



Müsəlman Şərqiində ilk demokratik cümhuriyyətin məhz Azərbaycan torpağında yaranması xalqımızın o dövrdə və o illər ərəfəsində – XIX əsrin sonunda və XX əsrin əvvəllərində milli müstəqillik, azadlıq duyğuları ilə yaşaması ilə bağlıdır. O illərdə xalqımızın qabaqcıl şəxsiyyətləri, mütəfəkkir adamları, ziyalıları xalqımızda milli azadlıq, milli müstəqillik duyğularını gücləndirmiş, milli dirçəliş, milli oyanış əhval-ruhiyyəsi yaymış və bunların hamısı məntiqi olaraq Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin yaranmasına gətirib çıxarmışdır.

Heydər Əliyev

DÖVLƏT VƏ DİN

İCTİMAİ FİKİR TOPLUSU

№ 02 (55) MART - APREL 2018

REDAKSIYA HEYƏTİ:

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

Redaktor: Sadiq Mirzəyev
İxtisas redaktoru: Güney Namazova
Texniki redaktor: Raman Dadaşov

REDAKSIYANIN ÜNVANI:
AZ1001, Bakı şəhəri, Əhməd Cavad küçəsi, 16.
Telefon: (+99412) 492-65-23
Qeydiyyat № 1674 / Tiraj: 800 / www.scwra.gov.az

Toplunun "Rəsmi guşə"sində AzərTAc-ın materiallarından istifadə edilib.
Toplunun materiallarından istifadə edərkən istinad zəruridir.
Jurnal "Azərbaycan" nəşriyyatında çap olunub.

İSSN 2220-8542

BU SAYIMIZDA

RƏSMİ GUŞƏ

PREZİDENT İLHAM ƏLİYEV HACI CAVAD MƏSCİDİNİN YENİ BİNASININ AÇILIŞINDA İŞTİRAK EDİB.....	5
---	---

MÜASİRLİK KONTEKSTİNDƏ

<i>Elşən Bayramzadə</i> – Tolerantlıq fəlsəfəsi: konseptual təhlil.....	8
<i>Məhsəti Cəfərova</i> – Elitar və kütləvi mədəniyyətə fəlsəfi və tarixi prizmadan baxış.....	15

CƏMİYYƏT VƏ DİN

<i>Tahirə Məmmədzadə</i> – Uşaqlarda dini şüurun formalaşmasında ailənin rolu.....	23
<i>Aytək Məmmədova</i> – Orta əsr İslam aləminin fəlsəfi fikrində mövcudat haqqında məsələlər.....	29
<i>Əbülfət Vəliyev</i> – Məşhur on qiraət imamı və rəvilər.....	39

ARAŞDIRMA

<i>Rəşadət Əhmədov</i> – Hədislərin təsir göstərdiyi Azərbaycan atalar sözlərindən bəziləri.....	47
<i>Rəhim Həsənov</i> – Hegelin tarix nəzəriyyəsində Şərq-Qərb dixotomiyası.....	54
<i>Səadət Məmmədova</i> – Həmrəylik - sosial dövlət subyektləri arasındakı münasibətlərin təməl əsası kimi.....	61

TARİXƏ PƏNCƏRƏ

<i>Bəhrüz Gülmaliyev</i> – Fəlsəfi-dini düşüncənin Nizami, Füzuli və Rumi yaradıcılığında inikası.....	67
<i>Nigar İsmayilzadə</i> – Cəlvətiyyə təriqətinin piri Əziz Mahmud Xudayinin ilahi eşqə dair fikirləri.....	75

ABİDƏLƏRİMİZ

<i>İmaş Hacıyev</i> – Qafqaz Albaniyasının maddi mədəniyyət abidələri: daş plastikası.....	82
<i>Toğrul Xəlilov</i> – Türk-İslam mədəniyyətində Ordubad hamamlarının yeri.....	91
<i>Bədircahan Məmmədova</i> – Qax rayonunun Lələli kəndinin tarixi-arxeoloji və etnoqrafik tədqiqinə dair.....	97

MÖVQE

<i>Фаруз Ахмед</i> - Исторические предпосылки возникновения исламофобии в западном обществе.....	102
<i>İlqar İsmayilzadə</i> – “Bismilləhir-Rahmənil-Rahim” ayəsinin tərcüməsi barədə.....	110

PORTRET

<i>Səfər Səfərli</i> – Pakistan İslam Respublikasının mənəvi qurucusu – Məhəmməd İqbal.....	117
---	-----



www.scwra.gov.az
e-mail: redaksiya@scwra.gov.az

PREZİDENT İLHAM ƏLİYEV HACI CAVAD MƏSCİDİNİN YENİ BİNASININ AÇILIŞINDA İŞTİRAK EDİB



Aprəlin 12-də Bakının Yasamal rayonunda Hacı Cavad məscidinin yeni binasının açılışı olub.

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyev və birinci xanım Mehriban Əliyeva açılış mərasimində iştirak ediblər.

Yasamal Rayon İcra Hakimiyyətinin başçısı Əziz Əzizov Prezident İlham Əliyevə görülən işlər barədə ətraflı məlumat verdi.

Azərbaycan Prezidentinin tapşırığı ilə Yasamal rayonu, Abbas Mirzə Şərifzadə küçəsi 1 ünvanında Hacı Cavad məscidinin yeni binasının tikintisinə 2017-ci il iyulun 2-də başlanılmışdı. Prezident İlham Əliyev məscidin yeni binasının tikintisini daim diqqət mərkəzində saxlayıb, burada həyata keçirilən inşaat işlərinin gedişi ilə maraqlanıb, görülən işlərlə bağlı müvafiq tapşırıqlarını verib.

Hacı Cavad məscidinin yeni binası 1200 kvadratmetr ərazini əhatə edir. Yalnız ibadət zalının sahəsi 400 kvadratmetrə yaxındır. Milli memarlıq üslubunda və zövqlə inşa olunan ibadət evinin günbəzinin hündürlüyü 18, minarənin hündürlüyü isə 33,7 metrdir. Məscidin daxilində xüsusi bəzək elementlərindən istifadə olunub, günbəzin kənarlarına Quran ayələri yazılıb. Məscidin müqəddəs Qurani-Kərimdən surələr yazılmış divar və sütunları isə Azərbaycan

nəqqaşlıq məktəbinin və Şərq ornamentlərinin nadir nümunələrindən istifadə olunaraq dini rəmzlərlə bəzədilib.

Eyni vaxtda 500-dən çox insanın ibadət edə biləcəyi məscidin birinci mərtəbəsi kişilər, ikinci mərtəbəsi isə qadınlar üçün nəzərdə tutulub. Döşəməyə xüsusi olaraq Hacı Cavad məscidi üçün toxunan yeni “Namazgah” xalı döşəlib. Məscidin daxilində müasir texnologiyalarla işləyən havalandırma sistemləri quraşdırılıb.

Prezident İlham Əliyevin maddi-mədəniyyət abidələrimizin, müqəddəs ocaqlarımızın bərpası ilə bağlı imzaladığı fərman və sərəncamlar, verdiyi tapşırıqlar sırasında Hacı Cavad məscidinin yeni binasının inşası da əksini tapıb. Son illərdə bütün dini ocaqlarda həyata keçirilən bərpa və yenidənqurma işləri, yeni dini ocaqların inşası dövlətimizin başçısının xalqımızın milli mənəvi dəyərlərinə, mədəni və tarixi zənginliyinə verdiyi qiymətin gözəl nümunəsidir.

Dövlətimizin başçısı Hacı Cavad məscidi dini icmasının üzvləri ilə görüşdü.

Prezident İlham ƏLİYEV görüşdə çıxış edərək dedi:

- Hacı Cavad məscidinin yeni binasının açılışı münasibətilə sizi təbrik edirəm. Bu, çox gözəl hadisədir, çox gözəl məsciddir. Azərbaycanın ənənəvi memarlıq üslubunda tikilmiş məsciddir. Daxili tərtibatı, xarici görünüşü göz oxşayır.

Siz Hacı Cavad məscidi icmasının nümayəndələri yaxşı bilirsiniz ki, məscidin əvvəlki binası artıq yararsız vəziyyətdə idi. Məscidin ətrafında gedən quruculuq işləri, ictimai zonaların, yol qovşaqlarının yaradılması zamanı bu məsələ üzə çıxdı ki, məscid yararsız, demək olar ki, qəzalı vəziyyətdədir. Mən bunu biləndən sonra dərhal göstəriş verdim ki, tezliklə həmin Hacı Cavad məscidinin yaxınlığında məscid üçün yeni bina tikilsin və yeni binaya Hacı Cavad adı verilsin. Çünki bu məscid Hacı Cavad məscididir. Sadəcə olaraq onun yeni binasıdır.

Qısa müddət ərzində məscid tikildi və bu gün sizin sərəncamınıza verilir. Çox gözəl memarlıq abidəsidir. Minarə tikilib. Əvvəlki məsciddə minarə yox idi. İdarə üçün inzibati bina tikilib, ətraf abadlaşdırılıb. Mənə verilən məlumata görə, məsciddə eyni vaxtda 500, bəlkə də 600 insan ibadət edə bilər.

Məscid dövlət vəsaiti hesabına tikilib. Bildiyiniz kimi, son vaxtlar bizim bütün tarixi məscidlərimiz dövlət tərəfindən əsaslı şəkildə təmir edilib və yeni məscidlər tikilib. Onların arasında Bibiheybət məscidi, Təzəpir məscidi var. İndi Təzəpir məscidinin ətrafında böyük quruculuq işləri aparılır. Siz də bunu yaxşı bilirsiniz. Çünki Hacı Cavad məscidi elə o ərazidə yerləşirdi. Onun qabağı açılır, böyük park salınacaq, yol infrastrukturunu yaradılacaq. Digər tarixi məscidlərimiz əsaslı şəkildə təmir olunmuşdur: Əjdərbəy məscidi, ondan sonra Şamaxı Cümə məscidi, hansı ki, Qafqazın ən qədim məscidlərindən biridir, 743-cü ildə tikilmişdir. Şamaxı rayonunda daha bir qədim məscid bu yaxınlarda əsaslı şəkildə təmir olunmuşdur, Dəmirçi kəndində. O da eyni vaxta təsadüf edir. İmamzadə Tarixi-Dini Kompleksinin tamamilə yenidən qurulması böyük tarixi layihə idi. Biz qədim ibadət yerini qorumaqla yeni məscid tikdik. Orada da ictimai binalar tikilibdir, ətraf abadlaşdırılıbdır. Heydər məscidi mənim təşəbbüslə bir neçə il bundan əvvəl Bakıda tikilmişdir, gözəl, əzəmətli məsciddir. Cocuq Mərcanlı işğaldan azad olundandan sonra biz bu kənddə Şuşa məscidinin bənzəri olan məscid tikdik. Mən bu məscidin açılışında iştirak etmişəm. Demək olar ki, bizim son vaxtlar tikdiyimiz və əsaslı şəkildə bərpa etdiyimiz bütün məscidlərin açılışlarında mən şəxsən iştirak etmişəm.



Dövlət tərəfindən bu işlərin görülməsi dövlət-din münasibətlərinin yüksək səviyyədə olmasından xəbər verir. Bu münasibətlər Azərbaycanda nümunəvi xarakter daşıyır. Bildiyiniz kimi, dünən prezident seçkiləri keçirilmişdir və seçkilərdən sonra birinci tədbir, bax, bugünkü tədbirdir. Bu da dövlət-din münasibətlərinin bariz nümunəsidir, onun təzahürüdür. Mən çox şadam ki, son illər ərzində Azərbaycanda bizim dini-mədəni abidələrimiz qorunur, bərpa olunur. Bu, bizim tariximizdir.

Dini dəyərlər bizim milli mənəvi dəyərlərimizin tərkib hissəsidir. Azərbaycan xalqı öz köklərinə, öz ənənələrinə sadıq olan xalqdır. Təsadüfi deyil ki, keçən il Azərbaycanda “İslam Həmrəyliyi İli” elan olunmuşdur. İl ərzində nəinki ölkəmizdə, demək olar ki, bütün dünyada biz konfranslar, tədbirlər keçirmişik. Ötən ilin sonunda Bakıda böyük yekun konfrans keçirilmişdir və dünyanın diqqətini cəlb etdi. İslam Həmrəyliyi Oyunları Bakıda keçirilmişdir. Bütün müsəlman aləmini biz Bakıda qonaq etdik, onlara öz qonaqpərvərliyimizi göstərdik.

Yəni, İslam həmrəyliyi üçün Azərbaycan çox böyük işlər görür. Bu işlər bütün İslam aləmində yüksək qiymətləndirilir. Azərbaycan müsəlmanları bunu yüksək qiymətləndirirlər. Bizim siyasətimiz əməli işlərdə özünü göstərir. Bax, bu gözəl memarlıq abidəsi bu gün Hacı Cavad məscidinin icmasına təhvil verilir. Mən sizi bu gözəl hadisə münasibətilə təbrik edirəm. Sizə uğurlar arzulayıram.

TOLERANTLIQ FƏLSƏFƏSİ: KONSEPTUAL TƏHLİL

Elşən BAYRAMZADƏ,

*Azərbaycan Turizm və Menecment Universitetinin
“Beynəlxalq münasibətlər” kafedrasının
baş müəllimi, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru*

AÇAR SÖZLƏR: *tolerantlıq, konseptual təhlil, fəzilət, Xristianlıq.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *толерантность, концептуальный анализ, добродетель,
христианство.*

KEY WORDS: *tolerance, conceptual analysis, virtue, Christianity.*

Qloballaşan müasir dünyada tolerantlıq probleminin sosial-fəlsəfi təhlili xüsusi aktuallıq kəsb edir. Bunu “mən-özgə” dixotomiyasında yaşamağa “məhkum olunmuş” insanların sülh və qarşılıqlı anlaşma şəraitində birgəyaşayış problemi tələb edir. Çünki heç bir maneə tanımayan qloballaşma dalğasında müxtəlif dini, irqi, milli və s. identikliyə malik insanların birgəyaşayışı artıq normaya çevrilir.

Qeyd etmək lazımdır ki, yuxarıda deyilənlər yalnız müxtəlif ənənə və tarixi yaddaşa malik insanlar arasındakı münasibətləri əhatə edir. Lakin bu heç də “tolerantlıq” anlayışının tam mahiyyətini ortaya qoymur. Artıq konkret cəmiyyətlər daxilində tolerantlıq problemi özünü müxtəlif aspektlərdə göstərməkdədir. Belə ki, XX əsrdə cəmiyyət həyatının demokratikləşdiyi, insan hüquq və azadlıqlarının genişləndiyi şəraitdə tolerantlığın müxtəlif növləri meydana gəlmişdir. Məhz bu baxımdan son zamanlar sosio-humanitar elmlərdə gender, milli, irqi, dini, siyasi zəmində, təhsilə, əlillərə münasibətdə tolerantlıqdan geniş söhbət açılır.

Bütövlükdə tolerantlıq probleminin təhlili bu anlayışa dəqiq məzmun verilməsindən, onu mümkün edən amillərin, yaxud prinsiplərin aşkarlanmasından başlamalıdır. İlk növbədə, bu anlayışın hansı mənə kəsb etməsinə diqqət yetirək. “Tolerantlıq” latın mənşəli söz olub, dilimizə “dözümlülük” kimi tərcümə olunur. Lakin onun bu mənada tərcüməsi anlayışın məzmununu tam şəkildə əhatə etmir. Çünki “dözmək” feili neqativ yükə malik olub, faktiki olaraq icbari səciyyə daşıyır. Məhz bu səbəbdən tolerantlığı dözümlülüklə eyniləşdirmək yolverilməzdir. “Tolerantlıq” termini mənə baxımından müxtəlif dillərə tərcümə edildikdə “təmkinlilik”, “səbrlilik” kimi sözlərdən istifadə olunur. Fikrimizcə, bu, daha düzgün tərcümədir və konseptin məzmununu daha adekvat əks etdirir.

İkinci vacib məsələ tolerantlıq probleminə tarixi aspektdən yanaşılması, onun necə meydana gəlməsini izləməkdir. Burada zəruri olaraq bir məqama diqqət yetirmək lazımdır. Tolerantlıq fenomen və anlayış kimi fərqləndirilməlidir. Fenomen olaraq tolerantlıq qədim tarixə malikdir. Onun köklərinə antik fəlsəfədə rast gəlmək mümkündür. Hələ yunan filosofu Aristotel “Nikomax etikası” traktatında yazırdı ki, “özünə münasibətdə fəzilətli davrananlar” yox, “başqalarına münasibətdə belə davrananlar” [1, s. 85] daha düzgün hərəkət etmiş olurlar.

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” [2, s. 121] təmin edirdi.

“Tolerantlıq” anlayışının meydana gəlməsi Xristianlıq ilə əlaqədardır. Bu barədə amerikalı tədqiqatçı Perez Zaqorin yazır: “Keçmiş və indinin bütün böyük dinləri içərisində Xristianlıq daha çox intolerant (qeyri-tolerant – E.B.) olmuşdur. Bu müddəə təəccüb doğura bilər, lakin bir həqiqətdir. Xristian dininin Əhdi-Cədidə peyğəmbər və xilaskar kimi göstərilmiş yəhudi banisi İsa Məsihin ardıcılıqlarına qarşılıqlı məhəbbət və qeyri-zorakılıq vəd etməsi faktına baxmayaraq, Xristian kilsəsi öz tarixinin böyük hissəsində son dərəcə intolerant institut olmuşdur. Yarandığı zamandan o, digər qeyri-xristian dinlərə, əvvəlcə yunan-roma politeizminə, sonra özünü fərqləndirmək məcburiyyətində qaldığı Yəhudiliyə, lap sonralar isə İslama münasibətdə intolerant olmuşdur” [3, s. 1]. Bununla belə, erkən Xristianlıq üçün tolerantlıq problemi aktualıq kəsb etməmişdir. Çünki hökmran bütpərəst və politeist dinlərin Xristianlığa təzyiqi erkən xristianların vəhdətini, bir növ, daim müdafiə mövqeyində olmasını tələb etmişdir. Sonrakı dövrlərdə Xristianlıq dünyagörüşünün tam qələbəsi, bunun ardınca kilsədaxili parçalanmaların nəticəsi kimi müxtəlif təriqətlərin yaranmasına gətirmişdir. Məhz bu təriqətlərin bir-biri ilə düşmən münasibəti tolerantlığın həm anlayış kimi formalaşmasına, həm də fenomen olaraq aktuallaşmasına səbəb olmuşdur.

Xüsusi vurğulamaq lazımdır ki, bu baxımdan İslam digər dinlərdən, xüsusilə də Xristianlıqdan fərqlənmişdir. Bu barədə Qərb tədqiqatçıları və fikir insanların rəyləri xüsusi maraq doğurur. Fransız maarifçisi Pyer Beylin mövzu haqqındakı fikirləri belədir: “Buna heç bir şübhə yoxdur ki, əgər Asiyada sarasin (burada: müsəlman – E.B.) və türklərin əvəzinə qərb xristianları (katoliklər nəzərdə tutulur – E.B.) hökmranlıq etsəydilər, indi orada yunan kilsəsinin (yəni, provaslavların – E.B.) izi də qalmazdı və xristianlar müsəlmanlara müsəlmanların onlara dözdüyü kimi dözməzdilər” [4, s. 283]. Fikirlərini əsaslandırmaq məqsədilə P.Beyl ilahiyyatçı Jürenin “Reformasianın mədhi” əsərindən iqtibas gətirir: “Tam həqiqətdir ki, sarasinlərin xristianlara münasibətdə qəddarlığı ilə papizmin (yəni, katoliklərin – E.B.) gerçək inanclılara qarşı qəddarlığı heç cür müqayisə oluna bilməz. Vandeya sakinlərinə qarşı bir neçə illik müharibədə və hətta Varfolomey gecəsində din adına sarasinlərin indiyə qədər xristianları təqibində axıdılan qandan daha çox qan axıdılmışdır” [4, s. 284]. Deyilənləri nəzərə alsaq, müsəlman Şərqində tolerantlıq probleminin (nəzəri və praktiki) qeyri-aktuallığının səbəbi aydın olar.

“Tolerantlıq” sözünün yaranma tarixinə nəzər yetirək. Laruss lüğətinə görə, “tolerance” sözü ilk dəfə 1361-ci ildə dövrüyyəyə daxil edilmişdir [5]. İngilis dilinin Oksford etimoloji lüğətində “tolerance” sözünün əksini tapması XV əsrə, “toleration” anlayışının yaranması isə XVI əsrə təsadüf edir. Əgər XV əsrdə o, “möhkəmlilik”, “dözümlülük”, “ağrıya tab gətirmə” mənasında işlənirdisə, XVI əsrdə ona “izn vermə”, “təmkinlilik”, “toxtaqlıq” kimi əlavə məna çalarları yüklənmişdir [6, s. 379].

Ümumi qəbul olunmuş rəyə görə, tolerantlıq ideyasının inkişafı XVI əsrə, konseptin “dini

dözümlülük” kimi mənalandırıldığı Reformasiya dövrünə təsadüf edir. Avropa humanistləri dini zəmində təqibləri, xüsusilə, insanların kafir elan edilərək edam olunmalarını qətiyyətlə tənqid edirdilər. Bu dövrdə dini mövzuda aparılan müzakirələr rəhmlilik və şəxsi etiqada hörmətlə yanaşılması kimi humanist prinsiplərlə səciyyələnirdi.

Artıq humanist-filosoflar vicdan azadlığını müdafiə edən fikirlər söyləyirdilər. Fransız humanisti Mişel Monten bu haqda yazırdı: “Mənəvi baxımdan daha çevik və müxtəlifliyə meyilli olanlar daha yaxşıdır” [7, s. 359]. Ona görə ki, insan müstəqil düşüncəyə malik fərddir. İnsanın şəxsi təcrübəsi unikaldir, bu təcrübə əsasında o, özü və ətraf dünya haqqında biliklər əldə edir; insanın sosial mühit və mühit üçün xarakterik olan ənənələrdən asılılığını qeyd etməklə, şəxsi şüur və ləyaqətin üstünlüyünü xüsusi vurğulayır. Bu prinsiplərdən çıxış edən fransız humanist-filosof “Təcrübələr” traktatında ispanların Yeni Dünyada (Amerikada) Xristianlığı zorla yaymalarını tənqid etmişdir.

Yeni Dövr filosoflarından C.Lokk, P.Beyl, Volter və d. tolerantlıq ideyasının inkişafına böyük töhfə vermişlər. İngilis filosofu və pedaqoqu Con Lokk “Dini dözümlülük təcrübələri” adlı traktatında yazırdı ki, “yalnız o fikir və hərəkətlər tolerantlıq hüququna malikdirlər ki, özlüyündə dövlətə aid deyillər, belə fikirlər mücərrəd düşüncə və Allaha inamdır” [8, s. 67]. İngilis filosof dünyəvi hakimiyyətin dini məsələlərə qarışmaq hüququndan məhrum edilməsi prinsipini tolerantlıq apologetikasında ənənəyə çevirmişdir. Şəxsiyyətin mənəvi dünyasına kobud müdaxilə, ona təbii meylinin əksinə olaraq yad dini ənənəni aşılamaq cəhdləri C.Lokka görə, qətiyyətlə yolverilməzdir. O, əminliklə bildirir ki, bu təmayül nəticədə hökmdarın məğlubiyyəti ilə sonuclanacaq.

Tolerantlıq problemini ciddi araşdırmalar mövzusunda çevirənlərdən biri də fransız filosof və publisisti Pyer Beyl olmuşdur. O, tolerantlığı fəlsəfi ideya və dini inamla məhdudlaşdıran C.Lokkdan fərqli olaraq, problemə daha ümumi şəkildə yanaşmış, insanların müxtəlif mövzularda fərqli baxışlara malik olmalarını onların təbiətə qeyri-oxşarlıqları ilə izah etmişdir: “Axı başqa insan hadisələrə heç də bizim kimi baxmır; onun vasitəsilə anlayış əldə etdiyi orqanları bizim orqanların gerçəkləşdirdiyi modifikasiyanı təkrarlama bilmir” [9, s. 13]. Beləliklə, P.Beyl tolerantlıq anlayışının əhatə dairəsini daha da genişləndirərək, C.Lokkdan fərqli olaraq, onu siyasi sferaya da aid edir. O, həmçinin siyasi hakimiyyətin bidətçiliyi cəzalandırma hüquqlarına qarşı çıxır. İlk baxışda dövlətin bu məsələlərdə neytral mövqedə, yaxud “kölgədə” qalmaq istəməsinə baxmayaraq, fransız filosof intolerantlıq (qeyri-tolerantlıq) sferasında məhz siyasi maraqların durduğunu xüsusi vurğulayır.

XVIII əsrdə tolerantlığın digər müdafiəçisi fransız maarifçi-filosofu və yazıçısı Volter olmuşdur. O, tolerantlıq mövzusunda “Fəlsəfi məktublar”, “Fəlsəfə lüğəti” traktatlarında toxunmuşdur. Volter üçün tolerantlıq bir tərəfdən bütün demokratik azadlıqların əsası, digər tərəfdən isə əxlaqın qızıl qaydasına riayət etmənin nəticəsidir: “... başqalarının sənə qarşı pislik etməsini rəva bilmədiyini kimi, sən də başqalarına pislik etmə” [10, s. 157]. “Tolerantlıq haqqında” traktatında isə o, mövcud dinlərdən heç birini tənqid etməyərək, sadəcə dini dözümsüzlüyün törəməsi kimi çıxış edən dini ədavət və ədalətsizliklə ciddi polemika aparır. Beləliklə, başda Volter olmaqla, XVIII əsr maarifçi-filosofların fəaliyyəti nəticəsində tolerantlıq ümumbəşəri dəyər və müxtəlif sosial qruplar arasında sülh və razılığın əsas komponenti kimi

etiraf edilmişdir.

Bu gün tolerantlıq cəmiyyətdə sülh və qarşılıqlı anlaşmanın möhkəmlənməsi fonunda nəzərdən keçirilir. Son illər müxtəlif məzmunlu sülh mədəniyyəti, tolerantlıq və qeyri-zorakılıq nəzəriyyələri yaradılmışdır. Bu sahədə görülən işlərdə BMT-nin müvafiq qurumlarının fəaliyyəti xüsusi qeyd olunmalıdır. 1995-ci il UNESCO tərəfindən tolerantlıq ili kimi qeyd olunmuş, "Tolerantlıq prinsipləri bəyannaməsi" adlı sənəd qəbul edilmişdir. Sənəddə tolerantlığa belə tərif verilmişdir: "Tolerantlıq dünyamızın zəngin mədəni çoxoxbrzlılığına, özünüifadə formalarına və insan fərdiyyətçiliyinin təzahür üsullarına hörmət, qəbul etmə və düzgün anlamadır" [11, s. 132]. Verilmiş tərif kifayət qədər geniş olub, milli, irqi, cinsi, əlillik, din, dil, siyasi və s. məzmunlu müxtəlifliyə dözümlü münasibət tələb edir.

Müasir tədqiqatçılar arasında tolerantlıq anlayışının mənə və məzmununa, onun sərhədlərinin müəyyənləşdirilməsinə münasibətdə yekdil fikir mövcud deyil. V.P.Petriskinin fikrincə, tolerantlıq ilkin neqativ dəyərləndirməyə baxmayaraq, bir subyektin digərinə dözümlü münasibətidir; eyni zamanda mənim tərəfindən, daha geniş ifadə olunarsa, özgə mədəniyyətinin davranış tərz, fikirlərinin mövcudluğu hüququnun etiraf edilməsidir; həmçinin tərbiyənin mənəvi ideallarına əsaslanmış daxili dərk olunmuş dözümlülükdür [12, s. 145].

Rus tədqiqatçısı V.A.Lektorski tolerantlıq və onun ifadə üsullarını tədqiq edərək vurğulayır ki, tolerantlıq şəxsi təcrübənin genişləndirilməsi, tənqidi dialoq isə müasir şəraitdə yeganə məhsuldar yanaşmadır. Tolerantlığın belə təfsiri göstərir ki, hər bir mədəniyyət, yaxud dəyərlər sistemi nəinki digər sistemlərlə mübarizə aparır, həmçinin "rəqibin" təcrübəsini öyrənməklə öz təcrübəsini genişləndirir [13, s. 15].

Yuxarıda əksini tapmış təriflər tolerantlıq fenomeninin məzmununu müsbət cəhətdən ortaya qoysa da, ona fərqli aspektlərdən yanaşmadır. Fikrimizcə, tolerantlığın mahiyyətinin aşkarlanması üçün onun konseptual təhlili daha məhsuldar olar, təkcə onun məzmununun aşkarlanmasına yox, sərhədlərinin, tolerantlığı mümkün edən şərtlərin müəyyənləşdirilməsinə kömək edə bilər. Konseptual təhlil elə bir metoddur ki, prosesi mümkün edən zəruri səbəblər göstərilir və bu səbəblər məcmu halında prosesin baş tutması üçün kafi şərtə çevrilir [14, s. 4-5].

Fikrimizcə, tolerantlığı mümkün edən dörd əsas şərt var: *azadlıq, müxtəliflik, faydalılıq, mənəvi kamillik (əxlaqi dəyər)*. Bu amillərin hər birini nəzərdən keçirək.

Azadlıq. Hesab edək ki, A və B konkret cəmiyyətin üzvləridir və "A B-yə tolerant yanaşır". Sonuncu hökm həm də onu bildirir ki, A B-yə tolerant yanaşmaya da bilər. Bu halın mümkün olması üçün A-nın seçim imkanı, yəni azadlığı zəruridir. Əgər A heç bir seçim imkanına malik deyilsə, yəni azad deyilsə, onda "A B-yə tolerant münasibət göstərir" hökmü tautologiyaya çevrilir. Deməli, A-nın B-yə tolerant münasibətinin olması üçün subyektin azadlığı tələb olunur.

Müxtəliflik. Bu amil münasibət obyektinin varlığını təmin edir. Yəni, əgər hansısa münasibət varsa, deməli, bu münasibət iki və ya daha artıq obyekt arasındadır. Əgər söhbət bircins mühitdən gedirsə (xüsusilə sosial mühit), subyektin kimə tolerant münasibət göstərməsi mənasını itirir. Yəni, ilk növbədə hansısa (dini, milli, irqi, cinsi, siyasi və s.) aspektdə fərqlilik, müxtəliflik olmalıdır ki, tolerantlıq, yaxud qeyri-tolerantlıq hadisəsi mümkün olsun.

Faydalılıq. Artıq qeyd etdiyimiz kimi, tolerantlıq ümumbəşəri dəyərdir. Lakin yalnız ümumbəşəri dəyərə sadıqlıq əsasında tolerantlıq mümkün deyildir. Prosesin faydası anlaşılmadan

gerçəkləşməsi mümkün görünmür, sadəcə utopik səciyyə daşıyır. Yəni, tolerantlıq hansısa cəmiyyətdə yalnız fayda verə biləcəyi halda mümkün ola və davamlı səciyyə daşıya bilər.

Fikrimizi əsaslandırmaq üçün ilk növbədə tolerantlıq ideyasının formalaşdığı dövrə müraciət edək. Artıq qeyd etdik ki, tolerantlıq ideyasının, xüsusən dini tolerantlığın nəzəri-fəlsəfi təhlilində C.Lokkun böyük xidməti olmuşdur. Xatırladaq ki, Lokkun yaşadığı dövrdə İngiltərədə ciddi siyasi hadisələr baş vermiş, kral hakimiyyəti məhdudlaşdırılmışdı. Ölkənin iki siyasi və hərbi cəbhəyə - kral və Kromvel tərəfdarlarına bölünməsinə baxmayaraq, hər iki tərəfi təmsil edənlər etiqad baxımından yekcins olmamışlar. Xüsusilə, kral ordusuna qarşı döyüşən Kromvel tərəfdarları içərisində müxtəlif protestant təriqətlərinin daşıyıcılarının olması, onların effektiv mübarizəsinə maneə törətmişdir. Belə olduqda, levellerlər azadlıq və tolerantlığa çağırış etmişlər. Onların fikrincə, heç bir etiqad o qədər qüsursuz ola bilməz ki, onun naminə digər etiqadlar qurban verilsin. Beləliklə, istər İngiltərə, istərsə də ABŞ olsun, tolerantlıq ideyası heç də universal və humanist dəyər kimi yox, zəruri və səmərəli fəaliyyət mexanizmi kimi, yəni məhz faydalı olduğu üçün qəbul edilir. Deyilənlər tolerantlığın digər növlərinə də şamil oluna bilər.

Mənəvi kamillik. Yuxarıda əksini tapmış hər üç amilin faktiki olaraq hər bir cəmiyyət üçün ödənildiyini təsdiq etmək mümkündür. Lakin hər hansı bir cəmiyyətdə tolerantlığın olmaması da faktır. Ona görə də dördüncü amil – mənəvi kamillik şərti də ödənilməlidir. Yəni əslində, tolerantlığın mümkün olması üçün təkə hüquqi normativ sənədlərin qəbul edilməsi kafi deyil. Bunun üçün mənəvi kamillik, başqa sözlə desək, əxlaqi şüurun inkişafı zəruridir.

Tolerantlığın əxlaqi prinsip kimi etiraf edilməsi onun həm də müəyyən anlamda sərhədlərini də müəyyənləşdirməyə imkan verir. Aristotelin etik təliminə görə, fəzilətlər “əskiklik və bolluq arasında hansısa ortadır” [1, s. 85]. Yəni, hər iki cəhətdən ifratçılıq qəbahət, onların “qızıl ortası” isə fəzilətdir. Məsələn, fəzilət kimi etiraf olunan “səxavət” iki qəbahət - “bədxərclik” və “xəsislik” arasında qızıl ortadır [1, s. 91]. Buradan belə nəticə çıxarıla bilər ki, tolerantlıq əxlaqi prinsip olaraq iki ifratçılıq - ifrat dözümsüzlüklə ifrat itaətkarlıq arasında qızıl ortadır.

Digər tərəfdən, hansı prinsiplərin qəbul edilib onlara tolerant münasibətin göstərilməsi zamanı müəyyən meyarlar da olmalıdır. Yalnız humanist mövqe tutulması kafi deyil. Bu zaman milli-mənəvi dəyərlərə əsaslanmaq çıxış yolu kimi tövsiyə oluna bilər.

Deməli, tolerantlıq əxlaqi dəyərdirsə, insanların bu ruhda tərbiyəsi zərurətə çevrilir. Çünki əxlaqi şüur anadangəlmə keyfiyyət olmadığına görə, o, insanın sosiallaşma prosesində formalaşır. Məhz bu məqsədlə tolerant şüurun, tolerantlıq mentallığının formalaşdırılması və təkmilləşdirilməsi üçün tədris müəssisələrində təhsil və tərbiyə proqramları hazırlanıb həyata keçirilməlidir.

ƏDƏBİYYAT

1. Аристотель. Сочинения: в 4-х томах, т.4. М.: «Мысль», 1983, 830 с.
2. Круглова Н.В. Толерантность: генезис и типология: Дис. ...канд. философ. наук: 09.00.11. Санкт-Петербург: 1998, 148 с.
3. Zaqorin P. How the idea of religious toleration came to the west? Princeton: Princeton University Press, 2003, 371p.
4. Бейл П. Исторический и критический словарь в двух томах, т.1. М.: «Мысль», 1967, 391 с.
5. Petit Larousse: Dictionnaire encyclopedique pour tous. Paris: Librairie Larousse, 1963, 1827 p.
6. The Oxford dictionary of English Etymology. Oxford: Clarendon Press, 1982, 379 p.
7. Монтень М. Избранные произведения в 3-х томах. М.: Голос, 1992, т.2, 500 с.
8. Локк Дж. Сочинение в 3-х томах. М.: «Мысль», 1988, т.3, 668 с.
9. Бейль П. Исторический и критический словарь в 2-х томах. М.: «Мысль», 1968, т.2, 510 с.
10. Вольтер Ф.М.А. Собрание сочинений: в 3-х томах. Спб.: Вестник знаний, 1910, т.1, 720 с.
11. Декларация принципов толерантности // Век толерантности: Научно-публицистический вестник, 2001, №1, с. 131-138.
12. Петрицкий В.А. Толерантность – универсальный этический принцип // Известия СПб. лесотехнической академии. СПб.: 1993, с. 139-151.
13. Лекторский В.А. О толерантности // Философские науки, 1997, № 3, с. 14-18.
14. Bernecker S. Reading epistemology. Blackwell Publishing, 2006, 198 p.

Эльшан Байрамзаде

ФИЛОСОФИЯ ТОЛЕРАНТНОСТИ: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

РЕЗЮМЕ

В статье отмечена актуальность философского анализа проблемы толерантности, а также показано различие толерантности как понятие и процесс. Автором проанализированы исторические корни возникновения толерантности, уделено особое внимание становлению идеи толерантности на Западе. Определены основные принципы проявления толерантности, а понятие толерантности обосновывается в качестве этической категории.

Elshen Bayramzadeh

THE PHILOSOPHY OF TOLERANCE: CONCEPTUAL ANALYSIS

SUMMARY

The article emphasizes the importance of philosophical analysis of the problem of tolerance. The author analyzes the historical roots of tolerance and pays special attention to the formation of the idea of tolerance in the West. The basic principles of manifestation of tolerance are defined and the concept of tolerance is justified as an ethical category.

ELİTAR VƏ KÜTLƏVİ MƏDƏNİYYƏTƏ FƏLSƏFİ VƏ TARİXİ PRİZMADAN BAXIŞ

*Məhsəti CƏFƏROVA,
AMEA-nın dissertantı*

AÇAR SÖZLƏR: *mədəniyyət tarixi, elitar mədəniyyət, kütləvi mədəniyyət, elitarizm, kütləvi cəmiyyət.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *история культуры, элитарная культура, массовая культура, элитаризм, массовое общество.*

KEY WORDS: *history of culture, elit culture, mass culture, elitarism, mass society.*

GİRİŞ

Mədəniyyət insanlar tərəfindən yaradılan ikinci və süni təbiətdir. Mədəniyyət (latınca “culture” – “becərmək”) anlayışı yarandığı ilk dövrlərdə bəsləmək, becərmək, yaxşılaşdırmaq kimi mənaları bildirirdi. Lakin sonralar o, daha geniş anlam kəsb etməyə başladı və insan həyatının müxtəlif sahələrinə şamil edildi. İnsanlar mədəniyyət anlayışı ilə tərbiyə, təhsil, inkişaf, hörmət və s. kimi mənaları da nəzərdə tutdular.

Mədəniyyət termini fəlsəfə, kulturologiya, tarix, etnologiya, dilçilik (etnolinqvistika), psixologiya, politologiya, iqtisadiyyat, pedaqogika, sənətşünaslıq və s. kimi elmlərin əsas araşdırma obyektinə çevrilmişdir. Demək olar ki, insanların müsbət anlamda əldə etdiyi bütün vərdiş və bacarıqlar mədəniyyət adı altında toplanmışdır. İnsanın yaradıcı fəaliyyətini özündə təcəssüm etdirən mədəniyyətin müxtəlif forma və üsulları bir-birindən fərqlənir. Belə ki, yaradıcı insanların xarakterindən, biliyindən, bacarıq və vərdişlərindən asılı olaraq mədəniyyət də müxtəlif formalarda təzahür edir. O, həm insanın özünüifadəsində mühüm rol oynayır, həm də insan fəaliyyətinin davamlı formalarının məcmusunu özündə ehtiva edir.

Mədəniyyətin əsas mahiyyəti

Formalarından, yerinə yetirdiyi müxtəlif aspektli funksiyalardan asılı olmayaraq, mədəniyyətin əsas mahiyyəti və məğzini insanların maarifləndirilməsi, savadlandırılması, onların etik və estetik cəhətdən tərbiyələndirilməsi kimi mühüm nüanslar təşkil edir. Bu baxımdan həm maddi, həm də mənəvi mədəniyyət insanın hərtərəfli kamilləşməsinə xidmət göstərir. “Geniş mənada mədəniyyət, yəni onun hər iki təzahür forması – maddi və mənəvi mədəniyyət məkan və zaman çərçivəsində insanları birləşdirərək dünyanın təkmilləşdirilməsinə doğru yönəldilir. Bu mənada mədəniyyətin ən vacib vəzifəsi insanları vahid bəşəriyyət timsalında birləşdirərək konkret ictimai funksiyaların reallaşdırılmasını təmin etməkdir. Tarixi inkişaf prosesində mədəniyyətin bir sıra funksiyaları formalaşmışdır: ətraf aləmə uyğunlaşma, dərkətmə, informativ, kommunikativ, requlyativ, insan qruplarının inteqrasiyası, sosiallaşma funksiyası” [1, s. 17].

Mühüm bir nüans ondan ibarətdir ki, mədəniyyət sadəcə insanın təbiətə düşünülmüş

şəkildə yaradıcı müdaxiləsi, təbiətin insan tərəfindən dəyişdirilməsi ilə kifayətlənən bir anlayış deyil. O, daha geniş çərçivədə insanın əxlaqi, sosial yönümlü tərbiyələndirilməsi, həmçinin intellekt, istedad və qabiliyyətlərinin inkişaf etdirilməsi deməkdir.

Yaradıcı kütlənin sosial təbəqəsindən asılı olaraq, mədəniyyətin müxtəlif formaları mövcuddur. Bu nöqteyi-nəzərdən mədəniyyətdə iki forma bir-birindən fərqlənir: elitar və kütləvi mədəniyyət. Elitar mədəniyyət dedikdə, cəmiyyətin seçilmiş təbəqəsi tərəfindən yaradılan mədəniyyət nəzərdə tutulur. Ümumiyyətlə, elitar mədəniyyət yüksək təbəqə tərəfindən yaradılır və yaxud aristokrat təbəqənin sifarişi nəticəsində ortaya çıxır. Kütləvi mədəniyyətdən öz peşəkarlığı, yüksək mənəvi dəyərlərə malik olması ilə fərqlənən elitar mədəniyyət nümunələri adətən yüksək təhsil səviyyəsinə malik insanlar tərəfindən meydana gətirilir.

Müxtəlif yönümlü mərasimlər təşkil etmək insanların mənəvi ehtiyacından doğmuşdur. Mədəniyyət yönümlü mərasimlər yalnız mühüm hadisələr münasibətilə deyil, kiçik gündəlik hadisələr üçün də təşkil edilirdi. Kütləvi halda keçirilən bu mərasimlər zamanı müxtəlif xarakterə malik mədəniyyət nümunələri meydana gəlirdi ki, sonralar onlar kütləvi mədəniyyətin əsasını təşkil etməyə başladı.

Elitar və kütləvi mədəniyyətlər arasında fərqlər

Elitar və kütləvi mədəniyyətin xarakterik xüsusiyyətlərinin analiz edilməsi tarixi qədim dövrlərə gedib çıxır. 2500 il bundan əvvəl Qədim Yunanıstanda hər iki mədəniyyət forması haqqında ilkin fikirlər irəli sürülmüşdür. Bu fikirlər ibtidai formada irəli sürülsə də, sonrakı dövrlərdə yeni ideyaların ortaya çıxmasına imkan vermişdir. Xüsusilə, XX əsrdə Qərb filosoflarının, kulturoloqlarının elitar və kütləvi mədəniyyət haqqında irəli sürdükləri nəzəriyyələr öz orijinallığı ilə seçilirdi. “Mədəni dəyərlərin istehsalı və istehlakının xüsusiyyətləri kulturoloqlar tərəfindən mədəniyyətin iki sosial formasının mövcudluğunu ortaya qoymağa imkan verdi: elitar mədəniyyət və kütləvi mədəniyyət. Bir çox kulturoloq, filosof mədəniyyətin bu iki sosial formasının çözümlü və cəmiyyətin inkişafında rolunu müəyyən etməyə çalışmışlar. Bu baxımdan Xose Orteqa-i-Qasset, M.Maklün, E.Moren, D.Düi, E.Fromm, R.Mixels, Q.Moska, B.Astafyev kimi tanınmış alimlərin tədqiqatları maraqlı və elmidir. Elitar və kütləvi mədəniyyətin izahını e.ə. V əsrdə mövcud olmuş Kirenaik məktəbinin yaratdığı etik təlim-gedonizm və onun böyük nümayəndəsi Aristipdə, sonrakı dövrdə A.Şopenhauer, F.Nitsşe, Z.Freyd kimi filosof və psixoloqların əsərlərində axtarmaq olar” [2].

Kütləvi və elitar mədəniyyətlər arasında müəyyən fərqlərlə yanaşı, qarşılıqlı əlaqə də mövcuddur. Qeyd edək ki, bəzi mədəniyyət nümunələri həm elitar, həm də kütləvi mədəniyyət üçün nəzərdə tutulmuşdur. Xüsusilə də bir çox filmlərin təhlili zamanı bunun şahidi oluruq. Bu qəbildən olan mədəniyyət əsərləri həm kütləvi auditoriya, həm də dar çərçivədə peşəkarlar üçün nəzərdə tutulmuşdur.

Müasir dövrdə həm obyektiv, həm də subyektiv proses kimi qabarıq şəkildə, həyatın bütün sahələrində özünü büruzə verən qloballaşma ilə əlaqədar kütləvi xarakterə malik olan milli mədəniyyət nümunələri digər mədəniyyətlər tərəfindən assimilyasiyaya məruz qalır. Nəticədə də milli xarakterə malik olan kütləvi mədəniyyət nümunələri özünəməxsusluğunu və orijinallığını itirir. Kütləvi mədəniyyətin bir hissəsi olan adət-ənənələrin, milli mədəniyyətin

qloballaşma fenomeninə məruz qalması onun unudulması kimi problemləri ortaya çıxarır. Digər tərəfdən, qloballaşma prosesi xalqımızın elitar və aristokrat təbəqəsinin yaratdığı milli xarakterli mədəniyyət nümunələrindən də yan keçmir.

Elitar və kütləvi mədəniyyətin bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqə yaratmasında müasir innovasiyaların böyük rolu vardır. “Mədəni innovasiyalar bədii üslub, fəlsəfi və dini nəzəriyyə, həyat tərzi kimi mədəni nümunələri əhatə dairəsinə alır, dəyişməsinə və yeniləri ilə əvəzlənməsinə səbəb olur. Mədəni innovasiya səmərəli mədəni mübadilənin, elitar və kütləvi mədəniyyətlərin qarşılıqlı əlaqəsinin yeni, tarixi-ictimai dövrə uyğun məhsulu kimi çıxış edir. İctimai sistemlər arasında informasiya mübadiləsi və qarşılıqlı təsir ictimai-mədəni dəyişiklikləri şərtləndirir. Bu halda müxtəlif mədəni sahələr və mədəni layların dialoqu gedişində informasiya bolluğu və ya əksinə, informasiya qıtlığı mədəni innovasiyanın meydana gəlməsi üçün mənbə rolunu oynayır” [3, s. 412].

Ümumiyyətlə, kütləvi mədəniyyət insanın ilk mədəni dəyərlərinin yarandığı andan formalaşmağa başlamışdır. Buna misal olaraq, müqəddəs kitabların kütləvi auditoriya üçün nəzərdə tutulmuş formalarını göstərmək olar. Elitar təbəqədən fərqli olaraq, kütləvi mədəniyyət üçün bu qəbildən dini ədəbiyyat sadələşdirilmiş variantlarda təqdim olunurdu. Avropada kitab çapının meydana gəlməsi ilə kütləvi mədəniyyət nümunələrinin sayı böyük tiraj hesabına çoxalmış, dini ədəbiyyatla yanaşı, macərə və detektiv romanların geniş yayılması ilə oxucu auditoriyası da genişləndirilmişdir. Kütləvi mədəniyyətin müasir interpretasiyası ilk dəfə XIX-XX əsrin astanasında ABŞ-da özünü büruzə vermişdir.

Bəzi tədqiqatçılara görə, kütləvi mədəniyyətlə elitar mədəniyyət arasındakı fərqləri müəyyən etmək çətindir. Ona görə də bu mədəniyyətlər arasındakı fərq çox vaxt birmənalı qarşılanmır. Qeyd etmək lazımdır ki, müasir dövrdə elitar və kütləvi mədəniyyətin kütləsi əhəmiyyətli dərəcədə dəyişib. Bu baxımdan, kütləvi mədəniyyətin yaradıcıları da savadlanmış və məlumatlandırılmışdır. Bununla yanaşı, qeyd etmək lazımdır ki, elitar mədəniyyət nümunələri cəmiyyətin imtiyazlı qrupları üçün nəzərdə tutulmuş mədəniyyət formasıdır. Elitar mədəniyyət kütləvi mədəniyyətdən sadəcə bilik cəhətdən deyil, digər bir sıra mühüm aspektlərdən də fərqlənir. Belə ki, elitar mədəniyyət nümunələri prinsipiallığı, mənəvi zənginliyi, aristokratlığı, özünü tamamlaması və yüksək estetik dəyərə malik olması ilə səciyyələnir.

Mədəni elitanın estetik zərurəti

Elitar mədəniyyət əksər hallarda kütləvi mədəniyyətə qarşı şüurlu şəkildə müqavimət göstərir. Elitar mədəniyyət innovasiyaya dəyər vermək baxımından da kütləvi mədəniyyətdən fərqli məzmun kəsb edir və mütərəqqi sosial hadisə kimi abstrakt xarakter daşıyır. Hakimiyyətin elitar təbəqəyə mənsub olmasına baxmayaraq, elitar təbəqə və onun yaratdığı mədəniyyət nümunələri kütləvi mədəniyyətə nisbətən azlıq təşkil edir. Təşkilatçılıq missiyasını mükəmməl yerinə yetirməsi ilə fərqlənən elitar təbəqə demək olar ki, bütün cəmiyyətlər üçün xarakterikdir və bu nöqteyi-nəzərdən elitar mədəniyyət mədəni elitanın estetik zərurəti kimi ortaya çıxır. “Elitar mədəniyyət – ruhi aristokratlıqla xarakterizə edilən ziyalı və digər imtiyazlı qrupların seçilmiş nümayəndələrinin mədəniyyətidir. Mədəni elita:

- ruhi dəyərlər, yüksək etik, estetik, intellektual və dini mədəniyyət normaları ilə birləşən

ziyalı nümayəndələridir.

- ruhi mədəniyyətin seçilmiş, imtiyazlı yaradıcıları və ekspertləri, sosial-mədəni tərəqqinin başlıca hərəkətverici qüvvəsi missiyasını yerinə yetirən, xüsusi elmi biliklərə sahib olanlardır.

- mədəniyyətin böhran vəziyyətinin aradan qaldırılmasına daxilən motivasiya edilmiş və ictimai tərəqqiyə səbəb olan, öz dövrünü qabaqlayan modernistlərdir.

- çox zaman cəmiyyətin sosial və siyasi tələbləri çərçivəsindən çıxan, xüsusi özünütənzimləmə mexanizmlərini və həyat fəaliyyətinin dəyər-məna meyarlarını yaradan, yeni ənənələrin təşəbbüsçüləri və “böyük üslub” paradigmalarının yaradıcılarıdır” [4, s. 236].

Çoxmədəniyyətliliyin ən geniş yayıldığı cəmiyyətlərdə milli mədəniyyətlər, adət-ənənələr, milli folklor nümunələri müxtəlifliyi və rəngarəngliyi ilə göz qamaşdırır. Bu baxımdan da çoxmədəniyyətli, yəni multikultural cəmiyyətlərdə adət-ənənələrə əsaslanan milli məzmunlu kütləvi mədəniyyətin öz varlığını qoruması üçün daha münbit şərait vardır. Multikultural cəmiyyətlərdə milli mədəniyyətin həm elitar, həm də kütləvi forması öz mədəni dəyərlərini olduğu kimi qoruyub saxlayır və adət-ənənələr, milli dəyərlər, etnik mədəni xüsusiyyətlər assimilyasiya prosesinə məruz qalmır. Sevindirici haldır ki, ölkəmizdə də multikultural ənənələr hökm sürməkdədir və bu ənənələrin tarixi olduqca qədim dövrlərə istinad edir. Bu baxımdan ölkəmizdə yaşayan etnik birliklərin həm elitar mədəniyyət, həm də kütləvi mədəniyyət nümunələri öz varlığını qoruyub saxlamaqdadır.

Kütləvi mədəniyyətin xarakterik xüsusiyyətləri

Kütləvi mədəniyyətin xarakterik xüsusiyyətləri XX əsrdə bir sıra fəlsəfi əsərlərdə geniş şəkildə təhlil olunmuşdur. Xüsusilə də ispan filosofu və sosioloqu Xose Orteqa-i-Qasset və amerikalı sosioloq Daniel Bell bu mövzuya geniş müstəvidə toxunmuşlar. Nəticədə, kütlənin (camaat) və onun yaratdığı mədəniyyət nümunələrinin xarakteri təhlil edilmiş, kütləvi mədəniyyətin subyekt məsələləri müzakirəyə çıxarılmışdır. Ümumiyyətlə, kütləvi mədəniyyətin əsas xüsusiyyətləri içərisində onun idraka deyil, instinktlərə bağlı olması diqqəti çəkir. Bu nöqteyi-nəzərdən kütləvi mədəniyyət öz estetik və mənəvi səviyyəsinə görə elitar mədəniyyətdən aşağı pillədə dayanır, çünki kütləvi mədəniyyətdə barbarlıq elementləri də ehtiva oluna bilər.

Müasir dövrdə kütləvi mədəniyyət nümunələrinin geniş yayılmasına əsas səbəb kimi açıq bazar iqtisadiyyatının və kommersionlaşdırılma prosesinin mədəniyyət sahəsində də vüsət tapması göstərilir. Son dövrlərdə kütləvi kommunikasiya vasitələri istehsalının və istehlakının inkişaf etməsi də kütləvi mədəniyyət sahəsinin genişlənməsinə xidmət edir. Təkcə kütləvi kommunikasiya vasitələri kütləvi mədəniyyətin inkişafında mühüm rol oynamır, həmçinin böyük salonların, stadionların meydana gəlməsi sayəsində də kütləvi mədəniyyətin auditoriyasında artım müşahidə olunur.

Hazırda Yer üzərində vahid mədəni məkanın meydana gəlməsi sayəsində televiziya kanalları vasitəsilə milyonlarla tamaşaçı kütləvi mədəniyyətin auditoriyasına çevrilir. Bununla yanaşı, kino ekranları vasitəsilə də kütləvi mədəniyyət öz çərçivəsini genişləndirməkdədir. Kütləvi mədəniyyətin geniş arenada fəaliyyət göstərməsi isə onun ictimai şüura təsiri ilə birbaşa əlaqədardır. “Kütləvi mədəniyyətin cəmiyyətdə oynadığı rolu dəyərləndirdikdə onun insan

şüuruna təsiri və formalaşmasındakı roluna da nəzər yetirmək lazımdır. Kütləvi mədəniyyət insan şüurunu mifləşdirir, cəmiyyətdə və təbiətdə baş verən prosesləri mistikləşdirir. Son dövəmdə kütləvi mədəniyyətin doğurduğu miflər, həmçinin baş verən təbii qanunauyğunluqlarda nəsə bir fəvqəlqüvvə axtarışı bilavasitə sənaye adamının stresini aradan qaldırmaq, onu gərginlikdən xilas etmək məqsədi daşıyır. Bütün bunlar nəticə etibarilə insanların asanlıqla kütləvi mədəniyyətin təsirinə düşməsinə gətirib çıxarır. Burada emosiyaların və şüuraltı duyğuların istismarı təzahür olunur. Təsir nəticəsində insanda tənhalıq, müqəssirlik, düşmənçilik, qorxu, özünüqoruma hissləri yaranır və onun psixologiyasında başlıca yer tutur, həyat tərzinin başlıca hərəkətverici qüvvəsi olur” [5].

Bütün mədəniyyət məhsullarının kütləvi şəkildə yayılması vəsiləsilə resipiyent formasında çıxış edən oxucu, tamaşaçı, dinləyici də bu və ya başqa qaydada kütləvi mədəniyyətin istehlakçısına çevrilir. Müasir dövrdə danılmaz faktıdır ki, kütləvi mədəniyyət istehlakçı şüurunun əsas forması qismində çıxış edir, bu məsələ də öz növbəsində passiv xüsusiyyətə malik olan kütləvi mədəni dəyərlərin formalaşmasına gətirib çıxarır. Kütləvi mədəniyyət bəsitliyi və sadəliyi ucbatından insanların böyük əksəriyyətini manipulyasiya edərək onları çox asanlıqla öz təsir dairəsinə alır.

Elitar və kütləvi mədəniyyətin vahid mədəni məkanı

Elitar və kütləvi mədəniyyət barəsində danışarkən, qeyd etmək lazımdır ki, bu mədəniyyət tipləri arasında müəyyən fərqlərə baxmayaraq, əslində, onlar uzun müddət vahid mədəni məkanda mövcud olmuşlar. Belə ki, bir çox hallarda elitar mədəniyyət öz təbiətinə görə kütləvi xarakter daşımaq iqtidarına malikdir. Elitar dairələr tərəfindən əmələ gələn mədəniyyət nümunələrinə başqa prizmadan yanaşdıqda bu mədəniyyət nümunələri özünü kütləvi mədəniyyətin bir hissəsi kimi büruzə verir.

Kütləvi və elitar mədəniyyətin fərqli xüsusiyyətlərini təhlil edərək onların mədəni sərvətlərin istehsalı və istehlakı zamanı hansı üsullara üstünlük verməsinə diqqət yetirmək lazımdır. Gündəlik tirajın böyük həcmdə olması ilə xarakterizə olunan kütləvi mədəniyyət nümunələri ölkə və yaşadığı yerdən asılı olmayaraq geniş kütlə üçün nəzərdə tutulmuşdur. Əhəlinin geniş təbəqəsi arasında populyarlıq qazanan kütləvi mədəniyyət nümunələri bəsit məzmunu malikdir, əyləncə xarakteri kəsb etməsi nöqtəyi-nəzərdən də bu mədəniyyət formasında dərin mənəvi axtarışlar mövcud deyildir.

Kütləvi mədəniyyət anlayışını düzgün anlamaq üçün ilk növbədə “kütləvi cəmiyyət”in nə olduğunu bilməliyik. Elitizm (“elita” fransızca “ən yaxşı, seçilmiş” deməkdir) nəzəriyyəsinə görə, bəşər tarixində əzəldən iki təbəqə mövcud olmuşdur: elitar və kütləvi cəmiyyət. “Kütləvi cəmiyyət” tənqidçilərini birləşdirən ümumi cəhət ondan ibarətdir ki, cəmiyyətdə elita ilə kütlə arasındakı normal, qarşılıqlı əlaqələrin pozulması bu iki təbəqə arasındakı fərqi ən başlıcasıdır. “Kütləvi cəmiyyət” konsepsiyaları əsasında formalaşan doktrinanın yaranmasına əsas səbəb xalq kütlələrinin tarixdəki rolunun əhəmiyyətini ifadə edən ideyaların səslənməsi və sosial tendensiya xarakteri kəsb etməyə başlaması idi. Xalq kütlələrinin tarixin inkişaf prosesinə birbaşa təsiri haqqındakı tendensiyaları K.Marks və F.Engels işləyərək ictimai inkişaf prosesinin gedişində xalq kütlələrinin artan rolu qanununu əsaslandırmışlar. Marksist

nəzəriyyənin bu konsepsiyasına görə, aktiv sosial fəallığa cəlb olunan kütlələrin artan miqyası ictimai dəyişikliklərə əhəmiyyətli təsir göstərir” [1, s. 66-67].

Kütləvi mədəniyyət nümunələri həm milli, həm də beynəlmiləl formada təzahür edə bilər. Kütləvi mədəniyyətin ən parlaq nümunəsi sayılan estrada musiqisi sadəcə camaat üçün daha aydın və daha anlaşılıqdır, bu səbəbdən də estrada musiqisi əhalinin bütün yaş təbəqələri arasında geniş yayılmışdır. Çünki kütləvi məzmun kəsb edən mədəniyyət nümunələrinin istehsalçısı və istehlakçısı qismində çıxış etmək üçün təhsil səviyyəsi heç bir mühüm faktor rolunu oynamır. Kütləvi mədəniyyətdən fərqli olaraq, elitar mədəniyyət nümunələri mürəkkəbliyi, ali mənəvi dəyərlərə malik olması ilə və yüksək intellektuallığı ilə seçilir və təbii ki, bu mədəniyyətin həm istehsalçısı, həm də istehlakçısı olmaq da yüksək intellekt tələb edir.

Kütləvi mədəniyyət özündə antiavanqardizm və antimodernizm kimi xarakterləri ehtiva etmişdir. Məsələyə bu prizmadan yanaşdığımız təqdirdə modernizm və avanqardizmin kütləvi mədəniyyət üçün mürəkkəb və dolaşlıq olması faktı ortaya çıxır, bu cərəyanlara məxsus texnika kütləvi mədəniyyətin istehsalçıları tərəfindən sadələşdirilməyə məruz qalır. Məlumdur ki, kütləvi mədəniyyət inkişaf etmiş demokratik cəmiyyətdə daha çox inkişaf edir, buna bariz nümunə kimi Amerikada Hollivud tərəfindən yaradılan kütləvi mədəniyyəti göstərə bilərik. Amma bunun əksinə, totalitar cəmiyyətlərdə demək olar ki, kütləvi və elitar mədəniyyətin bir-birindən ayrılması halları yoxdur. “Kulturoloqların fikrincə, elitar və kütləvi mədəniyyətlərin uyğunlaşma və ya birləşməsində qeyri-adi bir şey yoxdur. Sadəcə olaraq, elitar mədəniyyət kütləvi mədəniyyətin törəməsi kimi zəruri formada meydana çıxır. Kütləvi mədəniyyətin ekspansiyası cəmiyyətdə bir submədəniyyətin digəri ilə əvəz olunmasına şərait yaradır ki, bu da elitar avanqard mədəniyyət səviyyəsində özünü təzahür etdirir. Deməli, əslində, elitar və kütləvi mədəniyyətlər vahid bir mədəniyyətin ayrı-ayrı formaları kimi təşəkkül tapır. 60-cı illərin sonunda “kütlə tərəfindən dərk edilməyən” azlığın mədəniyyəti məxfi şəkildə “avanqard mədəniyyət” adı altında kütləvi mədəniyyətin amansız düşməni kimi özünü göstərməyə başlayır. Sonralar müşahidə olunmağa başlayır ki, bu mədəniyyət elitarlığın bir təbəqəsini təşkil edir. Bu, elitar avanqardizm adlandırılır” [1, s. 73].

Beləliklə, kütləvi mədəniyyət müasir inkişaf etmiş cəmiyyətin sosial-mədəni həyatın ayrılmaz üsürlərindən biri kimi təzahür etmişdir. Demək olmaz ki, kütləvi mədəniyyət bu mədəni nümunələrin istehsalçısı qismində çıxış edən tərəfi məsuliyyətdən azad edir. Kütləvi mədəniyyətin istehsalçılarının səriştə və yaradıcılıq qabiliyyətinin aşağı olması baxımından onlar bir çox hallarda elitar mədəniyyətin yamsılması qismində çıxış edirlər. Bilik və yaradıcılıq fəaliyyətinin məhdud sahədə olmasına nəzərən isə kütləvi informasiya vasitələrinə böyük önəm vermək kütləvi mədəniyyətin istehsalçılarının əsas xarakterik xüsusiyyətlərdən biridir.

ƏDƏBİYYAT

1. Mədəniyyət tarixi və nəzəriyyəsi. Ali məktəblər üçün dərslik. M.J.Manafova, N.T.Əfəndiyeva və S.A.Şahhüseynovanın ümumi redaktəsi ilə. Bakı: Sabah nəşriyyatı, 2008.
2. Əlibəyli Elçin. Elitar və kütləvi mədəniyyət / <http://elchinalibeyli.blogspot.com/2013/05/elitar-v-kutlvi-mdniyyt.html>
3. Rzaquliyev Pərviz. Mədəniyyətdə ənənə və innovasiya münasibətləri. “Qloballaşma şəraitində kulturoloji innovasiyalar və sosial-mədəni inkişaf” mövzusunda beynəlxalq konfrans. Bakı: Təknur, 2012.
4. Məmmədov F.T. İdarəetmə mədəniyyəti. Xarici ölkələrin təcrübəsi. Bakı: “Apostrof” Çap Evi, 2013.
5. Əlibəyli Elçin. Pulun bioloji motivi və ya çağdaş kütləvi mədəniyyətə bir baxış / <http://elchinalibeyli.blogspot.com/2016/07/pulun-bioloji-motivi-v-ya-cagdas-kutlvi.html>

Мехсети Джафарова
**К ВОПРОСУ ЭЛИТАРНОЙ И МАССОВОЙ
 КУЛЬТУРЫ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ФИЛОСОФИИ И
 ИСТОРИИ**

РЕЗЮМЕ

В деятельности творческих людей существуют определенные формы и методы. Этих людей характеризуют определенные формы культуры, которые не зависят от их характеристик, знаний, умений и привычек. С этой точки зрения материальная и духовная культура служат всестороннему развитию человека. В зависимости от социального слоя творческого сообщества существует тесная взаимосвязь между элитарной и массовой культурой. Современные инновации играют большую роль в создании таких связей. В то же время дифференциация информации в диалоге разных сфер культуры делает необходимым появление инноваций. Таким образом, несмотря на существование некоторых различий между элитарной и массовой культурами, на самом деле они в течение длительного времени существовали в одном культурном пространстве.

Mahsati Jafarova
**PHILOSOPHICAL AND HISTORICAL VIEWPOINT
 ON THE ELIT AND MASS CULTURE**

SUMMARY

There are various forms and methods that embody the activity of creative people. Culture is manifested in different ways depending on characters, knowledge, skills and habits of such people.

From this point of view both material culture and spiritual culture serve to the comprehensive human development. Depending on the social group of the creative community, there is a close interrelation between the elite and mass culture. Modern innovations have a great role in creating such relationships. At this time, information diversity requires the creation of innovation in the process of dialogue of different cultural spheres.

Thus, despite the existence of some differences between the types of elite and mass culture, they actually existed in a single cultural space for a long time

UŞAQLARDA DİNİ ŞÜURUN FORMALAŞMASINDA AİLƏNİN ROLU

*Tahirə MƏMMƏDZADƏ,
Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat
fakültəsinin Din psixologiyası
ixtisasının II kurs tələbəsi*

AÇAR SÖZLƏR: *şüur, ailə, dini şüur, mühit, doğru tərbiyə.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *сознание, семья, религиозное сознание, окружающая среда, правильное воспитание.*

KEY WORDS: *consciousness, family, religious consciousness, the environment, the right upbringing.*

Uşaqlarda dini şüurun hansı şəkildə formalaşdığından bəhs etmədən öncə şüurun, xüsusilə də dini şüurun mahiyyətini açıqlamaq daha doğru olardı.

Şüur, onun mənşəyi, mahiyyəti və gerçəkliklə olan münasibəti məsələsi qədim dövrlərdən bəri filosofları düşündürmüşdür. İnsanın dünyadakı yerini və rolunu, onun ətraf aləmlə qarşılıqlı təsirinin spesifikasını açmaq üçün şüurun təbiətini və mahiyyətini aydınlaşdırmaq lazımdır. Şüur problemi çox mürəkkəb olub, yalnız fəlsəfi tədqiqatların deyil, habelə bir sıra humanitar və təbiətşünaslıq elmlərinin, o cümlədən müasir dövrdə psixologiyanın, sosiologiyanın, kibernetikanın, informatikanın və s. elmlərin tədqiqat predmetinə çevrilmişdir. Bu elmlər çərçivəsində şüurun ayrı-ayrı aspektlərinin təhlili müəyyən bir fəlsəfi dünyagörüşünə əsaslanır [1, s. 163-164].

Qədim materialistlərin fikrincə, şüur bədəndən asılı olub, insan dünyaya gələndə şüur da meydana gəlir, insan öldükdə isə onunla birgə yoxa çıxır. Bədənsiz şüur heç nədir. Obyektiv və subyektiv idealizmin nümayəndələri isə şüuru maddi gerçəkliyin əsasına qoymuş, onu materiyaya nisbətən müəyyən edici və ilkin substansiya hesab etmişlər. Yeni dövr filosoflarından R. Dekarta görə, şüur, təfəkkür “düşünən substansiyanın fəaliyyətidir”, müstəqil şəkildə mövcuddur, bədəndən, yəni maddi olandan asılı deyildir. Materiya da “düşünən” substansiyadan asılı deyildir. XVIII əsr materialistləri, həmçinin B. Spinoza kimi şəxsiyyətlər isə şüuru materiyanın atributu, onun bütün təzahür formaları və növlərinə xas olan əbədi xassəsi hesab etmişlər. Aristotələ görə, şüur bütün canlıların ilkin əsasıdır [2, s. 376].

Fəlsəfi fikir tarixində şüurun mahiyyəti, onun varlığı, materiyaya münasibəti ətrafında aparılan prinsipial mübahisələrdə həlli böyük çətinlik törədən məsələ şüurun mənşəyi olmuşdur. Ruhun, şüurun ilkinliyini qəbul edən idealizm, maddi və mənəvinin paralel mövcudluğunu fərz edən dualizm, sözsüz ki, belə bir çətinliklə qarşılaşmırdı. Materialist bir mütəfəkkir isə materiya məsələsində “öz-özünün səbəbidir” prinsipini pozmadan duyğu və şüur xassələrinə malik materiyanın mövcudluğunu izah etmək kimi çətin və mürəkkəb bir məsələni həll etməli idi.

Şüur bioloji inikasin ən ali forması olmaqla, insana, qismən də ali heyvanlara xas xüsusiyyətdir. Şüur ətraf dünyanın tam inikası və düşünülməsi, mücərrədləşdirmə və refleksiya qabiliyyətidir.

Şüurun mühüm növlərindən biri də dini şüurdur. Din psixoloqları belə hesab edirlər ki, dini şüurun əsas xüsusiyyəti insanın, yəni dindarın təbiətüstü, fəvqaladə ideyalara inanmasıdır.

Din psixologiyasının əsas mövzusu dini yaşayışın insana necə təsir etməsidir. Belə ki, insanda dini şüur nə qədər sağlam formalaşıbsa, o, bir o qədər həyatın sınaqlarından keçməkdə çətinlik çəkməyəcək. Dində qorxu vardır, eşq və xüsu (ilahi varlığa qarşı mütilik) vardır, lakin bu eşq həqiqi eşq duyğusunun dini bir məqama yönəlməsi ilə reallaşır [3, s. 122-124].

İnsan həyatı boyunca ruhun ehtiyaclarının ödənilməməsi, inancın itirilməsi və ya sarsılması, çətinliklər qarşısında çarəsiz qalma kimi bəzi psixoloji problemlərlə üzləşir. Bütün rahatlığını, dincliyini itirib, qorxunc, bədbin bir halda yaşaması və s. bu kimi hallar insanı psixoloji gərginliyə düşür edir. Amerikalı psixiatr Henri Link bildirir ki, psixoloji xəstəliklərin əsas səbəbləri arasında inamsızlıq duyğusu öndə gəlir. O, “Dinə Dönüş” əsərində özünün imana qayıtdığını və xəstələrinə də inanlı olmağı tövsiyə etdiyini yazır. Link “Necə ki, ilk dəfə elm məni dindən uzaqlaşdırdı, sonra yenidən elm məni dinə istiqamətləndirdi”, – deyir. Eyni zamanda, dinin psixoloji baxımdan insana gətirəcəyi faydaları o, belə izah edir: “Önəmli olan mənim cəmiyyətin bir fərdi kimi dinə yönəlməyim deyil. Əsas olan psixologiya elminin belə bir dönüşün səbəbini kəşf etməsidir. Bir çox elmlər insanlara çoxlu dəyərlər qazandıra bilər. Ancaq fərd və cəmiyyətə daxili dincliyi gətirən, xəstəyə sağalmaq ümidi verib, onu sakitləşdirən, ailələrin qəlblərinə damla-damla xoşbəxtlik işıqları yağdıran yeganə ünsür imandır”. Alman filosofu Qotfrid Leybnits isə bildirir ki, “ruhi sıxıntı və ya narahatlığı yox etmək üçün insan ağıl yoluyla Allaha inanmalıdır. Çünki bu sıxıntı ilk növbədə şübhədən yaranır, şübhə də qəlbə parçalanmasına səbəb olur”.

İnsanın Allaha duyduğu sağlam inanc müxtəlif inancların və ideyaların beynini yormasına imkan verməz. Beləliklə, insan o yorğunluqdan yaranan gərginlikdən xilas olar. Elə insanlar var ki, onlar inanc bəzində qorxuya, hətta stresə düşürlər. Halbuki imanlı insanların həyatında iman əsas ünsür olduğu üçün onlar “ruhi xəstəliklərə” daha az düşürlər.

Filosof Aleks Karrel mövzu ilə əlaqəli bunları qeyd edir: “Bu gün əgər biz dəhşətli böhran içindəyiksə, bunun başlıca səbəbi müasir cəmiyyətin maddi dəyərlərə çox meyil göstərməsi və mənəvi problemləri arxa plana atmasıdır. Maddi həyata meyillilik insanlığa səadət gətirməməklə yanaşı, həyatın puç olmasının qarşısını belə ala bilməmişdir. Çünki həqiqi imanın itməsi insanı dəhşətli mənəvi uçuruma sürükləmişdir”.

Tanrıya və dinə səmimi qəlbədən bağlılıq insanı yaxşılığa və ülvü dəyərlərə sarılmağa sövq edir. Yaxşılıq, xeyirxahlıq edən insan isə psixoloji baxımdan rahatlıq tapır və bununla da ruhi stabilliyə qovuşur. Elə buna görə də İslam dini iman edənlərə yaxşılıq etmələrini və pis əməllərdən uzaq durmalarını buyurur. Məsələn, bir ayədə deyilir: **“Yaxşı əməl heç də (ibadət vaxtı) üzünü günçixana və günbatana tərəf çevirməkdən ibarət deyildir. Yaxşı əməl sahibi əslində Allaha, axirət gününə, mələklərə, kitaba (Allahın nazil etdiyi bütün ilahi kitablara) və peyğəmbərlərə inanan, (Allaha) məhəbbəti yolunda (və ya mal-dövlətini çox sevməsinə baxmayaraq) malını (kasıb) qohum-əqrəbaya, yetimlərə, yoxsullara, (pulu qurtarıb yolda**

qalan) müsafirə (yolçulara), dilənçilərə və qulların azad olunmasına sərf edən, namaz qılıb zəkat verən kimsələr, eləcə də əhd edəndə əhdinə sadıq olanlar, dar ayaqda, çətinlikdə (ehtiyac, yaxud xəstəlik üz verdikdə) və cihad zamanı (məşəqqətlərə) səbr edənlərdir. (İmanlarında, sözlərində və əməllərində) doğru olanlardır. Müttəqi olanlar da onlardır!” [4, Bəqərə, 177].

İnanc duyğusu insanda mövcud olan duyğular arasında ən üstünü olmaqla yanaşı, fitri bir duyğudur. Yəni bütün insanların ortaq, ümumi yaradılışında vardır [5, s. 25-28]. Aparılan psixoloji araşdırmalar nəticəsində uşaqların ruhən dinə yad olmadıqları müəyyən edilmişdir [6, s. 18-19]. Lakin doğulduqları andan uşaqda potensial mövcud olan dini duyğunun inkişafına mühit böyük təsir göstərir. Uşaqların yaşadığı sosial mühitin xüsusiyyətləri dini duyğunun tez və ya gec ortaya çıxmasına səbəb olur [7, s. 44].

Uşağın şəxsiyyətinin formalaşmasında onun ilk mühiti olan ailənin rolu əvəzəlməzdir. Gənc nəslin tərbiyəsi ailənin başlıca funksiyalarından, valideynlərin isə ən mühüm vəzifələrindən biridir [8, s. 13].

Uşaqlarda təbii olaraq din anlayışı tam deyildir, yəni dini şüur hələ formalaşmamışdır. Uşaq arzulara və sosiallaşmanın ən əsas təməllərinə cavab vermə xüsusiyyətinə sahibdir, lakin zəkası dini şüuru ortaya çıxara biləcək qədər inkişaf etməmişdir. Bu baxımdan uşaqda dini şüurun ilk göstəriciləri fərdi olmaqdan daha çox sosialdır. Körpəlik dövrü dini təzahürlərin çox rast gəlinmədiyi bir mərhələdir. Get-gedə dini təzahürlər daha bariz forma almağa başlayır. Uşaq ətrafında baş verən hər cür hərəkətləri şüurlu və ya şüursuz olaraq təqlid və təkrar edir. Ailədəki fərdlərin hər cür dini davranışları, etdikləri ibadətlər uşağın şəxsiyyətində dərin izlər qoyur [9, s. 271]. Bu mərhələdə uşaqlar adətən din barəsində müxtəlif suallar verir, aldıqları cavabları düşünmədən, şübhələnmədən, etiraz bildirmədən qəbul edirlər.

Uşaqların qeyri-şüuri din anlayışı barəsində belə bir nümunədən bəhs olunur: Bir ailənin dörd uşağından biri dini tabloun qarşısında gecə dualarını etmək vərdişinə yiyələnir. Bir gün o, başqa bir yerə qonaq gedir. Gecə dua etməyə hazırlaşdıqda tabloun qarşısında görmür və masaya yaxınlaşaraq qəzetin baş səhifəsinin qarşısında adət etdiyi kimi ibadətini yerinə yetirməyə başlayır. Ən maraqlısı isə onun dua zənn edərək dedikləri məktəbdə öyrəndiyi mahnı sözlərindən ibarətdir [10, s. 276-279].

Uşaqlarda müşahidə olunan ilk dini məfhumlar, əsasən, antropomorfik xüsusiyyət daşıyır, yəni onlar Tanrını insan şəklində təsəvvür edirlər. Əslində bu çox normaldır. Çünki uşağın təcrübə dünyasındakı bütün güclü fiqurların hamısı insan olduğu halda, tanrı təsəvvürü bunun tərsi ola bilməz. Öz müşahidələrimiz də onu göstərir ki, çox vaxt uşaqlara Tanrının cinsinin kişi olduğu öyrədilir [11, s. 30-33]. Bunun təsiri ilə çox az istisnaların olmasına baxmayaraq, uşaqlar adətən Tanrını yaşlı insan, imkanlı bir şəxs və ya kral olaraq təsəvvür edirlər. Fərddəki Tanrı təsəvvürünün ata modelindən meydana gəldiyini müdafiə edən Freydə görə, Tanrı müqəddəsləşdirilmiş ata obrazından başqa bir şey deyil [12, s. 242]. Freydin ümumiləşdirdiyi qədər olmasa belə, ümumilikdə, uşaqlar Tanrının bioloji ataları ilə eyni xüsusiyyətlərə sahib olduğunu düşünürlər. Hər nə qədər uşağın zehni antropomorfizmin xaosu içərisində qalsa belə, ailənin təsiri bunu dəyişdirə bilir. Yaşadığı mədəniyyətin standart nəzəriyyəsi və əxlaqı yavaş-yavaş onun həyatına daxil olmağa başlayır. Məsələn, xristian bir ailədə yaşayan altı yaşlı uşaq

ata və anası ilə birlikdə kilsəyə gedir, ibadət yerində masa üzərindəki xaçı görür və “bu nədir?” deyər soruşur. Ana və atası bunun bir xaç olduğunu deyirlər. Uşağın adının Tom olması, xaçın da bu adın baş hərfinə bənzəməsi uşaqda sanki xaçın onun gəlişi üçün qoyulduğu düşüncəsini yaradır. Onun xaçın həqiqi mənasını qavraya biləcək şüura yiyələnməsi üçün uzun müddət keçməlidir.

Uşaqlar ilk dövrlərdə daha həssas olurlar və ailələrinə bağlılıqları daha çox emosional mənə kəsb edir. Uşaq Allaha inanmazdan və bağlanmazdan əvvəl ata-anasına inanıb bağlanır, çünki avtoritet olaraq birinci onları tanıyır və üstünlüklərini qəbul edir [11, s. 29]. Ata-ana öz növbəsində bu vəziyyəti düzgün dəyərləndirərək, uşaqlarına ən üstün varlıq olan Allaha inanmağı və bağlanmağı öyrətməlidirlər. Qeyd etmək lazımdır ki, uşaqların dini şüurunun formalaşmasında ailə birbaşa vasitəçi rolunu oynayır. Peyğəmbərimiz (s) buyurmuşdur: “Heç bir ata övladına gözəl ədəb və tərbiyədən daha dəyərli və üstün bir sərvət qoymaz”.

İnsanın ailəsinə qarşı məsuliyyət daşdığı maddi ehtiyaclardan başqa, mənəvi ehtiyaclar da var. Himayəsi altında olanlara imanın əsaslarını və tabe olacaqları əxlaq qaydalarını öyrətmək hər bir insanın borcudur. Mənəvi ehtiyaclarının təmin edilməsi insanın psixoloji stabilliyə malik olması baxımından olduqca önəmlidir.

Allah-Təalanın bizə böyük lütfü olan övladlarımız gözümüzün nuru, qəlbimizin sevinci və həyatımızın bəzəyidir. Onlara gözəl tərbiyə vermək, yaxşı əxlaq sahibi bir şəxsiyyət olaraq yetişdirmək kimi vacib vəzifələrimiz var. İslam dininə əsasən, bunlara görə Allah qarşısında sorğu-suala çəkiləcəyik. Bu vəzifələri yerinə yetirməyimiz əbədi mükafatın səbəbidir. İnsanın övlad sahibi olmağı böyük məsuliyyət tələb edən bir addımdır. Dinimizdə ana-ata ilə uşaq arasındakı münasibətlərə dair bir çox əxlaqi prinsiplər vardır. Bu prinsiplərə əsasən, uşağa ciddi yanaşmalı, gözəl əxlaqa sahib bir insan kimi yetişməsi üçün hər cür fədakarlıq göstərməliyik.

Körpəlik dövründən etibarən uşaqda sağlam əxlaq formalaşdırılmalıdır. Burada davranış qaydaları hər şeydən əvvəl gəlir. Kiçik yaşlarda uşaqdakı səhv davranışların qarşısı alınmasa, sonrakı dövrlərdə bunun qarşısını almaq çətin, hətta mümkünsüz olar.

Dini baxımdan uşağın dünya və axirət səadətini əldə etməsi üçün istiqamətləndirmək valideynlərin xüsusi fikir verməli olduqları məsələdir. Ona görə də övladlarımıza doğulduğu andan doğru tərbiyə aşılamağa çalışmalıyıq. Bu günün kiçikləri sabahın böyükləri olacaqdır. Qurani-Kərimin ifadəsi ilə “dünya həyatını bəzəyi” [4, Kəhf, 46] olan övladlarımız sabahımızı quran dəyərli varlıqlarımızdır.

Uşaqların əllərindən tutaraq onları gələcəyə hazırlamaq ən vacib hədəflərimizdən biri olmalıdır. Uşaqlarına sahib çıxmayan cəmiyyət üçün bunun nəticəsi ağır olur.

Ata-ana öz övladlarına yaxşı örnək olmalı, onlara xoş və mülayim davranmalıdır. Onlar üçün düzgün tərbiyə mühiti yaratmalıdırlar. Yaxşı yoldaş seçməkdə onlara kömək etməli və yoldaşları ilə necə davranmalı olduqlarına dair istiqamət verməlidirlər. Uşaqlar yaxşı, gözəl davranışlara təşviq edilməlidir. Xoşa gəlməyən davranışlar düzəldilməlidir. Ən vacibi isə ana-atanın uşaqlarına göstərdiyi sevgi və şəfqətdir. Məhəmməd (s) Peyğəmbər bir hədisində “Kiçiklərə mərhəmət göstərməyən bizdən deyildir...”, – buyuraraq uşaqlara qarşı davranışlarımızın təməlinə mərhəmət ünsürünü əsas götürmüşdür. Aşağıdakı hədis də mövzu üçün gözəl nümunə təşkil edir: “Bir gün Allahın elçisi nəvəsi Həzrət Həsəni öpürdü. Yanında

səhabələrdən biri vardı. Dedi ki, “mənim on uşağım var, heç birini öpmədim”. Peyğəmbərimiz (s) “Mərhəmət etməyə nə mərhəmət edilməz. İnsanlara mərhəmət etməyə nə Allah da mərhəmət etməz”, – deyə ona cavab verdi.

İnsanlar arasındakı ən dərin duyğu sevgidir. Buna görə də Peyğəmbərimiz sevdiyimiz insana bu duyğumuzu göstərməyimizi tövsiyə etmişdir. Xüsusilə, uşaqlara qarşı sevgi və mərhəmət duyğusunun hiss etdirilməsi çox vacibdir ki, bunun ən gözəl nümunəsini Məhəmməd (s) Peyğəmbərin həyatında görürük.

Nəticə olaraq deyə bilərik ki, uşaqların həyatı dərk etməsində, xüsusilə də dini şüurunun formalaşmasında ailənin rolu olduqca əhəmiyyətlidir. Uşaqlar nümunə gətirdükləri insanların dini davranışlarını eyni şəkildə yerinə yetirməyi arzulayırlar. Bu baxımdan valideynlər uşaqlarında düzgün dini şüur formalaşdırmaq istəyirlərsə, ilk növbədə özlərini bu cəhətdən yetişdirməli, daha sonra müəyyən qaydalara əsasən, övladlarını tərbiyə etməlidirlər. Yəni, ailədəki dini həyat nə qədər güclü və tutarlı olarsa, uşağın dini şəxsiyyəti də bir o qədər inkişaf edər.

Onu da vurğulamaq lazımdır ki, uşaqlar Tanrını əvvəlcə fəvqəladə gücə malik olan bir insan kimi, daha sonra kabus kimi, ən sonda isə görünən uca varlıq kimi təsəvvür edirlər. Ona görə də uşağın inkişaf mərhələlərini bilməli, dini məlumatlar həmin prizmadan ötürülməlidir. Uşaqlara, xüsusilə onların duyğularına xitab edən dini məlumatlar aşılmalı və burada sevgi əsas götürülməlidir. Uşaqlara məcburi şəkildə Allahdan qorxmalarını aşılamaq həm sağlam fərdin yetişməsi, həm də düzgün cəmiyyətin yaradılması baxımından olduqca təhlükəlidir.

ƏDƏBİYYAT

1. Алексеев П. В., Панин А. В. Философия. Москва: 2008.
2. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Том 1. М.: Мысль, 1976.
3. William James. The Varieties of Religious Experience. United States: Longmans, Green & Co., 1902.
4. Qurani-Kərim (ərəb dilindən tərcümə edənlər: Z.Bünyadov, V.Məmmədəliyev).
5. Muhammed Kutub. İnsan Psikolojisi Üzerine Etütler (çevirmen: Bekir Karlığa). İstanbul: İşaret Yayınları, 1987.
6. Pierre Bovet. Din Duygusu ve Çocuk Psikolojisi. Ankara: 1958.
7. Kerim Yavuz. Çocukta dini duygu ve düşüncenin gelişmesi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1987.
8. A.Osman Özcan. Din ve ahlak eğitiminde ailenin rolü // Kubbealtı Akademi mecmuası, sy. 4, 1985, s. 13.
9. Paul Guillaume, Ruhbilim (çeviri: Refia Şemin). M.E.B., 1945.
10. Kerim Yavuz. Çocuk ve Din. İstanbul: Çocuk Vakfı Yay., 1994.
11. Oskar Kupky. The Religious Development of Adolescents. Macmillan, 1928.
12. Sigmund Freud. Totem und Tabu. Leipzig-Wien: Hugo Heller, 1913.

Тагира Мамедзаде

РОЛЬ СЕМЬИ В ФОРМИРОВАНИИ У ДЕТЕЙ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ

РЕЗЮМЕ

Важно учесть психологическую состояния детей при обучении их вере в Бога. С этой точки зрения очень важно представить Бога как великого и милосердного, который любит людей и дарит им бесчисленные благословения, а не как карателя. Этот метод согласуется как с духом Корана и хадисов, так и с возрастом.

Tagira Mammadzade

THE ROLE OF FAMILY IN THE FORMATION OF RELIGIOUS CONSCIOUSNESS OF CHILDREN

SUMMARY

It is important to take into consideration the psychological state of children when teaching them to believe in God. From this point of view, it is very important to introduce God who gives them life, guards them at every moment, bestows upon them countless blessings and forgives them. This method is consistent with both the spirit of the Quran and the hadith as well as the age stages.

ORTA ƏSR İSLAM ALƏMİNİN FƏLSƏFİ FİKRİNDƏ MÖVCUDAT HAQQINDA MƏSƏLƏLƏR

*Aytək MƏMMƏDOVA,
fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru,
a.z.m-9@mail.ru*

AÇAR SÖZLƏR: *İslam, orta əsrlər, fəlsəfə, mövcudat, din, elm.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *Ислам, средние века, философия, сущность, религия, наука.*

KEY WORDS: *Islam, Middle Ages, philosophy, existence, religion, science.*

Orta əsrlərdə müsəlman ölkələrində həm dini, həm də dünyəvi elmlər yüksək inkişaf dövrünü yaşayırdı. Dini elmlər fəqih-mütəkəllimlərin (hüquqşünas-sxolastların), dünyəvi elmlər isə, əsasən, peripatetiklərin və işraqilərin əsərlərində öz əksini tapırdı.

Ümumiyyətlə, dünya, kainat, Yer kürəsi, bütün var olanlar, aləmin yaranışı tarix boyu alimləri düşündürmüş, bu məsələ filosofların və mütəfəkkirlərin əsərlərində geniş şəkildə işıqlandırılmışdır. Orta əsrlər Şərqi fəlsəfəsi tarixində də elmi-fəlsəfi təlimlərin nümayəndələri mövzuyla maraqlanmış, mövcudatın, maddi və mənəvi aləmin zəruri şəkildə meydana çıxdığını göstərmişlər. Onlar dünyanın ilahi hökm ilə xəlv edildiyini irəli sürən dini-fəlsəfi təlimlərin nümayəndələrindən fərqli mövqə ortaya qoymuşlar.

İslam aləminin fəlsəfəsi və İslam fəlsəfəsi ifadələri arasında mənə fərqi vardır. İlk dəfə AMEA-nın müxbir üzvü Zakir Məmmədov bu məsələyə toxunaraq belə yazmışdır: “İslam aləminin mədəniyyəti, elmi, fəlsəfəsi” və s. əvəzinə “İslam mədəniyyəti, elmi, fəlsəfəsi” və s. demələri dolaşıqlıq yaradır. İbn Sina, Bəhmənyar, İbn Rüşd, Eynəlqəzət Miyanəci və Şihabəddin Sührəvərdini – bitkin elmi-fəlsəfi təlimlərinə, müstəqil doktrinalarına görə əzab və işgəncələrə məruz qalmış bu filosofları Əbu Hamid Qəzali ilə, ümumiyyətlə, sxolastlarla bir mövqedə tutub, onları “İslam fəlsəfəsinə” aid etmək düzgün deyildir” [1, s. 23].

Şərqi peripatetizminin ilk böyük nümayəndəsi, mütəzililik cərəyanına mənsub əl-Kindi (801-873) müxalifətçi sxolastlar içərisindən çıxıb peripatetizmi yaradıcı surətdə təbliğ edən ilk ərəb filosofu olmuşdur. Onun traktatları bütün müsəlman Şərqiində örnək olmuş, XI əsrdən etibarən latın dilinə tərcümə edilərək Avropada geniş yayılmışdır. Əl-Kindi “İlk fəlsəfə” traktatında “fəlsəfənin mərtəbəcə ən şərəflisi və ən alisi ilk fəlsəfədir, yəni hər bir həqiqətin səbəbi olan birinci həqiqət haqqında elmdir” fikrini yazmışdır. Əl-Kindi mövcudatın yaranışı ilə əlaqədar məsələlərdən bəhs edərəkən həqiqət probleminə toxunaraq, onun dərk edilməsi barədə demişdir: “Həqiqət bizə hətta uzaq qəbilələrdən olan zidd millətlərdən gəlsə belə, onu bəyənməkdən, həqiqətə qane olmaqdan utanmamalıyıq. Həqiqət axtaran üçün ondan üstün heç nə yoxdur. Həqiqət onu deyənə görə də, gətirənə görə də azalmaz, kiçilməz. Həqiqət heç kəsi alçaltmır, əksinə, həqiqətdir hamını şərəfləndirən!” [2, s. 32-33].

İslam aləmində peripatetik fəlsəfənin inkişafında mühüm rol oynamış Əbu Nəsr əl-Fərabə

varlıq təlimində peripatetik mövqedən çıxış etmişdir. Z.Məmmədov Aristoteldən sonra “İkinci müəllim” (“əl-Müəllim əs-sani”) sayılan Fərabinin elmi irsinin bütün müsəlman ölkələrində, o cümlədən Azərbaycanda elmi-fəlsəfi fikrin inkişafında misilsiz xidməti olduğunu bildirmişdir: “Filosof ilk dəfə olaraq dini və dini-fəlsəfi təlimlərdə mühüm yer tutan kreasionizmə tənqidi yanaşmış, onu emanasiya prinsipi ilə əvəz etmişdir. Varlığın qisimlərini səbəb ilə nəticə asılılığında götürən filosof mövcudatın iradə ilə deyil, zəruri surətdə meydana çıxdığını söyləmişdir. O, özünün emanasiya nəzəriyyəsində materiyanın əbədiliyinə ciddi əhəmiyyət vermişdir” [3, s. 38-39].

Şərq peripatetikləri mövcudatın əmələ gəlməsini izah edərkən neoplatonizmə yaxın mövqe tutmuşlar. Neoplatonizmin mistik təliminin banisi Platon (205-270) “Enneadalar” (“Doqquzluqlar”) əsərində göstərirdi ki, bütün mövcudatın ilk mənbəyini varlıqdan və təfəkkürdən yüksək, dərkedilməz və ağılçatmaz ilk mahiyyət, məbud (onun təbirincə “vahid”) təşkil edir. Bu “mövcudatdan xaric” mahiyyət aşib-daşması sayəsində emanasiya, yaxud şüalandırma yolu ilə özündən bütün mövcudatı törətmişdir. Neoplatonçu təlimə görə, emanasiya prosesində ilk dəfə bəşəri əql, sonra bəşəri nəfs, daha sonra isə hissi şeylər aləmi meydana çıxmışdır [4, s. 100].

Şərq peripatetikləri “vahid” (yaxud “Allah”) mənasında bir qayda olaraq, “zəruri varlıq”, habelə “vacib varlıq” terminlərini işlədirlər. Zəruri, yaxud vacib varlıq mövcudatın ən yüksək mərtəbəsini təşkil edir, ondan savayı mövcud olan hər şey “mümkün varlıq” sayılır [3, s. 100]. “Varlıq” məzmunca geniş anlayış olduğundan onu başqa adla ifadə etmək qeyri-mümkündür. Peripatetik filosofların fikrincə, vacib varlığın əsasında heç bir mahiyyət durmur.

Əl-Fərabî “Məsələlərin mahiyyəti” traktatında mövcudatın iki cür olduğunu bildirmişdir: biri odur ki, öz mahiyyəti etibarilə varlığın mövcudluğu vacib deyildir. Bu cür şeylər mümkün varlıq adlanır. Digəri odur ki, onun mövcudluğu özündən həmişə və zəruri surətdə meydana çıxır. Bu cür şeylər zəruri varlıq adlanır [5, s. 68].

Filosof mümkün varlığın vacib varlıq sayəsində mövcud olduğunu bildirmişdir. Mümkün varlığı qeyri-mövcud fərz etsək, bu, mənasız olmaz. O, öz mövcudluğu baxımından hər hansı səbəbə möhtacdır, mövcuddursa, başqasının sayəsində vacib varlıqdır. Buradan belə nəticə çıxır ki, mövcudluğu davam edən özü-özlüyündə mümkün varlıq başqasının sayəsində vacib varlıqdır. Bu mümkünlük ya mövcudluğu davam etməkdədir, ya da bir vaxt olub, bir vaxt olmayandır. Mümkün şeylər özlərinin səbəb və nəticəsində sonsuzadək davam edə bilməz, onların mövcudluğu dövrətmə yolu ilə ola bilməz. Əksinə, onların vacib bir şeyə - İlk varlığa gedib çıxması labüddür.

Şərq peripatetizmində Vacib varlıqla mümkün varlıq səbəb-nəticə münasibətindədir. Əbu Nəsr əl-Fərabiyə görə, Vacib varlıq qeyri-mövcud fərz edilərsə, bu, mənasız olar. Onun mövcudluğuna heç bir səbəb yoxdur. Onun mövcudluğu başqasının sayəsində deyildir. O, şeylərin mövcudluğu üçün ilk səbəbdır. Buradan belə nəticə çıxır ki, Vacib varlığın mövcudluğu mövcudluğun əvvəlidir və o, bütün nöqsanlı cəhətlərdən azaddır. Deməli, onun varlığı kamildir. O, materiya, forma, fəaliyyət və məqsəd kimi səbəblərdən azaddır. Vacib varlıq özü-özlüyündə mövcuddur. Bu mənada “İkinci müəllim” yazırdı: “Vacib varlıq, məsələn, cisim kimi mahiyyətə malik deyildir. Əgər desən ki, o mövcuddur, mövcudun da, cismin də tərifini şeydir. Təkcə qalır

deyilə ki, O, Vacib varlıqdır, bu, onun mövcudluğudur. Buradan nəticə çıxır ki, onun üçün nə cins, nə növ fərqi, nə tərifi, nə də sübut vardır. Əksinə, o, bütün şeylərə sübutdur. Onun mövcudluğu özü-özlüyündədir, əbədidir, əzəlidir, yoxluğa təmas etməz. Onun mövcudluğu potensial deyildir. Buradan nəticə çıxır ki, o, mövcud olmaya bilməz, onun qalmasını uzadan bir şeyə ehtiyac duymaz, bir haldan başqa hala düşməz”.

“Məsələlərin mahiyyəti” əsərində Vacib varlığın vahidliyi göstərilir. Fərabinin fikrincə, bu mənada vahiddir ki, onun üçün olan gerçəklik ondan başqa bir şey üçün deyildir, həcmə və kəmiyyətə malik şeylər kimi hissələrə bölünməyi qəbul etmir. Deməli, onun barəsində “necə?”, “haçan?”, “harada?” sözləri işlədilə bilməz. O, cisim deyildir, bu mənada vahiddir ki, onun mahiyyəti mövcudluğunu təşkil edəcək başqa şeylərdən deyildir. Onun mahiyyəti materiya, cins və növ fərqi kimi mənələrdən olmamışdır [5, s. 69].

Əbunəsr Farabi Vacib varlığın xüsusiyyətlərini izah edərkən yazmışdır ki, vacib varlığın ziddi yoxdur. O, xalis xeyirdir, xalis əqlidir, xalis əqləgələndir, xalis əqləgətirəndir. Bu üç şeyin hamısı onda vahiddir. Vacib varlıq müdrikdir, canlıdır, biləndir, qüdrətlidir, iradə sahibidir. O, ən yüksək dərəcədə camala, kamala və gözəlliyə malikdir.

İbn Sina da bu mövqedən çıxış edərək İlk varlıq haqqında yazmışdır: “İlk varlığın nə bir oxşarı (misli), nə bir ziddi, nə bir cinsi, nə bir fərqləndirici əlaməti vardır. Deməli, onun tərifi yoxdur. Ona yalnız aydın əql, ürfanla işarə etmək olar”.

Şərq peripatetiklərinin varlıq təlimində İlk səbəbdən, İlk varlıqdan çıxan ilk nəticə də vahiddir. “Həqiqi vahiddən yalnız vahid çıxar” müddəası peripatetik filosoflar arasında müzakirə mövzusunə çevrilmişdir.

Mümkün varlığa əqlər, nəflər və nəhayət, dörd ünsür, habelə ondan təşəkkül tapmış bütün mövcudat (o cümlədən maddi aləm) daxildir. Şərq peripatetizminin ontologiyası mövcudatın mərtəbələrinin vahid başlanğıcdan, ilk səbəb olan vahid varlıqdan meydana çıxdığını təsdiq edən emanasiya nəzəriyyəsinə əsaslanır. Ərəbdilli peripatetiklərin fikrincə, vahid ilk səbəbin əmələ gətirdiyi ilk nəticə də vahid olmalıdır. Fərabini yazır: “İlk (varlıqdan) çıxan (varlıq) tək mahiyyət (əhədiyyə əz-zat) olmalıdır. Çünki ilk (varlıq) hər cəhətdən tək mahiyyətdir. Vahid (varlıq) hər cəhətdən vahidi lazım bilir. Bu, tək qeyri-maddi bir şey olmalıdır” [4, s. 102].

Bu mənada ensiklopedik alim Nəsirəddin Tusi də sələflərinin mövqeyindən çıxış edərək emanasiya prosesində ilk nəticənin sayca vahid olduğunu qəbul etmişdir: “Həqiqi vahid vahid olduğundan sayca ancaq vahid bir şeyi vacib bilir”.

İbn Sinaya görə, ilk səbəb özünü anlayan əqli varlıqdır. Onun öz-özlüyündə olan əqlindən zəruri surətdə ilk vahid əql, yəni ilk nəticə hasil olur. İlk səbəbin törətdiyi bu nəticənin iki cəhəti vardır: “Nəticə öz-özlüyündə mümkün varlıqdır, əvvəlinci (varlığın) sayəsində vacib varlıqdır. (Nəticənin) varlığının vacibliyi onun əql olmasıdır. O, özünü anlayır və zəruri surətdə əvvəlinci varlığı anlayır” [4, s. 102].

Şərq peripatetiklərinin emanasiya nəzəriyyəsinə görə, ikinci əqldən üçüncü əql, göy nəfsi və göy cismi meydana çıxmış, bu qayda üzrə emanasiya onuncu əqlə - fəal əql kimi tanınan Ay göyünün əqlinə qədər davam etmişdir [4, s. 102-103].

Əbu Nəsr əl-Fərabinin fikrincə, vacib varlıqdan yaranmışların birincisi sayca vahid bir şeydir. O, ilk əqlidir. İlk yaranmışda aksidental surətdə çoxluq meydana çıxır. Çünki bu ilk

yanarmış özü-özlüyündə mümkün varlıqdır. Birincinin sayəsində vacib varlıqdır. O, özünü və Birincini anlayır. İlk əqldəki çoxluq Birincidən deyildir. Belə ki, mövcudluq imkanını özü-özlüyündə olan üçündür, ilk əql üçün varlıq cəhəti isə Birincidəndir.

Şərq peripatetiklərinin varlıq təlimində bundan sonra varlıqların səbəblərinin mərtəbələrəndən ibarət silsilə ilə davam etdiyi bildirilir. Əbu Nəsr əl-Fərabî yazır ki, Birinci əql vacib varlıq olduğuna və Birincini anladığına görə ondan başqa bir əql meydana gəlir. Onda çoxluq yalnız qeyd etdiyimiz cəhətə görə olur. Bu birinci əql mümkün varlıq olduğuna və özünü anladığına görə ondan ən ali göy sferası, öz materiyası və forması-nəfsi meydana gəlir. Bununla nəzərdə tutulur ki, əmin iki şey (ən ali göy sferası və onun nəfsi) başqa ikisinin, yəni göy sferası və onun nəfsinin səbəbi olur. İkinci əqldən ən ali göy sferasının altında başqa bir əql və başqa bir göy sferası meydana gəlir. Meydana gəlməyin səbəbi budur ki, aksidental surətdə onda çoxluq vardır.

Həmçinin Alim emanasiya təliminin izahı haqqında bildirmişdir ki, bu minvalla bir əqldən başqa bir əql və göy sferası meydana gəlir (Biz bu əqllərin və göy sferalarının sayını yalnız ümumi şəkildə bilirik). Bu, fəal əqllərin materiyadan təcrid olunmuş fəal bir əqldə sona varmasına qədər davam edir, orada göy sferalarının sayı başa çatır. Bu əqllərin birinin digərindən silsilə şəklində meydana gəlməsi sonsuz deyildir. Onlar müxtəlifdir, hər biri əlahiddə növdür. Onlardan axırıncı əql bir cəhətdən yer nəfsinin mövcudluğunun, digər cəhətdən göy sferaları vasitəsilə dörd ünsürün mövcudluğunun səbəbidir.

Nəsirəddin Tusi öz peripatetik sələfləri kimi, mövcudatın mərtəbələrəndən ibarət olduğunu göstərmişdir. Azərbaycan filosofu burada mümkün varlığın mərtəbələrinə diqqəti yönəldərək onları sadalamışdır. O bu mərtəbələrə idrak baxımından yanaşmışdır: birincisi ali cisimlərin idrakı, ikincisi onların hərəkət etdiricilərinin, yəni nəfslərinin çoxluğunun idrakı, üçüncüsü onların şövqə gətiricilərinin, yəni əqllərinin çoxluğunun idrakı.

Qədim alimlər ümumi, bir-birini əhatə edən 8 göyü isbat etmişlər. Onlardan ali göyün çökəyi aşağı göyün qabarığına təmas edir. Hamısının mərkəzi Yer mərkəzi olur. Onlardan biri tamı – sabitlər göyünü əhatə edəndir. Sonrakı alimlər buraya ulduzsuz başqa bir göyü əlavə etmişlər. O, tamı gündəlik hərəkətlə hərəkət etdirir. Onu tamın əhatəedicisi adlandırmışlar.

Nəsirəddin Tusi göylərdən və ulduzlardan ibarət ali cisimlərin dəyişmədiyini və xələlə uğramadığını göstərdikdən sonra əmələgəlmə və məhvolma aləmindən söz açmışdır. Burada mövcud şeylər dörd ünsürdən təşəkkül tapmışdır: od, hava, su və torpaqdan; hər biri ayrılıqda iki substansiyanın – materiya və formanın vəhdətidir. Bu vəhdətin pozulmasından məhvolma, bundan sonra isə başqa bir cismin yenidən əmələgəlməsi halı baş verir. Beləliklə, yer üzərində ünsürlərdə əmələgəlmə və məhvolma prosesi biri digərini əvəzləyərək sonsuzadək davam edir.

Zakir Məmmədov ərəbdilli peripatetiklərin Aristotelin elmi-fəlsəfi ənənələrinə sadıq qaldıqları üçün fanatizm və xurafatdan uzaq olduqlarını yazmışdır: “Onlar istər varlığın ən ümumi prinsiplərini şərh edərkən, istər təbiət və cəmiyyət hadisələrini öyrənərkən, istərsə də idrak və məntiq məsələlərini araşdırarkən, əsasən fəlsəfi aspektdən çıxış etmişlər. Bununla bərabər, Şərq peripatetiklərinin əsərlərində bəzi dini-mistik müddəalara, fikirlərə də rast gəlinir. Həm də qeyd etmək lazımdır ki, bu cəhət hər bir filosofun yaradıcılığında özünü xüsusi formada büruzə verir. Məsələn, ilk ərəb filosofu Əl-Yəqub Kindi kreasionizmi qəbul etməklə

sxolastlar kimi ilahini yalnız yaratıcı qüvvə hesab edirdi. Allahı dünyanın həm xalığı, həm də ilk səbəbi sayan mötəzili filosof mühüm fəlsəfi məsələlərin qoyuluşunda və həllində isə əsasən aristotelizm mövqeyindən çıxış edirdi. Şərq filosoflarının ikinci müəllimi Əbu Nəsr əl-Fərabî Yəqub əl-Kindidən fərqli olaraq kreasionizmi özünün fəlsəfi sistemə daxil etməmişdir. Filosof platonizmin və neoplatonizmin təsiri altında emanasiya nəzəriyyəsini işləyərək, onu peripatetizmin ontologiyasına uyğunlaşdırmışdır. Emanasiya nəzəriyyəsi bütün sonrakı filosofların təlimlərində möhkəm yer tutmuşdur” [6, s. 60].

İşraqilik təliminin banisi Şihabəddin Sührəvərdinin fəlsəfi irsinin yeganə tədqiqatçısı Zakir Məmmədov peripatetizmlə işraqiliyin varlıq təlimini müqayisə etmişdir: “İşraqilik fəlsəfəsində “varlıq” və “yoxluq” anlayışları “ışıq” və “qaranlıq” anlayışları ilə ifadə edilmişdir. Burada işıq (ən-nur) və ziya (ad-diya) terminləri məcazilik olmadan eyni mənə daşıyır. Əgər peripatetizmdə “varlıq” anlayışının ən geniş həcmə malik olması ön plana çəkilsə, işraqilik fəlsəfəsində işıq üçün onun aşkarlığı daha səciyyəvi sayılır”. “İşraq fəlsəfəsi” kitabında deyilir: “Varlıqda bir şeyin tərifinə və şərhinə ehtiyac duyulmursa, deməli, o, aşkardır. Işıqdan daha aşkar heç nə yoxdur. Deməli, tərifdə ondan daha zəngin yoxdur”.

Bununla da peripatetizmdə “varlıq”, işraqilikdə isə “ışıq” tərifdən zəngin hesab edilir. “Zəngin odur ki, onun mahiyyəti və kamilliyi başqasından asılı deyildir. Yoxsul odur ki, onun mahiyyəti, yaxud kamilliyi başqasından asılıdır”. Bu fikir “İşıqnamə” əsərində də irəli sürülmüşdür: “Bil ki, həqiqi zəngin odur ki, öz substansiyasında və atributlarında heç şeyə ehtiyac duymur. Öz substansiyasında və ya atributlarında başqasına ehtiyac duyan yoxsuldur” [6, s. 61].

Qeyd etmək lazımdır ki, Nəsirəddin Tusinin və onun təsis etdiyi Marağa rəsədxanasının alimlərinin elmi fəlsəfənin böyük nailiyyətlər qazanmasında misilsiz xidmətləri olmuşdur. Onlar dərin məzmunlu orijinal əsərlər yazmaqla bərabər, əvvəlki elmi-fəlsəfi irsin şərh və təbliğində qızgın fəaliyyət göstərirdilər. Marağa rəsədxanası nəzdindəki mədrəsədə bilavasitə Nəsirəddin Tusinin rəhbərliyi ilə peripatetik fənlərdən əlavə başqa elmi-fəlsəfi təlimlər də öyrənilirdi. Onun şagirdlərindən İbn Kəmmunə İsraili (...-1284), Qütbəddin Şirazi (1236-1311) işraqilik fəlsəfəsinin banisi, azadfikirlilik üstündə 1191-ci ildə 37 yaşında edam edilmiş Azərbaycan filosofu Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin kitablarına qiymətli şərhlər yazmışlar.

Fəlsəfədə sinkretizmin getdikcə gücləndiyi bir dövrdə yaşamış Qütbəddin Şirazi işraqilik təlimini şərh edərkən əvvəlki baxışlarına tamamilə uyğun gələn mövqə tutmamışdır. Əlbəttə, bunu filosofun əqidəsindəki səbatsızlıq kimi izah etmək yanlış olardı. Q.Şirazi hər bir fəlsəfi təlimi ifadə edən mənbəyə (traktata) şərh yazarkən ona pozitiv prinsip əsasında yanaşmış, müəllifin ideya istiqamətini saxlamağa çalışmışdır. Sührəvərdinin “İşraq fəlsəfəsi” kitabının şərhində bu, əyani surətdə özünü göstərir.

Q.Şirazi “İşraq fəlsəfəsi” kitabının quruluşunu saxlamaqla öz fikirlərini həmin sistem əsasında irəli sürmüş, hər bir bəhsin məzmununun açılmasında geniş təfərrüata varmışdır. Şərh orijinal ilə vəhdət təşkil etdiyi üçün onu tamamlamışdır. Qütbəddin Şirazi peripatetizmə dair traktatlarında ənənəvi terminləri işlətməsinə baxmayaraq, “İşraq fəlsəfəsi” kitabının şərhində tamamilə müəllifin yolunu tutmuşdur.

Ontologiya məsələlərində bir sıra cəhətləri nəzərdə tutub peripatetizm ilə işraqilik arasında

uyğunluq tapmaq olar. Peripatetizmdə Vacib varlıq, işraqilikdə İşıqlar işığı, birincidə südur (Vacib varlıqdan çıxma) nəzəriyyəsi, ikincidə işraq (ışığı saçma) nəzəriyyəsi müəyyən xüsusiyyətlərinə görə oxşardır. Əbu Nəsr əl-Fərabî tərəfindən işlənilib hazırlanmış Şərq peripatetizmində on əql nəzəriyyəsi də müəyyən mənada işıqları xatırladır. Lakin peripatetizmdəki əql və nəfs işraqilikdə təkcə işıq kimi göstərilir.

Şərq peripatetiklərinin təlimi Əbu-Hamid Məhəmməd əl-Qəzalinin hücumlarına məruz qalmışdır. Hilmi Ziya Ülkən zamanının ən böyük kəlamçısı kimi təqdim etdiyi Əbu-Hamid əl-Qəzalinin sxolastik fəlsəfədə olduğu qədər təsəvvüfdə də tanındığını bildirmişdir. Əbu-Hamid əl-Qəzalinin yaradıcılığında fiqh, kəlam və təsəvvüfə dair kitablar mühüm yer tutmuşdur. Şafii məzhəbinə mənsub Qəzali Şərq peripatetizminə qarşı mübarizəsinə, peripatetik filosoflara hücumlarına baxmayaraq, fəlsəfədə yeni bir çıxır açmışdır.

“Filosofları təkzib” əsərini 1095-ci ildə tamamlayan əl-Qəzali burada əl-Fərabî, İbn Sina və onların ardıcıllarının fəlsəfi fikirlərini ortodoksal İslam mövqeyindən araşdırmış, peripatetik filosofları ittiham etmişdir. Əl-Qəzali “Filosofları təkzib” əsərində filosoflara 20 məsələ ilə əlaqədar hücum etsə də, bunlardan başlıca üçü üzərində dayandığını bildiren Hilmi Ziya Ülkən yazmışdır ki, bunlar - aləmin yoxdan var olduğunu inkar etmələri; Allahın yalnız ümumiləri bildiyi, cüziləri bilmədiyini haqqındakı qənaətləri; ruhun ölümdən sonra bədənə təkrar birləşəcəyini inkar etmələridir. Əl-Qəzaliyə görə, Platon və Aristotelin davamçısı olan İbn Sina kimi filosofların başlıca yanlışlığı onların ağılla inancını uzlaşdırmağa çalışmaları idi. Onların nə dərəcədə zidd olduqlarını və birini fəda etmədən digərinin qəbul edilməyəcəyini anlamırdılar. Mötəzililər, əşarilər və əsasən də filosoflar tərəfindən edilən bütün uzlaşdırma təşəbbüsləri uğursuzluğa məhkumdur. Əl-Qəzali ruhun ölməzliyi, Allahın ümumiləri (külliyyat) bildiyi haqqında irəli sürülən bütün rəşadətçi açıqlamaları qəti şəkildə rədd edirdi. O, filosofları əhli-sünnə görüşünə görə tənqid etməklə bərabər, İslam alimləri ilə yunan alimləri arasındakı əsaslı uyğunsuzluğu da görürdü. Qəzali yunan fəlsəfəsində yaradış fikrinin izahının imkansız olduğunu israr edirdi. Buna görə də həmin mənada iman “cədəl – dialectique” ilə izaha çalışan əski və yeni kəlamçılara hücum edirdi.

Görkəmli filosofların məşhur traktatları əsasında yaradılmış şərh ədəbiyyatı XIII əsrdən başlayaraq daha da genişləndirilmişdir. İbn Sinanın “İşarələr və qeydlər” kitabı şərh ədəbiyyatının bariz nümunələrindəndir. Şərhcilərin bu kitaba münasibəti müəyyən mənada onların fəlsəfə tarxində tutduqları mövqeni ifadə edirdi. Mütəkəllimlər (sxolastlar) bu qiymətli əsəri əsas etibarilə təkzib etməyə çalışır, peripatetik filosoflar isə elmi fəlsəfə tərəfində durur, mütərəqqi fikirlərin təhrifinə yol vermirdilər. Mütəkəllim Fəxrəddin Razinin və filosof Nəsirəddin Tusinin şərhləri bu ideya mübarizəsinin aparıcı istiqamətlərini təmsil edir. Fəxrəddin Razinin şərhində fəlsəfi müddəalar araşdırılıb aydınlaşdırılmaq əvəzinə, dolaşdırılıb təkzib edilmişdir. Nəsirəddin Tusi Fəxrəddin Raziyə “fəzilətli şərhçi” kimi ehtiramla yanaşsa da, İbn Sinaya qərəzli münasibətinə görə onu kəskin tənqid etmiş, həmin şərhə qarşı şərh yazmışdır.

Müsəlman ölkələrində XIII əsrdə və sonrakı dövrlərdə ortodoksal İslam ideoloqları ilə dünyəvi elmlərin nümayəndələri arasında ideoloji mübarizə kəskinləşmişdi. Təəssübkeş İslam ideoloqları İbn Sina məktəbinin nümayəndələrinə, o cümlədən Nəsirəddin Tusiyə mənfi münasibət bəsləyirdilər. Məntiq və təbiətşünaslıqla məşğul olan filosoflar isə İbn Sinanın

ardıcılılarına ehtiramla yanaşır, onların əsərlərinə dolğun şərhlər və haşiyələr yazırdılar.

Orta əsr İslam aləmində dini-fəlsəfi təlimlərdə mövcudatın, kainatın, aləmin ilahi qüvvə, Allah tərəfindən yaradıldığı bildirilir. Sxolastikanın əsas vəzifəsi fəlsəfi dəlillər vasitəsilə dinin ehkamlarını sübut edən dini-fəlsəfi təlimdir. İslam sxolastikası dedikdə isə, əsasən, kəlam nəzərdə tutulur.

Aləmin əzəli olub-olmaması məsələsi mütəkəllimləri və peripatetik (eləcə də işraqi) filosofları düşündürmüşdür. Kəlam tərəfdarları, mütəkəllimlər kreasionizm nəzəriyyəsiindən çıxış edərək Allahın yaratmaq aktını İslam təəssübkeşliyi ilə şərh edir, Xaliqin məxluqatı azad iradə ilə yaratdığını təkidlə söyləyirdilər. Onlar Xaliqi peripatetiklərin təbirindəki Vacib varlıqla, məxluqatı isə mümkün varlıqla eyniləşdirmirdilər. Mütəkəllimlər göstərirdilər ki, Vacib varlıqla mümkün varlıq İlk səbəb ilə nəticə timsalında götürüldüyü halda, Xaliq ilə məxluqat arasında səbəbiyyət əlaqəsi yoxdur. Buradan aləmin əzəli olub-olmaması müəyyənəşir. Mütəkəllimlərə görə, Xaliq ilə məxluqat arasında zaman fərqi olduğu üçün aləm əzəli deyildir. Peripatetik filosoflara görə isə Vacib varlıq ilə mümkün varlıq arasında zaman fərqi olmadığı üçün aləm əzəlidir.

Zaman anlayışı bütün tarixi dövrlərdə böyük dəyər daşımışdır. Orta əsr İslam düşüncəsi tarixində filosoflar zamana müxtəlif baxımdan yanaşmışlar. Bu səbəbdən əşarilik məzhəbinin qurucusu Əbu Həsən Əşarinin (873-935), Bəsrədə X əsrdə ortaya çıxmış “Safliq qardaşları və vəfa munisləri” fəlsəfi cəmiyyətinin, Şərq peripatetiklərinin zaman anlayışına baxışları önəmlidir. Əşari “Müsəlmanların fikirləri və ibadət edənlərin rəy müxtəlifliyi” kitabında zamanın gerçəkliyinə dair mütəkəllimlərin görüşlərini açıqlamışdır. Mütəkəllimlərin bəziləri “zaman işlər arasında fərqdır. Bu, işdən iş arada olanın müddətidir. Hər bir zamanla bir iş baş verir” demişlər. Bəzi mütəkəllimlər zamanı göyün hərəkəti olaraq qəbul etmişlər [7, s. 62].

“Safliq qardaşları və vəfa munisləri” fəlsəfi cəmiyyəti zaman anlayışından, zamanın mahiyyətindən ensiklopedik kitablarında bəhs etmişlər. Onlar zamanı illərin, ayların, günlərin, saatların gedişi hesab edənlərin olduğunu yazmışlar. “Safliq qardaşları”na görə zamanın hissələrindən ən uzununu illərdir. İllərin keçmişi və gələcək olanları vardır. Cəmiyyətin kitablarında “onlardan yalnız vahid bir il mövcuddur” yazılaraq, bu ilin də artıq keçmiş və hələ gəlməyən bir ayı olduğu bildirilmişdir. Onlardan yalnız vahid bir ay mövcuddur. Bu ayın da günlərindən eləsi var ki, artıq keçib, eləsi var ki, hələ gəlməyibdir. Onlardan yalnız vahid bir gün mövcuddur. Bu günün də saatlarından eləsi var ki, artıq keçib, eləsi var ki, hələ gəlməyibdir. Onlardan yalnız vahid bir saat mövcuddur. Bu saatın da hissələrindən eləsi var ki, artıq keçib, başqası isə hələ gəlməyibdir. “Safliq qardaşları və vəfa munisləri” buradan belə nəticəyə gəlir ki, bu hesabla zamanın əsla varlığı yoxdur [8, s. 90-91]. Onların ensiklopedik kitabında zamanın əbədiliyi ilə əlaqədar məsələdən bəhs edilmişdir. Belə ki, zamanın hamısı gündüz və gecədir – iyirmi dörd saatdır. O, Yer in öz ətrafında daim olan dövretməsiindən iyirmi dörd yerdə mövcuddur. Onların fikrincə, zaman Yer ətrafında gecə və gündüzün daim ötüb keçməsinin təkrarını düşünən kəsin nəfəsində surətləri hasil olan illər, aylar, günlər və saatlar cümləsindən savayı bir şey deyildir [8, s. 91-92].

Böyük mütəfəkkir Məhəmməd Füzuli (1483-1556) “Mətlə əl-etiqaq” əsərində bu məsələ haqqında yazmışdır: “Filosoflar demişdir: aləm qədimdir, çünki o, tam səbəbdən dərhal

çıxmışdır. Buna görə də ondan əvvəl yoxluq olmamalıdır. Çünki ilkinlik zamanın olmasını tələb edir. Zaman isə yoxluqla bir araya sığmayan mövcudluqdur” [9, s. 45].

Birinci varlıqla sonrakı varlıqlar arasında münasibətin izahı həm dinin və fəlsəfənin, həm də müxtəlif əqidəli mütəfəkkirlərin çətin, incə məsələlərindəndir. Nəsirəddin Tusi bu yerdə mütəkəllimlərin, naturalist və metafizik filosofların fikirlərini xüsusi fərqləndirmişdir: mütəkəllimlər cisimlərin və aksidensiyaların meydana çıxmasına görə Xalığın varlığını, xilqətin hallarına baxışa görə isə atributlarının bir-bir olması nəticəsinə varırlar.

Zakir Məmmədov Yaxın və Orta Şərq sxolastikasında mübahisələrin ilahi göndəriş və imamət məsələsi ilə yanaşı, əsasən, Allahın atributları və tövhid, qədar və ədalət, öyüd və hədə, əşitmə və əql kimi məsələlər ətrafında getdiyini qeyd etmişdir [3, s. 22].

Hilmi Ziya Ülkən böyük sufi filosof Mühyiddin Məhəmməd ibn Əli ibn Ərəbinin (1165-1240) Allah ilə kainat haqqındakı fikirlərini araşdırarkən yazır: “Həqiqi varlıq yalnız sonsuz imkanlar sahəsi, batin və qeyb aləmi olan Allahın varlığından ibarətdir. Kainat onun zühuru və təcəllisidir. Bütün görünən və düşünülməyən aləmlərin kökü olan gizli varlıq nə duyğularla, nə də ağılla qavrana bilir. Kainat həqiqi varlığın keçici bir kölgəsidir” [10, s. 243].

İmam Rəbbani adıyla tanınan Şeyx Əhməd Faruki Sirhindi (1563-1624) “kainatın həqiqi bir varlığı vardır” müddəasını irəli sürərək, İbn Ərəbinin fikirlərinə etiraz etmiş, gözlərimizə açılan aləmin bir təcəlli, bir kölgə deyil, həqiqi bir varlıq olduğunu söyləmişdir. Onun fikrincə, təsəvvüf ancaq “vəhdət-i şühud” dərəcəsinə doğrudur. Bir cəhəti xüsusilə göstərmək lazımdır ki, İmam Rəbbani Yəsəvilik ənənəsinə bağlı olan Nəqşibəndlik təriqətinin nümayəndəsidir. O, Bəhaəddin Məhəmməd Nəqşibəndinin (1327-1389) qurduğu təriqətə yeni fikir gətirmiş və beləliklə, onu sufi təşkilatı olmaqdan çıxararaq yeni bir təsəvvüf fəlsəfəsi halına çatdırmışdır [10, s. 264].

Hilmi Ziya Ülkən İmam Rəbbaninin kainatı Allahdan ayrı hesab etdiyini, kainatın ardarda görünüşlər və “təcəlli”lər sayəsində Allahın işığı ilə dolu olduğunu, buna görə də onun sisteminə ikili (dualist) gerçəklik deyildiyini bildirmişdir.

Orta əsr İslam fəlsəfəsində varlıq təlimində əmələgətirmə və meydana çıxartma məsələlərinə diqqət yetirmək lazımdır. İbn Sina bu terminlərdən bəhs edərkən filosoflar ilə mütəkəllimlərin mövqeyini işıqlandırmışdır: “Bəziləri zənn etmişlər ki, əmələgəlmənin öz əmələgətiricisinə ehtiyacı əmələgəlmə, yaratma və vücuda gətirmə mənaları arasında müştərək mənə üçündür. Bu, əmələgəlmənin yoxluğundan sonra varlığının əmələgətiricidən hasil olmasıdır, yəni əmələgətirənin onu yalnız meydana çıxartmasıdır. Belə ki, o, meydana çıxdıqda artıq ona möhtac deyil. Hətta əmələgətirici yoxa çıxdıqda əmələgələn mövcud qalır. Buna əmələgətirici bənnanın yoxa çıxmasından sonra qalan bina misal çəkilir”.

Meydana çıxan ilə əmələgələn mənaları arasında həm eynilik, həm də fərq vardır. Məsələn, bir baxımdan əmələgələn meydana çıxandan daha xüsusiyyətdir. Mütəkəllimlər əmələgətirməni əmələgətiricinin iradəsi ilə olan hər bir meydana çıxartma üçün işlədirlər. Bu, mütləq meydana çıxartmaqdan xüsusiyyətdir. Filosoflar isə onu meydana çıxartmaqdan və yaratmaqdan daha ümumi olan bir mənə üçün işlədirlər. Burada aləmin əzəli olub-olmaması məsələsi açıqlanır. Mütəkəllimlərlə filosofların dünyagörüşlərindəki kəskin fərqlər bu məqamda görünür.

Zakir Məmmədov bu dövrdə Yaxın və Orta Şərq ölkələrində mövcud fikir cərəyanları

arasında ideya mübarizəsinə baxmayaraq, bir-birinə yaxınlaşma, qarşılıqlı təsirlənmə hallarının artdığını bildirmişdir. Tədqiqatçı müxtəlif təlimlərin uzlaşdırılmasının XIII əsrin sonlarından etibarən daha artıq dərəcədə nəzərə çarpdığını yazmışdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, bu hal Qütbəddin Şirazinin dünyagörüşündə daha qabarıq şəkildə özünü göstərir. Buna görə də filosofu ensiklopedik məzmunlu yaradıcılığına görə həm dini, həm də dünyəvi elmlərin nümayəndəsi hesab edir, həm peripatetik, həm də işraqilik təliminin tərəfdarı adlandırırlar.

Beləliklə, orta əsr İslam aləmində dini-fəlsəfi təlimlərdə mövcudatın, kainatın, aləmin ilahi qüvvə, Allah tərəfindən yaradıldığı bildirilir. Sxolastikanın əsas vəzifəsi fəlsəfi dəlillər vasitəsilə dinin əhkamlarını sübut edən dini-fəlsəfi təlimdir. İslam sxolastikası dedikdə isə, əsasən, kəlam nəzərdə tutulur. Orta əsrlərdə Şərq fəlsəfəsi tarixində elmi-fəlsəfi təlimlərin nümayəndələri mövcudatın, maddi və mənəvi şeylər aləminin zəruri şəkildə meydana çıxdığını göstərmişlər. Elmi-fəlsəfi təlimlərdə ilk başlanğıca, mövcudatın yaranışına səbəb-nəticə münasibətində yanaşılırdı. Burada onlar dünyanın ilahi hökm ilə xəlq edilməsi haqqında müddəanı irəli sürən dini-fəlsəfi təlimlərin nümayəndələrindən fərqli mövqedən çıxış edirdilər.

ƏDƏBİYYAT

1. Məmmədov Zakir. Orta əsr Şərq fəlsəfəsi və fəlsəfə tarixində onun əhəmiyyəti. Şərq fəlsəfəsi (IX-XII əsrlər). Bakı Dövlət Universiteti nəşriyyatı, 1999.
2. Kindi Yəqub. İlk fəlsəfə. Tərcümə edən: Zakir Məmmədov. Şərq fəlsəfəsi (IX-XII əsrlər). Bakı:1999, səh. 31-46.
3. Məmmədov Zakir. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı: 1994.
4. Məmmədov Zakir. Azərbaycanda XI-XIII əsrlərdə fəlsəfi fikir. Bakı: 1978.
5. Fərabî Əbunəsr Məhəmməd. Məsələlərin mahiyyəti. Tərcümə edən: Zakir Məmmədov. Şərq fəlsəfəsi (IX-XII əsrlər). Bakı: 1999.
6. Məmmədov Zakir. Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi (həyatı, yaradıcılığı və dünyagörüşü). Bakı: 2009.
7. Əbülhəsən Əşəri. Müsəlmanların fikirləri və ibadət edənlərin rəy müxtəlifliyi. Tərcümə edən: Zakir Məmmədov. Şərq fəlsəfəsi (IX-XII əsrlər). Bakı: 1999.
8. "Safliq qardaşları". Traktatlardan seçmələr. Tərcümə edən: Zakir Məmmədov. Şərq fəlsəfəsi (IX-XII əsrlər). Bakı: 1999.
9. Füzuli Məhəmməd. Mətlə əl-etiqaq. Tərcümə edən: Ziya Bünyadov. Bakı: 1987.
10. Ülken Hilmi Ziya. İslam felsefesi kaynakları ve tesirleri. Ankara: 1967.

Айтек Мамедова

**ПРОБЛЕМЫ СУЩЕГО В ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ
ИСЛАМСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ**

РЕЗЮМЕ

В статье рассматриваются вопросы о создании всего сущего, мира, вселенной, планеты, о мироустройстве и положении человека в окружавшем его пространстве, которая интересовала ученых на протяжении всей истории его развития. В религиозно-философских учениях средневекового исламского мира говорится о божественном Провидении, то есть в качестве созидающего фактора выступает Творец, вселенная представляет собой осознанное творение, появившееся в результате воли Высшего разума. Представители научно-философских учений средневековой Восточной философии показывают, что зарождение вселенной, а также материального и духовного мира, было естественной необходимостью. В научно-философских учениях начало возникновения сущего рассматривается в причинно-следственной связи. В отличие от представителей религиозно-философских учений, которые выдвигали гипотезы о божественном происхождении мира, они выступали с противоположной позиции.

Aytek Mammadova

**THE PROBLEMS OF EXISTENCE IN THE
PHILOSOPHICAL THOUGHT OF THE ISLAMIC
MIDDLE AGES**

SUMMARY

The article deals with the issue on the creation of the universe which was interested by scholars throughout the history. The author claims that the universe was created by God in the religious-philosophical teachings of the medieval Islamic world. Philosophers and representatives of philosophy on the history of the Oriental philosophy of the Middle Ages said that the creation of the world, the emergence of spiritual and material world was inevitable. In the Philosophy of Science, the creation of the world was approached like as the cause and effect relationship.

MƏŞHUR ON QİRAƏT İMAMI VƏ RAVİLƏRİ

*Əbülfət VƏLİYEV,
Bakı İslam Universitetinin
Tədris şöbəsinin müdiri,
AMEA-nın M.Füzuli adına
Əlyazmalar İnstitutunun dissertantı*

AÇAR SÖZLƏR: *Quran, imam, ravi, qiraət, iman.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *Коран, чтение, десять видов чтения (кураата), курра, имамы кураата.*

KEY WORDS: *Holy Quran, Imams, supporters, reading, faith.*

Səhabələr Məhəmməd peyğəmbərdən (s) müxtəlif qiraət tərzləri öyrənmişdir. Onların arasında bir qiraətlə yanaşı, iki, üç və daha çox qiraət tərzlərini öyrənənlər də vardır. Səhabədən sonra gələn tabiun və ətbət-tabiiin də Quranı təbii olaraq müxtəlif qiraətlərlə oxuyurdular. Çünki onlar da bu oxunuş tərzlərini özlərindən əvvəl yaşamış səhabə nəsindən öyrənmiş və sonrakı nəslə ötürmüşlər. Həmin qiraətləri mənimsəyən qarilər Quran öyrətmək məqsədi ilə müxtəlif ölkələrə gedərək, bildikləri oxunuş tərzlərini tədris etmiş və beləliklə, bir-birindən fərqli qiraətlər meydana gəlmişdir [1, s. 77].

İbnul-Cəzəriyə görə, qiraətin bir şəxsə nisbət edilməsinin mənası budur: “Həmin şəxs ona aid edilən qiraət formasını daha mötəbər saymış, onu çox oxumuş və başqalarına da oxutmuş, ona davam və meyl etmişdir”. Bu nisbət icad, qənaət və ictihad mənalına gəlməz [2, s. 301].

İmam qiraət sahəsində güvənilən insan deməkdir. Lakin bu ifadə ilə əsasən “yeddi” və ya “on” qiraətin isnad edildiyi qiraət alimləri nəzərdə tutulmuşdur [3, s. 237]. Onların nəql etdiyi oxunuşlara qiraət deyilir. Qiraət imamlarından hər birinin çoxlu ravisi olsa da, onların sayı qiraət formalarına aid yazılmış əsərlərdə məhdudlaşdırılmış və bununla da hər qiraət imamı üçün məşhur iki ravi formalaşmışdır.

Bir qiraət imamının ravilərindən birinin digərindən fərqli olan qiraətinə rəvayət deyilir. Başqa bir tərifi görə, rəvayət bir rəviyə aid edilən hər bir ixtilafın adıdır. Ravi isə imamından qiraəti rəvayət edən şəxsdir [4, s. 79]. Beləliklə, ravi dedikdə, bir qiraət imamından qiraəti bir-başa, yaxud vasitəli olaraq nəql edən, nəql etdiyi qiraətin mütəxəssisi olan və güvənilən şəxs nəzərdə tutulur.

1. Nafi. Mədinənin qiraət imamı olan Nafi ibn Əbdürrəhman ibn Əbu Nuaym əl-Leysi əl-Mədəni əslən İsfahandandır. Təqribən 690-cı ildə Mədinədə doğulmuş və 785-ci ildə orada da vəfat etmişdir [3, s. 237]. Qiraət imamlarının birincisi hesab olunur. Qiraəti mədinəli olan yetmiş tabeindən öyrəndiyi deyilir. Mədinə şəhərində qiraət elmini tədris etmiş və bir çox insanlara öyrətdiyi üçün Mədinənin qiraət imamı sayılmışdır. Qiraətdəki sənədi Abdulla ibn Abbas, Əbu Hüreyrə və Ubey ibn Kəb vasitəsilə mütəvatir (ardıcıl ötürülmüş) olaraq Məhəmməd peyğəmbərə (s) gedib çıxır [5, s. 617]. Rəmzi (ل) “əlif” hərfidir.

Nafinin qiraəti ən məşhur iki ravisi vasitəsilə dövrümüzdə qədər gəlib çatmışdır:

a) *Qalun*. Əsl adı Əbu Musa İsa ibn Mina əl-Mədəni olan Qalun 737-ci ildə Mədinədə doğulmuş, 835-ci ildə orada da vəfat etmişdir [6, s. 118]. Əslən yunandır və İmam Nafinin ögey oğludur. Qiraəti çox gözəl olduğu üçün müəllimi tərəfindən ona “gözəl” mənasına gələn “Qalun” ləqəbi verilmiş və bu ləqəblə məşhurlaşmışdır [4, s. 107]. O, İmam Nafidən sonra Mədinənin qiraət imamı olmuşdur. Abdulla ibn Ömər (r.a) yunan əsilli cariyəsinin ona saleh kişi mənasında “Qalun” deməsinə görə bu ləqəbi aldığı da rəvayət edilmişdir [7, s. 67]. Qiraət elmindəki rəmzi (ق) “bə” həfvidir.

b) *Vərş*. Osman ibn Səid əl-Misri 728-ci ildə Misirdə doğulmuş, 812-ci ildə orada da vəfat etmişdir [8, s. 136]. O, əsasən Vərş ləqəbi ilə tanınmışdır. Ona “Vərş” ləqəbinin verilməsi barəsində müxtəlif fikirlər mövcuddur. Bir fikrə görə, çox ağ olduğu üçün ona müəllimi Nafi tərəfindən “Vərş” ləqəbi verilmişdir [4, s. 107]. Digər bir fikrə görə isə, sürətli hərəkət etdiyindən müəllimi onu göyərçinə bənzəyən quş olan “vərşan” ləqəbi ilə çağırmağa başlamış və sonradan bu ad qısaldılaraq “Vərş” kimi formalaşmışdır [6, s. 119]. O, qiraət elmini öyrənmək üçün Mədinəyə gəlib Nafinin yanında oxumuş, sonra Misirə qayıtmışdır. Öz dövründə Misirin “Şeyxül-Qürra”sı olmuşdur. Rəmzi (ج) “cim” həfvidir.

2. İbn Kəsir. Məkkənin qiraət imamı, əslən iranlı olan Əbu Səid (və ya Əbu Məbəd) Abdullah ibn Kəsir əd-Dəri əl-Məkki 665-ci ildə Məkkədə doğulmuş, 737-ci ildə orada da vəfat etmişdir. Tabeindəndir və Abdullah ibn Zübeyr, Əbu Əyyub əl-Ənsari və Ənəs ibn Malik kimi səhabələrlə görüşmüşdür. İbn Kəsir bir müddətliyinə İraqa getmiş, sonra yenidən Məkkəyə qayıtmışdır. Rəmzi (د) “dəl” həfvidir [2, s. 315]. Onun iki məşhur ravisi vardır:

a) *Əl-Bəzzi*. Əslən İrandan olan Əhməd ibn Muhəmməd ibn Abdullah əl-Bəzzi 786-cı ildə Məkkədə doğulmuş, orada yaşamış və 864-cü ildə vəfat etmişdir. O, qırx ilə yaxın Məscidül-Haramın müəzzini olmuş, orada imamlıq etmişdir. İbn Kəsirin vəfatından təqribən əlli il sonra dünyaya gələn əl-Bəzzi ondan birbaşa dərs almasa da, ravisi sayılır. Bunun səbəbi İbn Kəsirin qiraətini daha yaxşı şəkildə təmsil etməsidir [6, s. 121]. Onun rəmzi (ه) “hə” həfvidir.

b) *Qunbul*. Əbu Ömər Muhəmməd ibn Əbdürrəhman ibn Xalid ibn Muhəmməd əl-Məxzumi əl-Məkki 811-ci ildə Məkkədə doğulmuş və 904-cü ildə orada da vəfat etmişdir. Mənsub olduğu sülaləyə nisbətə “Qunbul” ləqəbi ilə tanınmışdır [3, s. 240]. Bəzzi kimi o da qiraəti İbn Kəsirdən öyrənmədiyinə baxmayaraq, onun qiraətini yaxşı icra etdiyindən ravilər arasında xüsusi yer tutmuşdur. Onun qiraəti öyrəndiyi şəxslərdən biri də İbn Kəsirin birinci ravisi Bəzzi olmuşdur [6, s. 121]. Rəmzi (ز) “zə” həfvidir.

3. Əbu Əmr. Bəsrənin qiraət imamı Əbu Əmr Zəbban ibn əl-Əla əl-Mazini əl-Bəsri ərəb əsilli olub, 689-cu ildə Məkkədə doğulmuş və 771-ci ildə Kufə şəhərində vəfat etmişdir. O, tələbəlik həyatını Bəsrə, Kufə, Məkkə və Mədinə şəhərlərində keçirmişdir. Xəlil ibn Əhməd və Sibəveyhi onun tələbələrindən hesab olunur. Əbu Əmrin qiraəti Bəsrədən başqa yerlərdə də tanınmış, uzun illər Şam, Hicaz, Yəmən və Misir kimi ölkələrdə geniş şəkildə oxunmuşdur. Hazırda isə Sudan, Nigeriya və bəzi Orta Afrika ölkələrində Əbu Əmrin qiraəti oxunmaqdadır [6, s. 122]. Onun rəmzi (ع) “hə” həfvidir. Əbu Əmrin məşhur iki ravisi aşağıdakılardır:

a) *əd-Duri*. Əbu Ömər Həfs ibn Ömər ibn Əbdüləziz əl-Əzdi əd-Duri əl-Bağdadi 767-ci ildə Bağdadın şərqində yerləşən Dur qəsəbəsində doğulmuş və 862-ci ildə vəfat etmişdir. Do-

ğulduğu yerə nisbət olaraq əd-Duri ləqəbini almışdır. O, Qurani-Kərimin qiraətini öyrənmək üçün Kufə, Bəsrə və Bağdadda bir çox alimlərdən dərslər almışdır. Həm Əbu Əmrin, həm də İmam Kisainin rəvayətlərindən biridir. Kisainin qiraətini birbaşa onun özündən, Əbu Əmrin qiraətini isə Yəhya ibn Mübarək əl-Yəzdidən (851) öyrənmiş və rəvayət etmişdir. Qiraət sahəsində mötəbər və mütəxəssis sayıldığından Əbu Əmrin iki rəvayətindən biri hesab olunur [3, s. 242]. Onun qiraət elmindəki rəmzi (ط) “ta” hərfidir.

b) Əs-Susi. Əbu Şuəyb Saleh ibn Ziyad ibn Abdullah əs-Susi 789-cü ildə doğulmuş, 874-cü ildə isə vəfat etmişdir [3, s. 242]. Susi qiraəti Bağdadda Yəhya ibn Mübarək əl-Yəzdidən, o da Əbu Əmrdən öyrənmişdir. Onun ərəblərin ən çox bəyəndiyi, ən gözəl və Allah Rəsulunun (s) oxunuş formasına daha çox bənzəyən qiraəti oxuduğu rəvayət edilir. Susinin qiraət üslubu sonrakı nəsillərə İbnu Cərir və İbnu Cümhur tərəfindən çatdırılmışdır. Qiraətdəki rəmzi (ي) “yə” hərfidir [7, s. 102].

4. İbn Amir. Şam qiraət imamı Əbu İmran Abdullah ibn Amir ibn Yəzid əl-Yəhsubi əslən yəmənli bir ailəyə mənsubdur, 630-cü ildə (və ya 641) indiki İordaniyada doğulmuşdur. O, doqquz yaşında Şama getmiş və 736-cı ildə orada da vəfat etmişdir. İbn Amir qiraəti Muaz ibn Cəbəl, Əbüd-Dərda və Fədalə ibn Übeyd (r.a) kimi məşhur səhabələrdən öyrənmiş və üçüncü xəlifə Osman ibn Əffan (r.a) Qurani-Kərim oxuyarkən dinləmişdir. Onun əsas qiraət müəllimi isə Osman ibn Əffandan (r.a) Qurani-Kərimi öyrənən Muğirə ibn Əbu Şihab əl-Məxzumi olmuşdur. O, Şamın qazısı olmuşdur.

İbn Amirin qiraətinin həm sənəd, həm də dil baxımından mübahisəli tərəfləri olduğu üçün bəzi qiraət alimləri (məsələn, İbn Xələveyh) uyğun görmədikləri qiraətləri şaaz qiraətlərlə bağlı əsərlərində qeyd etmişlər. Lakin Zəhəbi və İbnul-Cəzəri kimi böyük alimlər onun qiraətinin doğruluğunu təsdiqləmişlər [6, s. 125-126]. Onun qiraət elmindəki rəmzi (ك) “kəf” hərfidir. Məşhur iki rəvisi aşağıdakılardır:

a) Hişam. Hişam ibn Ammar əs-Süləmi əd-Dəməşqi 770-ci ildə Dəməşqdə doğulmuş və 859-cü ildə orada da vəfat etmişdir. O, şamlıların xətibisi, qarisi, mühəddisi və müftisi olmuşdur. Hişam qiraətini İbn Amirdən birbaşa deyil, isnadla rəvayət etmişdir. Rəmzi (ل) “ləm” hərfidir [2, s. 318].

b) İbnu Zəkvan. Əbu Əmr Abdullah ibn Əhməd ibn Bəşir ibn Zəkvan 789-cü ildə Şamda doğulmuş və 857-ci ildə orada da vəfat etmişdir. O, əd-Dəməşqi nisbəti ilə tanınır. Qiraət elmindəki rəmzi (م) “mim” hərfidir.

İbnu Zəkvan İbn Amirin qiraətini onun tələbəsi Yəhya ibn Harisin tələbəsi olan Əyyub ibn Təmidən öyrənmişdir. Onun İmam Kisaidən də dörd ay qiraət dərsi aldığı rəvayət olunur. O, müəlliminin vəfatından sonra Şamın qiraət şeyxi olmuşdur [7, s. 123].

5. Asim. Kufənin qiraət imamı olan Əbu Bəkr Asim ibn Əbun-Nəcud əl-Əsədi Kufədə doğulmuş və 746-cı ildə orada da vəfat etmişdir. İmam Asimin qiraəti Zirr ibn Hübeyş və İbn Məsud, eyni zamanda Əbu Əbdürrəhman Abdullah ibn Həbib əs-Süləmi və Həzrət Əli (ə) vasitəsilə Allahın Rəsuluna (s) gedib çıxır [5, s. 613].

İmam Asimin müəllimləri olan Zirr ibn Hübeyş qiraəti Həzrət Əli (ə) və Həzrət Osman (r.a), əs-Süləmi (r.a) isə Həzrət Osman (r.a), Übeyy ibn Kəb (r.a) və Zeyd ibn Sabitdən (r.a) öyrənmişdir.

İmam Asimin qiraət elmindəki rəmzi (ن) “nun” hərfidir. Onun məşhur iki ravisi aşağıdakılardır:

a) *Şubə*. Əbu Bəkr Şubə ibn Əyyaş ibn Salim əl-Əsədi əl-Kufi 713-cü ildə doğulmuş, 809-cu ildə Kufədə vəfat etmişdir. O, qiraət elmini birbaşa İmam Asimdən öyrənmişdir. Müəllimi ona Zirr ibn Hübeyşdən öyrəndiyi Abdullah ibn Məsudun qiraətini öyrətmişdir. Onun çox ibadət edən, sünnəyə bağlı, rıyanı sevməyən biri olduğu və qırx il boyu hər gün bir xətm (Qurani-Kərimi əvvəldən sonuna qədər oxumaq) etdiyi rəvayət edilmişdir [3, s. 246]. Rəmzi (ص) “sad” hərfidir.

b) *Həfs*. Əbu Ömər Həfs ibn Süleyman ibn əl-Muğirə əl-Əsədi 709-cu ildə Kufədə doğulmuş, 796-cı ildə vəfat etmişdir. O, İmam Asimin ögey oğlu olub, onun tərbiyəsi ilə yetişmiş və qiraəti birbaşa ondan öyrənmişdir. Müəllimi Əbu Əbdürrəhman əs-Süləmidən (r.a) öyrəndiyi qiraəti Həfsə öyrətmişdir. O, Bağdad və Məkkədə Qurani-Kərimin qiraətini öyrətmiş və İmam Asimin qiraətini ən yaxşı bilən biri kimi tanınmışdır. Bu gün dünyadakı Qurani-Kərimlərin böyük əksəriyyəti İmam Asimin Həfs rəvayətinə görə yazılır və oxunur. Qiraət alimləri Həfs rəvayətinin Şubə rəvayəti ilə 520 yerdə fərqli olduğunu təsbit etmişlər [6, s. 130]. Onun qiraət elmindəki rəmzi (ع) “ayn” hərfidir.

6. Həməzə. Kufənin qiraət imamı olan Əbu Əmmarə Həməzə ibn Həbib əl-Kufi əz-Zəyyat 699-cu ildə doğulmuş, 772-ci ildə vəfat etmişdir. O, İmam Asim və əl-Əməşdən sonra Kufədə qiraət imamı olmuşdur. Zeytun yağının ticarəti ilə məşğul olduğuna görə ona “əz-Zəyyət” ləqəbi verilmişdir. Yaşına görə səhabələrlə görüşmə ehtimalı daha böyükdür. Onun qiraəti Əbu Muhəmməd Süleyman ibn Mihran əl-Əməş, Yəhya ibn Vəssab, Zirr ibn Hübeyş, Həzrət Əli (ə), Həzrət Osman (r.a) və İbn Məsud vasitəsilə Məhəmməd peyğəmbərə (s) gedib çıxır [4, s. 112].

Qeyd olunduğuna görə, o, Qurani-Kərimi İmam Sadiqə (ə) oxumuşdur. Şeyx Tusi, İbn Nədim onun İmam Sadiqin (ə) səhabəsi olduğunu qeyd etmişlər. O, imam və höccət olmuş, etibarlı və bəsirətli şəxs, zahid, alim, arif biri kimi tanınmış, təkcə qiraətdə deyil, eyni zamanda ərəb dili və hədis sahəsində də məşhurlaşmışdır [9, s. 189]. Onun rəmzi (ف) “fə” hərfidir. İki məşhur ravisi aşağıdakılardır:

a) *Xələf*. Əbu Muhəmməd Xələf ibn Hişam əl-Bəzzar əl-Bağdadi 767-ci ildə doğulmuş, 844-cü ildə Bağdadda vəfat etmişdir. O, “yeddi qiraət” sistemində İmam Həməzənin birinci ravisi, “on qiraət” sistemində isə “Xələful-aşir” (onuncu qiraət imamı) adlandırılır. On yaşında Qurani-Kərimi əzbərləmiş, on üç yaşında isə Quran dərsləri keçməyə başlamışdır. Xələf ibn Hişam İmam Həməzə, İmam Asim və İmam Nafinin qiraətlərində mütəxəssis olmuşdur. O, qiraəti İmam Həməzədən birbaşa öyrənməmişdir. Ravi olaraq qiraət elmindəki rəmzi (ض) “dad” hərfidir [7, s. 197].

b) *Xəllad*. Əbu İsa Xəllad ibn Xəlid əş-Şeybani 835-ci ildə Kufədə vəfat etmişdir. Çox gözəl Quran oxuduğuna görə Kufə qariləri arasında xüsusi yer tutmuşdur. O, Həməzənin qiraətini Süleym vasitəsilə rəvayət etmişdir. İmam Həməzəni görməməsinə baxmayaraq, qiraət sahəsində üstünlüyü və etibarlı olması səbəbilə onun ravilərindən biri seçilmişdir [3, s. 249]. Qiraət elmindəki rəmzi (ق) “qaf” hərfidir.

7. Kisai. Kufənin qiraət imamı olan Əbül-Həsən Əli ibn Həməzə əl-Kisai əl-Kufi İran əsillidir. 737-ci ildə Kufədə doğulmuş və 805-ci ildə Reyin Ranbuyə kəndində vəfat etmişdir.

O, Həməzədən sonra Kufədə qiraət imamı olmuşdur. İmam Kisai hədis elmi, ərəb dili və ədəbiyyatı sahəsində də şöhrət qazanmışdır.

İmam Kisai qiraəti Həməzə ibn Həbib əz-Zəyyat, İsa ibn Ömər, Muhəmməd ibn Əbu Leyladan öyrənmişdir. O, Həməzə ibn Həbibdən qiraət elmini öyrənməsinə baxmayaraq, onunla üç yüz yerdə ixtilaf etmişdir. Bundan başqa, Kufə qiraət imamları kimi, onun qiraətinin də təməlində Kufə müşəfi olmasına baxmayaraq, həmin müşəfə müxalif qiraətlər ortaya qoymuşdur [6, s. 133]. Onun rəmzi (ر) “ra” hərfidir. İki məşhur ravisi vardır:

a) *Əbul-Haris*. Əbul Haris Leys ibn Xalid əl-Bağdadi 854-ci ildə vəfat etmişdir. O, qiraəti birbaşa Kisaidən öyrənmiş və onun ən öndə gələn tələbələrindən biri olmuşdur [3, s. 250]. Rəmzi (س) “sin” hərfidir.

b) *əd-Duri*. O, eyni zamanda İmam Əbu Əmrin birinci ravisi olduğu üçün haqqında yuxarıda ətraflı məlumat verilmişdir. Yeddi qiraəti çox yaxşı bilən Durinin İmam Kisainin qiraətindəki rəmzi (ت) “tə” hərfidir [7, s. 215].

8. Əbu Cəfər. Mədinənin qiraət imamı və tabein nəslinin öndə gələnələrindən olan Əbu Cəfər Yəzid ibn əl-Qaqa əl-Məxzumi əl-Mədəninin doğum tarixi və uşaqlıq dövrü ilə bağlı məlumat yoxdur. O, Mədinədə yaşamış və 747-ci ildə orada vəfat etmişdir. Əbu Cəfər Abdulla ibn Əyyaşın (və ya möminlərin anası Ümmi Sələmənin) azad etdiyi şəxs olmuş və qiraət sənədi bir tərəfdən Abdulla ibn Əyyaş, Abdulla ibn Abbas, Əbu Hüreyrə, Ubey ibn Kəb, digər tərəfdən isə Abdulla ibn Abbas, Zeyd ibn Sabit (r.a) vasitəsilə Allah Rəsuluna (s) gedib çıxır. Uzun müddət Məscidi-Nəbəvidə Quran dərsləri dediyinə görə Mədinənin qiraət imamı kimi tanınmışdır. Qiraət imamlarından İmam Nafi və İmam Əbu Əmr onun tələbələri olmuşlar [6, s. 135]. Rəmzi (جع) “cim-ayn” həfləridir. İmam Əbu Cəfərin raviləri aşağıdakılardır:

a) *İsa ibn Vərdan*. Əbul-Haris İsa ibn Vərdan əl-Mədəni Qiraət elmini birbaşa İmam Əbu Cəfər və İmam Nafidən öyrənmişdir. Beləliklə, iki qiraət imamı onun qiraətini təsdiqləmişlər. İmam Nafinin ravisi olan Qalun onun tələbəsi olmuşdur. O, 776-cı ildə vəfat etmişdir. Qiraət elmindəki rəmzi (عع) “ayn-yə” həfləridir [7, s. 229].

b) *Süleyman ibn Cəmmaz*. Əbur-Rəbi Süleyman ibn Müslim ibn Cəmmaz əz-Zuhri qiraəti birinci ravi kimi İmam Əbu Cəfər və İmam Nafidən öyrənmiş, hər iki müəlliminin qiraətini oxumuş, lakin daha çox İmam Əbu Cəfərin qiraətinə üstünlük vermiş və nəticədə onun ravisi kimi qeyd olunmuşdur. Mədinə müşəfi ilə digər müşəflər arasındakı fərqlilikləri təsbit etməklə qiraət elmində şöhrət qazanmış Süleyman ibn Cəmmaz 786-cı ildə vəfat etmişdir [6, s. 137]. Onun qiraət elmindəki rəmzi (جم) “cim-mim” həfləridir.

9. Yaqub. Bəsrənin qiraət imamı olan Əbu Muhəmməd Yaqub ibn İshaq ibn Zeyd əl-Hədrami 735-ci ildə Bəsrədə doğulmuş və 821-ci ildə vəfat etmişdir. O, Bəsrə məscidində imamlıq etmiş, Qurani-Kərimin tilavəti və ərəb dili dərslərini öyrətmişdir. İmam Yaqub qiraəti Əbul-Munzir Səllam ibn Süleymandan, o isə İmam Asim və İmam Əbu Əmrdən öyrənmişdir. Onun qiraət elmindəki rəmzi (عع) “yə-ayn” həfləridir [7, s. 241]. İmam Yaqubun iki məşhur ravisi vardır:

a) *Ruveys*. Əbu Abdulla Muhəmməd ibn əl-Mütəvəkkil əl-Bəsrə qiraəti birbaşa İmam Yaqubdan öyrənmiş və rəvayət etmiş, bu sahədə mütəxəssis və etibarlı alim kimi tanınmışdır. O, 852-ci ildə Bəsrədə vəfat etmişdir [3, s. 253]. Onun qiraət elmindəki rəmzi (سي) “yə-sin”

hərfləridir.

b) Rauh. Əbul-Həsən Rauh ibn Abdul-Mumin əl-Bəstri qiraəti İmam Yaqubdan öyrənmişdir. O, hədis elmində də etibarlı rəvayətdən hesab olunmuş və İmam Buxari onun rəvayət etdiyi hədislərə də yer vermişdir. 848-ci ildə vəfat etmiş Əbul-Həsən Rauhun qiraət elmindəki rəmzi (ح) “ha-hə” hərfləridir [7, s. 243].

10. Xələf. Əbu Muhəmməd Xələf ibn Hişam əl-Bəzzar əl-Bağdadi 767-ci ildə doğulmuş, 844-cü ildə Bağdadda vəfat etmişdir. O, eyni zamanda “yeddi qiraət” imamlarından hesab olunan İmam Həməzənin birinci rəvayətçisi və Kufə qarilərindəndir. O, yüz iyirmi yerdə İmam Həməzənin qiraətinə müxalif olan rəvayətlərə əsaslanaraq etdiyi tərcihlər nəticəsində İbnul-Cəzərinin qiraət imamlarının tərtibində onuncu qiraət imamı kimi qəbul edilmişdir. Qiraət elmində “Xələful-aşir” ləqəbi ilə tanınır. Onun qiraət elmində rəmzi (خ) “xa-ləm” hərfləridir [7, s. 253]. İmam Xələfin iki məşhur rəvayətçisi aşağıdakılardır:

a) İshaq. Əbu Yaqub İshaq ibn İbrahim əl-Vərraq əl-Mərvəzi əl-Bağdadi qiraət elmini birbaşa İmam Xələfdən öyrənmişdir. O, qiraət sahəsində mütəxəssis və etibarlı bir şəxs olduğuna görə iki məşhur rəvayətçisi hesab edilmişdir. O, 889-cu ildə vəfat etmişdir [3, s. 255]. Rəmzi (حس) “sin-hə” hərfləridir.

b) İdris. Əbul-Həsən İdris ibn Əbdülkərim əl-Həddad 814-cü ildə Bağdadda doğulmuş və 905-ci ildə orada vəfat etmişdir. Dəmirçilik sənəti ilə məşğul olduğuna görə “Həddad” ləqəbini almışdır. İmam Xələfdən həm onun, həm də İmam Həməzənin qiraətini öyrənmişdir. O, eyni zamanda hədis elmi ilə də məşğul olmuş və etibarlı biri kimi tanındığına görə rəvayət etdiyi hədislərə də önəm verilmişdir. Onun rəmzi (س) “sin-hə” hərfləridir [7, s. 253-254].

Hazırda “Qiraəti-Aşərə” adlandırılan on qiraətdən üçü istifadə edilir. Qalanları isə ancaq bu sahənin mütəxəssisləri tərəfindən öyrənilir və istifadə olunur. Bu gün müsəlmanlar arasında oxunan qiraətlər aşağıdakılardır:

1. Həfs rəvayətinə görə Asim qiraəti. Müsəlmanların böyük əksəriyyətinin oxuduğu və müshəflərin çap olunduğu qiraətdir. Qiraət alimləri bunun səbəbini Asim qiraətinin sənəd baxımından səhih olması ilə yanaşı, Həfs rəvayətindəki sadəlik, Qurani-Kərimdə bir neçə söz istisna, ərəb dilinin qaydaları xaricində oxunuşların olmaması, “imalə”, “işmam” və “təshil” kimi bəzi ləhcələrdən qaynaqlanan, xüsusilə də, ərəb olmayanların çətinlik çəkəcəkləri ünsürlərin yoxluğu ilə izah etmişlər [6, s. 129].

2. Vərş rəvayəti ilə Nafi qiraəti. Bu qiraət Misir istisna olmaqla, Şimali Afrikanın bəzi yerlərində oxunur və müshəflər də həmin qiraətə görə çap olunur. Misirlilər isə Vərş rəvayətini qəbul etsələr də, daha asan olduğu üçün Həfs rəvayətinə üstünlük verirlər [2, s. 312].

3. Əbu Əmr qiraəti. Sudanın ən geniş yayılmış qiraət tərzisi olmaqla bərabər, qismən Misirdə də oxunur. Qurani-Kərim İmam Əbu Əmrin əd-Duri rəvayəti ilə ilk dəfə 1978-ci ildə Sudanda çap olunmuşdur [10, s. 114].

ƏDƏBİYYAT

1. Prof. Dr. Ömər Aslan. Təfsir üsulu. Bakı: "Nurlar" Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi, 2008, 216 s.
2. İsmail Karaçam. Kurani-Kerimin Nüzulu ve Kıraatı. İstanbul: M.Ü. İlahiyat fakültesi vakfi yayınları, 5. Baskı, 2016, 438 s.
3. Prof. Dr. Abdurrahman Çetin. Kuran-ı Kerimin indirildiği yeddi harf ve kıraatlar. İstanbul: Ensar neşriyyat, 3. Baskı, 2013, 500 s.
4. İsmail Karaçam. Kıraat ilminin Kuran tefsirindeki yeri ve mütevatir kıraatların yorum farklılıklarına etkisi. İstanbul: M.Ü. İlahiyat fakültesi vakfi yayınları, 2. Baskı, 2013, 242 s.
5. Muhəmməd Əbdül-Əzim əz-Zərqani. Mənahilul-İrfan fi Ulumil-Quran (trc.: Doç. Dr. Halil Aldemir). İstanbul: Beka yayıncılık, 2015, c. I, 638 s.
6. Abdulhamit Birişik. Kıraat ilmi ve tarihi. Bursa: Emin Yayınları, 2. Baskı, 2014, 219 s.
7. Siraceddin Öztoprak. Kuran Kıraatı. Kıraat-ı aşere. İstanbul: Beyan yayınları, 2. Baskı, 2012, 480 s.
8. Ayətullah Məhəmməd Hadi Mərifət. Quranın tarixi. Xəzər Universitəsi Nəşriyyatı, 2013, 188 s.
9. Hüseyin Cavan Araste. Quran elmləri dərslisi. Bakı: "MİRASNƏŞR", 2014, 336 s.
10. Ahmed Aliyyul-İmam. Tarih ve Dilbilimi Kaynakları Işığında Kuranın 10 kıraatı (trc.: Süleyman Gündüz). İstanbul: İnkılab yayınları, 2010, 253 s.

Абульфат Велиев

**ДЕСЯТЬ ИЗВЕСТНЫЕ ИМАМЫ КИРААТА КОРАНА
И ПЕРЕДАТЧИКИ ХАДИСОВ**

РЕЗЮМЕ

Поскольку кирааты Корана считаются выбором для каждого, с первых же времен его относили к чтецам. Выборы сахабов (р.а.) отмечались такими выражениями, как «Кираат Ибн Масуда, Убай бен Кабина». Отличие видов кираата Корана по его чтецам более точно определялось только после тадвинов и таснифов кираата.

Данная статья посвящена жизни десяти имамов кираата, которые известны как «сахих, мутаватиры или же известные десять имамов». Так как не изучая жизнь, образование и научные уровни этих имамов, невозможно понять причины выбора ими различных вариантов кираата Корана.

Valiyev Abulfat

**WORLD-FAMED TEN IMAMS OF READING AND
NARRATORS**

SUMMARY

As the recitation of Holy Quran was select, from the early time it has been concerned to its readers. When the choosing of supporters (R A) were pointed out the phrases like “the reading of Ibn Masud and Ubey bin Kabin” had been used. The distinctions of reading which concerned to anybody had been specified after the composition and classification of reading.

This article deals with the life of ten İmams who were known as “honest, faithful among the people, and great imams. It is impossible to understand the exact cause of their choosing the difference reading without learning the life of imams, their and the level of scientific knowledge.

HƏDİSLƏRİN TƏSİR GÖSTƏRDİYİ AZƏRBAYCAN ATALAR SÖZLƏRİNDƏN BƏZİLƏRİ

Rəşadət ƏHMƏDOV,

*Ərdahan Universitetinin müəllimi,
ilahiyyat üzrə fəlsəfə doktoru*

AÇAR SÖZLƏR: *İslam, hədis, Azərbaycan, atalar sözləri, təsir.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *ислам, хадис, Азербайджан, пословицы, влияние.*

KEY WORDS: *Islam, hadith, Azerbaijan, proverbs, impact.*

GİRİŞ

Qurandakı ayələri təsdiqləmək, şərh etmək və daha təfsilatlı məlumat vermək, onda olmayan hökmləri bildirmək, yaxud yeni bir hökm qoymaq məqsədi daşıyan hədislər İslam dininin Qurani-Kərimdən sonra ikinci əsas mənbəyini təşkil edir, eyni zamanda Məhəmməd peyğəmbərin (s) müsəlmanlara vəsiyyət etdiyi mirası hesab olunur. Hər hansısa xalqa mənsub olan atalar sözləri isə uzun müddətli təcrübələr nəticəsində meydana gələn, mütləq bir həqiqəti ifadə edən, daha çox məcazi mənə daşıyan və şablon fikir halını almış sözlərdir [1, s. 2].

Müsəlmanlar dinlərinin tələbinə uyğun olaraq hədisləri gündəlik həyatlarında tətbiq etməklə əsrlər boyu Allah Rəsulunun (s) bu mirasını yaşatmış və günümüzdə də yaşadırlar. Hədislərin praktik həyatdakı tətbiqi tarixi, siyasi, hərbi və sosial faktorların təsiri ilə hər bir müsəlman cəmiyyətində fərqli şəkildə təzahür etmişdir. İslam dininin Azərbaycan torpaqlarında yayılmasından bugünədək hədislərin İslam dünyasının bir hissəsi olan ölkəmizdə də təsirini və praktik həyatdakı tətbiqini müşahidə etmək mümkündür. Eyni hal xalqın dünyagörüşü və təcrübələrinin bariz şəkildə əks olunduğu atalar sözlərində də görünməkdədir. İslam düşüncəsi və təcrübələrindən qidalanaraq meydana gələn bu atalar sözləri nəsildən-nəslə ötürülərək günümüze qədər çatdırılmışdır.

Xalq arasında geniş yayılmış bəzi atalar sözləri hədislərdən birbaşa, bəziləri isə mənə baxımından təsirlənmişdir. Məsələn, “Dəvənin dizini bağla, sonra Allaha təvəkkül et” şəklindəki atalar sözü “Ya Rəsulallah, (dəvəni) bağlayıb sonra təvəkkül edim, yoxsa buraxıb təvəkkül edim?” - sualına cavab olaraq Həzrət Məhəmməd “Bağla, sonra təvəkkül et!”, - deyər buyurdu” hədisi ilə; “Əvvəl salam, sonra kəlam” şəklindəki atalar sözü “Kəlamdan öncə salam lazımdır” hədisi ilə; “Sürüdən ayrılan qoyunu qurd yeyər” şəklindəki atalar sözü “Camaat olmağa davam edin. Şübhəsiz ki, sürüdən ayrılan qoyunu qurd yeyər” hədisi ilə; “İnsan insanın güzgüsüdür” şəklindəki atalar sözü “Mömin möminin aynasıdır” hədisi ilə; “İnsanın gözünü bir ovuc torpaq doldurar (doyuzdurur)” şəklindəki atalar sözünün isə “Adəm oğlunun iki dərə dolusu qızılı olsa, üçüncüsünü də istəyər. Adəmoğlunun gözünü təkə torpaq doldurar” hədisi ilə demək

olar ki, bilavasitə bənzərlik təşkil etdiyini söyləmək mümkündür. Həmçinin “Qorxunun əcələ faydası yoxdur” atalar sözü “Qəzavü-qədərdən qorxmaq heç bir fayda verməz...” şəklindəki hədislə; “Əcələ çarə yoxdur”, “Olacağa çarə yoxdur” və “Yazıdan qaçmaq olmaz” atalar sözləri “Hər bir şeyin Allah nəzdində müəyyən əcəli vardır...” şəklindəki hədislə; “Cansağlığı-dünya varlığı”, “Sağlamlıq ən böyük var-dövlətdir” və ya “Dünyanın ən böyük neməti cansağlığıdır” şəklindəki atalar sözləri “İki nemət vardır ki, insanların çoxu onlardan bixəbərdir: sağlamlıq və boş vaxt” şəklindəki hədislə; “Dərdi verən dərmanı da verir” atalar sözü “Allah nə dərd vermişdirsə, mütləq onun dərmanını da vermişdir” şəklindəki hədislə; “Çağırılan yerə ar eyləmə, çağırılmayan yeri dar eyləmə” atalar sözü “Sizdən biriniz vəlimə (toyda verilən ziyafət) üçün dəvət edildiyində getsin” şəklindəki hədislə mənə cəhətdən üst-üstə düşməkdədir.

Hədislərdən bilavasitə və mənə cəhətdən təsirlənən atalar sözləri

Bəzi hədislər Azərbaycan atalar sözlərinə birbaşa təsir göstərmişdir. Bəzi atalar sözlərinin isə əsas mənbələrdə keçən hədislərdən mənə cəhətdən təsirlənmə ehtimalı vardır. Burada, xüsusilə əsas mənbələrdə mövcud olan hədislərin hansısa şəkildə təsir etdiyi və ya edə biləcəyi ehtimal olunan atalar sözlərinə yer veriləcəkdir.

Türk cəmiyyətlərinin bir çoxunda məşhur olan “Əmanətə xəyanət etmək olmaz” [2, s. 163] şəklindəki atalar sözü Azərbaycan cəmiyyətində də geniş istifadə edilməkdədir. Bu atalar sözü “Xəyanət və əmanət bir yerdə olmaz...” [3, c. II, s. 349] hədisi ilə mənə baxımından üst-üstə düşür. Etibar etmək, əmanəti qorumaq İslamda əhəmiyyətli və həssas mövzulardan hesab olunur. Belə ki, etibarsızlıq hədislərdə münafıqlıq əlamətlərindən sayılır və etibarsız adam münafıqlıqla ittiham olunur. Mövzu ilə əlaqədar bir hədisdə Məhəmməd peyğəmbər (s) “Münafiqin əlamətləri üçdür: danışanda yalan deyər, söz verəndə sözündə durmaz və ona bir şey əmanət edildiyi zaman əmanətə xəyanət edər” [4] buyuraraq münafiq xarakterli şəxsini etdiyi əməllər arasında “əmanətə xəyanəti” xüsusi vurğulamışdır.

Allah-Təala Qurani-Kərimdə müsəlmanlara xitabən (**Ey iman gətirənlər! Bilə-bilə Allaha, Peyğəmbərə (Onun Peyğəmbərinə) və aranızdakı əmanətlərə xəyanət etməyin!**) [5, Ənfal, 27] buyuraraq onları bu mövzuda xəbərdar etmişdir. Hətta qarşı tərəf əmanətə xəyanət etsə belə, eyni hərəkətlə qarşılıq vermək doğru deyildir. Məsələn, “Əmanəti sənə əmanət edənə ver. Sənə xəyanət edənə isə sən xəyanət etmə” [3, c. III, s. 414] hədisi əmanətə riayət etmək mövzusunda müsəlmanlara nə cür davranmalı olduqlarına dair istiqamət verməkdədir.

Həmçinin cəmiyyətimizdə məşhur olan “Dəvənin dizini bağla, sonra Allaha təvəkkül et” [6, s. 141] atalar sözünün bu mövzuya dair hədislər əsasında meydana gəldiyini düşünmək mümkündür. Mövzuya dair belə bir hədis rəvayət olunur: “Bir adam Peyğəmbərin (s) yanına gələrək ondan: “Ya Rəsulallah, (dəvəni) bağlayıb sonra təvəkkül edim, yoxsa bağlamadan təvəkkül edim?”, - deyər soruşur. Həzrət Məhəmməd (s) də: “Bağla, sonra təvəkkül et!”, - deyər buyurur” [7]. Bundan başqa, “Əgər siz layiq olduğunuz kimi Allaha təvəkkül etsəydiniz, səhər ac gedib, axşam tox qayıdan quşlara ruzi verildiyi kimi, sizə də ruzi verilərdi” [7] şəklində mənbələrdə keçən hədislərdə Allaha təvəkkülün layiqli şəkildə edilməsinin əhəmiyyəti vurğulanmışdır.

“Həya imandandır” [8, s. 128] şəklindəki atalar sözünə də eyni ifadə ilə bir çox səhih

hədis mənbələrində rast gəlinir [4]. Bu baxımdan həmin atalar sözünün eyni mənaya gələn hədislər əsasında formalaşdığını söyləmək mümkündür.

“Sürüdən ayrılan qoyunu qurd yeyər” [9, s. 496] şəklindəki atalar sözü “Birlik olmağa davam edin. Şübhəsiz ki, sürüdən ayrılan qoyunu qurd yeyər” [10, c. I, s. 330] hədisinə uyğundur. İslamda bir olmağa, birlik və bərabərlik içərisində yaşamağa əhəmiyyət verilmiş və möminlər daim buna təşviq edilmişdir [11]. Bununla yanaşı, “Birlik hardadırsa, dirilik oradadır” [12, s. 391] və “Birlikdən güc doğar” [6, s. 99] kimi atalar sözlərimizdə də birlik içərisində olmağın əhəmiyyəti vurğulanmaqdadır.

“İnsan insanın güzgüsüdür” [12, s. 354] şəklindəki atalar sözü “Mömin möminin güzgüsüdür” [11] hədisinə bənzəyir. Çünki insan mənsub olduğu cəmiyyətdən, ətrafındakı insanlardan təsirlənir. “Üzüm üzümə baxa-baxa qaralar” [12, s. 458] və “Atı atın yanına bağlasan, rəngi dəyişməyə də, xasiyyəti dəyişər” [8, s. 42] kimi atalar sözləri də bu həqiqəti ifadə etməkdədir. Bu mənada atalar sözləri “Yaxşı dostla pis dostun müşk (gözəl ətir) satanla körük çəkən dəmirçi kimidir. Müşk satan ya sənə onu verər və ya sən ondan (müşk) alarsan. Yaxud yanında olduğun müddət ərzində ondan ətirli bir qoxu iyləmiş olarsan. Körük çəkən isə ya səni, ya da paltarını yandırar” [4] şəklindəki hədisin məzmununa bənzəməkdədir. Digər bir atalar sözü isə “Axmaq axmağı tapar” [6, s. 28] şəklindədir. Bu səpgidəki atalar sözü Həzrət Məhəmmədin (s) “Hər insan öz dostunun dinindədir. O halda hər biriniz dostluq etdiyi adama fikir versin” [11] hədisi ilə bənzərlik təşkil edir. “Bir adamla dost olmaq istəyirsənsə, onun dostuna bax” [6, s. 91] və “Dostunu mənə göstər, sən kim olduğunu deyim” [6, s. 156, 339] atalar sözlərinin də mənə cəhətdən yuxarıdakı hədislərə bənzədiyini söyləmək mümkündür.

“Gülmə qonşuna, gələr başına” [6, s. 204] şəklindəki atalar sözü isə “(Müsəlman) qardaşının başına gələn müsibətə səvinmə. Allah onu rəhmətiylə müsibətdən xilas edər və səni dərdə düşür edər” [13, s. 100] hədisinin ruhuna uyğun gəlir.

“Adamın gözünü bir ovuc torpaq doldurar” [6, s. 234] şəklindəki atalar sözünün “Adəm övladının iki dəre dolusu qızılı olsa, üçüncüsünü də istəyər. Adəm övladının gözünü ancaq torpaq doldurar” [4] hədisindən qaynaqlandığı düşünülə bilər.

“Dərdi verən dərmanını da verər” [13, s. 134] şəklindəki atalar sözünün isə “Allah verdiyi hər dərdin dərmanını da vermişdir” [4] hədisi əsasında formalaşa biləcəyi ehtimalı var.

“Sağ əl verəni, sol əl gərək bilməsin” [8, s. 204] şəklindəki atalar sözü İslamın ruhuna tamamilə uyğundur və bəzi hədislərdə də keçir. Məsələn, “Heç bir kölgənin olmayacağı bir gündə Allah yeddi nəfəri öz kölgəsində daldalandıracaq; ...bunlardan biri sağ əlinin verdiyini sol əli bilməyəcək şəkildə gizləncə sədəqə verəndir...” [4] şəklindəki hədisdə müjdələnen yeddi nəfərdən birinin sədəqəni gizli verənin olduğu bildirilir.

“İnsaf dinin yarısıdır” [6, s. 232] şəklində bilinən Azərbaycan atalar sözü “İnsaf olmayanın imanı da olmaz” [6, s. 233] şəklində də məşhur olub digər bəzi türk cəmiyyətlərində də istifadə edilir [9, s. 185, 310]. Oxşar mənalı atalar sözlərinin “Üç xüsusiyyət var ki, insan bunları özündə cəmləşdirsə, imanı da özündə toplamış olar: bunlardan birincisi insafdır...” [4] hədisinin əsasında meydana gəldiyini ehtimal etmək olar.

Eyni zamanda, “Axan su təmiz olar” [6, s. 30] şəklindəki atalar sözünün mənbəyi “Su təmizdir, onu heç nə kirlətməz” [11] mənasını verən hədis ola bilər. Çünki (axan) suyun təmiz

olması ilə əlaqədar hökmlər fiqh kitablarında təfsilatlı şəkildə verilir [14, c. I, s. 71].

Ola bilsin, “Aman diləyənə öldürməzlər” [6, s. 44] şəklindəki və ya buna oxşar atalar sözləri “Bir nəfər səndən aman diləsə, onu əsla öldürmə” [15] hədisindən qaynaqlanır. Çünki dinimizə görə, niyyətləri bilmədiyimiz üçün aman diləyənlərin də o anda nə düşündüklərini dəqiq bilmərik. O halda mövzuyla əlaqədar baxışımız sərt olmamalıdır. Peyğəmbərimiz (s) aman diləyən birinin öldürülməsinə çox əsəbləşmişdir [4].

“Ağıllı bir dəfə aldanar” [8, s. 25] şəklindəki atalar sözünün də “Mömin eyni deşikdən iki dəfə sancılmaz” [4] hədisindən təsirləndiyini ehtimal etmək olar. Xalq arasında “Qorxunun əcələ faydası yoxdur” [12, s. 358] şəklində istifadə edilən atalar sözünün isə “Qəzavü-qədərdən qaçmaq heç bir fayda verməz...” [16, c. II, s. 50] hədisilə mənə etibarilə oxşarlıq təşkil etdiyini görürük.

“Əcələ çarə yoxdur” [6, s. 165] “Olacağa çarə yoxdur” [6, s. 282] və “Yazıdan qaçmaq olmaz” [6, s. 330] şəklindəki atalar sözləri mənə baxımından “Hər bir şeyin Allah nəzdində müəyyən vaxtı vardır...” [4] hədisinə çox bənzəyir. Üstəlik, Qurani-Kərimdə əcəlin mahiyyəti ilə əlaqədar belə buyurulmuşdur: **“Hər bir ümmətin (əzəldən müəyyən edilmiş) əcəl vaxtı (ölüm, tənəzzül və ya əzaba düçar olma çağı) vardır. Onların əcəli gəlib çatdıqda bircə saat belə (ondan) nə geri qalar, nə də irəli keçə bilərlər!”** [5, Əraf, 34].

“Acın iman olmaz, toxun amanı” [6, s. 13] şəklindəki atalar sözü ilə “Kasıbçılıq az qala küfr olacaqdı...” [17, c. XI, s. 12] hədisi arasında mənə etibarilə bənzərlik vardır. Kasıbçılığın bəzən iman şübhəyə salması öz təsdiqini tapmış psixoloji haldır. Buna görə də Həzrət Məhəmmədin (s) “Allahım! Kasıbçılıqdan (yoxsulluqdan) sənə sığınırım...” [18] şəklində dua etdiyi rəvayət olunur.

“Dərdi verən dərmanı da verər” [6, s. 134] atalar sözünün “Allah dərd verəndə dərmanını da mütləq verir” [4] hədisi ilə bənzərliyi də diqqət çəkməkdədir. Həmçinin hədis qaynaqlarında “Allah dərdi də, dərmanı da göndərmiş və hər bir dərdin dəvasını da vermişdir...” [11] və “Hər bir dərdin dəvası da vardır...” [18] şəklində oxşar hədislərə rast gəlinir.

“Çağırılan yerə ar eləmə, çağırılmayan yeri dar eləmə” [12, s. 177] şəklindəki atalar sözü Allah Rəsulunun (s) “Biriniz vəlimə (ziyafətə və ya qonaqlığa) dəvət edildiyi zaman dəvəti qəbul etsin” [4] hədisinə mənə cəhətdən çox oxşayır. Digər bir hədisdə isə toy məclisinə dəvət edilmədikdə getməmək, dəvət edildikdə isə getmək lazım olduğu tövsiyə olunur və bu dəvəti qəbul etməyənlər “Dəvəti qəbul etməyən kəs Allah və Onun rəsuluna üsyan etmiş olar” [18] şəklində xəbərdarlıq edilir [11].

“Söz böyüyün, su kiçiyindir” [19, s. 21] şəklində məşhur olan Azərbaycan atalar sözünün “Su kiçiyin, süfrə böyüyündür” [12, s. 432] variantı da geniş şəkildə işlənir. Bu və bənzəri atalar sözlərinin aşağıdakı hədisin təsiri nəticəsində meydana çıxdığını ehtimal etmək olar. Hədisdə belə rəvayət edilir: “Abdullah ibn Səhl və Müheyysə Xeybərə getdilər. Burada müəyyən çətinliklərlə üzləşdilər. Müheyysə qayıdaraq Abdullah ibn Səhlin öldürüldüyü və bir quyuya atıldığı xəbərini gətirdi. Onu yəhudilərin öldürdüklerini söylədi. Yəhudilər isə onu öldürmədiklərini bildirdilər. Daha sonra Müheyysə öz qəbiləsinə gedərək bu hadisəni onlara nəql etdi. Sonra böyük qardaşı Hüveyysə və Əbdürrəhman ibn Səhl gəldilər. Xeybərdə olan Müheyysə danışmaq üçün önə çıxdı. Ancaq Rəsulullah yaşlı nəzərə alaraq: “(Sözü) böyüyə ver,

böyüyə ver” dedikdə (böyük qardaşı) Hüveyyisə danışmağa başladı...) [4].

“Dost dostun eybini üzünə deyər” [6, s. 153] şəklindəki atalar sözü Əbu Zərdən rəvayət olunan “... (Rəsulullah) Mənə, acı da olsa, doğru danışmağı əmr etdi...” [3, c. V, s. 159] rəvayətinə mənə etibarilə çox oxşayır. Başqa bir rəvayətdə isə Məhəmməd peyğəmbərin (s) ağır da olsa, haqqı söylədiyi üçün Həzrət Öməri təriflədiyi bildirilir [7].

“Kişi tüpürdüyünü yalamaz” [12, s. 352] şəklindəki atalar sözü “Hədiyyə etdiyi şeyi geri alan qusduğunu yalayan adam kimidir” [4] rəvayətinə mənə cəhətdən bənzəməkdədir. Oxşar bir rəvayətdə də “Bir şeyi (hədiyyə) verib, sonra geri qaytarılmasını istəyən adam yeyib doyan, doyduqdan sonra qusan, daha sonra da qusduğunu yeyən it kimidir” [20] buyurularaq bu cür davranışların çirkinliyi ifadə edilməkdədir.

NƏTİCƏ

Beləliklə, dinin mədəniyyətə təsir etdiyi şübhəsizdir. Azərbaycan cəmiyyətində də uzun əsrlərdən bəri İslam dininin mövcud olması mədəniyyətin hər bir mərhələsi və hər bir sahəsinin bundan təsirlənməsinə səbəb olmuşdur. Uzun əsrlər boyu davam edən bu təsir nağıllarda, dastanlarda, bayatılarda, şeirlərdə, hekayələrdə, o cümlədən yuxarıda haqqında danışdığımız atalar sözlərində kifayət qədər özünü büruzə verir.

Hətta xalq arasında istifadə edilən bəzi atalar sözlərinin Quran ayələrinin, həmçinin Peyğəmbər (s) hədislərinin təsiri ilə meydana gəlmə ehtimalı mümkündür. Xüsusilə, hədislərin atalar sözləri üzərindəki təsiri diqqəti çəkir. Bəzi atalar sözləri “Kutubi-sittə”¹ [4] kimi səhih hədis mənbələrində yer alan hədislərlə bənzərlik təşkil etdiyi halda, bəziləri isə əsas hədis mənbələrində mövcud olmayan hədislər və xalq arasında məşhur kəlamlar kateqoriyasındakılarla üst-üstə düşür.

Əsas hədis qaynaqlarında keçən hədislərin Azərbaycan atalar sözlərinə birbaşa və ya dolaylı yolla mənə cəhətdən təsir etdiyi məlumdur. Bunun əksinə, Azərbaycan atalar sözlərinin səhih hədislərə təsirini iddia etmək mümkün deyil. Ancaq bu atalar sözlərinin hədis kimi bilinən bəzi məşhur kəlamların istinad mənbəyi ola biləcəyi mövzusu üzərində mübahisə aparıla bilər.

Hədislərdən təsirlənən Azərbaycan atalar sözlərinin diqqət çəkən digər bir cəhəti isə bunların çoxunun İslam kimliyi ilə yoğrulmuş digər türk cəmiyyətlərində məşhur olan atalar sözləri ilə birbaşa və ya mənə baxımından oxşarlıq təşkil etməsidir.

Hədislərin təsiri ilə meydana gələn, onlardan birbaşa və ya mənə olaraq təsirlənən Azərbaycan atalar sözlərinin çoxşaxəli tədqiq edilərək təfəssilatlı bir kitab halında hazırlanmasına duyulan ehtiyac mövzusunun əhəmiyyətini daha da artırmaqdadır.

1 “Kutubi Sittə”yə 6 kitab daxildir. Bunlar; Buxarinin Səhih, Müslimin Səhih, Əbu Davudun Sünən, Tirmizinin Sünən, Nəsainin Sünən və İbn Macənin Sünən əsərlərindən ibarətdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Nurettin Albayrak. Türkiyə türkçesinde atasözleri. İstanbul: Kapı Yayınları, 2009.
2. Zeyneş İsmail-Muhittin Gümüş. Türkçe açıklamalı Kazak atasözleri. Ankara: Rekmay Matbaası, 1995.
3. Əhməd İbn Hənbəl. Müsnəd. (nşr. Həməzə Əhməd əz-Zeyn). Qahirə: 1995.
4. Əl-Buxari Məhəmməd İbn İsmail. əl-Camius-səhih. (nşr. Muhibbuddin Həbib). Qahirə, Darur-Rəyyan lit-Turas: 1986.
5. Qurani-Kərim (Azərbaycan dilinə tərcümə edən: Z.Bünyadov V.Məmmədəliyev). Bakı: 2008.
6. Mehman Musaoğlu-Muhittin Gümüş. Türkçe açıklamalı Azərbaycan atasözleri. Ankara: Engin, 1995.
7. Ət-Tirmizi. Məhəmməd İbn İsa İbn Sevrə. Sünənut-Tirmizi. (nşr. Məhəmməd Fuad Əbdülbaqi), 1976.
8. Cəlal Bəydilli (Məmmədov). Atalar sözü. Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004.
9. Feridun Fazıl Tülbentçi. Türk atasözleri ve deyimləri. İstanbul: İnkilap və Aka, 1977.
10. Hakim ən-Neysaburi, Əbu Abdullah Məhəmməd İbn Abdullah İbn Məhəmməd İbn Hamdəveyh İbn Nuaym İbnəl-Hakəm əd-Dabbi et-Tahmani. Əl-Müstədrək ələs-səhiheyne. (nşr: Mustafa Əbdülqadir Əta). Beyrut: Darul-Kutubil-İlmiyyə, 1990
11. Əbu Davud. Süleyman İbnəl-Əşas. Əs-Sünən. (nşr. Məhəmməd Əvvamə). Beyrut: Müəssəsətür-Rəyyan, 1998.
12. Özkul Çobanoğlu. Türk dünyası ortak atasözleri sözlüğü. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2004.
13. Salman Başaran. Hadislerin Türk atasözlerine tesiri. Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 1994.
14. Əl-Kasani. Əlaüddin Əbu Bəkr İbn Məsud İbn Əhməd əl-Hənəfi. Bədaius-sənai fi tərtibiş-şərai. Darul-Kutubil-İlmiyyə, 1986.
15. İbn Macə. Məhəmməd Yezid əl-Qəzvini. Sünənu İbn Macə. (nşr. Məhəmməd Fuad Əbdülbaqi). Daru İhyai Turasil-Ərəbi, t.s.
16. Əl-Kudai. Əbu Abdullah Məhəmməd İbn Səlamə İbn Cəfər İbn Əli İbn Hakmun əl-Misri. Müsnəduş-şihab. (nşr: Həmdi İbn Əbdülməcrid əs-Sələfi). Beyrut: Müəssəsətur-Risalə, 1986.
17. Əl-Beyhəqi. Əhməd İbn əl-Hüseyn İbn Əli İbn Musa əl-Xusrəvcirdi əl-Xorasani. Şuabul-iman. (nşr: Əbdüləli Əbdülhəmid Həmid). Bombay: Məktəbətür-Rüşd, 2003.
18. Müslim, Əbul-Hüseyn İbn əl-Həccac əl-Kuşeyri. Səhihu Müslim I-V. Qahirə: Daru İhyai Kutubil-Ərəbi, 1955.
19. Əbülqasım Hüseynzadə. Atalar sözü. Bakı: Yazıçı, 1981.
20. Ən-Nəsai. Əbu Əbdürrəhman Əhməd İbn Əli İbn Şueyb. Əs-Sünənul-kubra. (nşr. Əbdülgəffar Süleyman əl-Bundari-Seyyid Kusrəvi Həsən). Beyrut: Darul-Kutubil-İlmiyyə, 1991.

Рашадат Ахмедов

ПРИМЕРЫ АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ ПОСЛОВИЦ, НА КОТОРЫХ ОКАЗАЛИ ВЛИЯНИЕ ХАДИСЫ

РЕЗЮМЕ

Хадисы, которые являются основным источником исламской религии после Корана, оказали определенное влияние на все мусульманские общества. В результате этого эти общества со временем сформировались на основе моральных ценностей, воодушевляемых исламом. Что касается пословиц, то этот фольклорный образец является одним из компонентов таких моральных ценностей, как сказки, дастаны, рассказы, баяты и стихи. Во всех культурных сферах обществ, где мусульмане имеют разную этническую принадлежность, в том числе в пословицах и мудрых изречениях, которые считаются частью духовного наследия, можно проследить влияние хадисов. В результате этого влияния, некоторые пословицы непосредственно, а некоторые по смыслу схожи с хадисами. Являясь частью исламской культуры, азербайджанское общество также подверглось сильному влиянию хадисов. Это влияние отчетливо проявляется в пословицах, как и во всех областях.

Rashadat Ahmadov

EXAMPLES OF AZERBAIJANI PROVERBS INFLUENCED BY HADITH

SUMMARY

The hadiths, which are the main source of Islamic religion following the Quran, had a definite influence on all Muslim societies. As a result, these societies eventually formed on the basis of moral values, inspired by Islam. As for the proverbs, this folklore pattern is one of the components of such moral values as fairy tales, dastans, stories, bayat and poems. In all cultural spheres of societies where Muslims have different ethnic backgrounds, including proverbs and wise sayings that are considered part of the spiritual heritage, one can trace the influence of the hadith. As a result of these effects, we see that some proverbs are literal, others are similar to the narrated hadiths. Being part of Islamic culture, Azerbaijani society was also subjected to strong influence of hadith. This influence is clearly manifested in proverbs, as well as in all areas.

HEGELİN TARİX NƏZƏRİYYƏSİNDƏ ŞƏRQ-QƏRB DİXOTOMİYASI

Rəhim HƏSƏNOV,

AMEA-nın Fəlsəfə İnstitutunun doktorantı,

hesenli.82@inbox.ru

AÇAR SÖZLƏR: *Hegelin fəlsəfi sistemi, fəlsəfə tarixi, tarix fəlsəfəsi, Şərq-Qərb dioxotomiyası.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *Система философии Гегеля, история философии, философия истории, дихотомия Восток-Запад.*

KEY WORDS: *Hegel's philosophical system, History of philosophy, philosophy of history, dichotomy of East-West.*

Şərq təfəkkürü təəssüratçılıqla, Qərb təfəkkürü təfərrüatçılıqla səciyyələnir. Şərqdə cəmiyyət insanların toplusu, Qərbdə insanlar cəmiyyətin hissələridir.

Əbu Nəsr Farabi

Obyektiv idealizmin nəhəng nümayəndəsi, rasionalist metafizikanın məhək daşlarını yaradan Georq Vilhelm Fridrix Hegelin 1818-ci ildən dərs dediyi Berlin universitetində fəlsəfə tarixinə aid qələmə aldığı mühazirələr toplusu ölümündən sonra tələbələri tərəfindən çap olunmuşdur. “Fəlsəfə tarixinə dair mühazirələr” (“Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie”) adlanan həmin əsərdə o, öz dövrünə qədər yazılmış fəlsəfi əsərlərə orijinal tərzdə yanaşmış, əsasən, antik dövr filosofları haqqında dəyərli məlumatlar vermişdir. Hegel fəlsəfə tarixini tədqiq edərkən fəlsəfi təlimlərin bir-birinə qarşı qoyulması, əks tərəflərin qarşılaşdırılması fikri ilə razılaşmamışdır. Məfkurəvi məxəz rolunu oynayan bu əsərdə dahi filosof fəlsəfə tarixini fəlsəfi düşüncələrin, biliklərin inkişafı kimi nəzərdən keçirmişdir.

Həmçinin idealist dialektikanın banilərindən sayılan Hegelin Berlin universitetində 1822-1830-cu illərdə dərs dediyi mühazirələr əsasında yaradılan “Tarix fəlsəfəsinə dair mühazirələr” (“Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte”) əsərində isə ayrı-ayrı xalqların xarakterlərinin, psixoloji keyfiyyətlərinin yaranmasında coğrafi mühitin təsirindən söz açılır. Tarix fəlsəfəsinin insan zəkasının təntənəsi olduğunu deyən Hegelə görə, tarixdə inkişaf müəyyən mərhələlər üzrə gedir, bu da, əsasən, mütləq ruh və ideyanın davamlı inkişafından ibarətdir. Tarixə nikbin bir dünyagörüşlə baxan Hegel həm də göstərirdi ki, tarix azadlığın inkişafıdır, bu inkişafın sonunda hamı öz azadlığını dərk edəcəkdir. “Dünya ruhu”nun ağıllı, zəruri təzahürü olan ümumdünya tarixinin əsas və son qayəsi ruhun öz azadlığını dərk etməsi və anlamasıdır [1, s. 32].

Hegelin “Tarix fəlsəfəsi” əsəri isə “Giriş” hissəsindən, “Şərq dünyası”, “Yunan dünyası”, “Roma dünyası” və “German dünyası” adlı dörd fəsildən ibarətdir. Əsərin “Giriş” hissəsinə “Tarixi araşdırmanın növləri və fəlsəfi tarixi araşdırmanın ümumi prinsipi”, “Bu prinsipin daha

yaxından incələnməsi”, “Dünya tarixində baş verən proseslər” adlı bölmələr daxildir. “Şərqi dünyası” fəslə “Çin”, “Hindistan” (“Buddizm”), “İran” (“Zend xalqı”, “Assuriyalılar, babillilər, midiyalılar və farslar”, “Fars imperiyası və komponentləri” adlı yarımparaqraflar) paraqraflarını ehtiva edir. “Yunan dünyası” “Yunan ruhunun elementləri”, “Kamil fərdin formalaşması”, “Yunan ruhunun tənəzzülü” adlı paraqraflardan ibarətdir. “Roma dünyası” fəslinə “İkinci Karfagen müharibəsinə qədər Roma”, “İkinci Karfagen müharibəsindən imperiyaya qədər Roma” adlı paraqraflar, “German dünyası” fəslinə isə “Xristian german dünyasının elementləri”, “Orta əsrlər” və “Müasir dövr” adlı paraqraflar daxildir [2].

Filosofun gəldiyi qənaətə görə, dünyada tarix boyu ruh hökm sürür və dövlətdə də ilahi bir ideya vardır. Əslində, ümumdünya tarixi şüurunda azadlıq və tərəqqi mövcuddur. İnsanlar rifahı istəsələr də, onlar bir qayda olaraq azadlıq tələb edirlər. Dövlət isə azadlığın reallaşdırılması ilə məşğuldur, çünki onun əsas funksiyası hüquq və mühafizədir. O, mistik baxımdan dövləti mənəvi mahiyyət kəsb edən ilahi ideya kimi xarakterizə edir. Hegel tarixdə fərdlərin ehtiraslarının rolunu da təsdiqləyir, lakin ayrı-ayrı fərdlərə malik olan bu ehtirasın tarixi perspektivində ümumxalq iradəsinin olmasını da inkar etmirdi.

Ümumiyyətlə, Hegel tarixi müstəqil bir sahə kimi görürdü. Onun fikrincə, dünya fiziki və psixi təbiətlə əhatə olunmuşdur və hər iki təbiətin əsasında ruh dayanır. Bu təbiətin tarixi də məhz elə ruhun tarixidir və dünya tarixi də ruhun yaranmasının davamından ibarətdir. Hegelə görə, ruh tarixdə üç mərhələdə özünü belə göstərir:

- Biz ruhu bəzi anlayışlarla dərk edə bilərik;
- Bəzi ideyalar vasitəsi ilə ruhu dərk edə bilərik;
- Ruhunu onun təcəssümü olan dövlət formasında dərk edə bilərik.

Dahi filosofa görə, tarixi hadisələr aşağıdakı tərzdə qələmə alınır:

1. İbtidai tarix tərzində tarixçinin şahidi olduğu hadisələri eynilə təsvir etməsilə xarakterizə olunur. Bu baxımdan tarixçinin öz ruhu ilə onun qələmə aldığı hadisələrin ruhu ekvivalent təşkil edir. Tarixçi hadisələrin çərçivəsindən kənara çıxmır və hadisələri olduğu kimi qələmə alır. Hegel bu qəbildən olan tarixçilərə nümunə kimi Herodotu və Fukididi göstərir. Çünki onların hər ikisi tarixi hadisələri sadə üslubla xronoloji formada vermişdir. Hegelin fikrincə, ibtidai tarix tərzində hadisənin özü yoxdur, sadəcə hadisə barədə tarixçinin məlumatı vardır, halbuki hadisənin məlumat kimi təqdim olunmasından daha çox hadisənin özü əhəmiyyət daşıyır [3, s. 9].

2. Refleksli tarix tərzində tarixçi öz yaşadığı dövrdən əvvəl baş vermiş hadisələri təsvir edir. Burada tarixçinin ruhu ilə yazdığı hadisələrin ruhu eyni deyil. Mənbə qismində hazırda baş verən hadisələr çıxış etmir. Refleksli tarix tərzində öz növbəsində 4 formada təzahür edir:

I. Ümumi tarix - burada tarixçi keçmişin ruhu ilə bu günün ruhu arasında əlaqə yaradır. Amma tarixçi bu günün ruhu içində qaldığından hadisənin mahiyyətinə baş vura bilmir. Çünki bu günün ruhu ilə keçmişin ruhu eyniyyət təşkil etmir.

II. Praqmatik tarix – burada tarixçi tarixə praqmatik və əxlaqi cəhətdən yanaşır, keçmişdən dərs çıxarmaq istəyir. Lakin Hegelə görə, tarixdən analogiya yolu ilə dərs çıxarmaq mümkün deyil, çünki dünənki ilə bugünkü vəziyyət eyni deyil.

III. Tənqidi tarix – tarixçi keçmişdə olan hadisələri sərfnəzər edir, onların doğru olub-

olmadığını araşdırır.

IV. Xüsusi tarix – tarixçi tarixi müəyyən bölgülər üzrə araşdırır. Məsələn, incəsənət tarixi, hüquq tarixi, elm tarixi, ədəbiyyat tarixi və s. Xüsusi tarixlərin məcmusu isə bizə aid olduğu çağın ruhu barədə məlumat verir.

3. Fəlsəfi tarixi tərz isə tarixin rəşional şəkilə dərk olunmasıdır. Dünyaya hakim kəşilən ağıln təzahürü dünyanın ən son məqsədi olan azadlıq ideyası ilə üst-üstə düşür. Dünya tarixinin fonunda da ruh dayanmışdır. Fəlsəfənin əsas vəzifəsi ideyanın dünya tarixində necə inkişaf etdiyini göstərməkdir [3, s. 14].

Filosof bu qənaətə gəlir ki, ruhun əsas struktur xüsusiyyəti azadlıq anlayışında ehtiva olunmuşdur. Dünya tarixi azadlığın inkişafıdır və ruhun yeganə məqsədi də məhz azadlıqdır. Ruh əvvəlcə öz mahiyyətini qavrayır, sonra da öz məqsədini həyata keçirməyə başlayır.

Hegelə görə, tarixin mənası təsadüfi hadisələrdən ibarət deyil və qanunauyğun mahiyyət kəsb edir. Tarix substansional xarakterə malikdir və bu substansionallığın əsasında “sonsuz qüdrətə malik olan zəka” durur. Bütün tarixi proseslər bütövlük təşkil edir, zaman ərzində “mütləq ruhun” yaşayış yerini dəyişməsi məsələsi ortaya çıxır. Əvvəllər Şərq ölkələrində olan “mütləq ruh” anlayışı Yunanıstan və Romadan sonra Prussiya dövlətində bərqərar olmuşdur. Hegel “Tarix fəlsəfəsi” əsərində əsas Herder tərəfindən qoyulan tarixsizmi - tarixin mənası nəzəriyyəsini inkişaf etdirməyə cəhd göstərmişdir və bir sıra maraqlı fikirlər irəli sürmüşdür.

O, “Fəlsəfə tarixi” əsərində Şərq dünyası adı altında verilən başlıqda Hindistan, Çin və İrani eyni bölgüyə daxil etmişdir. Bu ölkələr arasında Hindistana, hind təfəkkür tərzinə üstünlük verən Hegel onu sehirli, mistik məkan olaraq xarakterizə etmişdir. “Çində olduğu kimi, Hindistan da həm antik, həm də müasir görünüşə malik olsa da, öz daxili dünyasındakı yetkinliyə mükəmməl formada çatmışdır. Hindistan hər zaman xəyalların ilham qaynağı və bizə hələ də sehirli bir dünya, pərilər diyarı olaraq görünür” [4]. O, öz əsərində “tilsimli ölkə” adlandırdığı Hindistanın tilsimindən özü də ayrılı bilmir, hind fəlsəfə tarixi haqqında ətraflı məlumat verir, kastaların bölgüsü, brahmanlar və hind adət-ənənələrindən söhbət açır.

Din fəlsəfəsinə həsr etdiyi irihəcimli əsərində dini dünyagörüşləri haqqında ətraflı məlumat verən Hegel ilk növbədə Şərqdə yaranmış dini ideologiyaların mənşəyi barədə fikirlərini ortaya qoyur. Bu zaman o, fəlsəfə tarixçisi mövqeyindən çıxış edərək Yəhudilik, Buddizm, Brahmanizm, qədim Misir və Çin dinləri, həmçinin İslam dini haqqında önəmli bilgilər verir. Lakin o, Şərq fəlsəfi fikrinə elə də ciddi münasibət göstərmir, Şərq dünyagörüşünü, Şərq fəlsəfəsinə primitiv hesab edir, fəlsəfənin Qərbdən başladığını vurğulayır. “Hegel Şərq təfəkkürünü fəlsəfi fikrin aşağı səviyyəsi sayırdı. O göstərirdi ki, Şərq xalqlarının fəlsəfəsi müşahidə mərhələsindədir, ona görə də layiqli bir şey verə bilməmişdir” [5, s. 43].

Əgər fəlsəfə tarixinə diqqətlə nəzər yetirsək, Şərq-Qərb fəlsəfi ənənələrinin komparativist, müqayisəli təhlilinin yaranmasında Hegelin oynadığı rolu aydın görürük. Avropamərkəzçiliyin yaranmasına vəsilə olan Hegelin Şərq fəlsəfəsinin səciyyəvi xüsusiyyətləri barədə irəli sürdüyü ideyalar mübahisə doğurmaya bilməzdi. “Ruh fəlsəfəsi”nin “Subyektiv ruh” bölümündə ayrı-ayrı xalqların xarakterini verən Hegel ümumdünya tarixinin üç hissədən ibarət olduğunu qeyd etmişdir: Şərq dövrü; Antik dövr; Alman dövrü.

Bunları mənəvi mahiyyətin dərk edilməsi pillələrinə görə sıralayan Hegel azadlığın

dərkinin vacibliyini vurğulayırdı. O, azadlığın insani mahiyyətinin olduğunu və Şərq dünyasında heç kimin azad olmadığını, alman və xristian dünyasında isə hamının azad olduğunu iddia edirdi. Alman xalqının müsbət və üstün xarakterləri haqqında uzun-uzun danışan Hegel Şərq xalqlarına etinasız münasibət bəsləyərək, onların düşüncə tərzinin və azadlığının ən aşağı səviyyədə olduğunu irəli sürürdü. Hegelin fikrincə, Şərq dünyasında insan azadlığın mahiyyətini dərk etmədiyi üçün quldur. Antik dünyada bəziləri artıq başa düşürlər ki, azadlıq onların mahiyyətini təşkil edir. Bu səbəbdən Şərq dünyasından fərqli olaraq onlar azaddırlar.

İnsan faktorunun mühüm nüansa çevrildiyi Hegel fəlsəfəsində ictimaiyyətin tarixi onun mənəvi inkişaf tarixi kimi qiymətləndirilmişdir. Fərdi və ictimai şüurun, bəşəriyyətin əqli cəhətdən inkişafı haqqında idealist nəzəriyyənin əsaslarını verən Hegel ümumdünya tarixinə azadlığın inkişafı nöqteyi-nəzərindən yanaşmışdır. Onun fikrincə, Şərq dövründə yalnız despot, yəni bir nəfər, antik dövrdə və ya yunan-roma dövründə bəziləri, alman və ya xristian dövründə isə hamı azaddır. Həmçinin azadlığın mənasını ruhun özünüdərkində görəndə filosof onu dərk olunmuş zərurət saymışdır.

Ümumdünya tarixini “ümumdünya məhkəməsi” adlandıran Hegelə görə, Qədim Şərq dünya ruhunun hələ ilkin mərhələsidir, yəni körpəlik çağıdır. “Beləliklə, ümumdünya tarixi Şərqdən Qərbə doğru istiqamət götürür; lakin tarixi inkişaf prosesində Şərq öz “marşrutu” ilə hərəkət edərək lazımı “mənzilə” yetişə bilməmişdir. Qərbi və Şərqi bir çox əlamət və keyfiyyətlərinə görə müqayisə edən dahi filosof Şərqi despotizmə meyilli olduğunu dəfələrlə qeyd etmişdir. Hegel göstərmişdir ki, şərqli xarakteri zahirən bir-biri ilə ziddiyyət təşkil edən iki cəhəti özündə birləşdirmişdir: hamının (bütün ondan asılı olanların) üzərində hökm etmək ehtirası və özünün asılı olduğu adama kölə etiqadı.

Hegel öz fikirlərini əsaslandırmaq üçün bir çox Şərq xalqlarının həyat tərzindən misallar da gətirirdi...” [6].

Hegelə görə Şərqdə azadlıq məhdud səviyyədə özünə yer tapmışdır, əsarətin, ənənəviçiliyin və fərdiyyətsizliyin adı Şərkdir. Burada Şərq ayrıca olaraq nə iqtisadi kateqoriya, nə də coğrafi termdir. Bu göstəricilərlə Şərqi əlaqəsi olsa belə, burada Şərq yalnız insanın dünyaya baxışlar sistemi kimi nəzərə alınmalıdır. Odur ki, Şərqi Qərbin bəzi bölgələrində və ya bəzi təbəqələrində də rast gəlmək mümkündür. Yəni onlar da bu mənada şərqli ola bilər, şərqli dünyagörüşü ilə düşünülür. Digər tərəfdən, iqtisadi və coğrafi mənada Şərqi özündə də Qərbin aşılammış formasına rast gəlmək mümkündür. Lakin Hegel birmənalı olaraq Şərqi laqeyd münasibət bəsləyə bilməzdi, çünki özünün də qeyd etdiyi kimi, ümumdünya tarixi öz inkişaf stimulatorunu məhz Şərqdən götürmüşdür. “Sonralar Avropanın dahi filosofu Hegel etirafı yazacaqdır: “Biz Şərqdən gəlirik; ümumdünya tarixi Asiyadan Avropaya hərəkət edib... Şərqi ilkin şərti və zəmini ailəyə əsaslanan millilikdir” [7]. O, dəfələrlə qeyd etmişdir ki, Şərq şüuru Qərb şüuruna nisbətən daha poetik səciyyə kəsb edir. Hegel bu nisbəti xarakterizə edərkən yunan xalqının Qərb xalqları içərisində istisna təşkil etdiyini vurğulamışdır.

Mədəniyyətə gəldikdə isə Hegel deyirdi ki, Şərq mədəniyyəti Tac-Mahal kimi misilsiz böyük incilər yarada bilər. Lakin Şərq mədəniyyəti əsl mədəniyyət yarada bilməz. O, incəsənətin özünün də üç sahəyə bölündüyü fikrini irəli sürürdü: simvolik incəsənət, klassik incəsənət və romantik incəsənət. Simvolik incəsənətin əsas səciyyəvi xüsusiyyəti burada yaradılanların

ideyaya uyğun gəlməməsidir, incəsənət burada məqsəddən kənar bir hal daşıyır. Hegel bildirirdi ki, incəsənətin nəzəri formada inkişafının ilkin təzahürü olan simvolik incəsənət özünə Şərq mədəniyyətində, xüsusilə də qədim Hindistan, İran və Misir incəsənətində yer tapmışdır. Filosof 1817-1829-cu illərdə qələmə aldığı “Estetikaya dair mühazirələr” (“Vorlesungen über die Ästhetik”) əsərində bu məsələlərə geniş aspektdən yanaşmışdır. “Şərqdə bölünməz, möhkəm, vahid, substansional olanlar üstünlük təşkil edir... Qərb isə, xüsusən yeni dövrdə, sonsuzluğun müntəzəm bölünməsindən və parçalanmasından çıxış edir” [8, s. 311].

Xristianlıq dini bərsində mühazirələrə qulaq asaraq böyüyən Hegelin İslam dininə, İslam fəlsəfinə laqeyd münasibət bəsləməsi təbii idi və o qeyd edirdi ki, İslam artıq çoxdan tarixi səhnədən çıxaraq Şərq ətalətinə qayıtmışdır. Hegel din, həqiqət bərsində söhbət açdığı zaman vurğulayırdı ki, əsl həqiqət yalnız və yalnız konkret bir şey olmalıdır. Həqiqətin konkret olmasına bir çox misallar gətirən Hegel bu nöqteyi-nəzərdən Xristianlığı digər dinlərdən üstün tutmuş, əsasən, Şərqdə özünə vüsət tapan İudaizm və İslamın əsl mahiyyətini xarakterizə edə bilməmişdir. İudaizm və İslam kimi Şərq dinlərində tanrı ideyası mücərrəd mahiyyət kəsb edir, bu mahiyyətdə konkretlik çalarları müşahidə olunmur. Xristianlıqda isə onlardan fərqli olaraq, İsa Məsih obrazı bu mücərrəd tanrıya konkret bir “görünüş” əta edir. Hegel hesab edirdi ki, mücərrəd tanrı obrazı qarşısında Şərq insanı zəngin ilahi duyğulardan məhrum olur, bu ilahi duyğular yalnız xristian dünyası üçün nəzərdə tutulmuşdur. Çünki onlar konkret olaraq ilahi duyumu İsa peyğəmbərin obrazı vasitəsilə hiss edə bilirlər.

Ümumiyyətlə, fəlsəfi təfəkkür tarixində Hegelin əsas xidməti dünyanın dialektik anlayışını, gerçəkliyin idrakına dialektikəsinə yanaşmanın prinsiplərini sistemativ formada işləyib hazırlamaqdan ibarətdir. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, Hegel dialektik fikirlərin banisi deyil. Əgər fəlsəfə tarixinə diqqətlə nəzər salsaq, dialektik fikirlərin qədim Şərq ölkələrində və antik Yunanıstanda da mövcud olduğunu görürük. Belə ki, ilk dəfə Hindistanda və Çində meydana gələn dialektik fikirlər antik Yunanıstanda müəyyən inkişaf mərhələsinə yüksələ bilməmişdi.

Hegel fəlsəfə tarixində ilk dəfə gerçəkliyin dialektik anlayışının metodunu, dialektik məntiq sistemini, dialektik düşüncə üsulunun əsas prinsiplərini işləyib hazırlamış, bunları idealist təməllər üzərində şərh etməyə çalışmışdır və buna nail olmağı bacarmışdır. Qədim Şərq ölkələrinin dialektik fikirlərindən bəhrələnsə də, özü bunu etiraf etməmiş, yalnız antik fəlsəfəni təənnüm etmişdir.

Ümumiyyətlə, Hegel fəlsəfəsi arzuolunmaz fikirlərdən xali deyildir. Onun “mütləq ideya” anlayışının dərk olunması prosesini son mərhələ hesab etməsi və elə burada dünyəvi əqlin sonuncu pilləsinin ortaya çıxması ideyası dialektikaya zidd olan fikirlərin əsasını təşkil edir.

Hegel fəlsəfəsindəki bu ziddiyyətlərin əsas səbəbi azadlığın mahiyyəti haqqında irəli sürdüyü dolaşq fikirlər idi. İnkişafı triada formasında təqdim edən Hegel onun Qərbdə sona çatdığını etiraf etməklə böyük səhvə yol verirdi. İnsanların yoluna işıq saçan bu mayak, bu düha onlara azadlığın gerçək mahiyyətinin qavranılmasının, azadlığın dərk olunmasının zəruriliyini bildirmiş, bütün gərgin və ziddiyyətli ömrünü də yalnız azadlığın dərkinə sərf etmişdir.

Hegel elə bir fəlsəfi sistem yaratmışdır ki, bu fəlsəfi sistemi təkcə alman xalqı deyil, bütün bəşər xalqları obyektiv surətdə mənimsəyərək ondan faydalana bilər. Hegel zəkasının,

dühasının yaratdığı bu mənəvi və zəngin sərvət elmin bütün sahələrinə dair materialları özündə cəmləşdirmişdir. Mükəmməl fikir xəzinəsini yaradan Hegel həqiqətin və gerçəkliyin dərk olunması prosesində bəşəriyyət üçün katalizator rolunu oynayır.

Təkcə klassik alman fəlsəfəsində deyil, ümumdünya fəlsəfə tarixində Hegel fəlsəfəsi müəyyən mənfi xarakterlərə, məhdud cəhdlərə baxmayaraq, özünə əvəzolunmaz yer tutmuşdur. İnsanların praktiki, eləcə də mənəvi fəaliyyətinin ayrı-ayrı sahələri üçün lazım olan bu fəlsəfi sistemi, mirası mənimsəmək, obyektiv dəyərləndirmək lazımdır.

Hegel fəlsəfəni xalq ruhunun bir tərəfi, bir hissəsi kimi göstərmişdir. Ümid edirik ki, Qərbin bu möhtəşəm düşüncə sahibinin fikirləri heç bir tərəddüd və ziddiyyətə yol verilmədən, düzgün və uğurlu biçimdə Şərqdə, xüsusilə də Azərbaycanda elm və mədəniyyətin, mükəmməl fəlsəfi dünyagörüşünün yaranmasına müsbət təsir göstərəcəkdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Həsənov R. Georq Vilhelm Fridrix Hegelin ruh fəlsəfəsi. Bakı: Təknur, 2011.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия истории. СПб.:1993.
3. Hegel. Tarih felsefesi. İstanbul: 2006.
4. <http://www.blog.milliyet.com>.
5. Zeynalov M. Fəlsəfə tarixi. Bakı: Azərbaycan nəşriyyatı, 2001.
6. <http://www.merkez.az> (F. Mustafa. Qloballaşma və mədəniyyət).
7. <http://www.azərbaycanlı> (N. Şəmsizadə. Azərbaycançılıq dünya azərbaycanlılarının milli ideologiyasıdır).
8. Г.В.Ф.Гегель. Лекции по эстетике. Т.2, СПб.: Наука, 2001.

Рагим Гасанов

**ДИХОТОМИЯ ВОСТОК-ЗАПАД В ИСТОРИЧЕСКОЙ
ТЕОРИИ ГЕГЕЛЯ**

РЕЗЮМЕ

В философской системе Георга Вильгельма Фридриха Гегеля, являющегося крупным представителем объективного идеализма, создавшего пробные камни рациональной метафизики, своеобразностью выделяется взгляд на проблему Восток-Запад. В исторической теории Гегеля, в которой отражены в систематической форме принципы диалектического подхода к познанию действительности, эта проблема освещена с разных аспектов. В статье также нашли отражение историческая философия философа и определенные сведения касаются истории философии.

Rahim Hasanov

**DICHOTOMY OF THE EAST-WEST IN THE
HISTORICAL THEORY
OF HEGEL**

SUMMARY

In Georg Wilhelm Friedrich Hegel's philosophical system, major representative of objective idealism, who created the test-stones of rational metaphysics, the East-West problem stands out as a peculiarity. In the historical theory of Hegel, in which the principles of the dialectical approach to the cognition of reality are reflected in a systematic form, this problem is covered from various aspects. The article also reflects the historical philosophy of the philosopher and certain information about the history of philosophy.

HƏMRƏYLİK - SOSIAL DÖVLƏT SUBYEKTLƏRİ ARASINDAKI MÜNƏSİBƏTLƏRİN TƏMƏL ƏSASI KİMİ

Səadət MƏMMƏDOVA,

AMEA-nın Elm Tarixi İnstitutunun

*“Elmşünaslıq və elmin sosial problemləri” şöbəsinin
aparıcı elmi işçisi, sosiologiya üzrə fəlsəfə doktoru,*

saadet.baki@yahoo.com

AÇAR SÖZLƏR: *sosial dövlət, sosial həmrəylik, sosial ədalət, İslamda həmrəylik.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *социальное государство, социальная справедливость, социальная справедливость, солидарность в исламе.*

KEY WORDS: *social state, the social solidarity, social justice, solidarity in Islam.*

Sosial dövlət hüquqi demokratik dövlətdir və insan onun ali dəyəri kimi çıxış edir. Bu cür dövlət insanın layiqli həyatı və azad inkişafı, hər kəsin yaradıcı potensialının hərtərəfli reallaşması üçün zəruri şərait yaradır və zəmanət verir. Qanunverici əsaslarda sosial dövlət öz iqtisadi və sosial siyasəti, hüquq-mühafizə və hüquq-müdafiə təcrübəsi ilə vətəndaşın iqtisadi, sosial, mədəni hüquqlarına təminat verir, azadlığı və mülkiyyəti qoruyur, bu əsaslarda sosial sülhü, iqtisadi yüksəlişi və dövlətin təhlükəsizliyini, insanın fiziki, mənəvi və ruhi baxımdan təkmilləşməsinə təmin edir [1, s. 30-44].

Sosial dövlət azadlıq və hakimiyyəti şəxsiyyətin rifahı, cəmiyyətin firavanlığı üçün birləşdirməyə yönələn, əmək məhsullarının bölüşdürülməsində sosial ədalət və sosial həmrəyliyi təmin edən dövlətdir [2, s. 18-19]. Həmrəy olmaq – bir fikirdə, bir rəyde, həmfikir, yekdil olmaq mənasında işlədilir. Həmrəylik – fikir, mənafe birliyini bildirir [3, s. 363]. E.Dürkheyim sosial həmrəylik deyərək, ictimai həyatın tamlığını, kollektivçiliyi, həmçinin bütün cəmiyyət üzvləri tərəfindən qəbul edilən yüksək əxlaqi prinsipləri, ali və universal dəyərləri nəzərdə tuturdu [4]. Sosiologiya lüğətinə əsasən “sosial həmrəylik” ifadəsi ilə ümumi dəyərlər və maraqlar əsasında müəyyən qrupların və siniflərin sosial vəhdəti nəzərdə tutulur [5, s. 392].

Müəyyən sosial sistemin inteqrasiya səviyyəsi onu təşkil edən alt sistemlər arasındakı sosial həmrəyliyin səviyyəsindən bilavasitə asılıdır. Sosial həmrəyliyin əsasları sadə cəmiyyətlərdən mürəkkəb cəmiyyətlərə doğru dəyişir. Sosial sistemin sabit inkişafı, burada sosial həmrəyliyin təmin edilməsi onun mövcud olduğu daxili və xarici mühitə uyğunlaşması, yəni sosial adaptasiya prosesi ilə bağlıdır. Bu mənada A.N.Okaranın qeyd etdiyi kimi, həmrəylik (fransızca solidarite) bütün tarix boyu bəşəriyyətə xas olan sosial vəziyyətdir. O, ümumi maraqlar, eyni fikirlilik, eyni ruhluluq, qarşılıqlı asılılıq, qarşılıqlı əlaqəlilik, dairəvi zəminlik, birgə məsuliyyət ifadə edir. Ümumi məqsədlərə nail olmaq üçün münasibət subyektlərin ehtiyat və imkanlarının birləşdir-

ilməsini nəzərdə tutan sosial mövcud olmanın prinsipi kimi izah edilə bilər. Bu zaman hər bir subyektin marağı ümumi maraqlarla tarazlıq təşkil edir. Həmrəylik kollektiv orqanizmin sosial özünütənzimləmə, özünüqoruma və özünüinkışaf mexanizmi kimi nəzərdən keçirilməlidir. Belə ki, o, cəmiyyətin bütün üzvlərinin imkanlarını maksimum dərəcədə fərdi və ümumi rifah üçün istifadə etməyə şərait yaradır. Əksər hallarda həmrəyliyi solidarizmlə qarışıq salırlar. Lakin solidarizm siyasi ideologiya, fəlsəfi təlim, sosial texnologiya və uyğun idarəetmə təcrübəsidir və onun əsas ideyası ümumi rifah, maraqların və dəyərlərin həmrəyliyi və razılığıdır [6, s. 7-11].

Beləliklə, sosial həmrəylik solidarizm konsepsiyasının əsası kimi çıxış edir. P.Kolozaridi bildirir ki, “elmdə solidarizm əmək və kapitalın tənzimlənməsi ilə bağlı münasibətlər modeli kimi qəbul edilir. Solidarizm – cəmiyyətin müxtəlif tərkib hissələrinin həmrəyliyinə mümkünlüyünə əsaslanır. Bu zaman insanlar, birliklər, təbəqələr və dövlətlər arasındakı həmrəylikdən danışmaq olar. Siyasi baxımdan solidarizm müəyyən dövlət çərçivəsində institutların və ictimai mühitin “üzvi” birlik yaratmasını nəzərdə tutur. Bu zaman ayrı-ayrı təşkilatlar (həmkarlar ittifaqları, kooperativlər və s.) dövlətin təməl əsası olur və hər bir vətəndaşın maraqlarından çıxış edir. Dövlət vasitəçi funksiyalarını yerinə yetirməklə hakimiyyətin nüfuzunu saxlayır və ziddiyyətli maraqların təmin edilməsi üçün geniş imtiyazlar verir, bazar iqtisadiyyatına nəzarət edir” [7].

Solidarizm – sosial sistemin qurulması prinsipinə görə, sosial sistemin üzvləri hesab edilən vətəndaşlar, ailələr, etnoslar, dini birliklər, sosial qruplar, siyasi partiyalar, biznes korporasiyaları və s. real hüquqi, sosial-siyasi subyektivliyə malik olurlar. Ümumi rifah naminə onların hüquqları, imkanları və maraqları müxtəlif miqyaslı (lokal, ümummilli, qlobal) sosial çərçivələrdə konsolidasiya edilə və həmrəy ola bilər. Həm liberal fərdiliyi, həm də totalitar eqalitarizmi inkar edən solidarizm fərdi və ümumi maraqlardan çıxış edir. Rusiya solidarizminin banisi Q.K.Qins bu konsepsiyayı dövlət və cəmiyyət haqqında təlim kimi izah edir. Solidarizmin etik əsasları həmrəylik hesab olunur. Həmrəylik öz ifadəsini ümumi maraqlara malik şəxslərin könüllü təşkilatlarda birləşməsində və dövlətlə üst-üstə düşməyən, demokratik prinsiplərə uyğun fəaliyyət göstərən maraqların əlaqələndirilməsində tapır [6, s. 7-11].

Sosial dövlət vətəndaş cəmiyyətinin inkişaf etdiyi dövlətdir. Vətəndaş cəmiyyəti ilə dövlətin çoxtərəfli münasibətləri sosial həyatın bütün sahələrində - siyasət və iqtisadiyyat, hüquq və əxlaq, ekologiya və mədəniyyətdə təzahür edir. Bu sosial məkanda cəmiyyətlə sosial institutlar arasında əlaqələr inkişaf edir [8, s. 73].

Sosial həmrəylik kömək, dəstək, əməkdaşlıq nəzərdə tutan və şəxsiyyətin şüurunda möhkəmlənən ümumi ideyalara, hisslərə, mədəni dəyərlər və əxlaqi normalara əsaslanan bütövlük və vahidlik ifadə edir. Sosial inteqrasiyadan fərqli olaraq, sosial həmrəylik könüllülük xüsusiyyətinə malikdir. Bu baxımdan, sosial həmrəyliyi izah etmək üçün “identiklik” anlayışından istifadə edilir. İnsan daxil olduğu qrupla özünü eyniləşdirərək onunla həmrəy olur. Əlverişli olmayan şəraitdə sosial həmrəylik daha da möhkəmlənir. Bu zaman sosial həmrəyliyin əsas amilləri kimi ümumi ideyalar, hisslər açılır. Sosial həmrəylik çox zaman müsbət emosionalara söykənir [9, s. 95-142].

Həmrəylik, yaxud ictimai qəbul edilmə fərdin özünü qiymətləndirməsinə, şəxsi ləyaqət

və birliyin üzvü kimi özünün dəyərli olması hissini yaranmasına səbəb olur. Sosial həmrəylik özünəməxsus mənəvi inancları olan müəyyən əxlaqi subyektin sosial qəbul edilməsini nəzərdə tutur [2, s. 205-207].

R.Forst etik, hüquqi, siyasi, əxlaqi normaları sosial həmrəyliyin formalaşmasına təsir edən əsas amillər kimi müəyyənləşdirir [2, s. 268] Şəxsiyyət, cəmiyyət və dövlətin çoxtərəfli qarşılıqlı fəaliyyətinin əlaqələndirilməsində əhəmiyyətli rol oynayan sosial məsuliyyət məhz bu göstərilənlər əsasında cəmiyyətdə ayrı-ayrı fərdlərin, qrupların fəaliyyət həddlərini müəyyən edir [10, s. 140]. S.Yulun fikrincə, həmrəyliyin intersubektiv əlaqələrə aid edilməsi fərdin bərabər və layiqli interaktsiya tərəfdaşı kimi qəbul edilməsi deməkdir. Sosial həmrəylik həddlərində təsvir edilən dövlət öz subyektləri üçün fürsətlərin ədalətli bölüşdürülməsinə əsaslanır. Ədalətli qəbul edilmə sosial çulğaşmanın və həmrəyliyin əsası kimi çıxış edir [11, s. 12-13]. Sosial dövlət şəxsiyyətin rifahı və cəmiyyətin firavanlığı məqsədilə azadlıq və hakimiyyətin daha məqsəduyğun şəkildə birləşdirildiyi, əmək məhsullarının bölüşdürülməsində sosial ədalətin təmin edildiyi dövlət quruluşudur. Sosial həmrəylik və sosial ədalət nəsillərin və təbəqələrin həmrəy məsuliyyətini nəzərdə tutur [12, s. 18-19]. S.Yula görə, həmrəylik “rifah və ədalətlə bağlı etik identiklik, fərdi hüquq, demokratik prosedurlar və əxlaqi prinsiplər kimi bir sıra qəbul etmə formalarının qovuşuğunda reallaşır”. Bu əsasda S.Yul həmrəylik konsepsiyasının əsası kimi aşağıdakıları irəli sürür: 1) Həmrəylik interaktsiyanın əsası olaraq fərdin insanlararası münasibətlərdə bərabər və layiqli tərəfdaş kimi qəbul edilməsini nəzərdə tutur; 2) Həmrəy olan cəmiyyət öz subyektlərinin qəbulu üçün ədalətli fürsətlər təqdim edir; 3) Qəbul edilmənin ədalətli tənzimlənməsi sosial çulğaşmanın və həmrəyliyin əsası kimi çıxış edir [11, s. 12-13].

Beləliklə, sosial ədalət sosial həmrəyliyin əsas amillərindən biri olub, dövlət – cəmiyyət – şəxsiyyət münasibətlərində sosial tarazlığın yaranmasına gətirir. Ədalət dedikdə, əsasən “haqq və düzgünlük prinsiplərinə riayət etmək” başa düşülür [3, s. 58]. Sosiologiyada “ədalət” dedikdə insanların, siniflərin və sosial qrupların bərabər həyat səviyyəsi, maddi və mənəvi nemətlərdən eyni dərəcədə istifadə etmək imkanlarının olması, mövcud resursların bərabər bölüşdürülməsi nəzərdə tutulur [13, s. 310-311]. Fəlsəfi lüğətdə ədalət insanın mahiyyəti və onun ayrılmaz hüquqları ilə bağlı olan zərurət kimi izah edilir [14, s. 119]. Burada sosial ədalət ifadəsi ilə haqq və düzgünlük prinsiplərinə riayət edilməsi nəzərdə tutulur [3, s. 363].

Sosial dövlətin ideoloji əsası olan həmrəylik və ədalət İslam dininin məğzi ilə bağlıdır. Deyə bilərik ki, müasir dövlətlər dinin təbliğ etdiyi əxlaqi dəyərlər üzərində qurulur. İslamda ədalət prinsipi həyatın mahiyyətini təşkil edir. Allah hər kəsə ömür bəxş etdiyi kimi, vaxtı çatanda hər bir kəs dünyasını dəyişir. Bu barədə Qurani-Kərimin “Muminun” surəsinin 80-ci ayəsində buyrulur: **“Dirildən də, öldürən də Odur...”** [15] Quranda həyat və ölüm insan həyatının mahiyyət ölçüsü kimi təqdim olunur. İnsan öz əməlləri ilə sosial həyatını qazandığı kimi, ölümünü də qazanır. İslam dininə görə, “aldadıcı həzdən (əyləncədən) başqa bir şey olmayan dünya həyatı” [15, Ali İmran, 185] sona çatdıqdan sonra ömrünün dəyərini görə insan qiyamət günü layiq olduğuna (cənnət və ya cəhənnəm) qovuşacaqdır. Burada da Allahın ədaləti bərqərar olur. İnsan əməlləri ilə həm bu dünya, həm də axirət həyatını qazanır. Qurani-Kərimdə

ƏDƏBİYYAT

1. Охотский Е.В. Социальное государство и социальная политика современной России: ориентация на результат / Е.В. Охотский, В.А. Богучарская // Труд и социальные отношения, 2012, № 5 (95), с. 30-44.
2. Forst R. Contexts of justice: political philosophy beyond liberalism and communitarianism. Berkeley: University of California press, 2002.
3. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. Dörd cildə, II cild. Bakı: "Şərq-Qərb", 2006.
4. Дюркгейм Е. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991, 575 с.
5. Кравченко С.А. Социологический энциклопедический словарь. М: ООО «Издательство Астрель», ООО «Издательство АСТ», ООО «Транзит книга», 2004, 511 с.
6. Окара А.Н. Социальная солидарность как основа нового «миростроительного» проекта // Доклад на научном семинаре «Россия в историческом и мировом пространстве», прошедшем в Институте экономики и финансов «Синергия», Журнал «Синергия», № 9, 2010.
7. «Солидарность как политика и практика». Краткий аналитический обзор подготовлен социологом Лаборатории Полиной Колозариди / www.cloudwatcher.ru/userfiles/solidarnost2.pdf
8. Гаджиев К.С. Политическая наука. М.: Международные отношения, 1994, 400 с.
9. Симонова О.А. Современная социология эмоций и проблема социальной солидарности: Основные направления исследований // В кн.: Социологический ежегодник 2011 / Науч. ред.: Н.Е. Покровский, Д.В. Ефременко. Вып. 3. М.: ИНИОН РАН, 2011.
10. Мицкая Е.В. Основные направления взаимодействия государства и гражданского общества как важное условие реализации политических прав и свобод граждан. «Право», 2008 г.
11. Юл С. Солидарность и социальное сплочение в эпоху позднего модерна: К вопросу о социальном признании, справедливости и контекстуальном суждении// Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер.11, Социология: РЖ/РАН. ИНИОН. Центр социал. Психологии. М.: 2012, № 1, 176 с.
12. Белов В.Г. Социальное государство и гражданское общество. М: ФАЗИС, 2009.
13. The Cambridge Dictionary of Sociology. General Editor Bryan S. Turner. Cambridge University Press, 2006.
14. Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1983.
15. Qurani-Kərim (ərəb dilindən tərcümə edən: Z.Bünyadov, V.Məmmədəliyev). Bakı: 1992.

Саадет Маммадова

СОЛИДАРНОСТЬ СРЕДИ СОЦИАЛЬНЫХ СУБЪЕКТОВ

РЕЗЮМЕ

Корни идеи социальной солидарности, обеспечивающей совместную деятельность индивидуумов в социуме, основаны на религиозной нравственности и ислам способствует социальной солидарности в обществе и в мире в целом. Эта социальная солидарность предполагает установления социального равенства и социальной справедливости. Современные общества или страны создающие социальные государства определили социальную солидарность, социальную справедливость и социальное равенство как главную цель социального прогресса в обществе.

В статье рассматриваются смысл и религиозные корни социальной солидарности, которая является основной идеей социального государства.

Saadet Mammadova

SOLIDARITY AMONG SUBJECTS SOCIAL

SUMMARY

Roots of the idea of the social solidarity providing joint activity of individuals in society are based on religious morality and Islam promotes social solidarity in society and in the world in general. This social solidarity assumes establishment of social equality and social justice. Modern societies or countries creating social states have defined social solidarity, social justice and social equality as a main goal of social progress in society.

The article examines the meaning and religious roots of social solidarity, which is the basic idea of a social state.

FƏLSƏFİ-DİNİ DÜŞÜNCƏNİN NİZAMİ, FÜZULİ VƏ RUMİ YARADICILIĞINDA İNİKASI

Bəhruz GÜLMALIYEV,

*Naxçıvan Dövlət Universitetinin dissertantı,
Naxçıvan MR Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət
Agentliyinin baş məsləhətçi-hüquqşünası*

AÇAR SÖZLƏR: *elm, İslam, fəlsəfə, ədəbiyyat, yaradıcılıq.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *наука, ислам, философия, литература, творчество.*

KEY WORDS: *science, Islam, philosophy, literature, creativity.*

İslam dini bəşəriyyətin inkişafı üçün dünyəvi və dini elmlərin öyrənilməsini zəruri şərt saydığından elmə xüsusi əhəmiyyət vermiş və insanları buna dəvət etmişdir. Belə ki, Quranda ilk nazil olan ayə “oxu” əmridir [1, Ələq, 1]. Sonuncu səmavi dinin ümumi müddəalarından bu qənaətə gəlirik ki, elm olmadan varlıq aləmini dərk etmək mümkünsüzdür. Həmçinin müqəddəs kitab müəyyən biliklərə yiyələnən insanla, bilikdən kasad insanları bir-birindən fərqləndirmiş və bunu aşağıdakı ayədə əks etdirmişdir: “...**De: “Heç bilənlərlə bilməyənlər (alimlə cahil) eyni ola bilərmilə?!...”** [1, Zumər, 9].

İslam dini insanları elm öyrənməyə çağırmaqla kifayətlənməmiş, dünya mədəniyyətinin inkişafında böyük xidmətləri olan mədəniyyətşünaslar, filosoflar, yazıçılar, şairlər, həkimlər, astronomlar yetişdirmişdir. Bu mütəfəkkirlər isə İslam dininin müqəddəs kitabı olan Qurani-Kərimi və İslam Peyğəmbərinin (s) kəlamlarını daha geniş çərçivədə dərk edərək öz elmi-yaradıcılıq fəaliyyətlərində əks etdirmişlər.

Belə mütəfəkkirlərindən biri olan Nizami Gəncəvi dini və dünyəvi elmlərə dərinləndirən yiyələnmiş, bədii yaradıcılığını bu elmlərin vəhdəti üzərində qurmuşdur. Saraylarda yaşamaqdan boyun qaçıraraq Nizami Gəncəvi sadə həyat tərzi sürmüş və həyatının böyük hissəsini elmə həsr etmişdir. O, yaradıcılığına lirik şeirlərlə başlamış və bu səpkidə əsərlər yazdığı ömrünün sonunadək davam etdirmişdir. Onun qəsidə, qəzəl və rübailəri məzmununa və ideya istiqamətinə görə poemaları ilə uyğunluq təşkil edir.

Nizami Gəncəvinin varlığa dair baxışlarında ilk növbədə Allah ilə mövcudat (maddi və mənəvi şeylər aləmi) arasında olan münasibət nəzərdən keçirilir. Mütəfəkkirin bu bərdəki fəlsəfi düşüncələri o dövrün mövcud təlimləri, xüsusən İslam dini zəminində yaranıb formalaşmışdır. Mütəfəkkir birinci poeması olan “Sirlər xəzinəsi”nin ilk misrasını “Bismilləhir-Rahmənir-Rahim” ayəsi ilə başlamış və onu “Həkimlər (müdrilər) xəzinəsinin qapısının açarı” kimi mənalandırmışdır.

Nizami Gəncəvinin insan haqqında düşüncələri o dövrün elmi-fəlsəfi fikri ilə uyğunluq təşkil

edir. Mütəfəkkirin əqidəsinə görə, “özü fələyin altında, rəyi isə ondan yüksəkdə olan” insan hər şeydən əvvəl öz idrak qabiliyyətinə görə yer üzünün əşrafidir. O, həm duyğuya, hissə və qavrayışa, həm də ağıla və zəkaya malikdir. Hissi mərhələ heyvanlara da xasdır. Lakin bu insanlarda təfəkkür qüvvəsinin sayəsində düzgün istiqamətləndirildiyi üçün keyfiyyətcə daha üstündür.

Şairə görə, əsl insan olmaq insani sifətlər ilə qazanılmalıdır. Hər kəsin gözəl sifətləri, onun başqa insanlarla münasibətində təzahür etməlidir. Gözəlliyin mənasını insanın şərəfi ilə bağlayan şair göstərirdi ki, gözəllik və xeyirxahlıq bir-birindən ayrılmazdır. O, xeyirxahlıq və məhəbbət, saflıq və səmimiyyətdən uzaq olan adamı əsl insan hesab etmir [2, s. 220].

Nizami Gəncəviyə görə, insanı digər bütün canlılardan fərqləndirən və onu şərəfli edən əməkdir. Əmək insanın zinətidir, zəhmətkeş insan hər cür hörmətə və məhəbbətə layiqdir. Nizaminin fikrincə, özünün yüksək qabiliyyəti ilə seçilən insan bütün varlıqlar haqqında mühakimə yürütmək imkanına malikdir. O, insanın əqli yetkinliyini, idrak qabiliyyətini artırmağı elmi biliklərə yiyələnməkdə görürdü. Onun əsərlərində elm və idrak məsələləri bir-bir ilə əlaqəli şəkildə nəzərdən keçirilmiş və faktlara elmi əsaslarla yanaşılmışdır. Şairin əsərlərinə baxdıqda görürük ki, hərəkətlə bağlı mülahizələrində hərəkətin özünü yox, daha dərinə gedərək onun mənbəyini axtarır. O, yerin öz oxu ətrafında fırlanmasının səbəbini belə izah edir:

“Bəli, hər bir bilici başa düşür ki,
Dolananı bir dolandıran var” [3, s. 18].

Böyük ədib öz əsərlərində Yer quruluşu haqqında məlumatlara da toxunmuş və müasir elmi izahlara yaxın olan məlumatlar vermişdir. O, yer qabığının inkişafını, tədricən dəyişikliyə uğrayıb forma aldığını göstərmişdir:

“Gah zəlzələ, gah sel qalxır,
Torpağı buradan alır, oraya tökür.
Elə ki, zəlzələ səpələyir, su yuyub aparır,
Yer lövhəsində bir yarğan açır.
O yarğan zamanın təsirindən
Axırda bir vadiyə çevrilir” [3, s. 18].

Yazıya diqqət yetirəndə aydın olur ki, mütəfəkkir coğrafi təbəqənin inkişaf qanunauyğunluqlarını düzgün anlamış, Yer daxili və xarici təbəqələri (litosfer, hidrosfer, atmosfer, biosfer) arasındakı qarşılıqlı əlaqə və təsiri dərk etmişdir [4, s. 28].

Şairin əsərlərinin tədqiqi və elmi təhlili göstərir ki, o, hələ on ikinci əsrdə təbiətdə mövcud olan və fundamental xarakter daşıyan, müasir dövrün fizika alimlərinin xüsusi önəm verdiyi saxlanma qanunlarının varlığını dərk etmiş və bunu aşağıdakı misralarında əks etdirmişdir:

“Su dönsə torpaqda çiçək ətrinə,
Qayıdar əslində o bir gün yenə...
Torpaqda çürüyən bədənlərimiz,
Dağılır, dəyişir, yox olmur təmiz.
Yerində qalarsa o dağıntılar,
Bir yerə yığanda yenə canlanır.
Torpağa tökülən şeylər təmamən,
Torpaqda dirçəlib qalxır yenidən” [5, s. 33].

Bu misraların təhlilindən aydın olur ki, Nizami maddənin saxlama qanununa bələd olmuş və buna fəlsəfi mahiyyət qazandırmışdır. Belə ki, o, öz əsərlərində qeyd edirdi ki, maddə yox olmur, sadəcə bir formadan başqa formaya və ya bir keyfiyyətdən başqa keyfiyyətə keçir.

Nizami Gəncəvi ağılı hər şeydən üstün tutaraq, yaşamaq və yaratmaq kimi nəcib sifətlərə yiyələnməyi gələcək nəsle tövsiyə edirdi. Bir sözlə, şair insan adını bütün gözəlliklərin fəvqündə tutur, gözəlliyi zahiri mənada deyil, daxili zənginlikdə, mənəvi yüksəklikdə axtarırdı [2, s. 222].

Orta əsrlərin ideologiyasına uyğun olaraq Nizaminin əsərlərində idrak obyektini insanın özü, mövcud aləm və Allahdır. Bütün bunlar bir-birindən təcrid edilmiş deyil, müəyyən münasibətdə, əlaqəli şəkildə nəzərdən keçirilmişdir. İnsan özünü dərk etməklə həyatda tutduğu yeri, mövqeyi müəyyənləşdirir. Mövcud aləmin idrakına qədəm qoyur. Bədii ədəbiyyatda, o cümlədən poeziyada idrak prosesinin gedişi təsvirlərin, təhkiyələrin məntiqi axarında öz əksini tapır, dünyanın dərk edilən olub-olmaması haqqında qənaət əldə edilir.

Orta əsrlərdə Allahın dərk edilməsi dini-mistik təlimlərdə vəhy ilə birbaşa və dini-sxolastik təlimlərdə dolayısı yolla mümkün sayılır. Nizaminin əsərlərində Allahı dərk etməyin hər iki forması göstərilmişdir. Nizami səbəblə nəticə əvəzinə Xəliqlə məxluqat münasibətini qəbul etmişdir. O yazırdı: “Qarşına hər hansı bədii (naxış) gözəl çıxsa, ancaq onun yaradana haqqında düşün”.

Beləliklə, Nizami Gəncəvinin fəlsəfi düşüncələri öz parlaq məzmunu və mühüm elmi dəyəri etibarilə dövrün zəngin ideologiyası səviyyəsində idi. Mütəfəkkir şairin yiyələndiyi dərin elmi-fəlsəfi fikirlər onun yaradıcılığında bədii təfəkkürü fəvqəladə kamillik həddinə yüksəltmiş, böyük ideallarla dolu misilsiz sənət inciləri yaratmasını təmin etmişdir [6, s. 171-181].

Azərbaycanın digər dünya şöhrətli şairi Məhəmməd Füzulinin fəlsəfəyə və fəlsəfə tarixinə həsr olunmuş traktatları onun dünyagörüşünü, ideya istiqamətini müəyyənləşdirməkdə böyük əhəmiyyətə malikdir. Füzuli müxtəlif problemlərin şərhini ilə əlaqədar Qərb filosoflarından Fales, Anaksaqor, Empedokl, Demokrit, Heraklit, Pifaqor, Sokrat, Platon, Aristotel, Prokl, Femisti və başqalarının, eləcə də şərq filosoflarından Fərabî, Nəzzam, İbn Sina, Nəsrəddin Tusinin fikirlərinə əsaslanmışdır. O, fəlsəfi və dini təlimlərində sofistlər, naturalistlər, dəhrilər, sabilər, sufilər, işraqilər, mütəzililər, əşarilər haqqında da bəhs etmişdir [7, s. 219].

Füzulinin lirikasının əsas mövzusu eşq və məhəbbətdir. Onun bu mövzuya baxışı son dərəcə geniş və əhatəlidir. O, eşqi məhdud çərçivədə qəbul etmir, məhəbbəti ülvî və müqəddəs hesab edir. Şairə görə, məhəbbət aşiqlərin həyat yolunu işıqlandıran bir qüvvədir. Həqiqət yolunun yolçuları məhəbbətdən güc almalıdırlar. Məhəbbət elə bir kamil nəşədir ki, şərab öz hərərətini, musiqi sədası təsir qidasını ondan alır. Məhəbbət aləmi bərabərlik, birlik aləmidir. Orada sultanla aşağı təbəqə eyni hüquqa malikdir:

Eşqdür öz nəşəyi-kamil kim, ondadır mudam

Meydə təşviri-hərərət, neydə təsiri-səda.

Vadiyi-vəhdət həqiqətdə məqami-eşqdür

Kim, müşəxxəs olmaz ol vadidə sultandan gəda [8, s. 5].

Füzulinin fəlsəfəyə (varlıq və idraka) dair baxışlarının araşdırılmasında “Səhhət və Məraz”, “Bəngü Badə”, “Rindü Zahid”, “Leyli və Məcnun” və başqa nəzm və nəsr əsərlərinin əhəmiyyəti böyükdür.

İdeoloji cərəyanlara münasibətdə obyektiv mövqe tutmağa çalışan Məhəmməd Füzulinin fəlsəfi baxışlarında varlığa və idraka dair fikirləri öz dolğunluğu, elmi dərinliyi ilə seçilir. Burada peripatetik müddəalar bəzi qeyd-şərtlə və İslam dininə uyğunlaşdırılmaqla təbliğ edilir. Şərq peripatetikləri kimi, Füzuli də daha çox mümkün varlığın tədqiqinə diqqət yetirmişdir.

Füzuli aləmi xəyallardan, boş xülyalardan ibarət bilən sofistlərin hökmünü əsassız sayır və bu haqda qeyd edir: “Özləri aləmin bir hissəsi ola-ola, aləmin həqiqət olmasını inkar edən hökm irəli sürürlər”.

İdrak prosesinin hissi və əqli mərhələlərdən keçməsi Füzuli tərəfindən qəbul edilmişdir. “Səhhət və Məraz” traktatında alleqorik şəkildə insanın psixi fəaliyyəti gözdən keçirilir, duyğular və digər hissi qüvvələr barədə söhbət açılır. Bədəndə qərar tutan Ruh bədəndə “Hökm və fərmanları icra etməyə hazır və amadə, böyük işləri yerinə yetirməyə müntəzir on muzdur” ilə görüşür. Bunlardan beşi xarici hissələrdir (duyğulardır): birincisi, söz və səsləri dinləməyə məmur olan eşitmədir, ikincisi, fiqurları və rəngləri ayırmağa vəkil olan görmədir, üçüncüsü, qoxuları duyan iybilmədir, dördüncüsü, hər cür dadı duymaq qabiliyyətinə malik dadbilmədir, beşincisi toxunmadır. “On muzdurdan” qalan beşi isə daxili hissələrdir. Burada müştərək hiss, xəyal, sərf-nəzər, vahimə və hafizə hekayənin personajları kimi təqdim edilir, peripatetik fəlsəfəyə uyğun olaraq, həmin hissi qüvvələr haqqında məlumat verilir.

Füzuli hissi və əqli idrak mərhələlərini vəhdətdə götürmüşdür: “Əql ilə dərk olunan, hiss ilə qavranılan mövcuddur. Hiss ilə qavranılan bir-birinə bağlıdır”. Mütəfəkkir hissi və əqli idrakı həqiqət saymayan sofistləri, hiss ilə qavranılanı qəbul edib, əql ilə dərk olunanı qəbul etməyən təbiətçiləri, bunlardan hər ikisini qəbul edib, lakin dini qayda və hökmləri tanımayan bəzi filosofları tənqid etmişdir.

Füzuli idrak yollarından birini mistikada görür: “Bu yol nəfsi çalışma və daxili təmizlənmə yoludur. Belə ki, nəfs ruhidir və mahiyyətə dərk ediləndir. Biliklər ondan yalnız cismani örtüklər və bədəndəki əngəllər üzündən gizli qalır. Əgər bu örtüklər çalışmaları yolu ilə aradan qaldırılsa və müqəddəs varlığa tərəf üz tutma hasil olarsa, onda nəfs həmin zənginliyi ilkin mənbədən heç bir vasitə olmadan almağa hazır vəziyyətə gəlir” [9, s. 277].

Füzuli insanın mahiyyətini onun idrakı baxımından qiymətləndirmiş, kamilliyini isə idrakı ilə əlaqələndirmişdir: “Yaxşı olar ki, aqıl insan öz xilqəti barəsində düşünsün, öz varlığının mahiyyətini araşdırsın, özünün başlanğıc və son halını dərk etsin, uğur fürsətini əldən verməzdən və sual-cavab yerinə yönəlməzdən əvvəl özünün düzgünlük və fəsad yolunu seçib ayırsın, əmin olsun ki, insanlar növə görə eyni, zəruri növ əlamətlərinə görə müştərəkdirlər və onlar arasında yalnız idraka görə fərq vardır. İdrak isə müxtəlif olur: ən çətini ən əzəmətlisidir, ən şərəflisi ən faydalısıdır. Bu isə mənəvi nemət və insani kamillikdir” [9, s. 277].

Yaradıcılığında metafizika və fizika məsələlərinə geniş yer verən Füzuli Şərq peripatetizminin mühüm komponenti olan məntiqə də ayrı-ayrı müddəalar şəklində toxunmuşdur. Mütəfəkkirin məntiqə dair ayrıca traktatına rast gəlinməsə də bu fənnə dərindən bələd olması şübhəsizdir. Füzuli məntiqdən bir metod kimi məharətlə istifadə etmişdir. Onun elmi və bədii əsərlərindəki lakoniklik, yığcamlıq məziyyəti ilk növbədə məntiqiliklə bağlıdır. Məsələn, “Məni candan usandırdı...” qəzəlində məşuqə haqqında “gözəl” sözü işlədilməsə də güclü məntiqi mühakimələrdən anlaşılır ki, o gözəllikdə misilsizdi.

Məhəmməd Füzuli həm elmi, həm də bədii əsərlərində bütün dövrlər üçün maraqlı etik-əxlaqi fikirlər irəli sürmüşdür. “Rindü Zahid” əsəri bu baxımdan daha çox diqqətəlayiqdir. Mütəfəkkir Rind (Vaxtını eys-ışrətdə keçirən laqeyd) ilə Zahid surətlərini təsadüfi seçməmişdir: onların dünyagörüşündəki, söhbətlərindəki fərqli cəhətlər həyatın özündəki müxtəlifliyi, təzadları ifadə etmək üçün ən yaxşı vasitədir. Zahid “Əcəm diyarında olduqca vüqarlı, çox təmiz və pak”, “Hər aləmdə bir ələm qaldırılmış, hər elmdən bir bəhrəsi” olan kimi, Rind isə “kamalda misli-bərabəri yox”, “öz idrak qüvvəsilə yaradılmış xəttin məzmununu dərk etmək dərəcəsinə çatmış” yeniyetmə bir gənc kimi təqdim edilir. Zahid Rindin müsahibi və nəsihət verənidir. O göstərir ki, Allahın hikmətinin tələbi və iradəsi insanların vücudunu müxtəlif təbiətdə xəlq etsə də, istənilənləri əldə etmək niyyəti və bəxtin qapılarını açmaq ixtiyarı hamıya bərabər verilmişdir. Həmçinin Zahid, bir çox məsələlərdən əvvəl elmə rəğbət bəsləməyi lazım bilir. Çünki “elm ruhani ləzzətlərin zəncirini hərəkətə gətirəndir və Allahı tanımaq sirlərinə vasitədir”.

Beləliklə, Məhəmməd Füzuli bəşər mədəniyyəti tarixində misilsiz istedadla malik bir şair kimi daxil olsa da, elmi-fəlsəfi traktatları, müdrik mühakimələri onu, eyni zamanda görkəmli filosof kimi tanıtmış, “Hər sözüm bir pəhləvandır kim, bulub tayıdi-həqq” fəxriyyəsinə haqq qazandırmışdır [9, s. 279].

Şərq fəlsəfi fikir tarixinin görkəmli nümayəndələrindən olan Mövlana Cəlaləddin Ruminin də bədii yaradıcılığı həm lirik poeziyada, həm də məsnəvidə öz dövrünün ənənəsini əks etdirir. O, elə bir poetik forma və ritorik fiqur yoxdur ki, ondan böyük məharətlə istifadə etməsin. Mövlana özünün poetik yaradıcılığına biganə yanaşmasına baxmayaraq, bütün dünya onu şair kimi tanımışdır. Təsəvvüfün ən gözəl nümayəndələrindən olan Rumi öz şeirlərindən təsəvvüfün fəlsəfi gözəlliyini şəbəkə kimi əks etdirmişdir. Şeirlərindəki rəng, işıq, nəşə ilahi bir eşqə qüvvə vermişdir. Mövlana təsəvvüfə əbədiləşdirmək üçün şair olmuşdur [10, s. 56].

Mövlananın əsərlərinə diqqət yetirsək, bu qənaətə gəlmək olar ki, ilahi eşq insanların ehtiras, qürur, qısqanclıq və kin kimi mənfi xüsusiyyətlərinin yeganə həkimidir [11, s. 13]. Tədqiqatçılar onun əsərlərini beş qrupa bölürlər: “Divani-Kəbir”, “Məsnəvi”, Fihî mə-fihî”, “Məktublar”, “Məcalisi Səba”.

Mövlanaya görə, yalnız bir mütləq Varlıq vardır. O, təkdir, şəriksizdir, əbədidir, məkansızdır. Kainatda var olan digər hər şeyi varlıq adlandırsaq da, onlar fanidir, keçicidir, əvvəli və sonu vardır. Mövcud kimi gördüyümüz əsl həqiqət də varlıq deyil, yoxluqdur. Lakin müəyyən şərtlər vardır ki, yerinə yetirildiyi təqdirdə yoxluq varlığa çevrilə bilər. Bu, xüsusilə insana aiddir. Mövlananın fikrincə, insan öz mənliliyini yox etmək, varlığından imtina etmək, maddi dünyaya aludə olmamaq, mənəvi cəhətdən saflaşmaq yolu ilə Allaha qovuşub əsl varlığa çevrilə [10, s. 57, 106] və ölümsüzlüyə çata bilər: “Varlıqdan imtina edənlər və mənlilik qorxusundan azad olanlara fələk də, Günəş də, Ay da xidmət və təzim edər” [12].

Mövlanaya görə, bütün ruhlar bir ruhda, yəni Allahda birləşir və əsl varlıq Ondan yaranır, “Ey ruhumuzun ruhu; biz kimik ki, Sənin yanında varlıq deyib ortaya çıxmaq” [12].

Mövlana varlıqla bağlı fikirləri ilə yanaşı, elmlə bağlı fikirlərdən də kənar qalmamışdır. Ruminin fikrincə, elmlər iki qrupa bölünür: – maddi, fani dünyanı öyrənən zahiri elmləri, mənəvi dünyanı öyrənən ilahi elmlər. Dünyəvi elmləri öyrənməyin idrak üsulu hiss üzvləri və

ağıldır, ilahi elmləri isə Allahdan gələn ilahi nurla dərk olunur.

Mövlana demişdir: “Biliyin iki müxtəlif növü var. Onlardan birini uşaq məktəbdə kitabdan və müəllimdən alır. Bu yeni əldə edilmiş fikirlər və onların yadda saxlanmasıdır. Sənin aqlın başqalarından üstün ola bilər, lakin, bütün bu biliklərin saxlanması çox ağır işdir. Sən bilik qazanmaq üçün üzərində yazını saxlaya bilən lövhəyə çevrilənə qədər səy göstərməlisən. Saxlanılan lövhə isə hər şeydən yox olub gedə bilər. Biliyin başqa növü Allah vergisi ilə qazanılır. Bu qəlbın dərinliyində olan qaynaqdır. Allahın verdiyi su qəlbədən qaynayıb çıxdığı üçün qalıb xarab olmur və çirklənmir. Əgər yuxarıya yol bağlansa da, bunun ziyanı yoxdur. Çünki bu su həmişə qəlb evindən axır. Qazanılmış ağıl küçədən evə gələn su borusuna oxşayır. Əgər bu bağlansa, ev susuz qalar. Odur ki qaynağı özündən axır” [10, s. 151; 13].

Digər təsəvvüf əhli kimi Mövlana da insan ruhunun ucalmasının, kamilliyə yetişməsinin eşqlə mümkün olduğuna inanır. Çünki eşq həyatın qaynağı, kainatın yaradılış səbəbidir. Ancaq bu eşq Yaradana, kainatla və bəşəriyyətlə bütünləşən, heç vaxt azalmayan və zədələnməyən həqiqi eşq olmalıdır. Təsəvvüfdə “kəsb” olaraq xarakterizə edilən bu eşq məcazi və ya bəşəri deyil, ilahi eşqdır. Mütəfəkkirin fikrincə, Yaradana unudaraq mal, mülk, mövqe kimi tələbləri olan dünyaya bağlanmaq əsarətdir, sevgi deyil. Əsl eşq isə yalnız qəlbın saflığı və səmimiyyəti nəticəsində aşiqi məşuqə qovuşdura bilər. Eynilə Məcnun Leyliyə duyduğu eşqlə yola çıxıb, həqiqi məşuquna yetişməsi kimi. Lakin bu, çox nadir rastlanan haldır. Ona görə də insan əvvəlcə qəlbən Yaradana bağlanmalı, maddi tələrlə özünü dünyaya məhkum etmədən, ilahi eşqlə ruhunu yüksəltməyə can atmalıdır [11, s. 11-13].

Beləliklə, fəlsəfi-dini düşüncə bir çox mütəfəkkirlərin yetişməsində xüsusi rol oynamaqla yanaşı, həmçinin onların həyat tərzinə çevrilmişdir. Bu düşüncədən ayrı qalmayan Nizami, Füzuli, Rumi kimi dahilər neçə-neçə sənət əsərləri ərsəyə gətirmiş, özlərindən sonra milyonlarla insanın düşüncələrinin formalaşmasına təkan vermişlər.

ƏDƏBİYYAT

1. Qurani-Kərim (Azərbaycan dilinə tərcümə edən V.Məmmədəliyev, Z.Bünyadov). Bakı: Azər nəşr, 1991.
2. Şahin Səfərov, Böyükağa Həsənov. Nizami Gəncəvi yaradıcılığı fənlərin tədrisində. Bakı: Maarif nəşriyyatı, 1991.
3. Ə.Əhmədov. Nizami-elmşünas. Bakı: Azər nəşr, 1992.
4. Bayram Apoyev. Nizami Gəncəvinin pedaqoji görüşləri. Bakı: Adiloğlu nəşriyyatı, 2008.
5. H.B.Abdullayev, L.M.Vəliyev. Nizami Gəncəvinin elm dünyası. Bakı: Gənclik mətbəəsi, 1991.
6. Zakir Məmmədov. Azərbaycan Fəlsəfə Tarixi. Bakı: İrşad nəşriyyatı, 1994.
7. Ağayar Şükürov. Fəlsəfə. Bakı: Adiloğlu nəşriyyatı, 2002.
8. M. Sultanov. Füzuli. Bakı: Şərq-Qərb mətbəəsi, 1992.
9. Zakir Məmmədov. Azərbaycan Fəlsəfə Tarixi. Bakı: Şərq-Qərb mətbəəsi, 2006.
10. Yusif Rüstəmov. Mövlana Cəlaləddin Ruminin Sufilik Fəlsəfəsi. Bakı: Nurlar nəşriyyat-poloqrafiya mərkəzi, 2006.
11. Sadiq Mirzəyev. Mövlana Cəlaləddin Rumi mürşid kəlamları. Bakı: Şans Mətbəə LTD, 2016.
12. Mevlana Celaleddin Rumi. Mesnevi, I cild.
13. Mevlana Celaleddin Rumi. Mesnevi, IV cild.

Бахруз Гюльмалиев

ОТРАЖЕНИЕ ФИЛОСОВСКО-РЕЛИГИОЗНОГО МЫШЛЕНИЯ В ТВОРЧЕСТВАХ НИЗАМИ, ФИЗУЛИ И РУМИ

РЕЗЮМЕ

Исламская религия считала необходимым условием изучение религиозных и светских наук для прогресса человечества. Она придавала особое значение науке и это подталкивало людей к религии. Исламская религия также взрастила культурологов, философов, писателей, поэтов, астрономов и др., имеющих большие заслуги в развитии мировой культуры.

В статье повествуется о Низами, Физули, Руми, в произведениях которых отражаются религиозные, философские мышления.

Bahruz Gulmaliyev

REFLECTION OF PHILOSOPHICAL-RELIGIOUS THINKING IN THE WORKS OF NIZAMI, FUZULI AND RUMI

SUMMARY

Islam considers the learning of secular and religious sciences necessary for the progress of humanity. It regards science as an important issue and gives an incentive to learn it. Islam has not only encouraged religious people to study science, culture but also raised great thinkers such as culturologists, philosophers, writers, poets, doctors, astronomers and others who had great services in the development of civilization.

The article tells about Nizami, Fizuli, Rumi, whose works reflect religious, hilosophical thinking.

CƏLVƏTIYYƏ TƏRİQƏTİNİN PİRİ ƏZİZ MAHMUD XUDAYİNİN İLAHİ EŞQƏ DAİR FİKİRLƏRİ

Nigar İSMAYILZADƏ,

*Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat
fakültəsinin Dillər kafedrasının türk dili
fənni üzrə dosenti, dekan müavini*

AÇAR SÖZLƏR: *türk təsəvvüf ədəbiyyatı, zühdi sufi ədəbiyyatı, cəlvətiyyə təriqəti,
ilahi eşq.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *турецкая суфийская литература, аскетическая
суфийская литература, тарикат Джалватия,
божественная любовь.*

KEY WORDS: *Turkish sufi literature, ascetic sufi literature, jalwatiyya order, divine love.*

İnsanın dünya kirlərindən təmizlənərək ruhundan cahilliyi və qəfləti silib, onu gerçək təmizliyi ilə ortaya çıxaran yol təsəvvüf adlanır. Təsəvvüf İslam dünyasında sosial həyatla geniş ölçüdə birləşərək xalq kütlələri arasında böyük marağa səbəb olan iman, fikir, irfan və eşq hadisəsidir. Təsəvvüf insanın uca Allaha yönəlməsi, öz varlığını Haqqın varlığında yox etməsidir. Onun mövzusunun insanın nəfsi və ruhu ilə bağlı olan məsələlər təşkil edir [1, s. 4].

Türk dünyasında təsəvvüf cərəyanının inkişaf edib yayılması ədəbiyyata da öz təsirini göstərmişdir. İnsanın nəfsini tərbiyə etməsi, ilahi eşqdən nəsibini alması və vüsala çatması, eyni zamanda dünyanın faniliyi, gözəl əxlaq kimi düşüncələr təsəvvüf ədəbiyyatının əsas mövzudur.

Türklərin İslam dinini qəbul etdikdən sonra meydana gəldiyi ədəbiyyatı ilə təsəvvüf ədəbiyyatı eyni pillədədir. Anadoludakı təsəvvüfün ilk ədibləri Yəsəvinin dərvişləridir. Ümumiyyətlə təkkələrdə, dərğahlarda söylənən Haqq sözləri türk xalqını bir-birinə daha da sıx bağlamışdır. Təsəvvüf Mövlanə, Konəvi, Yunus Əmrə, Hacı Bektaş, Eşrefoğlu Ruminin əsərlərində bütün gözəlliyi ilə təsvir olunmuş, bu şairlərin yardımı ilə o, ədəbiyyatı daha da zənginləşdirmişdir. Təsəvvüfdən bəhs edən dərvişlər həqiqət incilərini şeirlə dilə gətirmişlər. Bu mütəsəvvüflər üçün ədəbiyyat ilahi eşqi əks etdirmək üçün vasitə olmuşdur.

Təsəvvüf ədəbiyyatında eşq hər şeydir, hər şey eşqdır. Divan və təsəvvüf ədəbiyyatında mütləq həqiqət olan Allaha qovuşmağın eşq və ağıl olmaqla başlıca iki yolu vardır. Aşiq eşqi, zahid isə ağıl əks etdirir. Məqsədə çatdıran, lakin ən çətin olan eşq yoludur və daima ağılla mübarizədir.

İlahi eşq mövzusu XI-XII əsrlərdə təsəvvüf və ya təkkə poeziyasının güclənməsi ilə yeni bir mərhələyə qədəm qoymuşdur. XIII-XIX əsrlər divan ədəbiyyatında da ilahi eşq əsas

mövzunu təşkil etmiş, klassik ədəbiyyat bir növ eşq ədəbiyyatı durumuna gəlmişdir. Şeirlərdə səslənən meyxanə, saqi, qədəh, gül, bülbül, pərvanə kimi təsəvvüf terminləri şeirin estetik gözəlliyini təmin edən ünsürlər olmuşdur [2, s. 5].

XVI əsr türk təsəvvüf ədəbiyyatının zirvəsi sayılır. Bu əsrdə əruzla başlayan təkkə şeiri heca vəzninə də üstünlük vermişdir. Məsələn, camidə vəzlər verən Əziz Mahmud Xudayinin həm əruz, həm də heca vəznində yazdığı şeirlər axıcılığı və sadəliyi ilə diqqəti cəlb edir.

Təsəvvüf ədəbiyyatı XVI əsrdə heca vəzninin xəlvəti, cəlvəti, mövləvi, gülşəni şairlərinin də şeirləri ilə xeyli dərəcədə sadələşdi. Şairlər, əsasən heca vəzninə müraciət etməyə başladılar. Xüsusən də sufi şairlər özlərinin ilahi eşqdən bəhs edən şeirlərini əsasən xalqın anlayacağı dildə yazırdılar. Təsəvvüf ədəbiyyatının XVI əsrdəki təmsilçiləri Əziz Mahmud Xudayi, Vahib Ümmi, İbrahim Gülşəni, Üftadə və b. idi.

Bir çox qaynaqlarda cəlvətiyyə təriqətinin piri kimi təqdim edilən mütəsəvvüf şair, din adamı Əziz Mahmud Xudayi 1541-ci ildə Şərəflikoçhisar adlı yerdə anadan olmuşdur. Cəlvətiyyə təriqətinin qurucusu onun şeyxi Üftadə olsa da, Əziz Mahmud Xudayi təriqəti daha da inkişaf etdirmiş, onu şəriətə yaxınlaşdırmışdır. Bu səbəbdən də dərğahdan daha çox məsciddə vəzlər verdiyi və imamlıq etdiyi bilinir.

Əsl adı Mahmud olan Əziz Mahmud Xudayinin uşaqlıq dövrü Sivrihisarda keçmişdir. İlk təhsilini burada almış, sonra isə İstanbula getmişdir. Ayasofya mədrəsəsində oxumuş, təfsir, hədis, fiqh elmlərini öyrənmişdir. Xəlvətiliklə maraqlanmış, müəllimi Nazırzadə Ramazanla birlikdə Ədirnəyə, oradan da Misirə yollanmışdır. Misirdə xəlvətiyyə şeyxlərindən dərs almış və Bursaya qazı təyin olunmuşdur. Burada Üftadənin dərvişi olmuş, ondan feyz almış, sonra Sivrihisara, oradan da İstanbula getmişdir. Dərğahını İstanbulda qurmuş və 1628-ci ildə vəfat etmişdir.

Əziz Mahmud Xudayinin dərvişləri daha çox oxumuş insanlar, dövlət xadimləri, paşalar, vəzirlər və şeyxülislamı idi. Hətta Osmanlı padşahları da ona böyük hörmət göstərirdilər.

Xudayinin bizə qədər gəlib çatan və iki dildə - ərəbcə və türkcə yazdığı əsərlərinin çoxunda insanları Yaradanın təkliyinə iman gətirməyə, birliyə, gözəl əxlaqa sahib olmağa dəvət etmişdir. Məsələn, o, şeiriyyət baxımından gözəl olan bir şeirində də buna toxunur:

Buyruğun tut Rahmanın ,
Tevhide gel, tevhide!
Tazelensin imanın,
Tevhide gel, tevhide!

Yaban yerlere bakma,
Canın odlara yakma,
Her gördüğüne akma,
Tevhide gel, tevhide!

Masivadan gözün yum,

Ne umarsan Haktan um!
Gitsin gönülden hümum,
Tevhide gel, tevhide!

Zahirde kalan kişi,
Güç etme asan işi!
Gider gayri teşvişi,
Tevhide gel, tevhide!

Şirki baştan savarsan,
Hak bilmeye iversen!
Yaradanı seversen,
Tevhide gel, tevhide!

Emri yerine getir,
Erkenden işi bitir!
Sıdk ile iman getir,
Tevhide gel, tevhide! [3, s. 438].

Dini əsərlərlə yanaşı, ərəbcə və türkcə təsəvvüfi əsərlər də yazan şairin divanı da vardır. Bunlar “Nefais-ül-mecalis”, “Tecelliyat”, “Divan-ı ilahiyat”, “Habbet-ül-muhabbe”, “Tarikatname”, “Cami-ul-fadail ve kami-ur-rezail” və s.-dir.

Neyleyim dünyayı,
Bana Allahım gerek.
Gerekmez masivayı,
Bana Allahım gerek.

Ehl-i dünya, dünyada,
Ehl-i ukba, ukbada.
Her biri bir sevdada,
Bana Allahım gerek.

Dertli dermanın ister,
Kullar sultanın ister.
Aşık cananın ister,
Bana Allahım gerek,

Şairə görə, xəstəyə dərman, qula sultan, aca yemək, çılpağa paltar, aşiqə canan lazım olduğu kimi, əhli-təsəvvüfə də Allah lazımdır.

Fani devlet gerekmez,
Türlü ziynet gerekmez.

Haksız cennət gerekmez,
Bana Allahım gerek.

Bülbül güle karşı zar,
Pervaneyi yakmış nar.
Her kulun bir derdi var,
Bana Allahım gerek.

Beyhude hevayı ko,
Hakkı bul, gör yahu.
Hüdainin sözü bu,
Bana Allahım gerek. [4, s. 185].

Təbii ki, Əziz Mahmud Xudayi təsəvvüf əhli olmaqla bərabər, həm də camilərdə imamlıq edən din adamı olmuşdur. Ona görə də onun ilahi eşq anlayışı hiss, həyəcan, coşqudan daha çox, şəriətə zidd olmayan anlayış daxilində verilmişdir. Şairə görə, Allah dünyanı yaratdıqdan sonra insanın ruhunu vücuda gətirmiş, sonra da bu bədəni eşq ilə canlandırmışdır. Xudayi burada eşqi dirilik, yəni can kimi təqdim edir. Onun “Eşq” rədifli qəzəli ilahi eşq anlayışının təcəssümü mahiyyətindədir.

Əhli-sünnə əqidəsinə bağlı olan Əzizi Mahmud Xudayi eşqi ağıldan, səmimiyyəti quru ibadətdən üstün tutmuşdur. Xudayinin eşq və ağıl haqqındakı qənaətlərini “Eşq” rədifli şeirlərində görmək mümkündür.

Ya Rabbena, ya Rabbena eyle bize i'ta-yı aşk

Çeksin bizi senden yana bu urve-i vüska-yı aşk [4, s. 97] mətə ilə başlayan qəzəlində şair Allaha yalvararaq eşq istəyir, elə bir eşq ki, onu özünə çəkə bilsin, çünki ilahi eşq Allaha qovuşmanın tək yoludur. Aşıqın qazanacağı tək himmət ilahi eşqdır. İlahi eşq kimdə qərar tutsa, həmin insanı maddi varlığından uzaqlaşdırar, iradəsini, ağılını əlindən alar. Aşıq mənəvi məsafələri keçmək üçün ağıla deyil, eşqə möhtacdır. İlahi eşqin yolu əzablarla, çilələrlə doludur, ağıl isə əzabı, çiləni deyil, rahat həyatı axtarır. Belə ki, eşq bütün Yer üzünü, hətta göyləri örtər, eşqin simurq quşu da yuvasını orada qurar. Can maddi varlığın simvoludur, canı ovlamaq, yəni yox etmək, canın yerinə eşq yuvası tikmək ilahi eşqə tutulmaqdır. Can evinin yerini eşq alanda hər şey görünür, aşıqın eşqi bəlli olur. Necə ki, gülə aşıq olan bülbülün fəryadı, ah-vayı ərşə qədər qalxır və bülbülün eşqi hər kəsə məlum olur, eşqə tutulan aşıqın də naləsi fələklərə qədər gedib çıxır, hər halından aşıq olduğu bilinir. Ancaq eşq sadəcə ah-nalə, fəryad, çilə deyil, həqiqi nəşə, sevinc, xoşbəxtlik, rahatlıq da eşqdədir, çünki kainat da eşq dəryasının dalğalanması ilə yaradılmışdır.

Kimde kim aşk ede karar,
Varlığını eyler nisar.
Komaz kişide ihtiyar,
Aklın alır sevda-yı aşk.

Aşkın ayan oldu ayan,
Doldu zemin ü asuman.
Canlarda yaptı aşıyan,
Sayd eyledi anka-yı aşk.

Çün aşk erişdi bülbüle,
Arz-ı niyaz etdi güle.
Afaka düşdü gulgule,
Faş oldu huy ü hay-ı aşk.

Aşk iledir şevk ü sürür,
Aşk iledir zevk ü huzur.
Bu kainat etdi zuhur,
Mevc urdu çün derya-yı aşk,
Eşq ilə yaranan dünyada hər şey əbədidir, gənccdir, hərəkətdədir, dinamikdir, hüzür içindədir.

Aşk ile zinde her melek,
Aşk ile devreder her felek.
Ayılmaya ta haşre dek,
Daim nuş ede sahba-yı aşk.

Budur yakin bil ki haber,
Koma vücudundan eser.
Pevaneye eyle nazar,
Can terkidir edna-yı aşk.

Şair burada deyir ki, ölməyən, diri olan, yaşlanmayan mələklərin sirri də eşqdədir, fələklər də eşq ilə dönürlər, eşq qədəhindən içən aşiq də qiyamətə qədər ayılmır. Eşq bitərsə, fələklər dönməz, aşiq eşqdən aylarsa, qiyamət qopar, dünyanın sonu olar. Təkkə şairlərində eşq şərabını içib ayılmamaq üçün niyaz etmək məhz bu düşüncəyə əsaslanır. Xudayı bir daha canı tərک etməyi eşqin qanunu kimi təqdim edir və pərvanəni buna misal göstərir. Əsl aşiq canı çox ucuzca, yəni heç nə qarşılığında satıb, ölümü alandır. Ancaq bu ölüm onu eşq aləmində əbədi dirildəcəkdir.

Aşkın nola olsa ayan,
Çün aşk ü müşg olmaz nihan.
Bir zerrece gelmez cihan,
Vasi dürür sahra-yı aşk.

Bulan fena ender fena,

Bulur Hudayi ol beka.
Kılmağa nefy-i masiva,
Fetva verir Monla-yı aşk. [5, s. 75].

Son dördlükdə Xudayi əvvəlki beytlərdə ifadə etdiyi eşqin gizli qala bilməyəcəyi fikrini bir daha vurğulayır. Çünki eşqin səhrası o qədər genişdir ki, dünya onun yanında bir zərrə qədər də deyil. Bu baxımdan eşq müftisi də aşıqlərə Allahdan başqa hər şeyi tərk etmək üçün fətva verir və bundan sonra fəna içində fəna olan aşıq də bəqaya çatır. Əziz Mahmud Xudayinin ilahi eşq anlayışı sonrakı şairlərə də təsir etmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Sargut Cemalnur. Dinlə. Təsəvvüf söhbətləri. Bakı: 2014.
2. Göksu Mehmet Davut. 4. İstanbul Edebiyat Festivali 2012, Edebiyat ve tasavvuf. Panel Sunuları ve Tebliğler Kitabı. İstanbul: 2012.
3. Güzel Abdurrahman. Dini-tasavvufi türk edebiyatı. Ankara: Akçağ, 2006.
4. Aziz Mahmud Hüdayi (Hazırlayanlar M.Tatçı, M.Yıldız). Divan-ı ilahiyat. İstanbul: Üsküdar araştırmaları merkezi yayınları, 2005.
5. Tezeren Ziver. Aziz Mahmud Hüdayi. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları, 1987.

Нигяр Исмаилзаде

ВЗГЛЯДЫ ОСНОВОПОЛОЖНИКА ТАРИКАТА ДЖАЛВАТИЯ АЗИЗА МАХМУДА ХУДАИ В ОТНОШЕНИИ БОЖЕСТВЕННОЙ ЛЮБВИ

РЕЗЮМЕ

XVI век считается вершиной тюркской суфийской литературы. Суфийские поэты, начинавшие в том столетии с размера аруза, отдавали предпочтение и слоговому размеру. В XVI веке представителями литературы аскетического суфизма являлись Гюльшани, Уфтаде, Азиз Махмуд Худай и др. Азиз Махмуд Худай – суфийский поэт тариката Джалватия XVI столетия. До нас дошли суфийские произведения Худай на арабском и турецком языках. Согласно Худай, божественная любовь – единственный путь приближения к Аллаху. Для преодоления духовных расстояний влюбленный нуждается не в уме, а в любви. Все созданное в мире с любовью вечно и достойно преклонения. Понятие божественной любви Азиза Махмуда Худай оказало влияние и на творчество последующих поэтов.

Nigar Ismailzade

THE VIEWS OF AZIZ MAHMUD KHUDAI, THE PIR (SPIRITUAL GUIDE) POET OF JALWATIYYA ORDER

SUMMARY

The 16th century is the peak of Sufi literature. The poets of this period also strengthened the role of the syllabic meter in poetry, which was previously mostly prosody. The representatives of the 16th century Sufi ascetic literature were Gulshani, Uftada, Aziz Mahmud Khudai and others. Among them Aziz Mahmud Khudai that reached to us. According to Khudai, divine love is the only way of reaching God. The lover needs love instead of a fold in order to pass the spiritual levels. Anything that is surrounded by love in the world is eternal and in peace. Divine love in Khudai's mystical thought influenced later poets afterwards.

QAFQAZ ALBANİYASININ MADDİ MƏDƏNİYYƏT ABİDƏLƏRİ: DAŞ PLASTİKASI

İmaş HACIYEV,

AMEA-nın Memarlıq və İncəsənət İnstitutunun

“Qafqaz Albaniyası incəsənəti və memarlığı”

şöbəsinin aparıcı elmi işçisi,

sənətşünaslıq üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

imash.hajiyev@mail.ru

AÇAR SÖZLƏR: *abidə, dövr, dekor elementləri, xaç, türk etnomədəniyyəti.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *памятник, период, элементы декора, крест, тюркская этнокультура.*

KEY WORDS: *monument, period, decor elements, cross, Turkic ethno – culture.*

Məqalədə Qafqaz Albaniyasının memarlığı və incəsənətindən bəhs edilir. Alban dövlətinin idarə olunmasında, onun mədəniyyətinin və memarlığının inkişafında türk tayfalarının böyük rolu olmuşdur. Ona görə də bir çox tarixçilər alban memarlığından danışarkən “Alban-türk memarlığı” ifadəsini işlədirlər.

Alban dövrü abidələrində, xüsusilə xaçdaşların dekorundakı bədii kompozisiyalarda Xristianlığın simvolu olan xaç təsvirləri ilə yanaşı, türk etiqləri, dünyagörüşü, sənət ənənələri və mədəniyyətinə məxsus müxtəlif elementlər müşahidə olunur. Bütün bunlar alban abidələrinin türk etnomədəniyyətinə məxsus olmasını birmənalı şəkildə təsdiq edir.

İngilis şərqşünası və arxeoloqu K.Vilson Qədim İran mədəniyyətindən danışarkən göstərir ki, “... əldə edilən məlumat və nişanələr deməyə əsas verir ki, daha qədim mədəniyyət mərkəzi Azərbaycan olmuşdur” [1, s. 8]. Qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan ərazisində ən qədim dövrlərdən təşəkkül tapmış mədəniyyət, sonralar inkişafda olan dövlətçilik ənənələri tədqiqatçıların illərlə apardıqları araşdırmaları nəticəsində öz təsdiqini birmənalı şəkildə tapmışdır.

İndiki Azərbaycan ərazisində mövcud olmuş qədim dövlətlərdən biri - Albaniya həyatın ictimai-iqtisadi, dini-siyasi, tarixi-mədəni sahələrində böyük inkişaf yolu keçmişdir. Zəngin dövlətçilik tarixinə malik olan bu ölkə minilliklər boyu mövcud olmuş dövlətçilik ənənələrini uzun müddət qoruyub saxlaya bilmişdir.

Qafqazda təşəkkül tapan ən qədim dövlət qurumlarından olan Albaniyanın dövlətçilik tarixi e.ə. IV – b.e. VIII əsrlərini əhatə etmişdir [2, s. 3]. Albaniyada yaşayan əhalinin etnik tərkibi müxtəlif dillərdə danışan soylardan ibarət olmuşdur. Mənbələrdə uti, sak, qarqar, kəngərli, peçeneq, çola, koman, ijmax, tərtər, hun, xəzər, suvar (sabir, silir), mük (muğ), dondar, bayat və b. türk soylarının adı çəkilir. İrandilli soylardan isə kaspı, maskut, savdey, mard, mehrani, girdman və gel soyları haqqında da məlumat verilir [3, s. 67].

Alban tarixçisi M.Kalankatuklu “Albaniya tarixi” əsərində yazır: “Böyük və Kiçik Qafqaz

dağlarının qoynunda yerləşən Alban ölkəsi öz saysız-hesabsız təbii sərvətləri ilə həddindən artıq gözəl və heyranedici məmləkətdir” [2, s. 3]. Belə bir təbii coğrafi şərait əkinçilik və maldarlığın inkişafına şərait yaradırdı. Ölkədə ovçuluğun inkişafı, o cümlədən hərbi təlimlərin keçirilməsi də diqqət mərkəzində idi ki, bu da öz növbəsində metalışləmə, silahışləmə praktikasını vüsətləndirirdi. Bununla yanaşı, digər sənət sahələri - dulusçuluq, ağacişləmə, toxuculuq və s. sahələr də inkişaf edirdi. Arxeoloji qazıntılar zamanı alban dövrünə aid əldə olunmuş təbii sənət nümunələri - sümük, tunc, gümüş, qızıldan olan zərgərlik məmulatları özlərinin bədii-dekorativ həlli, sənətkarlıq səviyyəsi ilə diqqəti cəlb edir.

Mənbələrdəki məlumatlara görə, qədim Azərbaycan ərazisində iki tip dulusçuluq məmulatı istehsal edilirdi ki, bunlardan birinci tip cənub rayonları (xüsusilə Naxçıvan zonası) üçün səciyyəvi olan qırmızı gil keramikası, ikinci tip isə Qafqaz Albaniyasına xas olan qara rəngli qablardan ibarət olan keramika olmuşdur [4, s.24].

Albaniyada yun və kətan xammalı əsasında toxuculuğun inkişafı haqqında antik müəlliflərin əsərlərində məlumat verilir [3, s. 69]. Bütün bu sənət sahələri ilə yanaşı, Qədim Albaniyada məbəd tikililərinin inşası, həmçinin daşyonma sənətinin nümunələrindən olan qəbirüstü abidələrin hazırlanmasına xüsusi fikir verildirdi.

Qədim alban əhalisi Xristianlığa qədər astral dinlərə sitayiş etmişdir. Strabonun verdiyi məlumata görə, Albaniyada Göyə, Günəşə və Aya ibadət olunmuşdur. [3, s. 69]. Göyə və səma cisimlərinə etiqad türklərin qədim inancları ilə bağlıdır. Bu barədə akademik Nailə Vəlixanlı fikirlərinə diqqət yetirək: “Azərbaycan əhalisinin islamaqədərki dini etiqadları haqqında məlumat verən mənbələrdə, ölkənin, xüsusilə Naxçıvanın qarışıq şimal hissəsində, həmin dövrdə Xristianlıq, Yəhudilik və Zərdüştiliklə yanaşı, təbiət qüvvələrinə - Günəşə, Oda, Torpağa, Suya və eləcə də Aya sitayişin güclü olduğu bildirilir. Belə ki, əgər yunan alimi Strabon antik albanların Günəş Allahı Heliosa, Göy Allahı Zevsə və ay İlahəsi Selenaya etiqadları olduğunu yazırdısa, Moisey Kalankatuklu artıq VII əsrdə yerli türklərin (hunların) da Göy Tanrıxana, Oda və Suya, Aya və Günəşə sitayişləri haqqında məlumat verir” [5]. Və heç təsadüfi deyildir ki, Albaniyada hələ Xristianlıqdan əvvəl məbədlər inşa edilmişdir.

Qafqaz Albaniyasında bütperəstlik tikililəri ilə bağlı Alban dövrü memarlığı üzrə görkəmli tədqiqatçı, professor Gülçöhrə Məmmədova yazır: “Tarixi mənbələrin və arxeoloji qazıntıların nəticəsində antik dövrdə Qafqaz Albaniyasında atəşgahların, Mitra və Selenaya həsr olunmuş məbədlərin mövcud olduğu müəyyən olunmuşdur. Arxeoloji qazıntılar zamanı bütperəstliyi təmsil edən tikililərin qalıqları Mingəçevir yaxınlığında, Qəbələ rayonunun Böyük Əmili ərazisində və digər yerlərdə tapılmışdır” [6, s. 202].

Azərbaycan Xristianlığın yayıldığı ən qədim ölkələrdən biri olmuşdur. Mənbələrdə Cənubi Azərbaycan ərazisində Xristianlığın hələ I əsrdə yayılmağa başlaması haqqında məlumat verilir. Burada ilkin olaraq həvarilər Xristianlığı təbliğ etməyə başlamışlar [3, s. 72]. Həmin dövrdə, yəni Xristianlığın təbliğinin ilk vaxtlarında bütperəst məbədləri kilsə üçün uyğunlaşdırılırdı [3, s. 77]. Belə kilsələrdən ən qədimi Giş (Kiş) kilsəsi hesab edilir. Kilsə haqqında məlumat verən M.Kalankatukluya görə, “... bu yer Şərqi bütün kilsələri və şəhərlərinin başlanğıcıdır və biz şərqlilərə Xristianlığın qəbul edilməsinin mənbəyidir”. Müqəddəs Yeliseyin adı ilə bağlı olan bu unikal abidə Qafqazda ilk xristian məbədi kimi, apostol başlanğıcına malik kilsə olmuşdur

[7, s. 38; 3, s. 76]. Şəkinin Kiş yaşayış məntəqəsində yerləşən bu dini memarlıq abidəsi hazırda beynəlxalq turizmin ən maraqlı səyahət obyektlərindən birinə çevrilmişdir [3]. Tədqiqatçı memar Gülçöhrə Məmmədovanın fikrinə görə, Yelisey həmin yerdə ibadətqah qurub, yaxud büt-pərəstlərin ibadətqahı olan tikilini kilsə üçün uyğunlaşdırmışdır [3, s. 77].



1. Kiş məbədi (Müqəddəs Yelisey kilsəsi). Şəki bölgəsi. Məbəd I əsrdən XII əsrə kimi beş tikinti mərhələsi keçmişdir.

Azərbaycanda Xristianlığın yayılmasının ikinci mərhələsi IV əsrdən başlayır və bu dövrdə Xristianlıq Albaniyanın dövlət dininə çevrilir [3, s. 78; 7, s. 38] Bununla əlaqədar olaraq həmin dövrdə Alban hökmdarı Urnayrın göstərişi ilə kilsə üçün torpaq sahələri ayrılırdı. Həmin dövrdən etibarən Albaniyada dini memarlıq - xristian məbədlərinin, kilsələrinin tikintisi inkişaf etməyə başlayır.

Dini-memarlıq abidələrinin tarixi dövrləri, memarlıq-konstruktiv xüsusiyyətləri mütəxəssislər tərəfindən əsaslı şəkildə öyrənilmişdir. Bu abidələr haqqındakı şərhə deyilir: “Alban memarlığının dövrümüzdə çatan ən maraqlı nümunələri müdafiə tipli qala və istehkamlar, dini xarakterli tikililər olan kilsə və monastırlardır. Türk tayfalarının alban dövlətinin idarə olunmasında, onun mədəniyyətinin və memarlığının inkişafında danılmaz rolu olmuşdur. Ona görə də bir çox tarixçilər alban memarlığından danışarkən “Alban-türk memarlığı” ifadəsini

işlədirlər ki, bu da o dövrlə tam qanunauyğunluq təşkil edir. Albaniya ərazisində yaşayan bu tayfaların bir qismi Xristianlığı qəbul edərək xristianlaşmış, bir hissəsi isə sonradan İslamı qəbul etmişdir. Alban mədəni irsinə məxsus müdafiə tikililərindən öz möhtəşəmliyi ilə bu gün də seçilən Dərbənd qalası, Cavanşir qalası, Çıraqqala və başqalarını göstərmək mümkündür” [8].

Albaniyada memarlıq-inşaat işləri ilə yanaşı, daşıqlama sənəti, qəbirüstü abidələrin düzəldilməsi də geni yayılmış sahələrdən idi. Belə ki, xüsusi statusa malik olan şəxslərin, xüsusilə din xadimlərinin qəbirləri üstündə üzərində xaç və müxtəlif simvollar, hündəsi və nəbati motivli bəzək ünsürlərindən ibarət dekorativ-bədii kompozisiyalarla tərtibata salınmış daşlar - xatirə abidələri yerləşdirilirdi. Dövrümüzədək gəlib çatmış abidələr üzərində Xristianlıqdan əvvəlki etiqad və təsəvvürlərlə bağlı olan simvollar, müxtəlif təsvirlər mövcuddur ki, onlar haqqında elmi-tarixi faktlara söykənən əsaslı fikirlər vardır. Müxtəlif mənbələr üzrə gətirilmiş sitatlarda onların bəziləri aşağıda diqqətə çatdırılır. Əlbəttə, o da məlumdur ki, həmin abidələr öz dövründə birbaşa Xristianlığı simvolizə etməklə, onun dini-ideoloji baxışlarını təmsil edirdilər.

Arxeoloji qazıntılar zamanı Alban dövrünə aid müxtəlif daşıqlama sənəti nümunələri tapılmışdır. Bunlardan biri Mingəçevir kilsə kompleksi ərazisində arxeoloji qazıntılar zamanı aşkarlanmışdır. Daşın üzərində tovuz quşları, müqəddəs xaç təsviri və alban yazısı var. Bəzi tədqiqatçılara görə, bu daş xaç altlığı, bəzilərinə görə isə qurbangah olmuşdur [8; 9].



2. Üzərində alban yazısı olan daş. Mingəçevir şəhəri.

Daşın üzərindəki mətn Jost Gippert tərəfindən oxunmuşdur.

2.4127h eC 6J-J 47h 4 0-10-2J2X 4J-J 4
 3U1 7C 0-7hJ 42 40-hJ 0-0-7
hJ-J 620-7
 26U7 30-64 44h2240-hJ 464
 7274J

Xaç daşının 4 tərəfində olan yazılar:

1. Ağamız İsanın adı ilə! Bu sütunun ... üzərində ucaldılmışdır ... xaç
2. Xosrovun 27-ci ilində
3. ...birinci...
4. Abas, Çolanın yepiskopu hazırladı bu(nu) [10].

Qafqaz Albaniyasına məxsus olan xatirə daşları bir çox özünəməxsus keyfiyyətləri ilə fərqlənir. Bu barədə deyilir: “Azərbaycan Respublikası və Ermənistan Respublikasının müxtəlif

bölgələrində toplu və tək halda yayılmış xatirə daşları və stellalar olan alban xaçdaşlarının memarlıq-kompozisiya, konstruktiv və dekorativ-plastik həlli onların mənə və simvolik özümlülüyündən ayrılmazdır. Qafqaz Albaniyasının erkən və son orta əsr xatirə plastikasında Xristianlıqdan əvvəlki müəyyən dünyagörüşü və simvolik təsəvvürlər əks olunmuşdur” [8].

Digər mənbədəki məlumatda deyilir: “Qəbirüstü abidələrin dekorativ tərtibatında da daş üzərində bədii oyma üsulu tətbiq edilirdi. O dövrə dair tapıntılar belə abidələrdə qədim alban bəzək motivlərindən - üzüm salxımı, altıguşəli xonça, günəş, xaç, dolama və buruq şəkilli xətlərdən istifadə edildiyini göstərir. Qəbirüstü daşlarda oyulmuş ov, ziyafət, süvarinin görüşü və b. səhnələr öz plastikliyi, təsviri motivləri, habelə kompozisiya xüsusiyyətlərinə görə Bakıda Azərbaycan Tarix Muzeyində saxlanılan tunc möhürlər və üzük qaşlarındakı təsvirlərlə uyuşur. Həmin təsvirlər Sankt-Peterburqdakı Dövlət Ermitajında saxlanan alban yazılı daş lövhəsindəki relyefləri də xatırladır” [9].

Qəbir abidələri üzərindəki təsvirlər aşağıdakı kimi şərh olunur: “Araşdırmalar göstərir ki, xaçların yaranmasında hələ xristianlıqdan çox-çox qabaq qədim türk tayfalarının böyük rolu olmuşdur. Məhz bu səbəbdəndir ki, alban xaçları özünün daha çox klassik ənənələrinə uyğunlaşdırılırdı... Alban xaçları xristianlığaqədərki elementlər və dini ayinlərlə birbaşa bağlıdır” [8].

Xaçdaşlar üzərindəki bədii elementlərlə kifayət qədər zəngin, əsasən, simmetrik quruluşda olan semantik mahiyyət daşıyan kompozisiyaların estetik həlli insanı heyran edir. Və bu nümunələr, təbii ki, xalq tərəfindən yaradılan və minilliklər boyu inkişafda olan klassik yaradıcılıq ənənələrinə söykənmişdir. Qəbirüstü abidələrdə tez-tez rast gəlinən bəzək nümunələrindən biri də ümumi kompozisiyanı hüdudlandıran toxuma, yaxud hörmə formasında olan haşiyədir. Belə haşiyələr xaçdaşlarla yanaşı, məbəd tikililəri üzərində də müvafiq yerlərdə müşahidə olunur. Mürəkkəb quruluşda olan bu cür nümunələri daş üzərində yaratmaq, təbii ki, yüksək sənətkarlıq vərdişləri tələb edirdi.

Toxuma ünsürlü haşiyənin daha qədim və bir qədər sadə nümunəsinə Güney Azərbaycan ərazisindən tapılan e.ə. XI-X yüzilliklərə aid edilən qızıl camda təsadüf edilir. Üzərində mifik təsvirlər olan camın ağız hissəsinin kənarı ilə çevrə boyunca davam edən toxuma-haşiyə kompozisiyanı tamamlayır [11, s. 163].

Günümüzdə də AMEA-nın Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutu, Memarlıq və İncəsənət İnstitutu, eləcə də Azərbaycan Respublikası Mədəniyyət və Turizm Nazirliyi tərəfindən abidələrin tədqiqi istiqamətində aparılan davamlı və məqsədyönlü işlər nəticəsində xalqımızın tarixi keçmişini, mədəniyyətini, dini-fəlsəfi baxışlarını, bədii düşüncə tərzini, sənətkarlığını ehtiva edən yeni-yeni abidələr aşkarlanır, onların tarixi dövrü, mənsubiyyəti mütəxəssislər tərəfindən öyrənilir. Belə nümunələrdən biri “Avey” Dövlət Tarix-Mədəniyyət Qoruğunun “Göyözən” filialı ərazisində aşkar olunmuş qəbir abidəsidir.

Ümumiyyətlə, Qazax-Ağstafa bölgəsində maddi mədəniyyət abidələrinin öyrənilməsi istiqamətində bizim tərəfimizdən on ilə yaxın müddət ərzində elmi-tədqiqat işləri aparılmışdır. Tədqiqatın nəticələri respublikada, həmçinin Kazan, Ufa, Moskva və Çində keçirilən beynəlxalq konfrans və forumlarda dinlənilmiş, yerli və beynəlxalq səviyyəli nüfuzlu elmi məcmuələrdə dərc edilmişdir.

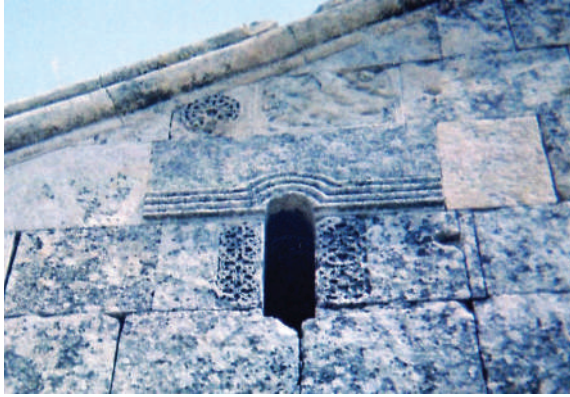
Abidə üzrə keçirdiyimiz baxışın və elmi təhlilin nəticələrinə əsasən hazırladığımız lakonik mətndən ibarət rəydə diqqətə çatdırılır ki, qəbir daşının üzərindəki həndəsi ornamentlərlə əhatələnmiş xaç təsvirindən ibarət kompozisiyanın Azərbaycan ərazisində mövcud olan digər alban qəbir daşları üzərindəki bədii kompozisiyalarla həm dini simvol və dekor mahiyyəti daşıyan zəngin təsvir elementlərinə (*hətta oxşar elementlər, məs. çevrə içərisində həndəsi fiqurlar - rozetkalar, hörmə, yaxud toxuma formasında olan haşiyə və s. Avey məbədinin eksteryerində daş-divar səthində mövcuddur*), həm də oyma-yonulma xüsusiyyətlərinə görə eyniliyi vardır. Digər tərəfdən, qəbirüstü daşın tikintisi V-VII əsrlərə aid edilən Avey alban məbədinə yaxın ərazidə tapılması, onun məhz ilk orta əsrlər dövrünə məxsus alban qəbrinə aid olmasını söyləməyə daha çox əsas verir. Əlbəttə ki, ərazidə Alban xaçdaşlarının yalnız aşkarlanmış nümunə ilə məhdudlaşmasını da demək düzgün olmazdı. Çünki yerin relyefi üzrə müşahidələr bu cür daşların torpaq altında olması ehtimalını yaradır. Həmin yerdə haqqında danışılan məzar daşından əlavə, bir sinə daşı da aşkarlanmışdır. Onun üzərində funksional mahiyyət daşıyan oyuqlardan başqa elə bir digər element yoxdur.



3. Erkən orta əsrlər dövrünə aid alban xaçdaşı. Qazax bölgəsi.



4. Avey məbədi. Qazax bölgəsi. V- VII əsrlər.



5. *Məbədin eksteryerində daş üzərində işlənmiş rəmzi və dekorativ elementlər.*

Qeyd: Avey məbədinin fotoşəkilləri 2008-ci ilin avqust ayında abidə üzrə tədqiqat zamanı məqalə müəllifi tərəfindən çəkilmişdir.

Qəbirüstü abidələr üzərində dekorasiya, əsasən, cızma, bədii oyma-kəsmə üsulu ilə aparılmışdır. Bu nümunələr xatirə abidəsi olmaqla yanaşı, özlərinin plastikasına, təsvir elementlərinin orijinallığına, mükəmməl və zəngin kompozisiya həllinə görə, daşıqlama sənəti, bir sözlə, minilliklər boyu inkişafda olan sənətkarlıq nümunəsi baxımından da əhəmiyyətlidir, diqqətəlayiqdir.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, daşıqlama sənəti ənənələri Albaniyada Xristianlıqdan sonra İslam dininin yayıldığı dövrlərdə də inkişafda olmuşdur. Həmin dövrlərə aid olan qəbir daşları üzərindəki ornamental kompozisiyalarda digər qədim simvollarla yanaşı, İslam dininin simvollarını da görmək mümkündür. Belə məzar daşları nümunələrinə Qazax və Ağstafa bölgələrində XX əsrdən əvvəlki yüzilliklərə aid olan kənd qəbiristanlarında tez-tez rast gəlmək olur. Daşlar üzərindəki yazı nümunələri əski əlifba ilə işlənmişdir. Dövr, dini-fəlsəfi dünyagörüşü, dini ideologiya dəyişsə də, milli köklərə söykənən yaradıcılıq ənənələrində minilliklər boyu mövcud olmuş genetik yaddaş kodları dəyişmir.

Beləliklə, Alban dövrünə aid maddi mədəniyyət abidələri, onların üzərindəki bu və ya digər təsvir elementləri, o cümlədən dekorativ kompozisiyalar türk etnomədəniyyətinin, onun bədii düşüncə tərzinin tarixi inkişaf mərhələlərini əyani şəkildə özündə ehtiva edir. Bu mədəniyyət müxtəlif dövrlərdə fərqli dini-ideoloji təsirlərə məruz qalmasına baxmayaraq, özünün etnomədəni mənsubiyyətini qoruyub saxlaya bilmişdir.



6. *Üzərində bəzək ünsürləri və İslamın simvolu olan qədim məzar daşı. Qazax, Kəsəmən kəndi.*

ƏDƏBİYYAT

1. Алиева К.М. Тебризская ковровая школа XVI – XVII вв. Баку, «ЭЛМ», 1999. – 268 с.: ил.
2. Xəlilov M.C. Albaniyanın xristian abidələri (IV-V əsrlər). Bakı: “Xəzər Universiteti”, 2011, 344 s.
3. Rəcəbli Q.Ə. Azərbaycan tarixi. Bakı: “Elm və təhsil”, 2013, 544 s.
4. Kərimov.K, Əfəndiyev.R, Rzayev.H, Həbibov,N. Azərbaycan incəsənəti. Monoqrafiya. Bak: “İşıq”, 1992, 344 s., ill.
5. <http://ameanb.nakhchivan.az/wp-content/uploads/2017/07/Naxçıvanın-türk-islam-mədəniyyəti-abidələri-tarixdə-və-günümüzədə-materiallar.pdf>
6. Мамедова Г.Г. Зодчество Кавказской Албании. Баку: «Чашыоглы», 2004, 224 с. илл.
7. Xəlilov M.C. Albaniyanın tarixi, etno-mədəni həddləri: qərb istiqaməti. Bakı: RS Poliqraf, 2017, 116 s.
8. https://az.wikipedia.org/wiki/Qafqaz_Albaniyası
9. https://az.wikipedia.org/wiki/Qafqaz_Albaniyasının_incəsənəti
10. https://az.wikipedia.org/wiki/Mingəçevir_yazıları
11. Əfəndiyev T. Azərbaycan incəsənəti dünya muzeylərində. Bakı: “Digital Age”, 2009, 232 s., ill.

Имаш Гаджиев

МАТЕРИАЛЬНО - КУЛЬТУРНЫЕ ПАМЯТНИКИ КАВКАЗСКОЙ АЛБАНИИ: ПЛАСТИКА КАМНЯ

РЕЗЮМЕ

В представленной статье говорится об архитектуре и искусстве Кавказской Албании. Тюркские племена играли важную роль в управлении албанским государством, развитии его культуры и архитектуры. Поэтому многие историки, говоря об албанской архитектуре, используют выражение «албано-тюркская архитектура».

В памятниках албанского периода, в особенности в художественных композициях декора хачкаров (крестных камней), наряду с изображениями крестов, являющихся символами христианства, наблюдаются также различные элементы, присущие тюркской культуре, вере и мировоззрению. Все это однозначно подтверждает принадлежность албанских памятников тюркской этнокультуре.

Imash Hajiyev

MATERIAL CULTURAL MONUMENTS OF CAUCASIAN ALBANIA: STONE PLASTICS

SUMMARY

In the presented material the architecture and art of Caucasian Albania is described. Turkic tribes played an important role in the management of the Albanian state, also in the development of its culture and architecture. Therefore, when speaking about Albanian architecture many historians use the expression “Albanian-Turkic architecture”.

In the monuments of Albanian period, especially in the artistic compositions of decorations of cross-stones', beside with the cross figures of Christianity, various elements of Turkic beliefs, outlook, art traditions and culture are observed. All of this unequivocally affirm that the Albanian monuments belong to the of Turkic etno - culture.

TÜRK-İSLAM MƏDƏNİYYƏTİNDƏ ORDUBAD HAMAMLARININ YERİ

Toğrul XƏLİLOV,

AMEA-nın Naxçıvan Bölməsinin dosenti,

tarix üzrə fəlsəfə doktoru,

x.toqrul@gmail.com

AÇAR SÖZLƏR: *Naxçıvan, türk-İslam mədəniyyəti, hamam, günbəz, çatmatağ.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *Нахчыван, турецко-исламская культура, баня, купол, арка.*

KEY WORDS: *Nakhchivan, Turkic-Islamic culture, bathhouse, dome, arch.*

İnsanlar tarix boyu çaylara, axar sulara, su mənbələrinə müəyyən mənada müqəddəslik yükləmişlər. Məsələn, qədim Mesopotamiyada Fərat, Misirdə Nil, Hindistanda Qanq çayları bədən, ruh və mənəvi təmizliyi təmin etməsi baxımından müqəddəs sayılırdı. Zaman keçdikcə dini və mədəni təsəvvürlər insan şüurunda “məhrəmlik” anlayışını formalaşdırmış, bununla da maddi və mənəvi kirlərdən təmizlənmək üçün hamamlara ehtiyac yaranmışdır.

Təmizliyin, paklığın, mədəniyyətin simvolu olan hamamlar türk-İslam mədəniyyətində də özünəməxsus yer tutur. Çünki hamam mədəniyyəti İslam qayda-qanunlarının əsas tərkib hissələrindəndir. Təmizlik olmadan, yəni qüsl, dəstəmaz almadan edilən ibadətlər qəbul olunmur. Suyun həyat enerjisi olması ilə yanaşı, onun paklaşdırmaq, saflaşdırmaq xüsusiyyəti ilə bağlı inanclar da türk-İslam mədəniyyətinin tərkib hissəsini təşkil edir. Buna görə də orta əsrlərdən etibarən əksər yaşayış yerlərində hamamlar inşa olunmuşdur. Onların bir hissəsi məscidlərə yaxın yerlərdə, bəziləri isə məscidə bitişik tikilmişdir. Hamamların arxitektura quruluşunda məscidlərin memarlıq üslubuna bənzər bəzi xüsusiyyətlərinin olması da İslam mədəniyyətinin təsirindən qaynaqlanır.

Naxçıvan Muxtar Respublikasının Ordubad rayonu ərazisində qədim və orta əsrlərə aid xeyli abidə var. Bu abidələr içərisində hamamlar özünəməxsus yer tutur. Onlar həm rayonun özündə, həm də ətraf kəndlərdə (Nüsnüs, Gənzə, Vənənd, Darkənd, Üstüpu, Düylün) tikilmişdir.

Ordubad rayonu ərazisindəki hamamlardan bir qismi ilə bağlı aparılan araşdırma zamanı məlum olur ki, türk-İslam mədəniyyətinin memarlıq abidələrindən olan hamamlar orta əsrlər tariximizin, maddi və mənəvi mədəniyyətimizin öyrənilməsi baxımından xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Naxçıvan Muxtar Respublikasının ərazisindəki digər hamamlar kimi onlar da yerüstü və yeraltı olmaqla iki qrupa bölünmüşlər.

Ədəbiyyat materiallarından və toplanılan etnoqrafik məlumatlardan aydın olur ki, Ordubad şəhərinin mərkəzində “Sirri-Xuda” hamamı, Mingis məhəlləsində “Məscid hamamı”, Mədrəsə kompleksinin yanında “Mədrəsə hamamı” mövcud olmuşdur [1, s. 4]. Lakin bu hamamlar günümüzdə gəlib çatmamışdır.

“Sirri-Xuda” hamamının ayrıca suyu, çeşməsi olmuşdur. Novlardan içəri gələn su bir

qədər mülayimləşdikdən sonra istilik sisteminə keçmiş və qısa zamanda qızmışdır. Günəş enerjisinin təsirindən bişmiş kərpiclərin qızması da suyun isti qalmasına və tez isinməsinə təsir göstərmişdir. Hamamın isti su olan anbarı yeraltı olduğundan gec soyumuş, ilin bir çox vaxtları isti qalmışdır. Abidə 1933-cü ildə dağılmışdır.

“Məscid hamamı” Mingis meydanındakı çinarın şərq tərəfində məscidə gələnlər üçün tikilmişdir. Uzaq yerlərdən namaz qılmaq üçün məscidə gələnlər əvvəlcə bu hamamda yuyunub, sonra məscidə daxil olmuşlar. Hamam baxımsızlıq nəticəsində XIX əsrin sonlarında dağılmışdır.

“Mədrəsə hamamı” şəhərin yuxarı hissəsində, keçmiş İpək fabrikinin olduğu yerdə tikilmişdir. Mədrəsənin bağlanmasıdan sonra bu hamam fəaliyyət göstərməyərək tədricən dağılmışdır.

Ordubad şəhərində halıyədə bir hamam mövcuddur. XVIII-XIX əsrlərə aid bu memarlıq abidəsi şəhərin Təbriz və Mingis küçələrinin kəsişdiyi yerdə, Came məscidinin yaxınlığında inşa edilmişdir (şəkil 1). Bir çox mənbələrdə bu hamam haqqında [2, s. 387-388; 3, s. 154-156; 4, s. 32; 5, s. 62-67; 6, s. 26]. verilən məlumatlardan anlaşılır ki, Şərq memarlığı üslubunda inşa edilmiş hamamın ümumi sahəsi 483 kv.m, divarlarının qalınlığı 1 metrdir. Hamamın tikintisində 20x20x5 sm ölçüdə bişmiş kərpiclərdən istifadə edilmişdir. Bu abidə düzbucaqlı strukturu ilə seçilərək digər orta əsr Şərq hamamlarından fərqlənir. Hamam girişdə soyunma zalına açılan vestibüldən, çayxanadan, səkkizbucaqlı soyunma, düzbucaqlı yuyunma zallarından, yuyunma zalına açılan otaqlardan, xəzinədən, xəstələrin yuyunması üçün otaqlardan və ocaqxanadan ibarətdir.



Şəkil 1. Ordubad şəhər hamamı

Hamamın vestibülünə eni 1 m olan çatma tağ formalı dəhlizdən daxil olunur. Soyunma zalı kəsik küncəli olan kvadrat, mərkəzi salon isə səkkizbucaqlı formadadır. Zalı divarlarında hamama gələnlərin əşyalarını qoymaq üçün 4 ədəd dərin taxça var. Taxçalar hamamın səthindən 60 sm hündürlükdədir. Vestibülün mərkəzində kiçik çarhovuz (2x2 m) var. Diametri 6,35 metr olan günbəz səkkizbucaqlı zalı künclərindəki sütunlara

stalaktitlərlə keçir. Yuxarısı dairəvi günbəzlə örtülmüş soyunma zalının hündürlüyü 7,4 m-dir. Yuyunma zalı digər orta əsr hamamlarından mürəkkəb quruluşuna görə fərqlənir. Zal çatma tağ formalı dərin taxçalarla əhatə olunmuşdur. Taxçaların içərisində kisələnmək və masaj üçün xüsusi sal daşlar yerləşdirilmişdir. Zalı mərkəzində dairəvi hovuz mövcuddur. Yuyunma zalının günbəzinin diametri 5,8 m, hündürlüyü 7,4 m-dir. Hamamın şərq tərəfində, yuyunma zalına bitişik isti su hovuzu və onun altında ocaqxana var. Xəzinədən yuyunma zalına açılan gözlükdən isti su götürmək üçün istifadə edilmişdir. Hamamın suyu yaxınlıqda yerləşən Qarahovuz çeşməsindən götürülmüş, saxsı borular vasitəsilə xəzinəyə və hamamın yuyunma zalına daxil olmuşdur. Yuyunma zalı və ona birləşən otaqların altında isti havanın dövr etməsi

üçün kanallar düzəldilmişdir. Hamamın tağlı taxçaları sütunlarla qaldırılmış və tağ-tavanla örtülmüşdür. Hamam özünəməxsus quruluşu ilə maraq doğurur. Memar hücrələrin və hissələrin tikintisində çox səmərəli bir forma yaratmışdır. Onun girişi tam dairəvi, günbəzli, çatmatağlı dəhliz kimi tikilmişdir. Dəhliz vasitəsilə yuyunma yerinə yol gedir. Xidmət yerləri dəhlizin sağ və sol tərəflərində tikilmişdir.

Hamamda dəhlizin və oturacaq yerlərinin daim isti qalması da düşünülmüşdür. Tavan sferik formada tikilən sütun divarlara bitişik olduğu üçün isti su damcıları süzülərək yuxarıdan aşağıya doğru axaraq həmin divarları yenidən isitmiş, hamamın havasının soyumasına imkan verməmişdir. Buna görə də bütün gün ərzində hamam isti qalmışdır. Hamamın çirkab suları saxsı borular vasitəsilə uzaq məsafəyə axıdılmışdır. Toplanılan etnoqrafik materiallara görə, hamamda ümumilikdə səkkiz xidmət sahəsi fəaliyyət göstərmişdir. Hamamda camadarlar, yuyunub hamamdan çıxanların ayaqlarına su tökmək üçün xüsusi adamlar və b. xidmət göstərmişlər.

Hamam binası Naxçıvan Muxtar Respublikası Ali Məclisi sədrinin tapşırığı ilə 2009-cu ildə orijinallığı saxlanılmaqla, yüksək səviyyədə bərpa olunmuşdur.

XIV-XV əsrlərə aid Nüsnüs hamamı kəndin Murqalan adlanan hissəsində tikilmişdir (şəkil 2) [2, s. 382]. Hamamın çox hissəsi yerin altında, günbəzləri və giriş qapısı isə yerin üstündədir. Uzunluğu 22,6 m, eni 9,4 m, hündürlüyü 5,6 m və ümumi sahəsi 213 kv.m olan hamam düzbucaqlı planda tikilmişdir. Hamamın divarları, günbəzi və tağ-tavanları dağ daşı və əhəng-gəc məhlulu ilə hörülmüşdür. Divarların qalınlığı 1,2 m-dir. Eni 90 sm, hündürlüyü 1,65 m olan giriş qapısından içəri daxil olarkən on iki pilləkən aşağı enir [7, s. 29-30]. Hamam soyunma, yuyunma otaqlarından və qazanxanadan (tulanbar) ibarətdir. 18 kv.m sahədən ibarət olan soyunma yerinin üzərini günbəz örtür. Həmin günbəz digərlərinə nisbətən çox böyükdür. Soyunma yeri dördü kiçik və dördü böyük olmaqla səkkizbucaqlı planlıdır. Kiçik tərəflərin ikisində qapı, ikisində taxça və taxt, qalan dörd tərəfdə isə tağlar və taxçalar qoyulmuşdur. Tağlar yerdən 50-60 sm hündürlükdədir. Soyunma və yuyunma zalının döşmələrinin sferik düzəldilməsi nəticəsində orada olan su qalıqları asanlıqla axmışdır. Soyunma və yuyunma zalları tunburlar vasitəsilə bir-birinə birləşmişlər. İsti su hovuzu yuyunma zalına bitişik inşa olunmuşdur.



Şəkil 2. Nüsnüs hamamı

Hamamda isti su yuyunma zalına açılan hovuzdan, soyuq su isə xəzinənin yanına saxsı borular vasitəsilə çəkilmiş yerdən götürülmüşdür. Yuyunma və soyunma otaqlarının altından isti havanın keçməsi üçün xüsusi kanallar qoyulmuşdur. Hamamın üç bacası var. Bacalardan biri yuyunma zalının cənub, ikisi isə şimal hissəsindədir. Bacalardan hamamın içərisinə işıq düşmüşdür. Hamam bulaq suyu ilə təmin edilmişdir. Su saxsı borular

vasitəsilə qazanxaya, oradan isə çənə tökülmüşdür. Ocaqxananın yaxşı yanmasını təmin etmək üçün bir neçə böyük və kiçik bacalar qoyulmuşdur.

Düylün hamamı XVIII əsrə aiddir (şəkil 3) [2, s. 87]. Girişi böyük vestibüldən ibarət olan bu hamam təbii daşlardan (sal daşı və çay daşından) əhəng-gəc məhlulu ilə tikilmişdir. Soyunma zalına dar keçidlə daxil olmaq olar. Hamamın mərkəzindəki soyunma zalı kvadrat formasında (4,5x4,5 m) tikilmişdir. Səkkizbucaqlı formada olan zalın divarları boyunca 3 ədəd (1,5x2 m, 1,5x1,5 m) taxça düzəldilmişdir. Taxçaların üstü çatmatağ formasındadır. Zalın tavanı isə dairəvi günbəzlə örtülmüşdür. Soyunma zalı ilə yuyunma zalını düzbucaqlı formalı vestibül birləşdirmişdir. Yuyunma zalı düzbucaqlı quruluşlu taxçalara ayrılmışdır. Hamamın xəzinəsi cənub tərəfdə tikilmişdir. Saxsı borulardan gələn suyun bir hissəsi xəzinəyə, digər hissəsi isə yuyunma zalına və kiçik hovuzlara tökülmüşdür. İsti su keçən kanallar yuyunma otağının və ona birləşən otaqların altından keçmişdir.



Şəkil 3. Düylün hamamı

düzəldilmişdir. Soyunma zalının yuyunma zalı ilə əlaqəsi balaca vestibül vasitəsilə yaradılmışdır. Mərkəzi yuyunma zalına şimal hissədən isti su hovuzu və qazanxana birləşmişdir. Hamama su yaxınlıqdakı çeşmədən saxsı borular vasitəsilə gətirilmişdir.



Şəkil 4. Vənənd hamamı

Vənənd hamamı XVII əsrə aiddir (şəkil 4) [2, s. 463]. Abidənin yerləşdiyi ərazidən "Uzun-küçə" vasitəsilə həm kənd meydanına, həm də yaşayış məhəllələrinə çıxış var. Hamamın uzunluğu 18 m, eni 15,4 m, ümumi sahəsi 189,2 kv.m-dir. Onun divarları dağ daşı, tağ-tavanları və günbəzləri isə bişmiş kərpiclə tikilmişdir. Hamamın girişi soyunma zalının sağındakı vestibüldəndir. Soyunma zalının diametri 5,1 metrdir. Zalda yeddi ədəd taxça

Aparılan araşdırmaların nəticələrinə əsasən qeyd etmək olar ki, Orta əsrlər dövrünə aid bu cür mükəmməl arxitektura quruluşuna malik hamamları Naxçıvanla yanaşı, türklərin yaşadığı digər regionlarda da görmək olar. Naxçıvanda olan bir çox memarlıq abidələri kimi bu hamamlar da türk-İslam mədəniyyətini özündə təcəssüm etdirir və Orta əsrlərdə İslam dünyasında memarlığın nə dərəcədə inkişaf etdiyini göstərir. Özünəməxsus memarlıq üslubu ilə seçilən Ordubad hamamlarının tədqiqi türk-

İslam mədəniyyətinin istər memarlıq, istərsə də arxeologiya sahəsi üzrə öyrənilməsi baxımından böyük elmi əhəmiyyət daşıyır. Belə elmi araşdırmaların aparılması və dərc olunması İslamda memarlığa olan marağın cəmiyyətə çatdırılmasını asanlaşdırır.

ƏDƏBİYYAT

1. Cabbarov C. Ordubad hamamları // El həyatı, Ordubad, № 32, 2016-ci il 23 avqust.
2. Naхçıvan abidələri ensiklopediyası. Naхçıvan: Bakanlar Medya, 2008, 521 s.
3. Səfərli H.F. Naхçıvanın türk-İslam mədəniyyəti abidələri. Naхçıvan: Əcəmi, 2017, 216 s.
4. Ваидова X.P. История города Ордубад в XIX-начале XX вв. Баку: Нурлан, 2007, 190 с.
5. Qənbərli Ə. Ordubadın orta əsr hamamları. Bakı: Elm və həyat, 1983, № 8.
6. Пашаев А.А. Город Ордубад в XIX-начале XX вв. (историко-этнографическое исследование). Баку: Элм, 1998, 200 с.
7. Салаева Р. Нахчыван наследие архитектуры. Баку: Азербайджан, 2002, 240 с.

Тогрул Халилов

МЕСТО ОРДУБАДСКИХ БАНЕЙ В ТУРЕЦКО-ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЕ

РЕЗЮМЕ

Ордубад является одним из богатых памятниками регионов Нахчыванской Автономной Республики. На территории района существует много памятников, относящихся к эпохе древнего и среднего веков. Среди этих памятников своеобразное место занимают бани средних веков. Они были построены в городе, а также в ближайших к городу селениях. В статье определено, что одна группа этих памятников (баня в Ордубаде, Вананде, Дюйлюне, Нюснюсе) была изучена и заняла своеобразное место среди памятников турецко-исламской культуры Нахчывана.

Togrul Khalilov

THE PLACE OF ORDUBAD BATHHOUSES IN THE TURKIC-ISLAMIC CULTURE

SUMMARY

One of the regions of Nakhchivan Autonomous Republic which is rich for its monuments is Ordubad district. There are lots of monuments belonging to Ancient and Middle Ages in the area of district. Among these monuments, bathhouses of the Middle Ages have a special place. They were built both in the city and city surroundings. In this article a group of these monuments (bathhouses in Ordubad, Vanvand, Nusnus) was studied and determined that Nakhchivan has a special place among Turkic-Islamic cultural monuments.

QAX RAYONUNUN LƏLƏLİ KƏNDİNİN TARİXİ-ARXEOLOJİ VƏ ETNOQRAFİK TƏDQIQINƏ DAİR

*Bədircahan MƏMMƏDOVA,
AMEA-nın Arxeologiya və Etnoqrafiya
İstitutunun elmi işçisi*

AÇAR SÖZLƏR: *arxeologiya, muzey, abidə, Lələpaşa, türk, mədəniyyət, turizm.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *археология, музей, памятник, Лелепаша, тюркский, культура, туризм.*

KEY WORDS: *archeology, museum, monument, Lelepasha, Turkic, culture, tourism.*

Müasir Azərbaycanın qurucusu, Ümummilli Lider Heydər Əliyevin əsasını qoyduğu strategiyanın Prezident İlham Əliyev tərəfindən uğurla davam etdirilməsi nəticəsində bu gün ölkəmizdə bütün sahələr üzrə köklü islahatlar aparılmış, davamlı sosial-iqtisadi inkişafın möhkəm təməli yaradılmışdır. Regionların sosial-iqtisadi inkişafına dair dövlət proqramlarının qəbulu da bu işə təsirsiz ötüşməmişdir. Dövlət proqramları çərçivəsində Qax rayonunda da mühüm tədbirlər görülmüş, o cümlədən Olimpiya İdman Kompleksi tikilmiş, Rayon Mərkəzi Xəstəxanası, Rayon Mədəniyyət evi əsaslı təmir edilmiş, “İçəri Bazar” Mədəniyyət və Turizm Mərkəzi bərpa olunmuş, genişmiqyaslı abadlıq işləri həyata keçirilmişdir və s. “Hər dəfə Qaxda olanda, yenilikləri görəndə çox sevinirəm. Rayon inkişaf edir, belə gözəl memarlıq əsərləri yaradılır. Deyə bilərəm ki, müasir Azərbaycanda belə gözəl guşələrin yaradılması yəqin ki, Qaxdan başlayıb” [1] söyləyən dövlət başçımız rayonda aparılan quruculuq-abadlıq işlərinin əhəmiyyətini vurğulamış, bizə miras qalmış əsərləri qorumağı tövsiyə etmişdir.

Tariximizin gizli sirlərinin açılmasında tarixi mənbələr, arxeoloji tapıntılar və etnoqrafik məlumatlar əsas vasitədir. Bu gün inkişaf tempinə görə respublikamızın öndə gedən rayonlarından olan Qaxın ərazisi də müxtəlif tarixi dövrlərə aid arxeoloji abidələrlə zəngindir. Rayonun Zəyəm inzibati vahidində daxil olan, Qanıq çayının sahilində yerləşən Lələli kəndi tarixi, arxeoloji və etnoqrafik cəhətdən maraq kəsb edən məkanlardandır.

Lələli kəndi ilə Gürcüstan Respublikasının Marneuli rayonundakı Axlı-Lələli kəndinin etnoqrafik təhlili bu yaşayış məskənlərinin türk mənşəli olduğunu söyləməyə əsas verir. Bəzi mənbələrə əsasən isə, XI-XII əsrlərdə tasma tayfalarının bir hissəsi Səlcuq oğuzlarının tərkibində Azərbaycanda, əsasən də Zəyəm və Tasmalı ərazisində (o cümlədən Lələpaşa kəndində) məskunlaşmışdır [2].

Etnoqrafik tədqiqatlara görə, Lələli nəslinin adını daşıyan “Lələli” oykonimi həm də ərazidəki Lələpaşa kəndinin adı ilə eyni mənbədənir. Lələpaşa kəndinin qocaman sakinlərinin dediyinə görə, kəndin adının mənşəyi Osmanlı dövlət adamı, sədrəzəm Lələ Qara Mustafa Paşa (1500 -1580) ilə əlaqədardır.



“Böyük tərbiyəçi” mənasında işlənən “Lələ” sözü ilə XV əsrdən-XX əsrin əvvəllərinədək Osmanlı imperiyasında ali hərbi və mülki məmurların fəxri titulu olan “paşa” sözünün birləşməsindən əmələ gəlmiş bu kəndin adı zaman keçdikcə məlum səbəblərdən (Azərbaycanın Rusiya tərkibinə daxil edilməsi, Türkiyə Cümhuriyyəti ilə sərhəddin bağlanması) təhrif edilmişdir [3].

“Kıpr, Şirvan və Gürcüstan fatehi” adlandırılan Qara ləqəbli Mustafa Paşa sultan III Muradın (1574-1595) hakimiyyəti dönməndə İran səfəri əsnasında Ərzurum qüvvələrinin sərdarı təyin edilmişdir. 1556-cı ildə Manisa sancaqbəyi, şahzadə II Səlimə müəllimlik etdiyinə görə isə “lələ” adına layiq görülmüşdür [4].

1578-ci ildə Gürcüstan və Şirvanı Osmanlı torpaqlarına qatmaq üçün İran səfərinə çıxan Lələ Mustafa Paşa Səfəvilərlə döyüşərək, elə həmin il Tiflisi ələ keçirdikdən sonra əsgərlərinin geri dönmək niyyətini qəbul etməmiş və Kür çayı istiqamətində olan Qoyunkeçidi məntəqəsindəki döyüşdə qələbə qazanaraq Şirvana doğru irəliləmişdir. Sentyabrın 15-də Ərəşə daxil olan Lələ Mustafa Paşa Şirvanı fəth etmişdir. Ələ keçirdiyi əraziləri dörd bəylərbəyliyə (əyalətə) ayıraraq idarə edən Mustafa Paşa Səfəvi, Dağıstan və Gürcüstan bəylərini Osmanlılar tərəfə çəkməyə çalışmışdır [5].

Fikrimizcə, “Lələ” və “Mustafa” antroponimlərini həm də etnoqrafik cəhətdən Qax rayonunun İlisu kəndindəki Lələyevlər, Mustafayevlər soyadını daşıyan nəslin nümayəndələri ilə bağlamaq mümkündür.

Ötən əsrdə Lələli kəndi yaxınlığındakı erkən orta əsrlər dövrünə aid Torpaqqala yaşayış məskənində aparılmış ilk arxeoloji qazıntılar nəticəsində kərpic bişirilən kürə, qalıq şüşə istehsalı ocağı, Saqqızlıq ərazisində qəbiristanlıq, 2-4 metr qalınlığında mədəni təbəqə aşkarlanmışdır. Əldə olunmuş tapıntıları tədqiq edən arxeoloqların qənaətinə əsasən, bu ərazi Qafqaz albanlarının məskunlaşdığı şəhərli yaşayış yeri olmuşdur [6].

2009-cu ildə mərhum arxeoloq, m.ü.e.d. Vilayət Kərimovun rəhbərliyi ilə bu ərazidə arxeoloji qazıntılar davam etdirilmiş, torpağın üst qatından orta əsrlərə aid saxsı qab qırıntıları, gil qablar, ipəkəyirən və digər əşyalar, sonrakı qatda isə Yaloylutəpə mədəniyyətinə (e. ə. III-I əsrlər) aid küp qəbir, vaza, su qabı və digər tapıntılar aşkar olunmuşdur [7].



Qaxın Lələli-Torpaqqala yaşayış məskənində və Lələli nekropolu ərazisində aparılan arxeoloji kəşfiyyat işləri zamanı əldə olunan tapıntıların bir hissəsi hazırda rayonun Tarix-Diyarşünaslıq Muzeyində qorunur. Bu ərazidə aşkarlanan məişət əşyaları e.ə. I minillik - eramızın XVII əsrinədək olan böyük tarixi dövrü əhatə edir.



Müxtəlif tarixi mərhələlərə aid belə tapıntılar region əhalisinin qədim mətbəx mədəniyyəti, məişət həyatı haqqında təsəvvür yaradır.

Müasir dövrdə Oğuz-Şəki-Qax-Zaqatala arxeoloji ekspedisiyasının rəhbəri Nəsim Muxtarovun rəhbərliyi ilə Lələli kəndi ərazisində arxeoloji tədqiqatlar davam etdirilir [8].



Lələli kəndindən 300 metr məsafədə yerləşən, yerüstü əlamətləri çox da görünməyən qəbirləri tədqiqata cəlb edən arxeoloqlar şar gövdəli küp qəbirlərdə əsasən şüşə qab qırıntıları aşkarlamışlar. Albaniyanın buna bənzər qəbir abidələrində aparılmış tədqiqatlara əsasən, iki eranın kəsişməsinə və erkən orta əsrlərə aid qəbirlərdən aşkar edilən şüşə qablar

formasına görə (ətir, dərman saxlamaq üçün flakonlar, qədəhlər, piyalələr, vazalar) oxşar növlərə bölünürlər.

Yer səthindən 1.6 m dərinlikdə aparılmış arxeoloji qazıntılar zamanı diametri 72 sm olan qəbirlərdə tapılmış, cilalanmış, üstü anqoblu, boyalı saxsı qab qırıntıları maraqlı sənətkarlıq nümunələridir. Yerli sənətkarların yüksək əl qabiliyyətindən xəbər verən belə tapıntıları təsnifləndirərək tədqiq etmək məqsədəuyğun olardı.

Xüsusən də, Yaloylutəpə mədəniyyətinə aid üçayaqlı vazalar, novalça boğazlı gil qablar, içərisi cızma xətlərlə naxışlanmış boşqab və d. əşyalar yerli əhalinin əsasən oturaq həyat sürdüyünü, əkinçilik və maldarlıqla məşğul olduğunu sübut edir.

Qeyd etmək lazımdır ki, Lələli kəndi Azərbaycanda Mahmudiyyə təriqətinin banisi Şeyx Mahmud Almalılının (1809-1876) müəllimi olan Şeyx Yunusun (1804-1862) da Vətənidir [9]. Nəqşibəndiyyə təriqəti ardıcılı olan Şeyx Yunus XIX əsrdə Lələli kəndində fəaliyyət göstərmiş, kəramətləri ilə şöhrət qazanmış, çoxsaylı müridlər yetişdirmişdir. Bu övliyanın Lələli kəndindəki qəbri üzərindəki günbəzi nəvəsi Yunus Əfəndi tikdirmişdir. Hazırda Şeyx Yunus Baba ziyarətinin bərpasına ciddi ehtiyac duyulur [10].



ƏDƏBİYYAT

1. “Şəlalə” qəzeti, 3 fevral 2012, s. 2.
2. Azərbaycan Toponimlərinin Ensiklopedik Lüğəti. Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Nəsimi adına Dilçilik İnstitutu. Bakı: Şərq-Qərb, 2007, s. 427.
3. Lələ Mustafa Paşa və Lələpaşa kəndi // “Şəlalə” qəzeti, 30 noyabr 2016, № 23 (6242), s. 4.
4. A.Bakıxanov. Gülüstani İrəm / <https://ekitabblog.wordpress.com/a-bakixanov-gulustani-ir%C9%99m/> ; Lala Mustafa Paşa - Bekir Kütükoğlu / <http://www.islamansiklopedisi.info/> ; Nuriyeva İ. Azərbaycan tarixi (ən qədim zamanlardan–XXI əsrin əvvəllərində). Bakı: Mütərcim, 2015, s. 125.
5. Lala Mustafa Paşa / https://www.yeniakit.com.tr/kimdir/Lala_Mustafa_Pa%C5%9Fa
6. Vahidov R.M. Torpaqqalada arxeoloji qazıntı işlərinin yekunları // Azərbaycanın maddi mədəniyyəti. Bakı: 1965, cild 7, s. 201-211; Mahmudov F.R. Ağyazı düzənliyində Yaloylutəpə mədəniyyətinə aid abidə. Azərbaycanın maddi mədəniyyəti. Bakı: 1965, cild 6, s. 131-144; Nuriyev A. Torpaqqaladan tapılmış şüşə kuzə: [Qax r-nu] // AzSSR EA-nın Məruzələri, № 6. Bakı: 1969, s. 96–99; Əhmədov Q. Torpaqqala arxeoloji xəzinədir: [Qax r-nu] // “Azərbaycan müəllimi” qəzeti, 1973, 10 avqust, s. 4; Qoşqarlı Q. Torpaqqaladan tapılmış gümüş vaza // AzSSR EA-nın Məruzələri, № 9. Bakı: 1978, s. 73; Göyüşov R. Azərbaycan arxeologiyası. Bakı: İşıq, 1986, s. 116-118.
7. Qax rayonu ərazisindəki Torpaqqala yaşayış məskənində tədqiqat işləri aparılır / https://azertag.az/xeber/QAX_RAYONU_ARAZISINDAKI_TORPAQQALA_YASAYIS_MASKANINDA_TADQIQAT_ISLARI_APARILIR-446686
8. Qaxda eramızdan əvvələ təsadüf edən arxeoloji materiallar tapılıb / <http://deyerler.org/23526-oduzda-eramizdan-zhvzvhlkd-mdndlldklzhrzh-add.html>
9. Şeyx Yunus Lələlinin doğum və vəfat tarixləri mübahisəlidir // Гаджиев М.М. Солнце наставления. Шейх Махмуд-Афанди. Его наставники и преемники. Махачкала: Нур-ул Ислам, 2011, с. 71-72.
10. Şeyx Yunus əfəndi Lələli // Yaqub P. Torpağı şərfəfləndirənlər. Bakı: Zərdabi LTD, 2011, s. 3-9 .

Бадирджахан Мамедова

ОБ ИСТОРИКО-АРХЕОЛОГИЧЕСКОМ И ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ СЕЛА ЛЕЛЕЛИ КАХСКОГО РАЙОНА

РЕЗЮМЕ

Территория Кахского района представляет особый интерес для археологов тем, что богата многочисленными памятниками разного периода и времен. В настоящее время данные памятники мало изучены и исследованы. Некоторые археологические материалы, выявленные в результате сельскохозяйственной деятельности и раскопок на территории села Лелели, ныне хранятся в местном историко-краеведческом музее.

Автор статьи, основываясь на археологические находки, исследует вопросы, связанные с археологией и этнографией Азербайджана.

Статья представляет интерес не только для исследователей, а также для широкого круга читателей.

Badirdjahan Mammadova

ABOUT HISTORICAL-ARCHEOLOGICAL AND ETHNOGRAPHIC RESEARCH IN LALAI VILLAGE OF QAKH DISTRICT

SUMMARY

The territory of Qakh region is of special interest for archaeologists by the fact that it is rich in numerous monuments of different periods and times. At present, these monuments have been little studied and investigated. Some archaeological materials discovered as a result of agricultural activities and excavations in the village of Lalai are now being preserved in the local historical and regional museum.

Based on archaeological finds, the author of the article studies issues related to the archeology and ethnography of Azerbaijan.

The article is of interest not only for researchers, but also for a wide range of readers.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ИСЛАМОФОБИИ В ЗАПАДНОМ ОБЩЕСТВЕ

Фариз АХМЕД,

*Государственная Нефтяная
Компания Азербайджанской Республики
Государственный Научно-исследовательский
Институт Нефти и Газа, старший научный
сотрудник отдела “Борьбы с песко-водо проявлениями”,
farizahmed@mail.ru*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *исламофобия, цивилизация, религиозные войны, запад, восток.*

AÇAR SÖZLƏR: *islamofobiya, mədəniyyət, dini müharibələr, qərb, şərq.*

KEY WORDS: *islamophobia, civilization, religious wars, the west, the east.*

Сегодня исламофобия - одно из главных стратегических опасений западного общества. Эта стратегия не является результатом определённой доктрины. Она установилась и формировалась в течении длительного времени. Такие теории, как “несовместимость цивилизаций” известного французского социолога Раймона Арона, “столкновение культур” востоковеда Бернарда Льюиса или “столкновение цивилизаций” Самуэля Хантингтона, оказали серьёзное влияние на формирование исламофобии [1; 2].

Первое упоминание термина “исламофобия” появилось в эссе востоковеда Этьена Дине “Восток глазами Запада” в 1922 году, для обозначения негативного отношения к исламу, которое прослеживалось через многие столкновения между мусульманским миром и Европой от крестовых походов до периода колониализма, и в основе которого лежала религия (ислам против христианства).

В 1997 г. после публикации британским исследовательским центром *Runnymede Trust* доклада “Исламофобия-вызов для всех” термин “исламофобия” впервые стал употребляться для обозначения негативизма в отношении мусульман. Сегодня исламофобией принято называть заведомо ложное суждение об исламе или его дискриминации. В психологии исламофобией обозначают разновидность синдрома враждебности по отношению к группам людей, исповедующих ислам. Таким образом, исламский мир предстает в качестве некоего врага европейской цивилизации.

По отношению к Исламу это приняло форму религиозной фобии и дало толчок исламофобии. Различие мусульман с точки зрения христиан и чувство превосходства последних над первыми, которые берут начало в учениях Церкви и являются главным фактором исламофобии, имеют историческое происхождение.

На протяжении мировой истории ряд событий сильно окрашены странной

враждебностью по отношению к Исламу. Такое отношение является наследием Европы греко-римского периода.

Известно, что греки и римляне только себя считали вершиной цивилизации, а народы, жившие на Востоке, воспринимались ими как варвары, без каких-либо элементов цивилизации. Об этом образно выразился поэт IV века, “отличаются между собой как человек и животное” [3]. В их политике преобладали элементы расизма, приведшая к иллюзии превосходства над остальным человечеством. К сожалению сознание расового превосходства и презрительное отношение к неевропейским народам до сих пор отражается в характере западной цивилизации.

За небольшими исключениями, даже самые видные европейские востоковеды не избежали антинаучной пристрастности в своих работах, касающихся Ислама. Они не занимаются объективной оценкой исторических фактов, а почти всегда имеют в голове уже заранее готовое заключение, продиктованное предубеждением. Их выводы больше напоминают лживые обвинения судей инквизиции в судах, устраиваемых Католической Церковью против “еретиков” в Средние века.

Следствием всего этого оказывается странным образом искаженная картина Ислама и всего мусульманского, которую мы имеем в западной востоковедческой литературе. И поскольку эти востоковеды являются представителями цивилизации и общества, можно сделать заключение, что западное сознание в целом почему-то имеет предубеждение против Ислама как религии и культуры. Одной из причин может служить древнее разделение всего человечества на “европейцев” и “варваров”; другую причину, следует искать в исторических событиях, в частности в Крестовых походах. Именно Крестовые походы предопределили европейское отношение к Исламу на многие века вперед.

До периода начала Крестовых походов “между пятым и десятым столетиями Европа была погружена во тьму варварства, которая становилась все темнее и темнее. Это состояние было более ужасным и отвратительным, чем примитивная дикость, потому что это было разлагающееся тело некогда великой Римской цивилизации. Свойства и черты этой цивилизации были почти полностью искажены. Там, где ее развитие достигло наивысшего уровня, например в Италии и Галлии, везде были разрушение, убожество, разложение” [4].

В 1095 году Папа Урбан II объявил крестовый поход, найдя ложную причину. Он сказал, что люди на Ближнем Востоке завладели истинным “крестом Христовым”, что у них есть “Гроб Господень”, что они убивают и пытаются христиан. “Всем идущим туда, в случае их кончины, отныне будет отпущение грехов. Пусть выступят против неверных в бой, который должен дать в изобилии трофеи, те люди, которые привыкли воевать против своих единоверцев-христиан. Земля та течёт молоком и мёдом. Да станут ныне воинами те, кто раньше являлся грабителем, сражался против братьев и соплеменников. Кто здесь горестен, там станет богат!” и он сказал “Так хочет Бог!”. Речь папы прерывалась возгласами слушателей: “Dieu le veut!” (“Так хочет Бог!”). Слушатели, вдохновлённые такой речью, поклялись освободить “Гроб Господень” от мусульман. И сто пятьдесят тысяч людей отозвались на призыв Папы. Это было ложью, которая представляла собой

дезинформацию на основе обмана с целью убедить эмоционально настроенную толпу в том, что нечто желаемое, но не существующее существует.

Кроме фанатизма и суеверия, на котором чудовищным образом спекулировало духовенство, были и другие предпосылки, игравшие огромную роль в этом “святом деле”. Несмотря на то, что некоторые крестоносцы и стремились прежде всего достигнуть гроба господня, чтобы исполнить свои обеты, то вожди их, напротив, хотели использовать их, чтобы завоевать себе княжество на Востоке. Большинство людей отправлялось в Азию лишь из любви к разбоям, а также потому, что в Европе уже нечего было грабить.

По утверждению католического автора: “Эти банды крестоносного войска состояли из авантюристов, клятвопреступников, прелюбодеев, разбойников и убийц; грабеж являлся для них истинной целью этого святого похода”.

Каноник Гвиберт и иезуит Мэмбур признают, что армия крестоносцев походила на гигантскую банду разбойников.

Сторонник реформации Бейль, даёт следующую оценку крестовым походам: “Кто осмелится назвать эти чудовища воинами Христа? Эти лицемеры только грабили и убивали, насиловали женщин и девушек, оказывавших им гостеприимство. Христиане Азии испытывали при приближении этих гнусных варваров, якобы идущих им на помощь, более гнетущий страх, чем при появлении турок или сарацин. Несомненно, крестовые походы представляют собой самые отвратительные страницы в истории человечества” [5-7].

Первый отряд крестоносцев отправился в путь 8 марта 1096 года. Этот отряд представлял сборище людей, покрытых лохмотьями и состояло в основном из пехотинцев. У большинства из них не было средств для покупки лошадей. Если кто-нибудь умудрялся добыть лошадь, то продавал её из-за нужды. Предводителем этого отряда был Вальтер Голяк, получивший прозвище Безденежный. Нет сомнения в том, что освобождение святого гроба меньше всего привлекало этих проходивцев. В действительности Вальтер Голяк вместе со своим отрядом мечтал о наживе, о землях на Востоке и замене своего нелестного прозвища каким-либо пышным титулом.

За первой бандой крестоносцев шли полчища в сорок тысяч бродяг во главе с Петром Пустынником. Часть крестоносцев, погибла в битвах с венграми и болгарами, которые, охваченные гневом и ужасом, решили не пропускать их через свою страну. Некоторое время спустя двести тысяч мародеров обрушились на эти несчастные народы, разрушая города, сжигая деревни, истребляя жителей.

Существует легенда, возникшая несколько лет спустя, что настоящим инициатором крестового похода был Петр Пустынный, который убедил папу взяться за это дело. Во время своего паломничества в Иерусалим он заснул в Церкви святого гроба и во сне увидел спасителя, якобы сказавшего ему: “Петр, дорогой сын мой, встань, пойдя к своему патриарху и расскажи на твоей родине о гонении на христиан, и побуди верующих освободить Иерусалим от язычников”. Петр Пустынный вернулся в Рим и рассказал обо всем папе.

Историк Жюрье утверждает, что Петр не был отшельником и никогда не посещал

“святых” мест, а просто-напросто был агентом папы, который выбрал его за смелость и красноречие проповедником идеи священной войны. “Петр,-добавляет историк,-получил изрядную сумму денег за то, что сумел увлечь одурченных людей на завоевание земли Ханаанской, которая 300 лет орошалась кровью крестоносных фанатиков”.

Крестовые походы произвели одно из самых глубоких впечатлений на психологию масс в Европе. Энтузиазм, охвативший в то время весь мир, не сравним ни с чем из того, что переживала Европа ни до того, ни после. Волна опьянения прокатилась по всему континенту, восторг, который порой не могли остановить ни государственные границы, ни национальные или классовые различия. Впервые в истории Европа осознала себя как единое целое, и это было объединение против Ислама. Без лишнего преувеличения можно сказать, что *“Европа вышла из атмосферы Крестовых походов”*. Раньше Европа разделялась на англосаксов, германцев, франков, норманнов, итальянцев и датчан. После призыва Папы появилось новое *политическое* объединение-“христианский мир”. Объединяющей силой выступила ненависть европейских народов к Исламу.

Крестовые походы были первым проявлением мировых религиозных войн. В процессе этих войн формировалось типичное для христианского Запада большое количество шаблонных оценок и всевозможных стереотипов, таких как: Ислам есть религия силы и принуждения, тела и наслаждения, похоти и желания и т.п. Все эти шаблоны и стереотипы отражают европейское видение и европейский опыт, т.е. субъективные оценки определённого историко-культурного опыта, которые не имеют никакого отношения к научным исследованиям.

Христианский Запад познакомился с Исламом через Византию, Сицилию и Андалузию, но двухсотлетние Крестовые походы, внесли наибольший вклад в формирование неправильного менталитета христиан.

Помимо невероятной жестокости, разрушений и унижения, которые благочестивые Рыцари Креста принесли на землю Ислама, завоеванную, а затем утраченную ими, они посеяли ядовитые семена многовековой вражды, которая, начиная с того времени, отравляла отношения между Востоком и Западом.

Зло, причиненное Крестовыми походами, привело к формированию в сознании европейцев негативного отношения к мусульманскому миру при помощи умышленного и поощряемого Церковью искажения учений и идеалов Ислама. Именно тогда в умы европейцев вошло нелепое представление об Исламе как о религии грубой чувственности и жестокости, религии формальностей, не стремящейся к очищению души, и это представление сохранилось по сей день.

В эпоху Крестовых походов, религия играла ту же роль, что политическая идеология сегодня. Люди сражались под знаменем веры и зачастую ради этого шли на смерть. Религиозный фанатизм в эпоху Крестовых походов, был важным и ценным стимулом. На Западе война на пути Церкви считалась дозволенной, а погибшие на ней, считались мучениками. После захвата мусульманами Пиринейского п-ва, идея о “священной войне” начала набирать обороты и укрепляться в Западной Европе и католической церкви.

Слияние идей: войны на пути Господнем-паломничества на пути смывания грехов-

Конца Света, стало поводом, чтобы западные христиане взяли за оружие и отправились в Палестину к Святой Земле.

Развитие идей паломничества, подкреплённой обещаниями отпущения грехов, стало причиной возникновения идеи мучения христиан от рук мусульман. Эта идея стала предлогом для поднятия христиан против мусульман.

Другим фактором увеличения количества паломников, была легенда о наступлении Конца Света в X веке или о Тысячелетнем Царстве. Это идея укрепилась во время длительного противостояния между мусульманами и христианами в период XI-XIII вв. Эта идея была направлена на уничтожение мусульман. Но поскольку надежда Христианского Запада не оправдалась они пошли путём аббата Петра Достопочтенного жившего в XII веке. Этот аббат предложил посредством неполного и предвзятого перевода Корана нанести мусульманам удар. Живший в Акко доминиканец Уильям Трипольский, находясь под влиянием идеи о Тысячелетнем Царстве и исчезновении Ислама, также считал, что мусульмане должны быть уничтожены силой слова и проповеди.

Вернувшись из Крестовых походов, неудачливые христиане начали возводить клевету и распространять лживую информацию о мусульманах. И эта лже-информация была принята обществом. После этого в обществе сформировалось мнение, что Ислам это религия лжи, меча, сладострастия и что Мухаммад против Христа.

По мнению Льюиса Христианский Запад, т.е. Европа и США, имеет существенное превосходство над Востоком. Открытие Америки и завоевание Гранады ускорило победу Запада над своими врагами, т.е. мусульманами. По его убеждению Ислам-это религия с военной окраской и что история Ислама состоит из одних джихадов [8-10]. Ошибочные толкования исламских исторических событий и неправильное понимание аятов, хадисов и терминов фикха, каждый из которых имеет особый мотив, а также неприятие им во внимание универсальности и всеохватности исламской мысли ввело в заблуждение его самого [11].

Искажённая информация об учении и истории Ислама распространившаяся христианами миссионерами работающими в мусульманских странах была рассчитана на то, чтобы вызвать определенное отношение европейцев к “варварам”. Мухаммад Асад высказывался по этому поводу: “Предубеждение против Ислама-это атавизм, черта характера, сформировавшаяся под влиянием Крестовых походов и последовавших за ними событий на умы зарождавшейся Европы” [12].

Несмотря на то, что значимость религии в современном мире незначительна, обида на религиозной почве всё ещё жива на Западе. По мнению психологов, даже при полном отказе человека от религиозных убеждений, заложенных в них с раннего детства, суеверия как таковые не исчезают, и никакая логика не сможет их разрушить на протяжении всей жизни человека. Таким суеверием стало отношение Запада к Исламу. Это заложенное суеверие, продолжает витать над Западом и не позволяет ему поменять свое отношение к Исламскому миру и ко всему мусульманскому.

После завоевания османским султаном **Мухаммадаль-Фатихом II** Константинополя исламофобия в европейском обществе вспыхнула с новой, удвоенной силой. Они

продолжали владеть умами европейцев, то несколько стихая, то вновь усиливаясь, вплоть до распада Османской империи, начавшегося в 1908 г. И если во времена Крестовых походов для всех мусульман, независимо от их этнической принадлежности, существовало одно общее именование “сарацины” или “мавры”, то теперь мусульманин превратился в воинствующего захватчика. Успешные походы турецкого войска позволили существенно расширить границы исламского мира, включив в состав Османской империи ряд территорий с христианским населением. Османская империя стала восприниматься не столько как главная внешняя угроза христианству как религии, сколько как угроза неограниченному господству католической церкви в Западной Европе. До недавнего времени единое европейское религиозное пространство и духовное единство христиан, скрепленное непререкаемым авторитетом Папы Римского, начало разрушаться под влиянием реформаторской деятельности Мартина Лютера. Будучи идеологом реформации, Лютер, тем не менее, был солидарен с главой католической церкви относительно угрозы турецкой экспансии. Хотя ранее он развивал идею оправдания войны с турками, рассматривая их как ниспосланную Богом на христиан кару. Но уже в трактате “О войне против турок”, написанном под влиянием наступления турецких войск в Европе и осадой Вены, Лютер утверждал, что турок является истинным “врагом Христа”, и описывал его как человека, который “с презрением относится к женщинам и супружеству”, а сам – “не что иное, как убийца, или разбойник” [13; 14].

После Второй мировой войны, когда Европа потеряла десятки миллионов жителей и была вынуждена отстраиваться буквально с нуля, возникла потребность в большом количестве рабочих рук. Недостаток рабочих рук пополнялся за счёт эмигрантов.

В конце 60-х годов после массового освобождения колониальных народов в, с целью сохранения политических и экономических связей в ряде европейских государств (бывших метрополий) были приняты законы, дающие привилегированные возможности для жителей бывших колоний. В результате, во Францию хлынул поток алжирцев и тунисцев, в Великобританию-пакистанцев и бангладешцев, в Италию-ливийцев и сомалийцев, в Голландию-индонезийцев, в Испанию-марроканцев.

Большой поток эмигрантов из мусульманских стран привёл к социальной напряжённости в Западном обществе и стал последующим толчком в раздувании исламофобии.

Выводы

1. Процесс утверждения собственной идентичности в Европе греко-римского периода привёл к появлению так называемой негативной идентичности, которая укрепляется с помощью создания образа врага и противопоставления “свои–чужие”.

2. Исламофобия на Западе всегда была традиционным явлением. Появилась она вместе с христианством, изрядно раздувалась Католической Церковью, потом целым рядом европейских философов и, в результате, привела к противостоянию Запада и Востока.

3. Запад, считающийся колыбелью и оплотом христианской цивилизации, в средние

века имел большой опыт конфликтов с мусульманами и многочисленные исторические претензии. Захват арабами Испании и последующая Реконкиста, Крестовые походы на Восток, захват турками Константинополя, и тд. сыграли основную роль в создания образа врага и противопоставления “христиане-мусульмане” и послужили предпосылкой исламфобии.

4. В западном обществе стимулируют различные формы исламофобии, в том числе дискриминацию мусульманских меньшинств, раздувают ксенофобию, мигрантофобию и т.п.

5. Исламофобия носит манипулятивный характер, что проявляется в соответствующих стратегиях (демонизация, криминализация) и приводит к репрессивным политическим последствиям (легитимация этатистской политики по отношению к религии, криминализация религиозной оппозиции).

ЛИТЕРАТУРА

1. Huntington S. The Clash of Civilizations // Foreign Affairs. Vol. 72. No. 3 (Summer 1993). P. 22 - 49.
2. Aron R. La Societe industrielle et la guerre. Paris, Plon. – P.284. 1962.
3. Jones W.R. The image of the Barbarian in Medieval Europe/ Comparative Studies in Society and History, 1971/ P. 382.
4. Робер Бриффо. “Становление человечества”, стр. 164.
5. Российская историческая энциклопедия. Т. 2. М., 2015, с. 418.
6. Dictionnaire historique et critique. 4 v. Genève, 1995
7. Correspondance de Pierre Bayle. Oxford, since 1999.
8. Бернард Льюис. Ислам и Запад. Изд-во ББИ-“Диалог”-2003. 320 с.
9. Бернард Льюис. Арабы в мировой истории. С доисламских времен до распада колониальной системы. Изд-во “Центрполиграф”-2017. 224 с.
10. Бернард Льюис. Что не так? Путь Запада и Ближнего Востока: прогресс и традиционализм. Изд-во “Олимп-Бизнес”-2003. 224 с.
11. Исламофобия. Российский Институт Дружбы Народов. М.: Садра-2016.
12. Muhhamad Asad. Islam at the crossroads. Pakistan, India: Arafat Publications, 1934. Pp. 105.
13. Vitkus Daniel J. Early Modern Orientalism: Representation of Islam in Sixteenth-and-Seventeenth-Century Europe New York: St. Martin’s Press, 1999.
14. Luther, Martin. War Against the Turk // Works of Martin Luther, Volume V. Trans. C. M. Jacobs. Lindemann Press, 2007.

Fariz Əhməd

QƏRB CƏMİYYƏTİNDƏ İSLAMOFOBİYANIN YARANMASININ TARİXİ MÜQƏDDİMƏSİ

XÜLASƏ

Məqalədə islamofobiya Qərb cəmiyyətinin əsas strateji təhdidlərindən biri olaraq göstərilir. Qeyd olunur ki, bu, hansısa doktrinanın nəticəsi deyil, uzun müddətə qurulmuş və təşəkkül tapmış strategiyadır. Müəllif bildirir ki, orta əsrlərdə xristianların Kilsənin verdiyi qərarlara əsasən müsəlmanları özlərinə düşmən hesab etmələri və tarixdə baş vermiş Səlib yürüşləri islamofobiyanın tarixinin daha qədimlərə dayandığına nümunədir.

Fariz Ahmad

THE HISTORICAL PRELUDE OF THE CREATION OF ISLAMOPHOBIA IN THE WESTERN SOCIETIES

SUMMARY

The article points out that Islamophobia is one of the main strategic threats to Western society. It is noted that this is not the result of any doctrine, but rather a long-established strategy. The author states that the Christians considered Muslims as enemy in the Middle Ages due to Church's decisions and the Crusades are examples of the ancient history of Islamophobia.

“BİSMİLLƏHİR-RAHMƏNİR-RAHİM” CÜMLƏSİNİN TƏRCÜMƏSİ BARƏDƏ

İlqar İSMAYILZADƏ,
ilahiyyat elmləri doktoru,
ilqar_ismayilzade@yahoo.com

AÇAR SÖZLƏR: Quran, “Bismillah” cümləsi, tərcümə, mütərcim.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Коран, фраза «Бисмиллях», перевод, переводчик.

KEY WORDS: Quran, the phrase «Bismillah», translation, translator.

GİRİŞ

İslamda “Bismilləhir-Rahmənil-Rahim” cümləsinin özünəməxsus yeri var. Belə ki, sonuncu səmavi dinin əsas qaynağı sayılan Qurani-Kərimin “Tövbə” surəsi istisna olmaqla, 113 surəsi məhz həmin cümlə ilə başlayır. Ümumilikdə isə bu cümlə Qurani-Kərimdə 114 dəfə təkrarlanır (“Nəml” surəsində iki dəfə - surənin başlanğıcında və Həzrət Süleymanın (ə) Səba padşahı Bilqeyəsə yazdığı məktubun əvvəlində keçir). Həzrət Süleyman (ə) Bilqeyəsə belə yazmışdı: **“O məktub Süleymandandır və o “bismilləhir-rahmənil-rahim”lədir (bismillahla başlanır). (Məzmunu belədir:) “Mənə qarşı təkəbbür göstərməyin və yanıma müti (müsəlman) olaraq gəlin! (Mənim dəvətimə saymazlıqla yanaşmayın. Allaha təslim olaraq yanıma gəlin)”** [1, Nəml, 30-31].

İslam təliminə görə, hər bir işə Allahın adı ilə başlamaq lazımdır. Bu səbəbdən də bir işə başlamadan öncə “Bismilləhir-Rahmənil-Rahim” demək bütün müsəlmanlara tövsiyə olunur. Burada məqsəd həmin işdə Rəhman və Rəhim olan Allahdan yardım, bərəkət diləmək, həyatın müxtəlif sahələrində Uca Yaradana üz tutmaq və yalnız Onun yolunda olmaq barədə düşünməkdir. Əldə olan hədis və rəvayətlərdə də Məhəmməd peyğəmbərin (s), onun Əhli-beytinin (ə) və səhabələrinin hər işdən öncə “Bismillah” kəlməsini dilə gətirdikləri bildirilir. Həzrət Peyğəmbərin (s) belə buyurduğu nəql edilir: *“Allah adı ilə başlamayan istənilən mühüm iş naqisdir (nəticəsizdir)”* [2, s. 25; 3, s. 73, s. 305; 4, s. 1, s. 70]. İmam Sadiqin (ə) isə bu barədə belə söylədiyi xəbər verilir: *“Günah qapılarını (Allaha sığınmaqla) bağlayın, itaət qapılarını isə Allahın adını çəkməklə (“Bismilləhir-Rahmənil-Rahim” deməklə) açın”* [2, s. 89, s. 216; 5, s. 52].

Qeyd edildiyi kimi, Müqəddəs Kitabımızın bütün surələri “Bismilləhir-Rahmənil-Rahim” cümləsi ilə başlayır. Bu da öz növbəsində mehribanlıq, rəhmət və mərhəmət nişanəsi kimi təqdim edilə bilər. Çünki haqqında danışdığımız cümlə İslam dininin əsas şüarı və atributlarından biridir. “Tövbə” surəsinə gəldikdə, bu surə inadkar müşriklərə qarşı nifrət və etirazla başladığı üçün onun əvvəlində “Bismillah” cümləsinin keçmədiyi deyilir. Məsələn, Abdullah ibn Abbasın nəql etdiyi bir rəvayətdə bildirilir: *“Həzrət Əlidən (ə) soruşdum: “Nə üçün “Tövbə” surəsində “Bismilləhir-*

Rahmənir-Rahim” cümləsi yoxdur?” Həzrət Əli (ə) dedi: “Çünki həqiqətən də o (“Bismillah” cümləsi), aman və asayış (cümləsi)dir. “Tövbə” surəsi isə qılıncla (inadkar müşriklərə qarşı amansız etiraz və mübarizə cümləsi ilə) nazil olmuşdur” [6, c. 1, s. 14].

Qeyd etmək lazımdır ki, hazırda əlimizdə olan Quranda “Fatihə” və “Tövbə” surələri istisna, digər surələrin əvvəlində “Bismillah” cümləsi yazılsa da, onlar müstəqil ayə sayılmamışdır. Digər tərəfdən, Əhli-beytdən (ə) çatmış hədislərə əsasən, “Bismillah” cümləsi “Tövbə” surəsindən başqa, bütün Quran surələrinin bir hissəsi sayılır, ona görə də onlardan hər hansı birini oxuduqda həmin cümləni də oxumaq zəruridir. Bu fikrə dəstək verən bir çox mötəbər hədis və rəvayətlər mövcuddur.

“Bismillah”-ın Azərbaycan dilindəki tərcümələrinə baxış

İndiyədək Qurani-Kərimin Azərbaycan dilində bir sıra tərcümələri işıq üzü görmüşdür. Həmin tərcümələrdə, eyni zamanda təfsir əsərlərində “Bismillah” cümləsinin tamamilə fərqli tərzdə tərcümə və izah olunduğunu müşahidə edirik. İlk növbədə, həmin tərcümələrlə ümumi tanış olaq:

1. 1907-1909-cu illərdə Zaqafqaziya şeyxülislamı vəzifəsini daşımış Şeyx Məhəmməd Həsən Mövlazadə Şəkəvinin qələmə aldığı “Kitabül-bəyan fi təfsiril-Quran” adlı əsərində “Bismillah” belə tərcümə və izah edilmişdir: *“Kömək istəyirəm cəmi işlərimdə Allahın adı ilə ki, mehribandır. Cəmi məxluqata dünyada ruzi və cəmi xəlqə lazım olan nemətləri vermək səbəbi ilə. Rəhm edəndir axirətdə bəzi məxluqata, onları Behiştə daxil etməklə”* [7, c. 1, s. 4].

Şeyx Şəkəvinin həmin cümlə üçün təqdim etdiyi izaha diqqətlə nəzər saldıqda, onun bu cümləni əslində, *“Mehriban, rəhm edən Allahın adı ilə”* formasında tərcümə etdiyi qənaətinə gəlmək olar.

2. Qurani-Kərimin Azərbaycan dilində olan tərcümələrindən biri Mir Yusif Mir Baqir oğlu Haşimov tərəfindən hazırlanmışdır. O, həmin tərcümə əsərini 1979-cu ildən hazırlamağa başlamış, əsərdə Qurani-Kərimin ərəb əlifbası ilə mətnini əlyazma formasında vermiş, ayələrin kirit əlifbası ilə Azərbaycan dilində tələffüzü və tərcüməsini isə çap maşını vasitəsilə yazmışdır. Ümumilikdə 4 cildə tərtib edilmiş və indiyədək işıq üzü görməmiş bu tərcümə əsərinin yalnız 4-cü cildi İranda Qum şəhərində “Müəssisəyi Tərcümani-vəhy”də (Qurani-Kərimin Xarici Dillərə Tərcümə Mərkəzində) mövcuddur.

Mütərcim həmin əsərin yalnız birinci cildində “Fatihə” surəsinin əvvəlində “Bismillah” cümləsini tərcümə etmiş, digər surələrin əvvəlində isə “Mənası verilib” cümləsi ilə kifayətlənmişdir. Tərcümə əsərinin 4-cü cildində keçən “Nəml” surəsinin 30-cu ayəsində Həzrət Süleymanın Səba padşahı Bilqeyse yazdığı məktubda işlətdiyi “Bismilləhir-rahmənir-rahim” cümləsi isə belə tərcümə edilmişdir: *“Bağışlayan və rəhm edən Allahın adı ilə!”* [8, c. 4, s. 80].

3. Əhməd Kavyanpurun İranda yaşayan türkdilli xalqlar arasında yayılmış və geniş istifadə edilən Quran tərcüməsində “Bismillah” cümləsi belə tərcümə olunmuşdur: *“Bağışlayan, rəhm edən Tanrı adına!”* [9, s. 1].

4. Akademik Ziya Bünyadovun və akademik Vasim Məmmədəliyevin tərcüməsi ilə dəfələrlə ölkə daxili və xaricində işıq üzü görmüş Quran tərcüməsində “Bismillah” cümləsi belə verilmişdir: *“Rəhmli, mərhəmətli Allahın adı ilə!”* [1, s. 1]. Həmin tərcümənin “quran.az” internet portalında

yerləşdirilmiş nüsxəsində bu cümlənin *“Mərhamətli, rəhmli Allahın adı ilə!”* formasında təqdim edildiyini görürük [10].

5. Tanınmış şərqşünas Nəriman Qasımoğlunun təqdim etdiyi Quran tərcüməsində “Bismillah” cümləsi bu şəkildədir: *“Rəhman və Rəhim Allahın adı ilə”* [11, s. 3].

6. “Beynəlxalq əl-Hüda Nəşriyyatı”nın tərcüməçilər qrupu tərəfindən hazırlanmış Quran tərcüməsində “Bismillah” cümləsi belə təqdim edilmişdir: *“Rəhman və Rəhim Allahın adı ilə”* [12, s. 3].

7. Şeyx Mürtəza Turabinin Qurani-Kərimin 30-cu hissəsini Azərbaycan dilinə tərcümə və təqdim etdiyi əsərində “Bismillah” cümləsi *“Rəhman və Rəhim olan Allahın adı ilə!”* formasında verilmişdir [13, s. 3].

8. Küveytdə fəaliyyət göstərən “Müəssisətül-məarif” (Maarif Müəssisəsi) və İranın Qum şəhərində Seyid Hüseyin Bürucərdinin rəsmi ofisinin xüsusi himayəsi ilə 2001-ci ildə işıq üzü görmüş, həmçinin Füzuli Fərzullayev tərəfindən tərcümə və redaktə olunmuş Quran tərcüməsində “Bismillah” cümləsi bu variantda təqdim edilmişdir: *“Bağışlayan və Mehriban Allahın adı ilə”* [14, s. 3].

9. İranın İsfəhan və Qum şəhərlərində Azərbaycan dilinə çevrilmiş və 2002-ci ildə işıq üzü görmüş Seyid Fəqih İmaninin *“Nurul-Quran fi təfsiril-Quran”* adlı təfsirində “Bismillah” cümləsi belə tərcümə edilmişdir: *“Bağışlayan və Mehriban Allahın adı ilə”* [15, s. 5].

10. Rəsul İsmayilzadə Duzalın Azərbaycan dilində təqdim etdiyi tərcümə əsərində “Bismillah” cümləsi tərcüməsi bu şəkildədir: *“Bağışlayan və Mehriban Allahın adı ilə”* [16, s. 5].

11. Şeyx Möhsün Qiraətinin fars dilindən Azərbaycan dilinə tərcümə edilmiş *“Nur təfsiri”* adlı əsərində bu cümlə belə verilmişdir: *“Rəhman və Rəhim Allahın adı ilə”* [17, c. 1].

12. Əlixan Musayev tərəfindən təqdim olunmuş Quran tərcüməsində isə həmin cümlə bu şəkildədir: *“Mərhamətli və Rəhmli Allahın adı ilə!”* [10].

13. Ağabala Mehdiyev və Dürdanə Cəfərli tərəfindən Şeyx Mirzə Əli Meşkininin fars dilində olan tərcüməsindən Azərbaycan dilinə çevrilmiş Quran tərcüməsində “Bismillah” cümləsi bu variantda təqdim edilmişdir: *“Bağışlayan və Mehriban Allahın adı ilə”* [18, s. 3].

14. Hicri-qəməri tarixi ilə 1424-cü ildə Səudiyyə Ərəbistanının Mədinə şəhərində çapdan çıxan, mütərcimi bəlli olmayan “əl-Fatihə surəsi və cüz Əmmənin Azərbaycan dilinə tərcüməsi” adlı əsərdə bu cümlə belə tərcümə edilmişdir: *“Rəhmli, Mərhamətli Allahın adı ilə!”* [19, s. 5].

15. Qələmə alıb ərsəyə gətirdiyim *“İlahi sirlər”* adlı Qurani-Kərimin tərcümə və qısa təfsiri əsərində isə “Bismillah” cümləsini “Rəhman, Rəhim Allahın adı ilə” formasında təqdim etmişik [20, s. 18].

Ərəb dili və qrammatikası baxımından “Bismillah” cümləsi

Hesab edirik ki, “Bismillah” cümləsinin tərcümələrindən hansının daha dolğun və düzgün olduğunu aydınlaşdırmaq üçün bu cümlənin ərəb dili və qrammatikası baxımından araşdırılması məqsəduyğun olardı. “Bismillah” cümləsində aşağıdakı kəlmələr işlənmişdir: *“İsim”, “Allah”, “Rəhman”, “Rəhim”*.

“İsim” sözünün kökü barədə müxtəlif fikirlər irəli sürülmüşdür. Bəzilərinə görə, o, ərəb dilində “ucalıq və yüksəklik” mənalarını bildiren “səmv” kökündəndir. Hər bir insanın adı onun üçün ucalıq və şərəf nişanəsi sayıldığından ona “isim” (“ad”) verilir [21, c. 1, s. 26; 22, c. 1, s. 90; 23, c. 1, s. 114-115]. İkinci qrup isə hesab edir ki, bu söz əslində ibrani dilindəki “şima” kökündən alınmışdır və “ad” mənasını ifadə edir [24, c. 1, s. 26-27]. Əsl kökünün nə olmasından asılı olmayaraq, bu ifadənin “ad” mənasını daşdığı hamı üçün aydındır.

“Allah” Uca Yaradanın xüsusi və ən əzəmətli adıdır. Bu müqəddəs ismin də kökü barədə müxtəlif fikirlər mövcuddur [21, c. 1, s. 27-28; 22, c. 1, s. 90-91; 25, s. 82-83; 26, c. 1, s. 118-121; 27, c. 1, s. 329-330]:

a) Bu sözün əsl kökü “əlihə-yələhu-ilahətən”dir və “ibadət” mənasını ifadə edir. O müqəddəs Zata bütün məxluqat tərəfindən ibadət edildiyi üçün “Allah”, yəni “məbud” adlanır.

b) Sözün əsl kökü “əlihə-yələhu-ələhən” olub, lüğətdə “heyran qalmaq” mənasını bildirir. Bütün varlıq aləmi Allahın zati və tükənməz qüdrəti qarşısında heyran qaldıqları üçün Ona “Allah”, yəni “hamını heyran qoyan” deyilir.

c) Bəzilərinin fikrincə, bu sözün əsl kökü “lahə-yələhu-liyahən”dir və “gizlin qalmaq” mənasını ifadə edir. Tanrının uca zati bütün məxluqat üçün gizli qaldığından Ona “Allah”, yəni “zati hamı üçün gizli qalan Varlıq” deyilir.

d) Bu sözün kökü “vələh” məsdərindən gəlir və “çətinliklərdə başqalarının heyretlə axtardığı, ümid bəslədiyi yer” mənasını bildirir. İnsanlar və bütün varlıq aləmi qarşılaşdıqları çətinliklərdə hər yerdən və hər şeydən ümidlərini kəsb, yalnız Ulu Tanrıya pənah gətirdiyi və yalnız Ona ümid bəslədikləri üçün “Allah” adlanır. Qeyd etmək lazımdır ki, Əhli-beytdən (ə) bu mənəni təsdiq edən bir sıra hədis və rəvayətlər nəql olunmuşdur [27, c. 1, s. 330-333].

“Rəhman” və “Rəhim” ifadələri isə “rəhmət” kökündən olub, lüğətdə “mehribanlıq”, “rəhmət”, “rəfət”, “şəfqət” və “mərhəmət” mənalarını ifadə edir. Həmçinin hər ikisi də Allahın sifətlərindən (atributlarından) sayılır.

Bu ikisi arasındakı əsas fərq “Rəhim” sözü ilə müqayisədə “Rəhman” sözünün “mehribanlıq” və “rəhmət” baxımından daha geniş və şiddətli mənə ifadə etməsidir. Belə ki, “Rəhman” sözü ümumi və geniş, “Rəhim” sözü isə xüsusi rəhmət, mərhəmət və mehribanlığa dəlalət edir [25, s. 347; 28, c. 1, s. 664; 26, c. 4, s. 79-87; 27, c. 1, s. 337-338].

Abdullah ibn Sənanın nəql etdiyi bir hədisə görə, İmam Sadiqdən (ə) “*Bismilləhir-Rahmənir-Rahim*” sözünün mənası haqqında soruşduqda belə cavab vermişdir: “*Rəhman*” (Allahın) bütün yaratdıqlarına, “*Rəhim*” isə yalnız mömin bəndələrinə qarşı (mehriban və mərhəmətli olması) mənasındadır” [29, c. 1, s. 114].

“Rəhman” və “Rəhim” sözlərinin mənalarında olan bu incəliyi nəzərə alıb, “*Bismilləhir-Rahmənir-Rahim*” cümləsini “*Rəhman, Rəhim Allahın adı ilə*” formasında tərcümə etməyi münasib və daha düzgün hesab edirik. Qurani-Kərimi Azərbaycan dilinə çevirmiş Nəriman Qasımoğlu da bu qənaətə gələrək belə yazır: “*Rəhman və Rəhim sözlərinin dilimizdə tam anlamıyla qarşılığı yoxdur. Hər ikisi “mərhəmət edən, rəhmətini yetirən” mənalarını verir. Rəhmanın iltifatı bütün varlıqların yaradılması ilə əlaqədar olub dünya həyatına şamildirsə, Rəhimin rəhməti imana gələnlərə aiddir*

və *axirət həyatı ilə bağlıdır*” [11, s. 332, 1-ci izah].

Bunu da qeyd etmək lazımdır ki, “Rəhman” sözünün mənası “bağışlayan” deyil. Çünki onun mənası belə olsaydı, ərəb dilində “Bismillah” cümləsində “Rəhman” kəlməsi əvəzinə, “Vəhhab” və ya “Ğafir” (“Ğəffar”) işlədilər. Həmçinin “Rəhim” sözünün mənası da “mehriban” deyil. Çünki onun mənası belə olsaydı, ərəb dilində “Bismillah” cümləsində “Rəhim” əvəzinə, “Rəuf” və ya “Ətuf” kəlmələri işlədilər.

“Bismillah”ın tərcümələrinə tənqidi baxış

Fikrimcə, bura qədər “Bismillah” cümləsi ilə bağlı təqdim edilən izahlara əsasən, həmin cümlənin Azərbaycan dilində Şeyx Şəkəvi kimi “*Mehriban, rəhm edən Allahın adı ilə*”, Mir Yusif Haşimov kimi “*Bağışlayan və rəhm edən Allahın adı ilə*”, Əhməd Kavyanpur kimi “*Bağışlayan, rəhm edən Tanrı adına*”, həmçinin Füzuli Fərzullayev, Rəsul İsmayilzadə, Ağabala Mehdiyev, Dürdanə Cəfəri və “*Nurul-Quran fi təfsiril-Quran*” adlı təfsirdə təqdim olunduğu kimi “*Bağışlayan və mehriban Allahın adı ilə*” formasında tərcümə edilməsi doğru deyil. Digər tərəfdən, bu tərcümələrdə “Rəhman” və “Rəhim” kəlmələrinin tərcüməsi olduğu kimi təqdim edilməməklə yanaşı, cümləyə “və” bağlayıcısı də əlavə olunmuşdur. Bu da məlum cümlədə mövcud deyil.

Akademik Ziya Bünyadovun və akademik Vasim Məmmədəliyevin 1992-ci ildə nəşr edilmiş və “Rəhmlı, mərhəmətli Allahın adı ilə” şəklində verilən tərcüməsində “rəhmlı” kəlməsi “mərhəmətli” sözündən öncə qeyd edilmişdir. Halbuki cümlənin ərəb formasında həmin kəlmə “Rəhman”dan sonra gəlir. Lakin tərcüməyə “Mərhəmətli, rəhmlı Allahın adı ilə” şəklində düzəliş edilərək yenidən çap olunmuşdur. Eyni fikir Əlixan Musayevin təqdim etdiyi tərcüməyə də aiddir.

Həmçinin Qurani-Kərimin Azərbaycan dilindəki bəzi tərcümələrində “Rəhman” və “Rəhim” kəlmələri arasına “və” bağlayıcısı əlavə olunmuşdur ki, bu da həmin cümlənin orijinalında mövcud deyildir. Yəni, cümlə ərəb dilində “Bismilləhir-Rahmən və-Rahim” deyil, “Bismilləhir-Rahmənir-Rahim” şəklindədir. Bu cümləni “Rəhman (və) Rəhim Allahın adı ilə” formasında tərcümə edib, cümləyə əlavə edilmiş “və” bağlayıcısını mötərizədə təqdim etmək müəyyən qədər məqbul sayıla bilər.

Beləliklə, “Bismilləhir-Rəhmanir-Rəhim” cümləsinin Azərbaycan dilində ən düzgün və dolğun tərcüməsi “Rəhman, Rəhim Allahın adı ilə” formasından ibarətdir. Bizim Azərbaycan Respublikasında bir əsrlik fasilədən sonra Qurani-Kərim üçün qələmə alıb ərsəyə gətirdiyimiz on iki cildədən ibarət “*Yeni təfsir*” və onun xülasəsi sayılan “*İlahi sirlər*” adlı təfsir əsərlərimizdə də “Bismillah” cümləsinin tərcüməsi məhz bu cür verilmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Qurani-Kərim (ərəb dilindən tərcümə edənlər: Ziya Bünyadov və Vasim Məmmədəliyev). Bakı: "Azərneşr", 1992.
2. Təfsiril-İmamil-Əskəri. Qum: "Mədrəsətul-İmamil-Mehdi", 1409 h. q.
3. Məhəmməd Baqir Məclisi. Biharul-ənvar. Beyrut: "Müəssisətul-vəfa", 1983.
4. Molla Möhsün Feyz Kaşani. Təfsirus-safi (təhqiq: Hüseyin Ələmi). Beyrut: "Müəssisətul-Ələmi lil-mətbuat", 1982.
5. Qütbəddin Ravəndi. Əd-Dəəvat. Qum: "Mədrəsətul-İmamil-Mehdi", 1407 h. q.
6. Cəlaləddin Əbdür-Rəhman Süyuti. Əl-İtqan fi ulumul-Quran. Beyrut: "Darul-kutubil-elmiyyə", 1987.
7. Şeyxül-İslam Məhəmməd Həsən Mövlazadə Şəkəvi. Kitabul-bəyan fi təfsiril-Quran. Tehran: "İslami təbliğat təşkilatı", 1411 h. q.
8. Mir Yusif Mir Baqir oğlu Haşimov. Qurani-Kərim tərcüməsi.
9. Əhməd Kavyanpur. Qurani-Kərim tərcüməsi. Tehran: "İqbal nəşriyyəti", 1371 h. ş.
10. <http://www.quran.az/>
11. Nəriman Qasımoğlu. Qurani-Kərim tərcüməsi. Bakı: "Azərbaycan nəşriyyəti", 1993.
12. Qurani-Kərim tərcüməsi. "Beynəlxalq əl-Hüda Nəşriyyəti"nin Tərcüməçilər qrupu. Bakı: "Şərq-Qərb mətbəəsi", 1995.
13. Şeyx Mürtəza Turabi. Əmmə cüz. Qum: "Ənsariyan Nəşriyyəti", birinci çap, 1991.
14. Qurani-Kərim tərcüməsi (tərcümə və redaktor: Füzuli Fərzullayev). Qum: "Müəssisətul-məarif" və "Seyid Hüseyin Bürucərdinin Ofisi", 2001.
15. Seyid Fəqih İmani. Nurul-Quran fi təfsiril-Quran". İsfəhan: "İmam Əmirəl-möminin Əli (ə) adına İslami Tədqiqat Mərkəzi", 2002.
16. Rəsul İsmayılzadə. Qurani-Kərim tərcüməsi. Tehran: "əl-Hüda Beynəlxalq Nəşriyyəti", 2005.
17. Şeyx Möhsün Qiraəti. Nur təfsiri (tərcümə edən: Arzu Eyvazov). Qum: "Faiz nəşriyyəti", 2007.
18. Mirzə Əli Meşkini. Qurani-Kərim tərcüməsi (Azərbaycan dilinə çevirənlər: Ağabala Mehdiyev və Dürdanə Cəfəri). Bakı: "Nurlar", 2006.
19. "Əl-Fatihə" surəsi və "cüz Əmmə"nin Azərbaycan dilinə tərcüməsi. Mədinə: Səudiyyə Ərəbistanı Məlik Fəhd adına Quran çapı Mərkəzi, 1424 h. q.
20. İlqar İsmayılzadə. İlahi sirlər (Qurani-Kərimin Azərbaycan dilində tərcüməsi və qısa təfsiri). Qum: "Qurani-Kərim Elmi Araşdırmalar Mərkəzi", 2010.
21. Şeyx Məhəmməd ibnil-Həsən Tusi. Ət-Tibyan fi təfsiril-Quran. Beyrut: "Daru ehyait-turasil-ərəbi", tarixsiz.
22. Əbu-Əl-Fəzl ibnil-Həsən Təbərsi. Məcməul-bəyan fi təfsiril-Quran. Beyrut: "Darul-mərifət", 1986.
23. Məhəmməd Razi Fəxrəddin ibn Ziyaəddin Ömər. Təfsiri-Fəxr Razi (ət-Təfsiril-kəbir və məfatihul-ğəyb). Beyrut: "Darul-fikr", 1985.
24. Şeyx Həsən Müstəfəvi. Təfsiri-rövşən. Tehran: "Mərkəzi-nəşri-kitab", 1380 h. ş.
25. Rağib İsfahani. Müfrədatu əlfazil-Quran (təhqiq: Səfvan Ədnan Davudi). Dəməşq: "Darul-qələm", 1996.
26. Şeyx Həsən Müstəfəvi. Ət-Təhqiq fi kəlimatil-Quran. Tehran: "Müəssisətut-təbi və n-əşr", 1416 h. q.
27. Əllamə Şeyx Məhəmməd Hadi Mərifət. Ət-Təfsiril-əsəriyyul-came. Qum: "Müəssisətut-təhməd", 1425 h. q.
28. Şeyx Xəlil ibn Əhməd Fərahidi. Kitabul-eyn. Qum: "Darul-üsvə", 1414 h. q.
29. Əbu-Cəfər Məhəmməd ibn Yəqub Kuleyni. Əl-Üsul-minəl-kafi (tədqiq: Əli Əkbər Gəffari). Tehran: "Darul-kutubil-İslamiyyə", 1388 h. q.

Ильгар Исмаилзаде

О ПЕРЕВОДЕ ФРАЗЫ «БИСМИЛЛЯХИ РАХМАНИ РАХИМ»

РЕЗЮМЕ

В исламском учении фраза «Бисмиллях» имеет свое место и значение. Примером этого является тот факт, что суры Корана начинаются со слова «Бисмиллях». Все суры Корана, состоящий из 114 суров, кроме суры ат-Тауба (Покаяние), начинаются с этого слова.

Как и многие аяты Корана, ниспосланного на арабском языке, мы являемся свидетелями многочисленного и разнообразного перевода фразы «Бисмилляхи Рахмани Рахим», который является ключом всех сур. Эту разницу и разнообразие можно легко наблюдать в переводах Корана на азербайджанском языке.

В этом кратком исследовании мы познакомимся с важностью слова «Бисмиллях», различными переводами на азербайджанский язык и более содержательным переводом на наш родной язык.

Ilgar Ismailzade

ABOUT THE TRANSLATION OF «BISMILLAHIR-RAHMANI-RAHIM

SUMMARY

In the Islamic teaching, the word “Bismillah” has its own place and significance. The phrase “Bismillah” has its place and meaning in Islamic teaching.

An example of this is the fact that in the Quran verses starts with “Bismillah”. The Quran, consisting of 114 Suras (chapters), all the suras except Surat At-Tawba begin with this phrase. We also witness the translation of the phrase “Bismillahi-Rahmani-Rahim” in numerous and varied forms like many ayahs (verses) of the Quran, sending down in Arabic. It can be easily observed various differences in the translations of the Quran in Azerbaijani language.

The article deals with the importance of the phrase “Bismillah”, its various translation forms into Azerbaijani and more meaningful translation into our native language.

PAKİSTANIN MƏNƏVİ QURUCUSU - MƏHƏMMƏD İQBAL

Safər SƏFƏRLİ,

*Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin
Xarici əlaqələr şöbəsinin məsləhətçisi*

AÇAR SÖZLƏR: *İslam, təhsil, Pakistan, ədəbiyyat, siyasət.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *Ислам, образование, Пакистан, литература, политика.*

KEY WORDS: *Islam, education, Pakistan, literature, politics.*

Tanınmış mütəfəkkir, şair, maarifçi, reformist və ictimai-siyasi xadim, Pakistanın yaranmasında müstəsna rol oynamış Məhəmməd İqbal 1877-ci il noyabr ayının 9-da Pəncabın Sialkot şəhərində, sonradan müsəlmanlığı qəbul etmiş Brahman ailəsində dünyaya gəlmişdir. İlk təhsilini doğma şəhərindəki mədrəsədə almış, Quranı öyrənmiş və İslam elmləri ilə bağlı ilkin biliklərə yiyələnmişdir. O, 1895-ci ildə Sialkot Muray kollecinin Ədəbiyyat fakültəsini uğurla başa vurmuş və Lahor Dövlət Universitetinə qəbul olunmuşdur. Filologiya, ərəb, ingilis dillərini mükəmməl öyrənən Məhəmməd sonra Pəncab Universitetində magistr təhsili almışdır. Fəlsəfəni, ingilis dili və poeziyasını öyrənməyə başlamış, müəllimi şərqsünas Tomas Uoker Arnoldun tövsiyəsi ilə təhsilini Avropada davam etmək qərarına gəlmişdir. 1905-ci ildə İngiltərənin Kembric Universitetinin fəlsəfə və iqtisadiyyat fakültələrində təhsilini davam etdirmiş, həmçinin universitetdə ərəb dili və ədəbiyyatı müəllimi kimi çalışmışdır. Daha sonra təhsil imkanlarını genişləndirməyi düşünən İqbal Almaniyaya yollanmış Lüdviq Maksimilian Universitetində (Münxen) oxumuşdur [1; 2; 3]. Burada oxuduğu müddət ərzində qələmə aldığı bir sıra elmi əsər və məqalələr oxucularının sayını artırmışdır. 1908-ci ildə “İranda metafizikanın (təsəvvüfün) inkişafı” mövzusunda doktorluq dissertasiyasını müdafiə edərək professor elmi dərəcəsi almış və həmin il Lahora qayıtmışdır. Onun elm sahəsində əldə etdiyi uğurlar mənəvi keyfiyyətlərinə də müsbət təsir göstərmişdir. Mütəfəkkirin xarakterindəki düzgünlük və qətiyyətlilik onun insanlar arasında nüfuzunun daha da artmasına səbəb olmuşdur [1; 2; 4].

Məhəmməd İqbal ölkəsinin siyasi həyatında da fəal iştirak etmişdir. Buna onun Hindistanda yaşayan müsəlmanların ingilis müstəmləkəçiliyinə qarşı çıxmasındakı rolunu misal göstərmək olar. Onun Milli Konqresdəki fəaliyyəti sonradan Pəncab Qanunvericilik Assambleyası ilə davam etmişdir. Bu sahədə Məhəmməd Əli Cinnah kimi müsəlman siyasi liderlərlə əlaqələr qurmuşdur.

Mütəfəkkirin siyasi ideyalarının əsas istiqaməti müsəlman cəmiyyətinin birliyini qorumaq idi. O, Cinnah tərəfindən həyata keçirilən konstitusiya düzəlişlərini dəstəkləyirdi. Bu düzəlişlərin əsas məqsədi müsəlmanların siyasi hüquqlarının sığortalanması idi. İqbalın siyasi həyatdakı düzgün qərarları və düşüncələrindəki qətiyyətlilik Pakistanın yaranmasına və inkişaf

etməsinə əvəzsiz dəstək oldu [2; 5].

Mütəfəkkir Hindistan cəmiyyətində müsəlmanların nüfuzunu yüksəltmək və müstəqil İslam respublikası qurmaq ideyalarını reallaşdırmaq üçün bir sıra problemlər yaşayırdı. Əbəs yerə onu Pakistanın “mənəvi qurucusu” hesab etmirlər. Bütün bunlar İqbalın siyasət xəttindəki uzaqgörənliyi və dünya təcrübəsinə yaxşı yiyələnməsinin göstəricisi idi [5].

İdeyalarını reallaşdırmaq yolunda Məhəmməd Əli Cinnahın siyasi bacarığına tam arxalanan İqbal onun Londondan Hindistana qayıtmasına nail oldu. İqbal inanırdı ki, müsəlman birliyinin qorunması və konqresin siyasi gücünün artması üçün Cinnahın əvəzedilməz rolu ola bilər. İlk vaxtlarda Cinnahla həlledici məsələlərdə fikir ayrılıqları mövcud idi. Cinnah İqbalın əksinə olaraq daha çox sekulyar dövlətin yaranmasını və dinin siyasətdən ayrı olması fikrini dəstəkləyir, xilafət mübarizəsinin əleyhinə çıxırdı. Məhəmməd Əli Cinnah heç vaxt Hindistandan ayrılmaq istəməmiş və konqreslə sıx əlaqələrə malik olmuşdur. 1940-cı ildə Məhəmməd Əli Cinnah Hindistandan ayrılmaq və Pakistanı qurmaq qərarına gəlmişdir [4; 5; 6; 7]. Daha aydın desək, o, öz fikirlərini Cinnaha tələq edərək bilməmişdir.

Məhəmməd İqbal İslamda reformist fikirləri ilə də tanınırdı. Bununla bağlı onun “İslamda dini təfəkkürün yenilənməsi” adlı ingilis dilli kitabı da çap olunmuşdu. Mütəfəkkir İslam dininin cəmiyyətdə əxlaqi dəyərlərin formalaşmasında ən mühüm amil olduğunu vurğulayırdı. O, bir sıra müsəlman ölkələrinə səyahət etmiş və həmin ölkələrin vahid İslam ideyasını tərənnüm etməyə və birgə fəaliyyət göstərməyə çağırırdı.

İqbalı müstəqil dövlətin yaranmasına tələdirən bir neçə amil var idi. Bunlardan ən əsası da Qərb və digər xarici qüvvələrin əks siyasi təzyiqi idi. O, 1932-ci ildə Lahorda Müsəlman Liqasının prezidenti seçildi. Bundan sonra müstəqil Pakistan İslam Respublikasının yaranmasının əsası qoyuldu [1; 6; 8].

Mütəfəkkir İslamın eczakarlığını digər xalqlara çatdırmaq üçün bir neçə əsər qələmə almışdır. Liqaya rəhbərlik etdiyi dövrdə də Konqresdəki çıxışlarına görə təzyiqlərə məruz qalmasına baxmayaraq, müsəlmanların ayağa qalxmasına mühüm təkan verərək bilməmişdir.

Ədəbiyyat İqbalın yaradıcılığının bir hissəsini təşkil etmişdir. O, siyasətdə olduğu kimi bədii yaradıcılıqda da böyük uğur qazanmışdır. İctimai xadim nəinki öz ölkəsində, həmçinin Şərqi və Qərbi ölkələrində də sevilmişdir [7; 9]. Klassik şair kimi onun ən böyük avantajı siyasi ideyalarını öz əsərlərində ustalıqla ifadə edə bilməsi idi. Müsəlman olmasına baxmayaraq, digər din və millətlərdən olan yazıçılardan da təsirlənmişdir. Bunlara, xüsusilə Fredrix Nitşe, Henri Berqson, Höte kimi filosofları misal göstərmək olar. Həmçinin o, Cəlaleddin Ruminin İslam sivilizasiyası və İslam mədəniyyətini tərənnüm edən poeziya və fəlsəfəsindən də faydalanmışdır.

Onun əsərlərinin özünəməxsusluğu dövrünün ictimai-siyasi proseslərini əhatə etməsində idi. İqbal əsərlərində dini düşüncələrini önə çəkir, İslamın zənginliyini, eyni zamanda cəmiyyətdəki mövcud həqiqətləri əks etdirirdi. İngilis, fars, urdu, türk dillərinə tərcümə olunan əsərlərində müsəlmanların həmrəyliyinə, məzhəblərarası münasibətlərin yaxşılaşmasına, o cümlədən insan və cəmiyyət əlaqələrinə xüsusi yer ayırırdı [1; 10].

İqbalın mistisizm düşüncələrində daha çox alman filosoflarının təsiri duyulur. O, əsərlərində ali varlıq anlayışına xüsusilə yer ayırmış, Allahın insanı ən ali şəkildə yaratmasını əks etdirmişdir. Mütəfəkkir yaradıcılığında mənəvi dəyərlərə söykənmiş, İslamda əxlaqi və sosial

prinsipləri ön plana çəkmişdir. Əsərlərinə diqqət etsək görərik ki, o, quldarlığa, eyni zamanda müsəlmanların cəmiyyətdən təcrid olunması və ictimai işlərdən uzaq durması düşüncələrinə tamamilə zidd mövqə tutmuşdur.

Onun fars və urdu dilində olan əsərləri də məhz bu cür məsələləri özündə ehtiva edir. Fars dilində olan “Əsrari-Xudi”, “Rumuz-i-Bəxudi”, “Zəburi-Əcəm” adlı əsərləri din və cəmiyyətlə bağlı mühüm məsələlərdən bəhs edir. İqbalın fikrincə, Allah insanı ən mükəmməl şəkildə yaratmış və ona bir sıra imkanlar bəxş etmişdir. Yaradılmışların əşrəfi sayılan insanın öz növbəsində bu imkanlardan maksimum dərəcədə istifadə edərək İslama və cəmiyyətə faydalı olması İqbalın diqqət etdiyi məsələlərdən olmuşdur. Ədib urdu dilində qələmə aldığı əsərlərində Hindistanda yaşayan müsəlmanların mənəvi və siyasi cəhətdən canlanması məsələsini daha çox yer vermişdir. Bu dildə yazdığı ən məşhur əsəri “Bal-e-Cəbrayil” adlanır. Bu əsər urdu poeziyasının mükəmməl əsərlərindən hesab olunur. O, Avropada yaşadığı zaman ərzində bir sıra şeirlər də qələm almışdır. “Bənqi Dare” şeir kitabı insanlara həm təbiəti sevməyi, həm də vətənpərvərlik hisslərini aşılayır. İki hissədən ibarət olan son əsəri isə “Hicazın Hədiyyəsi” adlanır.

Həyatını müsəlmanlara həsr edən və müstəqil bir ölkə olaraq Pakistanı qurmaq düşüncəsinin memarı olan Məhəmməd İqbal uzunsürən xərçəng xəstəliyindən sonra 1938-ci ildə Lahorda vəfat etmişdir. Onun vəfatından sonra hər il Pakistanda “İqbal günü” adı ilə tanınan milli bayram qeyd olunur [4; 5; 8].

Beləliklə, Məhəmməd İqbal tək Pakistan tarixində deyil, bütün İslam dünyasında istər mədəni, istərsə də siyasi cəhətdən misilsiz xidmətləri olmuşdur. Yaranmış çətin vəziyyətlərə baxmayaraq, ölkəsinin milli maraqlarını həmişə üstün tutan mütəfəkkir müsəlman siyasi lider kimi insanlıq tarixinə örnək şəxsiyyətlərdəndir.

ƏDƏBİYYAT

1. en.wikipedia.org/wiki
2. www.brittanica.com/biography/Muhammad-iqbal
3. turkishstudies.net/makaleler/2007084558_039AlapMustafaSarper-509-521.pdf
4. <http://www.aml.org.pk/AllamaIqbal.html>
5. <http://www.allamaiqbal.com/person/biography/biotxtread.html>
6. eksisozluk.com/Muhammed-Ikbal—494246
7. www.enfal.de/ecdad91.htm
8. http://www.allamaiqbal.com/person/movement/move_main.htm
9. muhammedikbal.kimdirkimdir.com
10. <http://blogs.tribune.com.pk/story/19455/137th-birthday-what-allama-iqbals-poetry-has-taught-me-so-far/>

Сафар Сафарли

МУХАММАД ИГБАЛ – “ДУХОВНЫЙ СОЗДАТЕЛЬ ПАКИСТАНА”

РЕЗЮМЕ

В статье говорится о роли Мухаммеда Игбала («духовный создатель Пакистана») в создании Исламской Республики Пакистан. Информация о жизни Мухаммеда Игбала разделена на 3 части: его образовательная, политическая и литературная деятельность. Кроме того, в этой статье отражен аналитический подход к мусульманам и другим членам разных религий, а также разница между Востоком и Западом. В целом успешная жизнедеятельность и проницательная роль Мухаммеда Игбала в социальной и политической сфере дали ему отличную возможность реализовать свои мечты о Пакистане. Наконец, в данной статье упоминаются некоторые важные моменты, с целью укрепления роли мусульман в обществе и на международной арене.

Safar Safarli

MUHAMMAD IGBAL – “SPIRITUAL CREATOR OF PAKISTAN”

SUMMARY

The article says about the important role of Muhammad Iqbal (“spiritual creator of Pakistan”) on establishing of Islamic Republic of Pakistan. The information regarding the life of Muhammad Iqbal is separated into 3 parts: His educational, political and literary activity. Furthermore, the analytical approachment to Muslims and other members of different religions, in addition, information on the difference between East and West is reflected in this article. Generally, the successful life activity and the sagacious role of Muhammad Iqbal in social and political field gave him a great chance to realize his dreams regarding Pakistan. Finally, some crucial points is mentioned in this article in order to strengthen the role of Muslims in society and international arena.