

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI  
DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ  
AZƏRBAYCAN İLAHİYYAT İNSTİTUTU



# DİN ARAŞDIRMALARI JURNALI

№ 1  
DEKABR 2018

**AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI**  
**DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ**  
**AZƏRBAYCAN İLAHİYYAT İNSTİTUTU**

**DİN ARAŞDIRMƏLƏRİ**  
**JURNALI**

**№ 1. DEKABR 2018**

**AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI**  
**DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ**

**AZƏRBAYCAN İLAHIYYAT İNSTİTUTU**

**DİN ARAŞDIRMALARI JURNALI**

**BAŞ REDAKTOR:**

**i.ü.f.d. Ceyhun Məmmədov**

**ELMİ REDAKTOR:**

**i.ü.f.d. Aqil Şirinov**

**REDAKSİYA HEYƏTİ**

Akad. Vasim Məmmədliyəv (Bakı Dövlət Universiteti – Azərbaycan) • Prof. İlham Məmmədşadə (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Prof. Nəbi Mehdiyev (Trakya Universiteti – Türkiyə) • Prof. Saffet Köse (Katip Çelebi Universiteti – Türkiyə) • Prof. Zekeriya Gülər (29 Mayıs Universiteti – Türkiyə) • Prof. Abdullah Kahraman (Marmara Universiteti – Türkiyə) • Prof. Mustafa Altındağ (29 Mayıs Universiteti – Türkiyə) • Prof. Muammer Erbaş (Dokuz Eylül Universiteti – Türkiyə) • Prof. Əbülfəzi Kiyəşimşəki (Əmir Kəbir Universiteti – İran) • Prof. Məhəmməd Səidi Mehr (Tərbiyət Mədris Universiteti – İran) • Dos. Ansqar Jodik (Friburg Universiteti – İsveçrə) • f.e.d. Ələddin Məlikov (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Dos. Bəhram Həsənov (Bülent Ecevit Universiteti – Türkiyə) • Dos. Mübariz Camalov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Elnurə Əzizova (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Namiq Abuzərov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Anar Qafarov (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • i.ü.f.d. Ceyhun Məmmədov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • i.ü.f.d. Aqil Şirinov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.ü.f.d. Mirniyaz Mürsəlov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.ü.f.d. Kövsər Tağıyev (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • i.ü.f.d. Ülkər Abuzərova (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • i.ü.f.d. Əhməd Niyazov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.ü.f.d. İlkin Əlimuradov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • s.ü.f.d. Asəf Qənbərov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.ü.f.d. Elvüsal Məmmədov (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • i.ü.f.d. Vüqar Səmədov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.ü.f.d. Faiq Əhmədşadə (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan)

**ƏDƏBİ REDAKTORLAR:**

Rəna Həsərova  
Leyla Salayeva  
Şəms Bağırova

**MƏSUL KATİB:**

Gülnar Quluzadə

**KORREKTOR:**

Rəhilə Misirxanova

**JURNAL İLƏ ƏLAQƏ**

Əhməd Cəmil, 41A/Yasamal/Bakı

[jurnal@ait.edu.az](mailto:jurnal@ait.edu.az)

Tel.: (012) 510 65 45 (daxili 119)

(070) 272 49 72

**ISSN: 2618-0030**

**Tiraj: 500**

**“Din araşdırmaları” jurnalında dərc olunan faktlar və fikirlərə görə yalnız müəlliflər məsuliyyət daşıyırlar.**

**№ 1. DEKABR 2018**

---

**THE STATE COMMITTEE ON RELIGIOUS ASSOCIATIONS OF THE REPUBLIC OF AZERBAIJAN****AZERBAIJAN INSTITUTE OF THEOLOGY****JOURNAL OF RELIGIOUS STUDIES****PUBLISHER EDITOR****PhD Jeyhun Mammadov****ASSOCIATE EDITOR****PhD Agil Shirinov****EDITORIAL BOARD**

Academician Vasim Mammadaliyev (Baku State University, Azerbaijan) • Professor Ilham Mammadzade (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Professor Nabi Mehdiyev (Trakya University, Turkey) • Professor Saffet Kose (Katib Chelebi University, Turkey) • Professor Zekeriya Gular (Istanbul University, Turkey) • Professor Abdullah Kahraman (Marmara University, Turkey) • Professor Mustafa Altundagh (29 May University, Turkey) • Professor Muammer Erbash (Dokuz Eylul University, Turkey) • Professor Abulfazl Kiyashimshaki (Amir Kabir University, Iran) • Professor Mahammad Saidi Mehr (Tarbiat Modares University, Iran) • Associate Professor Ansgar Jodik (University of Fribourg, Switzerland) • Associate Professor Aladdin Malikov (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Associate professor Bahram Hasanov (Bulent Ejevit University, Turkey) • Associate professor Mubariz Jamalov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Associate Professor Elnura Azizova (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Associate Professor Namig Abuzarov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Associate Professor Anar Gafarov (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • PhD Jeyhun Mammadov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • PhD Agil Shirinov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • PhD Mirniyaz Mursalov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • PhD Kovsar Tagiyev (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • PhD Ulkar Abuzarova (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • PhD Ahmad Niyazov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • PhD Ilkin Alimuradov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • PhD Asaf Ganbarov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • PhD Elvusal Mammadov (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • PhD Vuqar Samadov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • PhD Faig Ahmadzade (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan)

**Proofreaders:**

Rana Hasratova  
Leyla Salayeva  
Shams Bagirova  
Rahila Misirkhanova

**Executive Secretary:**

Gulnar Guluzade

**Contact:**

Ahmad Jamil, 41A/Yasamal/Baku  
[jurnal@ait.edu.az](mailto:jurnal@ait.edu.az)  
Tel.: (012) 510 65 45 (ext. 119),  
(070) 272 49 72

**ISSN: 2618-0030****Circulation: 500**

**Facts, views and opinions published in Journal of Religious Studies belong solely to the authors.**

**№ 1. December 2018**

## MÜNDƏRİCAT

|                       |   |
|-----------------------|---|
| <b>TƏQDİMAT</b> ..... | 6 |
|-----------------------|---|

### DİN SOSİOLOGİYASI

|  |    |
|--|----|
| <b>Azərbaycanın orta ümumtəhsil məktəblərinin “Həyat bilgisi” dərsliklərində dinə baxış: Kvantitativ və kvalitatif təhlil</b><br>Dos. Elnurə Əzizova ..... | 7  |
| <b>Dini fundamentalizmin təşəkkülü və ideoloji əsasları: xristianlıq və islam kontekstində</b><br>s.ü.f.d. Asəf Qənbərov.....                              | 31 |

### DİN PSIXOLOGİYASI

|  |    |
|--|----|
| <b>Z.Freydin “Musa və təktanrıçılıq” əsərində dinə baxışı</b><br>Nərgizxatun Həsənova .....    | 45 |
| <b>Ortaokullarda ahlak və dəyərlər psixolojisi</b><br>Eldar Kerimov .....                      | 61 |
| <b>Социокультурный кризис и духовная активность личности</b><br>К.ф.н. Нармина Микаилова ..... | 75 |

### İSLAM HÜQUQU

|  |     |
|--|-----|
| <b>Azərbaycanda din tədrisi təcrübəsi: “Zübdətul-İslam” və “Şəraiul-İslam” əsərləri nümunəsi əsasında</b><br>i.ü.f.d. Əhməd Niyazov .....              | 87  |
| <b>İslam hüququnun ictihad anlayışında əsas rol oynayan beş qayda (Sərəxsinin “əl-Məbsut” adlı əsəri kontekstində)</b><br>i.ü.f.d. Anar Qurbanov ..... | 101 |
| <b>Роль закята в решении социальных проблем общества</b><br>Мурад Садыков.....   | 117 |
| <b>Концепция права в Авраамических религиях</b><br>Алия Мурсалова .....  | 129 |

### HƏDİS

|  |     |
|--|-----|
| <b>Xilafətin Qüreyşə məxsusluğuna dair hədisin təhlili</b><br>Səfa Muradov ..... | 143 |
| <b>Həzrət Peyğəmbərin sünnəsində mötədillik</b><br>Könül Əhmədova .....          | 151 |

## TƏFSİR

|  |     |
|--|-----|
| <b>Fəxrəddin Razinin təfsirində Yer kürəsi ilə bağlı ayələrə elmi yanaşma</b><br>i.ü.f.d. Ələddin Sultanov ..... | 161 |
| <b>Bilimselci Təfsirin Oluşum və Gelişim Süreci</b><br>Dr. Kövsər Tağıyev .....                                  | 171 |

## TARİX

|   |     |
|---|-----|
| <b>Azərbaycanda din təhsili</b><br>i.ü.f.d. Ceyhun Məmmədov .....   | 189 |
| <b>Əli bəy Hüseynzadənin dünyagörüşündə türkçülüyn və islamçılığın nəzəri-fəlsəfi əsasları</b><br>Dos. Faiq Ələkbərli ..... | 199 |
| <b>Nəcəf dini-elmi mərkəzinin tarixi inkişaf mərhələləri</b><br>Samid Bağırov .....   | 213 |
| <b>Çinin xarici siyasətində Uyğur məsələsi</b><br>t.ü.f.d. Ülker Abdullayeva .....  | 225 |
| <b>IX-X. yüzyl müslüman coğrafiyaçıların eserlerinde Azərbaycana ilişkin bilgiler</b><br>Saadet Abdurahmanova .....         | 235 |

## FƏLSƏFƏ

|  |     |
|--|-----|
| <b>İbn Rüşdün din fəlsəfəsi</b><br>f.e.d. Ələddin Məlikov .....  | 249 |
| <b>Din və felsefe toplumu bütünleştirici dəğərlərə ilişkin bir bilinç inşa edebilir mi?</b><br>Dos. Anar Gafarov ..... | 265 |

## DİL

|  |     |
|--|-----|
| <b>İbn Fâris'in mekâyîsu'l-luğa adlı eserinde ortak anlam mefhumu</b><br>f.ü.f.d. Amir Kahayev ..... | 289 |
| <b>“Din araşdırmaları” jurnalının nəşr qaydaları .....</b>   | 301 |

## TƏQDİMAT

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu ali dini təhsil üzrə ixtisaslaşmış təhsil müəssisəsidir. İnstitut Azərbaycan Respublikası Prezidenti İlham Əliyevin 9 fevral 2018-ci il tarixli Sərəncamına əsasən Azərbaycan Respublikasının Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin tabeliyində təsis edilmişdir. İnstitutun yaradılmasında məqsəd Azərbaycan xalqının tarixi ənənələrinə söykənən və dövlət siyasətinin məntiqi nəticəsi olan yüksək dini-mənəvi mühitin qorunub saxlanılmasını və inkişaf etdirilməsini, dini fəaliyyətin təşkili sahəsində yüksəkixtisaslı kadrların hazırlanmasını təmin etməkdir.

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun qarşısında duran əsas vəzifə dərin dini və dünyəvi biliklərə, zəngin dünyagörüşünə və yüksək intellektə malik kadrların yetişdirilməsidir. İnstitutun yaradılmasının əsas məqsədlərindən biri də Azərbaycanda dini mühiti zərərli ideoloji təsirlərdən qorumaqdır.

Son bir əsrdə dünyanın müxtəlif bölgələrində radikal qruplar tərəfindən dinin siyasi-ideoloji məqsədlər üçün istismar edilməsi və din adı ilə destruktiv fəaliyyətlərin həyata keçirilməsi müşahidə olunur. Yaxın Şərq başda olmaqla, dünyanın bir çox bölgəsində radikal qruplar insanların dini savadsızlığından istifadə edərək, öz sıralarına minlərlə insanı cəlb edirlər. Bu qrupların fəaliyyətində dini mətnlərin reduksionist və kontekstdən uzaqlaşdırılmış interpretasiyasının xüsusi rolu vardır. Bu baxımdan, cəmiyyətdə belə qruplara qarşı immunitet yaratmaq üçün İslam dini başda olmaqla, böyük dünya dinləri haqqında insanların düzgün maarifləndirəcəkdir, dünyəvi və rəşional düşüncə əsasında dini şərh edəcəkdir kadrların hazırlanması böyük zərurət kəşb edir. Həmçinin, Azərbaycanda müxtəlif dinlərin və məzhəblərin mənsubları arasında tarixən mövcud olmuş toleran və multikultural ənənənin qorunması və inkişaf etdirilməsi, bu ənənənin nümunəvi bir model kimi təqdim və təbliğ olunması da dünyada sülhün və əmin-amanlığın bərqərar olması baxımından xüsusi əhəmiyyət daşıyır.

Akademik nəşrlər hər bir ali təhsil müəssisəsinin elmi fəaliyyətinin əsas göstəricilərindəndir. Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu bu sahədə də müxtəlif layihələr həyata keçirir. İnstitut, həmçinin din elmləri də daxil olmaqla, ictimai elmlərin müxtəlif sahələrində monoqrafiya, dərslük, dərş vəsaiti, proqram və məqalələrin nəşrinə xüsusi əhəmiyyət verir. Oxuculara birinci sayı təqdim olunan “Din araşdırmaları” jurnalının məqsədi ölkəmizdə və dünyada din araşdırmaları sahəsində fəaliyyət göstərən alim və tədqiqatçıların məqalələrini elmi ictimaiyyətə çatdırmaqdır. İldə iki dəfə nəşr olunacaq “Din araşdırmaları” jurnalında bir çox alimin ilahiyat, fəlsəfə, psixologiya, sosiologiya və digər elmlərə dair sanballı məqalələri çap olunacaq. Jurnalın redaksiya heyətinin üzvləri Azərbaycanla yanaşı, Türkiyə, Rusiya, İran və İsveçrənin təhsil müəssisələrində çalışan nüfuzlu alimlərdir. Jurnalın nəşr qaydaları Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyasının (AAK) elmi jurnallar qarşısında qoyduğu tələblərə, həmçinin bu sahədəki beynəlxalq standartlara uyğun şəkildə hazırlanmışdır.

“Din araşdırmaları” jurnalının Beynəlxalq Standart Qeydiyyat Nömrəsi (ISSN) vardır. Gələcəkdə jurnalın tanınmış beynəlxalq indekslərə daxil edilməsi nəzərdə tutulur.

“Din araşdırmaları” jurnalının ilk sayında 21 məqalə nəşr olunmuşdur. Din sosiologiyası, din psixologiyası, islam hüququ, təfsir, hədis, fəlsəfə, tarix və dilşünaslığa dair yazılmış məqalələr öz sahələrində tanınmış tədqiqatçılar tərəfindən qələmə alınmışdır. Ümid edirik ki, Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun “Din araşdırmaları” jurnalı elmi ictimaiyyətin marağını cəlb edəcək və öz sahəsində elmi təfəkkürün formalaşmasına mühüm töhfələr verəcəkdir.

***Baş redaktor***

## **AZƏRBAYCANIN ORTA ÜMUMTƏHSİL MƏKTƏBLƏRİNİN “HƏYAT BİLGİSİ” DƏRSLİKLƏRİNDƏ DİNƏ BAXIŞ: KVANTİTATİV VƏ KVALİTATİV TƏHLİL**

*Elnurə Əzizova,  
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu,  
Dinşünaslıq kafedrasının dosenti  
elnuraazizova@ait.edu.az*

### **XÜLASƏ**

Azərbaycanın dövlət məktəblərində müstəqil din dərsi tədris olunmur. Bununla birlikdə ibtidai və orta məktəblərdə tədris olunan “Həyat bilgisi” fənni çərçivəsində şagirdlərə din haqqında məlumat verilir. Bu məlumat vasitəsilə bir tərəfdən, şagirdlərə müxtəlif dünya dinləri haqqında ümumi dünyagörüşü sayılan əsas biliklər öyrədilir, digər tərəfdən, məktəbin qarşısında duran ən mühüm vəzifələrdən biri – milli və bəşəri dəyərlərə əsaslanan tərbiyə daha sistemli və nəticəyönlü olaraq mənimsədir.

Bu məqalənin məqsədi 1-9-cu sinif “Həyat bilgisi” dərsləklərində dinə baxışı araşdırmaqdır. 6-15 yaş qrupu şagirdlər üçün nəzərdə tutulmuş bu dərsləklərdə dinə baxış istifadə olunan üslub, məzmun və vizuallar baxımından təhlil olunacaq. Tədqiqatda kvantitativ məzmun analizi və kvalitatif mövzu analizi metodlarından istifadə olunub. Kvantitativ məzmun analizi vasitəsilə ümumilikdə din haqqında məlumat, onun dərslək və əlaqəli mətn içindəki yeri qruplaşdırılıb. Daha sonra aşağıdakı suallar kvalitatif metodla təhlil olunub: “Həyat bilgisi” dərsləklərində bütünlükdə din necə təmsil olunub? Din, əsasən, hansı anlayışlarla əlaqələndirilərək təqdim olunub? Dini biliklərin verilməsi zamanı hansı üslubdan istifadə olunub? Dinlər məzhəblərustü yanaşma ilə təqdim olunubmu? Azərbaycanın özünəməxsus dini demografiyası hansı səviyyədə diqqətə alınıb?

***Açar sözlər:** din tədrisi, orta məktəb təhsili, Həyat bilgisi, Azərbaycan*

### **Giriş**

#### **Orta məktəb dərsləkləri dinşünaslıqda mənbə kimi**

Son dövrlərdə internet və digər texnologiya imkanları sayəsində dərsləklərin gedərək əhəmiyyətini itirəcəyinə və təhsildə arxa plana düşəcəyinə dair müxtəlif fikirlərin mövcudluğuna baxmayaraq, dərsləklər həm orta, həm də ali təhsildə önəmli rol oynamağa davam edir. Dərsləklər zamana qənaət edilməsi, təcrübənin paylaşılması, həm müəllim, həm də şagirdə məzmun, çərçivə, həcm və ardıcılığı



təmin etmə baxımından digər tədris materialları ilə müqayisədə əvəzolunmaz rola sahibdir (Eisner 1987, 11-13).

Bütün bu praktik imkanları ilə yanaşı, dərslilər, sadəcə, biliklərin müəyyən yaş qruplarına görə pedaqoji cəhətdən sistemləşdirilərək, hər hansı dəyər yükündən müstəqil surətdə təqdim olunduğu kitablar deyil, həm də bu biliklərin ideoloji, siyasi, mədəni və elmi iddialarla təqdim edildiyi əsərlərdir. Dərslilər hər şeydən əvvəl, aid olduqları dövlətin əlaqəli mövzuya rəsmi baxışını əks etdirir. Onlar aid olduqları ölkənin təhsil sisteminin müəyyənləşdirdiyi kurikulumun tələblərinə cavab verir. Dərslilərdəki hekayələrdən insanlara, qaydalardan normalara qədər bir çox amil dövlətin dəstəklədiyi dəyərləri təmsil edir (Pingel 2010, 9-10). Buna görə də təqdim etdiyi məlumat və biliklə yanaşı, dərslilər “*əxlaqi baxımdan nümunəvi şəxsiyyət və vətənpərvərlik*” kimi dəyərləri də təbliğ edir (Fleming 1990, 7). Bütün bunların təbii nəticəsi olaraq dərslilər, həm də dövlətin vətəndaş yetişdirməsində və yaxud global bir cəmiyyətin gələcək nəsillərinin hazırlanmasında mühüm vasitələr olaraq önəm daşıyır (Kramsch 2013, 24-25).

Qeyd olunan səbəblərə görə dərslilər, sadəcə, deskriptiv metodla yazılmış neytral mətnlər deyil, cəmiyyətin şagirdlərə öyrədilməsini istədiyi rəsmi bilik mənbəyidir. Dərslik müəlliflərinin əlaqədar sahənin özünü təsdiqləmiş mütəxəssisləri sayılmalarına bağlı olaraq dərslilər, həm də “doğru” biliklərin təqdim olunduğu mətnlərdir. Onlar “*bilanin öyrənmək istəyəna təqdim etdiyi əsas biliklər*” olma xüsusiyyəti daşıyır. Buradakı “*əsas biliklər*” həqiqəti əks etdirməsi iddiası ilə o dərəcədə qanəedicici və inandırıcı üslubda yazılır ki, onları “*güc mətnləri*” adlandırmaq mümkündür (Andreassen Bengt-Ove 2014, 1-15).

Bu xüsusiyyətləri nəzərə alındıqda, ümumilikdə Tarix, Ədəbiyyat, Dil və s. fənlərlə əlaqəli dərslilərin sosial elmlərin tədqiqat obyektinə çevrilməsi təbiidir. Xüsusilə din tədrisinə dair dərslilərin dinşünaslıq sahəsinin tədqiqat obyektinə çevrilməsi tendensiyasının son illərdə tədrisən artmasına bu prizmadan baxmaq mümkündür. Bunun çoxsaylı səbəbləri olmaqla birlikdə, ikisinin burada qeyd olunması daha məqsədəuyğundur. İlk olaraq bu, müasir toplumların multikultural və plüralist strukturu ilə yaxından əlaqəlidir. Bu halda, çoxluğu və azlığı təmsil edən dinlərin dərslilərdə hansı prizmadan təqdim olunduğu məsələsi önəm daşıyır. Digər tərəfdən, ümumilikdə dinin gedərək daha çox sayda sosial və humanitar elmlərin araşdırmalarının predmetinə çevrilməsi bu marağın artmasında önəmli rol oynayır. Ötən əsrin əvvəllərində proqnozlaşdırıldığına əksinə, fərd və cəmiyyətin kimlik və mədəniyyət anlayışından, siyasi, iqtisadi, sosial və s. proseslərə qədər çox sayda məsələyə münasibətində dini baxışının təsiri azalmır, hətta bir çox cəmiyyətdə bu təsir gedərək artır.<sup>1</sup> Dinə baxışın formalaşmasında isə ailə və cəmiyyətlə yanaşı, təhsil sisteminin, xüsusilə orta təhsilin rolu danılmazdır.

<sup>1</sup> Son onilliklərdə “Pew Research Center”, “Win-Gallup International Association”, “World Values Survey” (WVS) kimi bir sıra nüfuzlu beynəlxalq qurum periodik olaraq dindarlıq səviyyələrini müəyyənləşdirən sorğular keçirir. Ölkələrin dindarlıq səviyyəsini müxtəlif aspektlərdən ölçən beynəlxalq indekslərin dəyərləndirilməsi üçün baxın. Brian J. Grim, “International Religion Indexes:

Din tədrisinə dair dərsliklərin dinşünaslığın tədqiqat obyektinə çevrilməsini bu sahənin nüfuzlu elmi jurnallarında mövzu ilə əlaqəli məqalələrin müntəzəm nəşr olunması prosesi müşayiət edir. Avstraliya Katolik Universitetinin elmi jurnalı olaraq "Springer" nəşrləri arasında dərc olunan "Journal of Religious Education", Routledge nəşriyyatının yayınladığı "British Journal of Religious Education", yenə Routledge nəşriyyatında Din Tədrisi Assosiasiyasının (Religious Education Association) rəsmi jurnalı kimi dərc olunan "Religious Education" jurnalları din tədrisi sahəsindəki dərsliklərin metodologiya və məzmun baxımından təhlilinə həsr edilmiş məqalələrin müntəzəm olaraq nəşr edildiyi nüfuzlu beynəlxalq jurnallardan bəziləridir.

Beynəlxalq elmi jurnallarla yanaşı, dərsliklərdə dinə baxış müxtəlif ölkələrin təcrübələrinin müqayisəsinə və yaxud bir ölkənin müvafiq dərsliklərinin fərqli perspektivlərdən tədqiqinə həsr olunmuş müştərək tədqiqatlarda da öz əksini tapır. Bengt-Ove Andreassen və James R.Lewisın redaktorluğu ilə 2014-cü ildə nəşr olunmuş "Textbook Gods: Genre, Text and Teaching Religious Studies" adlı əsərdə İsveçrə, İngiltərə, Norveç, Danimarka, Yaponiya, Avstraliya və Kanadada orta məktəb dərsliklərində bir konsept olaraq din və ayrı-ayrılıqda dinlərin tədrisi metodologiya, üslub, vizuallar, yanaşma və digər cəhətlərdən tədqiq olunur (Andreassen Bengt-Ove 2014). Kaisa Hahl, Pia-Maria Niemi, Rita Johnson Longfor və Fred Dervinin redaktorluğunda 2015-ci ildə nəşr olunmuş "Diversities and Interculturality in Textbooks: Finland as an Example" əsərində müxtəlif fənlərə aid dərsliklərdə plüralist və multikultural cəmiyyətdə dini fərqlilik mövzusu Finlandiya nümunəsində təhlil olunur (Hahl Kaisa 2015, 3-6). Son illərdə ERASMUS proqramı çərçivəsində Avropa Birliyinin maliyyələşdirdiyi REDCo<sup>2</sup>, READY<sup>3</sup> və s. buna bənzər layihələr çərçivəsində dövlət məktəblərində din tədrisinin dövrün tələblərinə uyğun olaraq yenidən gözdən keçirilməsi təşəbbüsləri də mövzunun aktuallığını qoruduğunu göstərir.

Azərbaycanın dövlət məktəblərində müstəqil din dərsi tədris edilməsə də, 2004-cü ildən ümumtəhsil məktəblərində tədris olunan "Həyat bilgisi" dərsliklərində dinlə

---

Government Regulation", Interdisciplinary Journal of Research on Religion, Vol 2, 2006, s. 2 vd. Azərbaycanda dindarlıq səviyyəsinin təhlili ilə əlaqəli baxın. Əzizova Elnurə, Azərbaycan cəmiyyətindəki dindarlıq səviyyəsinin İslam dünyasındakı dindarlıq səviyyəsi ilə müqayisəsi, Azərbaycanda İslam: Dini Araşdırmalar Mərkəzinin keçirdiyi sosial sorğu nəticəsində hazırlanmış məqalələr toplusu, Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi, Bakı 2015, s. 52-73.

<sup>2</sup>"REDCo – Religion in Education. A Contribution to Dialogue or a Factor of Conflict in Transforming Societies of European Countries" layihəsi Avropa ölkələrində 14-16 yaşlı gənclər arasında dinə və dinin tədrisinə baxışın araşdırılması və yeni konsepsiyaların inkişaf etdirilməsi istiqamətində Estoniya, Rusiya, Norveç, Almaniya, Hollandiya, Fransa, İngiltərə və İspaniyadan partnyorların iştirakı ilə 2006-2009-cu illərdə həyata keçirilən KA2 layihəsidir. Jackson Robert, Miedema Siebren, Weisse Wolfram, Willaime Jean-Paul (Eds), Religion and Education in Europe Developments: Contexts and Debates, Munster: Waxmann Verlag GmbH: 2007.

<sup>3</sup>"READY – Religious Education and Diversity" layihəsi sahənin müəllimlərinin təcrübə və yanaşmalarından istifadə etmək məqsədilə, xüsusilə din tədrisinin dini təşkilatların deyil, dövlətin rəsmi qurumları tərəfindən tənzimləndiyi ölkələrdə din dərsi modelinin inkişaf etdirilməsi istiqamətində Almaniya, İngiltərə, Şotlandiya, İsveç, Avstriya və İtaliyadan partnyorların iştirakı ilə 2016-2018-ci illərdə həyata keçirilən KA2 layihəsidir.

əlaqəli əsas biliklər öyrədilir. Bu biliklərin məzmun və çərçivəsi Azərbaycan Respublikasının ümumtəhsil məktəbləri üçün “Həyat bilgisi” fənni üzrə təhsil proqramı (kurikulum) nəzərə alınaraq hazırlanır. Dinlə əlaqəli biliklər “Həyat bilgisi” fənninin, ibtidai və əsas təhsil səviyyəsi üçün ümumi olan dörd məzmun xəttindən üçüncüsü, “3. Mənəviyyat” məzmun xətti üzrə təqdim olunur.<sup>4</sup> Mənəviyyat məzmun xətti üzrə şagirdlərin yiyələnməsi gözlənilən təlim nəticələri bunlardır:

1-4-cü siniflərdə:

Dünyanın yaranması ilə bağlı əsas elmi və dini dünyagörüşləri bilir.

Dinlərin təbliğ etdiyi mənəvi dəyərləri anlayır və onları xurafatlardan ayırd edə bilir (Azərbaycan Respublikasının Ümumtəhsil Məktəbləri üçün “Həyat bilgisi” fənni üzrə təhsil proqramı (kurikulumu), s. 19).

5-9-cu siniflərdə:

Kamil insanın formalaşmasında dinin rolunu dəyərləndirir, onun insan əxlaq və davranışlarına təsiri haqqında mülahizələrini bildirir (Azərbaycan Respublikasının Ümumtəhsil Məktəbləri üçün “Həyat bilgisi” fənni üzrə təhsil proqramı (kurikulumu), s. 21).

“Həyat bilgisi” dərsliklərində dinlə əlaqəli məlumatlar, “3. Mənəviyyat” məzmun xəttinin 3.3. standartının, 3.3.1., 3.3.2., və 3.3.3. alt-standartlarının tələblərinin yerinə yetirilməsi diqqətə alınaraq hazırlanır.<sup>5</sup> “Həyat bilgisi” dərsliklərində dinə baxışın qeyd olunan standart və alt-standartların tələblərinə hansı səviyyədə cavab verdiyini ölçmək və dəyərləndirmək bu məqalənin məqsədlərinin xaricindədir. Bununla birlikdə dini biliklərin təhlili zamanı, bəzən mövzuya aydınlıq gətirməsi məqsədilə məzmunun aid olduğu standart/alt-standart da qeyd olunub.

“Həyat bilgisi” dərsliklərinin ümumi səhifə sayı diqqətə alındıqda, dinlə əlaqəli biliklərə 1, 2, 3, 6 və 7-ci sinif dərsliklərində az (100-650 söz), 4, 5 və 8-ci sinif dərsliklərində orta (1000-1250 söz), 9-cu sinif dərslikliyində isə daha geniş (6000-dən çox) yer verildiyi müşahidə olunur<sup>6</sup>. Xüsusilə 1-3-cü sinif dərsliklərində təqdim olunan dinlə əlaqəli məlumatın ümumi həcmi 662 söz və 21 vizualın yerləşdirildiyi cəmi 6 səhifədən ibarətdir. Dinlə əlaqəli məlumatın 1000 sözdən artıq olduğu mövzular “İslam dini necə yarandı?”, “İslam dininin yayılması”, “Mövhumat nədir” (4-cü sinif dərsliyində 1189 söz), “Dini dözümlülük”, “Səmavi və qeyri-səmavi dinlər”, “İnanc sistemində oxşarlıq və fərqliliklər” (5-ci sinif dərsliyində 1005 söz), “Dini-əxlaqi dəyərlər” (8-ci sinif dərsliyində 1219 söz) haqqındadır. Həm mövzu sayının, həm də mövzuya ayrılmış söz, vizual və ümumilikdə səhifə sayının çoxluğu diqqətə alındıqda, 9-cu sinif dərsliyini istisna kimi dəyərləndirmək olar. “Tolerantlıq”, “Mədəniyyətlərəarası tolerantlıq”, “Azərbaycanda dini tolerantlıq”, “Dünyada müxtəlif dinlərə münasibət”, “Multikulturalizm” və “Dünyanın dərk olunması” mövzuları 9-cu

<sup>4</sup>Digər məzmun xətləri “1. Təbiət və biz”, “2. Fərd və cəmiyyət” və “4. Sağlamlıq və təhlükəsizlik”dir. Azərbaycan Respublikasının Ümumtəhsil Məktəbləri üçün Həyat bilgisi fənni üzrə təhsil proqramı (kurikulumu), s. 11.

<sup>5</sup>Məzmun xətləri üzrə standart və alt-standartlar üçün baxın Cədvəl 1 və Cədvəl 2.

<sup>6</sup>I-X siniflər üzrə Həyat bilgisi dərsliklərindəki dini biliklərin statistikasını üçün baxın. Cədvəl 3

sinif dərslərində 37 səhifədə 6021 söz və 63 vizual vasitəsilə təqdim olunub ki, bu, 1-8-ci sinif "Həyat bilgisi" dərsliklərində dinlə əlaqəli mövzulara ayrılmış ümumi həcmdən çoxdur.

## **1. "Həyat bilgisi" dərsliklərində "din"**

"Həyat bilgisi" dərsliklərində "din" mövzusu dinin tərfi, mənşəyi, məqsədi, dinlərin təsnifatı, tanrı, peyğəmbər, vəhy kimi fəvqəltəbii anlayışlar, dünyanın dərk olunması, insan hüquqları və tolerantlıq zəminində "dinin" təqdim olunması kimi məsələlər çərçivəsində araşdırılıb. Məqalədə dinə baxış ayrı-ayrılıqda dinlərin nümunəsində deyil, ümumi din konsepsiyası əsasında tədqiq olunub. Bu məqalənin həcm sərhədlərini aşacağı düşüncəsindən hərəkətlə, "Həyat bilgisi" dərsliklərindəki ayrı-ayrı dinlərlə əlaqəli məzmun və üslub analizinin müstəqil bir məqalədə araşdırılması nəzərdə tutulub.

### **1.1. Dinin tərfi**

"Həyat bilgisi" dərsliklərində verilən din təriflərində iman, ibadət, dünyanı dərk etmə ehtiyacı, əxlaq və ictimai funksiya kimi amillər ön plana çıxarılır. 2-ci sinif dərslərində islam dini kontekstində verilsə də "*Dinimiz imanımızdır. İman Allaha inanmaq və güvənmək deməkdir*" (İbrahimova 2014, 56) ifadələri ilə dinin tərfində iman faktoru vurğulanır.

Din tərfinin bir neçə nümunəsinə 5-ci sinif dərslərində yer verilir, burada dinin "inanc sistemi" və "dünyanı dərk etmə şəkli" olduğu qeyd olunur. Dinə "dünya gerçəkliyini dərk etməyə aparan yol" tərfi verilərək, bu yolun böyük və cıyırlarının çox olduğu, buna görə də dünya əhalisinin müxtəlif dinlərə etiqad etdiyi bildirilir (Məmmədova 2016/1, 71).

Dinin yalnız bu dünya ilə əlaqəli deyil, ölümdənsonrakı həyatla da irtibatlı olduğunun tərfinə 5-ci sinifdə yer verilir və "din Allah tərəfindən insanları dünya və axirət səadətinə qovuşduran ilahi inanc sistemi" adlandırılır. Eyni dərslikdə dinin mənbəyinin yaradana dayanan inanc sistemi olduğu vurğulanır: "Din dedikdə mənbəyi yaradana dayanan inanc sistemi nəzərdə tutulur" (Məmmədova 2016/1, s. 73). 5-ci sinif dərslərində "Allah" anlayışının ön plana çıxarıldığı bir digər din tərfi İmmanuel Kanta istinad edilir: "*Din Allahın buyurduqlarını həyata keçirmək üçün bir vasitədir*" (Məmmədova 2016/1, 72).

Dinin tərfi ilə əlaqəli 1-5-ci sinif dərsliklərində ön plana çıxarılan iman və ibadət faktorunu 6-9-cu sinif dərsliklərində dünyagörüşü forması, əxlaq və ictimai funksiya əvəz edir. 6-cı sinif dərslərində dinə "insanın dünyanı dərk etmək istəyindən yaranmış dünyagörüşü forması" olaraq tərf verilir və mənşəyi insana nisbət edilir (Məmmədova 2017, 24). 8-ci sinif dərslərində də dinin insan təkəkkürünün məhsulu olması düşüncəsi qeyd olunur: "*Din – insan təkəkkürünün məhsuludur*" (Məmmədova 2015, 60).

Dinin tərfində əxlaq ünsürünün ön plana çıxarıldığı tərfə 8-ci sinif dərslərində rast gəlinir. Dinə "insanların səadətə çatmaq üçün inanaraq həyatlarına tətbiq etdikləri

əxlaqi dəyərlərin cəmi” şəklində tərif verilən dərslərdə əxlaqi dəyərlərin formalaşmasında dinin də danılmaz rol oynadığı, çoxallahlı və yaxud səmavi olmasından asılı olmayaraq, dinlərin təməlinin əxlaq olduğu qeyd olunur (Məmmədova 2015, 58). Eyni dərslərdə “dini ideyaların təbliğ olunduğu bütün kitablarda əsas təməlin əxlaqi dəyərlər” olduğu üzərində durulur (Məmmədova 2015, 60).

## 1.2. Dinin mənşəyi

Dinin tərfi mövzusunda olduğu kimi, mənşəyi məsələsinə də dərslərdə müxtəlif prizmalardan baxılır. İlk dəfə 3-cü sinif dərslərində mövzu üzərində durulur və “Din nədir və necə yarandı?” sualına cavab olaraq din və Allah inancının mənşəyi, dinin yaranması və inkişafı təkamülçü nəzəriyyə əsasında izah olunur. Ölümdənsonrakı həyata olan inancın “qədim insanlar”ın etiqadlarında mühüm yer tutduğu qeyd olunur: *“İnsanlar lap qədim zamanlardan dinlərə etiqad edirlər. Onlar vəfat edən insanları iri küplərdə dəfn edir, onun yanına yemək, qab-qacaq, silahlar, geyim və bəzək əşyaları qoyurdular. Qədim insanlar inanırdılar ki, yaşadıkları dünyadan savayı, başqa bir dünya da vardır. Sonralar bu inamın əsasında müxtəlif dinlər yarandı”* (Mehdiyeva 2014, 84).

3-cü sinif dərslərində Azərbaycanda mövcud olmuş dinlərdən nümunələrlə dinin tarixi inkişaf mərhələlərindən keçərək müasir dövrə gəldiyi qeyd olunur və ikiallahlı dindən təkallahlı dinə keçid vurğulanır: *“Uzaq keçmişdə Azərbaycan ərazisində zərdüştilik adlanan din yayılmışdı. Bu dinə etiqad edən insanlar inanırdılar ki, onların həyatını iki allah – Xeyir və Şər allahları idarə edir. Xeyir və Şər arasında daim mübarizə gedir. Xeyir həmişə Şərə qalib gəlir. Müasir dövrdə dünya əhalisinin çoxu təkallahlı dinlərə etiqad edir. Yəhudilik, xristianlıq və islam dini təkallahlı dinlərdir”* (Mehdiyeva 2014, 84).

Mətnə keçən “qədim zamanlarda” ifadəsi ilə ölümdənsonrakı həyat inancı əsasında dinlərin yarandığı, “uzaq keçmişdə” ifadəsi ilə zərdüştilikdən danışaraq ikiallahlı din mərhələsinə keçildiyi, ardından “müasir dövrdə” “dünya əhalisinin çoxu təkallahlı dinlərə etiqad edir. Yəhudilik, xristianlıq və islam dini təkallahlı dinlərdir” (Mehdiyeva 2014, 84) ifadələri ilə dinin inkişafında son mərhələnin təkallahlı dinlər mərhələsi olduğu vurğulanır. Eyni mətnə işlədilən “qədim zamanlarda”, “uzaq keçmişdə” və “müasir dövrdə” kimi ifadələrdən insanların ölümdənsonrakı həyata olan inancı əsasında dinlərin yarandığı, tədricən dinlərin iki və təkallahlı dinlərə çevrildiyi və müasir dövrdə ümumilikdə təkallahlı dinlərin mövcud olduğu şəkildə dinlərin mahiyyətinə və inkişaf mərhələlərinə təkamülçü yanaşmadan baxılır.

Bununla birlikdə eyni mövzuda daha sonra “dünyada təkallahlı dinlərdən başqa dinlərə də sətayiş olunduğu” qeyd olunaraq buddizm və hinduizm kimi istisnalar olduğu göstərilir (Mehdiyeva 2014, 85). Dinin inkişaf mərhələləri ilə əlaqəli bənzər yanaşma 9-cu sinif dərslərində də müşahidə olunur: *“İnsanlar heyvan və bütələrə sətayişdən başlayaraq tək, vahid Allaha qədər dini təfəkkürün intibah yolunu keçib, hazırda*

*insanların əksəriyyəti tək Allaha inama üstünlük verir, ən qədim təkallahlı din e.ə. I minillikdə Fələstində meydana gəlmiş iudaizm dinidir...*" (Məmmədova 2016/2, 107).

5-ci sinif dərslində dinlərin mənşəyinə görə səmavi və qeyri-səmavi olmaq üzrə iki qrupa ayrıldığı, "səmavi dinlərin adından bəlli olduğu kimi vəhy mənbəyi olduğu" qeyd olunur, xristianlıq, yəhudilik və islam nümunəsində bu dinlərin "haqq dinlər" adlandırıldığı da əlavə olunur (Məmmədova 2016/1, 73).

### 1.2.1. Tanrı anlayışı

Tanrı anlayışı ilə əlaqəli dərsliklərdə Allah, Yaradan, Böyük Yaradan, Uca Yaradan, İlahi Varlıq kimi ifadələr istifadə olunur. Xüsusilə ibtidai siniflərə aid dərsliklərdə Tanrı məfhumuna "təkallahlı" dinlər kateqoriyasında yer verilir. 1-ci sinif dərslində "islam, xristianlıq və yəhudilik təkallahlı dinlər" adlandırılır və "bu dinlərə görə..." dünya və insanların tək olan Allah tərəfindən yaradıldığı qeyd olunur (Kərimova 2018, 47). 3-cü sinif dərslində də hər üç dinin ortaq tərəfinin "Yaradan" olduğu vurğulanır: "Dünyada üç təkallahlı din var. Bunlar islam, xristian və yəhudi dinləridir. Hər üç din də öyrədir ki, bütün varlıqların bir Yaradanı var. Ona görə də ona Böyük Yaradan deyirlər" (İbrahimova 2014, 56).

9-cu sinif dərslində "dini etiqadın mərkəzində Allah dayandığı, insanların onu fərqli dillərdə fərqli sözlərlə adlandırdığı, lakin mahiyyət etibarilə onun hamı üçün eyni mənə kəsb etdiyi, onun tək dünyanın tək və qüdrətli İlahi varlığı olduğu, dinin insanı öz hisləri vasitəsilə Allaha birləşdirdiyi" bildirilir və "dinlərə görə, Allaha yaxınlaşmanın yollarının çox olduğu" (Məmmədova 2016/2, 108) qeyd olunur.

### 1.2.2. Peyğəmbər və müqəddəs kitab anlayışı

Dərsliklərdə dinin mənşəyi və yaranma prosesi ilə əlaqəli qeyd olunan digər önəmli amillər "peyğəmbərlik" və "müqəddəs kitab" anlayışlarıdır. İlk dəfə 1-ci sinif dərslində peyğəmbərlik anlayışına rast gəlinir və "Həzrət Məhəmməd" islam dininin peyğəmbəri olaraq qeyd edilir. 2-ci sinif dərslində də "Həzrət Məhəmməd" in müsəlmanların peyğəmbəri olduğu bildirilir və peyğəmbərə "Allahın sözlərini insanlara çatdıran elçi" olaraq tərif verilir. Eyni dərslikdə xristianların və yəhudilərin də hər birinin öz peyğəmbəri və müqəddəs kitabı olduğu bildirilir (İbrahimova 2014, 56).

Ümumilikdə dərsliklərdə peyğəmbərlik anlayışı da Allah anlayışı kimi "təkallahlı" dinlərlə əlaqəli kontekstdə verilib: "Yəhudilik dininin peyğəmbəri Musa, xristianlığın peyğəmbəri İsa, islamın peyğəmbəri Məhəmməddir". Peyğəmbər təsəvvürü ilə birlikdə təkallahlı dinlərdə müqəddəs kitab təsəvvürü də qeyd olunur: "Bu təkallahlı dinlərin müqəddəs kitabları vardır. Allah tərəfindən göndəriləni üçün bu kitablara səmavi kitablar deyirlər. "Zəbur", "Tövrat", "İncil" və "Qurani-Kərim" səmavi kitablardır" (Mehdiyeva 2014, 84).

1-9-cu sinif "Həyat bilgisi" dərslikləri arasında 3.3.1. və 3.3.2. alt standartlarının tələblərinə uyğun olaraq islam dini ilə əlaqəli ən geniş məlumatın verildiyi 4-cü sinif dərslində "İslam dinini kim yaratdı" sualı irəli sürülərək islamın Məhəmməd

Peyğəmbər tərəfindən yaradıldığı nümunəsində peyğəmbərin din qurucusu olduğu göstərilir (Mehdiyeva 2015, 43).

5-ci sinif dərslərində “vəhy” və “peyğəmbər” mövzusu islam kontekstində işlənilib. “İslam dininə görə...” ifadələri ilə mövzunun islam nöqtəyi-nəzərindən izah olunduğu bu mətndə “...ilk insan Hz. Adəm eyni zamanda ilk peyğəmbərdir. Hz. Adəmdən Hz. İsayə qədər bütün peyğəmbərlər insanlara Allahın birliyini və ona necə ibadət ediləcəyini təbliğ etmişlər” (Məmmədova 2016/1, 73) ifadələri ilə peyğəmbərliyin ilk insanla başlayan və Allaha ibadəti təbliğ edən bir qurum olduğu islam nöqtəyi-nəzərindən izah olunub. Eyni mətndə müəllifin subyektiv fikri və yaxud ümumi qəbul olunmuş fikir olmadığını göstərmək məqsədilə “*mənbələrə görə*” istinad sözlərindən istifadə edilərək, “səmavi dinlərin Allah-Taala tərəfindən göndərilən sonuncu peyğəmbərinin” Məhəmməd Peyğəmbər olduğu bildirilib: “...səmavi dinlərdən yəhudilik Hz. Musa, xristianlıq isə Hz. İsa tərəfindən insanlara çatdırılmışdır. Son olaraq Allah-Taala bütün insanları yenidən xəbərdar etmək üçün onlara Məhəmməd Peyğəmbər vasitəsilə İslam dinini göndərmişdir” (Məmmədova 2016/1, 73). Son dinin islam dini olduğu Qurani-Kərimin “Maidə” surəsinin üçüncü ayəsinə istinad edilərək verilib: “*Bu gün dininizi sizin üçün kamil etdim, sizə olan nemətimi tamamladım və sizin üçün din olaraq islamı bəyənib seçdim*” (Məmmədova 2016/1, 73).

Dərsləklərdə müxtəlif yerlərdə “vəhy” anlayışı üzərində də durulur. 5-ci sinif dərslərində “vəhy”in termin mənəsi “fikrin, hökmün Allah tərəfindən Peyğəmbərə verilməsi” (Məmmədova 2016/1, 73) olaraq göstərilir. Din-vəhy əlaqəsi üzərində 9-cu sinif dərslərində də durulur, “*dünyada ən geniş yayılmış dinlərindən olan xristian, islam, iudaizmin əsas ideyasının verildiyi müqəddəs kitablara əsasən səmavi dinlər hesab edildiyi və bu kitablardakı nəsihətlərin, rəvayətlərin və hökmlərin məhz Allahın kəlamları olmaqla Onun insanla ünsiyyət vasitəsi*” (Məmmədova 2016/2, 107) olduğu qeyd edilir.

Nəticə olaraq hansı amilin ön plana çıxarılarq tərifinin verilməsindən və yaxud mənşəyinin ilahi və ya bəşəriyyətdən asılı olmayaraq, dərsləklərdə dinin fərd və cəmiyyət həyatında önəmli bir rol oynadığı, hətta bəzən qanunlardan daha çox təsir gücünə malik olduğu düşüncəsi hakimdir. “Həyat bilgisi” fənninin tədris olunduğu sonuncu, 9-cu sinfin dərslərindəki aşağıdakı ifadələr bu yanaşmanı açıq şəkildə göstərir: “...*Bu gün din insanların həyat tərzinə, davranış qaydalarına, baxışlarına, hərəkətlərinə qanunlardan daha güclü təsir edir. Sovet İttifaqının iflası sübut etdi ki, insanları dindən ayırmaq, təcrid etmək mümkünsüzdür. Uzun illər dinləri qəbul etməyən sovet hakimiyyəti insanların dini inanclarını, adət-ənənələrini boğa bilmədi. Təqiblər insanların dini bağlılığını daha da artırdı...*” (Məmmədova 2016/2, 100).

### 1.3. Dinlərin təsnifatı

Dinlərin təsnifatı zamanı müxtəlif terminlərdən istifadə olunan “Həyat bilgisi” dərsləklərində aralarında dərəcə fərqi qoyulmadan dinlərin çoxluğu anlayışı hakimdir və bu anlayış əsasən 1-ci sinifdən etibarən, Azərbaycanın dini demoqrafiyasına

uyğun olaraq islam, xristianlıq və yəhudilik dairəsində təqdim olunur (Kərimova 2018, 47). Dinlərin təsnifatı ilə əlaqəli terminlərin istifadəsinə 2-ci sinifdən etibarən rast gəlinir. Burada dinlər “təkallahlı” və “qeyri-dinlər” olmaqla iki kateqoriyaya ayrılır. İslam, xristianlıq və yəhudiliyin dünyadakı üç təkallahlı din olduğu qeyd olunur. Hər üç dinin təlimlərində bütün varlıqların “Böyük Yaradan” adlanan bir Yaradanı olduğu, bu dinlərin bir digər ortaq xüsusiyyətinin “insanları sevməyə, elm, sülh və həqiqət tərəfdarı olmağa çağırmaq” kimi yüksək əxlaqi dəyərlər aşılamaq olduğu vurğulanır (İbrahimova 2014, 56).

3-cü sinif dərslində bu təsnifat “*səmavi kitab*” anlayışı ilə bir qədər də inkişaf etdirilir. Təkallahlı dinlər müasir insanın dini olaraq təqdim olunur. Təkallahlı dinlərə görə yerin, göyün, kainatın, yer üzündəki bütün insanların yalnız bir Yaradanı olduğu qeyd olunur. 2-ci sinifdə öyrədilən yəhudilik, xristianlıq və islamın təkallahlı dinlər olduğuna dair biliklərə əlavə olaraq dinlərin peyğəmbərlərinin adları və “*səmavi kitab*” anlayışı da daxil edilir: “*Yəhudiliyin peyğəmbəri Musa, xristianlığın peyğəmbəri İsa, islamın peyğəmbəri Məhəmməddir*”. Bu təkallahlı dinlərin müqəddəs kitablarının olduğu, bu kitabların “Allah tərəfindən göndərildiyi üçün səmavi kitablar” adlandırıldığı qeyd olunur və “Zəbur,” “Tövrat,” “İncil” və “Qurani-Kərim” səmavi kitablar adlandırılır (Mehdiyeva 2014, 84).

5-ci sinif dərslində dinlərin təsnifatına “haqq”, “səmavi” və “qeyri-səmavi” din kateqoriyaları da daxil edilir. “Səmavi və qeyri-səmavi dinlər” mövzusu çərçivəsində səmavi dinlər “Allah tərəfindən mələklər vasitəsilə peyğəmbərlərə göndərilən “vəhy” mənbəyi” olaraq təqdim olunur. Eyni zamanda, “haqq dinlər” də deyilən səmavi dinlərə xristianlıq, yəhudilik və islam dini nümunə göstərilir (Məmmədova 2016/1, 73). Həmin dərslərdə “qeyri-səmavi dinlər”in Allah tərəfindən göndərilmədiyini, insanlar arasında təşəkkül tapdığı qeyd olunur və “buddizm, zərdüştilik və sintoizm” qeyri-səmavi dinlərə misal göstərilir (Məmmədova 2016/1, 74).

1-8-ci sinif dərslərindən fərqli olaraq 9-cu sinif dərslində zərdüştilik də təkallahlı dinlər kateqoriyasında, hətta “monoteist dinlərin ilki” sayılmaqla birlikdə onun, Zərdüşt tərəfindən yazıldığı ehtimal edilən “Avesta”da iki əzəli başlanğıc – xeyir və şər dualizmi ilə müşayiət olunduğu qeyd olunur (Məmmədova 2016/2, 131). Eyni dərslərdə daha əvvəlki dərslərdə rastlanmayan “ənənəvi din” kateqoriyasına da işarə edilir (Məmmədova, 2016/2, 100). Dinlərin təsnifatında istifadə olunan digər bir termin “milli din” terminidir. 9-cu sinif dərslində “yəhudilərin iduaizmi, yaponların sintoizmi, çinlilərin daoizmi” milli dinlərə misal göstərilir (Məmmədova 2016/2, 107).

Dərslərdə yəhudilik, xristianlıq və islam kimi “təkallahlı”, “səmavi” və ya “haqq” dinlərin ibadət və mərasimlərindəki fərqliliklərə baxmayaraq (Məmmədova 2016/1, 75), inanc və əməldə ortaq xüsusiyyətlərinin çox olduğu xüsusilə qeyd olunur. Bu dinlərə mənsub “müminlərin” hər insanın öz əməlinin bəhrəsini gördüyünə inandığı (Mehdiyeva 2014, 84), bu dinlərin insanları yaxşı əməllərə, təmizliyə, xeyirə səslədiyini, insanları bir-birinə düşmən yox, dost etdiyini, böyüyə hörmət etməyə, kiçiklərə, xəstələrə qarşı mərhəmətli olmağa çağırdığı və bu xüsusiyyətlərinə görə bu dinlərin əsrlər boyu öz varlığını qoruyub saxladığı qeyd olunur (Mehdiyeva 2014, 85). Bu dinlər Allah tərəfindən mələklər vasitəsilə



peyğəmbərlərə göndərilməsi (Məmmədova 2016/1, 73), əsas ideyasının verildiyi müqəddəs kitablardakı “nəsihət, rəvayət və hökmlərin məhz Allahın kəlamları olaraq Onun insanla ünsiyyət vasitəsi olması (Məmmədova 2016/2, 107), Uca Yaradanın tək olmasını qəbul etmək, yalnız Allahdan imdad istəmək, qəza və qədəre inanmaq kimi bütün səmavi dinlərə aid ümumi cəhətlərdə birləşdirilir (Məmmədova 2016/1, 75; Məmmədova 2017, 24).

#### 1.4. Dinlərin məqsədi - əxlaq

Say olaraq çoxluqla ifadə olunub müxtəlif kateqoriyalarda təsnif olunsalar da, dinlərin ümumilikdə tək bir məqsədə xidmət etdikləri fikri dərslərdə ön plandadır. Beləliklə, səmavi, haqq, təkallahlı, Allah tərəfindən göndərilmiş kitab və ya peyğəmbərlərinin olub-olmaması onların ortaq məqsədə xidmət etməsinə mane deyil. Dinlər ən çox yaxşılığı təşviq edib pislikdən uzaqlaşdırması baxımından bir-birinə bənzəyir. İnsanın yaxşı əməlinə görə mükafatlandırılacağı, pis əməlinə görə cəzalandırılacağı, hər bir kəsin əməli kimi yaxşı və ya pis olduğuna dair buddizm və hinduizm kimi qeyri-səmavi dinlərdən də bu yanaşmaya nümunə göstərilir (Mehdiyeva 2014, 85).

1-ci sinif dərslərində islam, xristianlıq və yəhudiliyin “insanları düzlüyə, halallığa, sülhə səslədiyinin” (Kərimova 2018, 47) ifadə olunması ilə başlayan bu yanaşma, daha sonrakı dərslərdə digər dinlərə şamil edilərək genişləndirilir. 2-ci sinif dərslərində “təkallahlı dinlər” olaraq xristianlıq, yəhudilik və islamın inanc xaricindəki ortaq dəyərinin yüksək əxlaqi keyfiyyətlər aşılamaq olduğu fikri “*Bu dinlərin hamısı insanları sevməyə, elm, sülh, həqiqət tərəfdarı olmağa çağırır*” ifadələri ilə qeyd olunur (İbrahimova 2014, 56). 3-cü sinif dərslərində “*Təkallahlı olsun və ya olmasın, dinlərin ortaq tərəfi onların təbliğ etdiyi dəyərlərdir*” (Mehdiyeva 2014, 85) ifadələri ilə “təkallahlı” dinlərin bu ortaq xüsusiyyəti ümumilikdə bütün dinlərə şamil edilir və dinlərin əsrlər boyu mövcudluğunu qoruyaraq müasir dövrə qədər gəlib çatması onların insanları “*təmizlik, xeyir əməl, düşmənlikdən uzaqlaşmaq, dost olmaq, böyüyə hörmət, kiçiklərə və xəstələrə qarşı mərhəmətli olmaq*” kimi yaxşı əməllərə çağırması ilə əlaqələndirilir (Mehdiyeva 2014, 85). İslam, xristianlıq, yəhudilik, buddizm və hinduizmdə yaxşılığı təşviq, pis əməldən çəkindirmə xüsusiyyətinin ortaq olduğu qeyd olunur. Bununla birlikdə bu xüsusiyyətlərə dair dini mətn nümunəsi olaraq Qurani-Kərimdən sitat verilir: “*İslam dininin müqəddəs kitabında isə yazılıb: “Yaxşılıq da etsəniz, özünüza etmiş olursunuz, pislik də...”*, “*Doğru yol tutan yalnız özünə xeyir, haqq yoldan azan da ancaq özünə zərər edər*” (Mehdiyeva 2014, 85).

4-cü sinif dərslərində din-əxlaq münasibəti müvafiq alt standartların tələblərinə cavab vermək məqsədilə Məhəmməd Peyğəmbərin nümunəvi şəxsiyyəti və yaxşı əməl kontekstindəki sözləri çərçivəsində genişləndirilir (Mehdiyeva 2015, 42). 5-ci sinif dərslərində vahid Allah inancı ilə yanaşı, əxlaqi dəyərləri təbliğ etmək də səmavi dinlərin ortaq xüsusiyyəti olaraq göstərilir: “*Allah-Taala insanları yer üzündə nizamlı yaşamağa, bir-biri ilə gözəl rəftar etməyə, onları Yaradanı tanımağa,*

*xeyirxah olmağa, yaxşı işlər görməyə, yalan danışmamağa, valideynlərə və özündən böyüklərə hörmət etməyə çağırır*" (Məmmədova 2016/1, 75).

7-ci sinif dərslərində də dinlərin müxtəlif cəhətləri ilə yanaşı, insanları əxlaqlı və dürüst olmağa səsləməsi, bu cəhətlərin də mədəniyyətlərarası münasibətlərin yaranmasında mühüm rol oynadığı vurğulanır (Məmmədova 2014, 51). Eyni dərslikdə din-əxlaq münasibəti kontekstində "bütün dinlərin insanları əxlaqlı olmağa dəvət etdiyi" qeyd olunur, əxlaqi dəyərlərə "Qurani-Kərimdə çox yer verildiyi", "burada insanların gözəl əxlaqa, yüksək ədəbə dəvət edildiyi", "yaxşı əməl sahibi olan hər kəsə xoş həyat nəsb ediləcəyi və etdikləri yaxşı əməllərə görə mükafat veriləcəyi" məsələlərinə toxunulur (Məmmədova 2014, 53). 7-ci sinif dərslərində müstəqil "Din" mövzusu xaricində də mənfi əxlaqi keyfiyyətlərin ortadan qaldırılmasında dinin rolu vurğulanır. "Dilin bəlalari: qeybət və iftira" adlı mövzuda hər iki mənfi vərdiş haqqında danışıldıqdan sonra, qeybətlə böhtanın arasındakı fərq, Məhəmməd Peyğəmbərə istinad edilən bir hədis çərçivəsində izah edilir (Məmmədova 2014, 60).

1-9-cu sinif "Həyat bilgisi" dərslikləri arasında müvafiq alt standartın tələblərinə cavab vermək baxımından din-əxlaq münasibətlərinin ən çox üzərində durulduğu 8-ci sinif dərslərində xalqların mədəniyyətlərinin inkişafında dil və adət-ənənə kimi amillərlə yanaşı dinin də önəmli bir faktor olduğu vurğulanır (Məmmədova 2015, 56-58). Bu kontekstdə "dinin insanları daim əxlaqlı yaşamağa çağırdığı", buna görə də "dinin insanların sədətə çatmaq üçün inanaraq həyatlarına tətbiq etdikləri əxlaqi dəyərlərin cəmi" (Məmmədova 2015, 58) olduğu və "əxlaq anlayışının dində yerinin çox böyük olduğu", "dinlərin təməlinin əxlaq olduğu", "həm çoxallahlı dinlərin, həm də səmavi dinlərin əsasını əxlaq təşkil etdiyi" (Məmmədova 2015, 58), "dini ideyaların təbliğ olunduğu bütün kitablarda əsas təməlin əxlaqi dəyərlər" olduğu (Məmmədova 2015, 60), "əxlaq qaydalarının insanların uzunmüddətli həyat təcrübəsindən qaynaqlanan davranış kodeksləri" olduğu və "din vasitəsilə insanların vəhdət halında yaşamasının və birgəyaşayışın insan üçün əhəmiyyətli" olduğuna (Məmmədova 2015, 60) dair mövzular çərçivəsində dinlərin əsasının əxlaq olduğu və cəmiyyətdə birgəyaşayışı təmin etmə məqsədi daşdığı fikri möhkəmləndirilir.

8-ci sinif dərslərində din-əxlaq münasibətinə dair ümumi fikirlər zərdüştilik, yəhudilik və xristianlığın müqəddəs mətnlərinə istinad edilərək dəstəklənir, hər üç dinin müqəddəs kitabının insanları mənəvi kamilliyə, əxlaqi saflığa səslədiyi, bəd əməldən, cinayətkarlıqdan çəkindiriyi, vicdanlı işləməyə istiqamətləndiriyi qeyd olunur (Məmmədova 2015, 58). Eyni dərslikdə geniş şəkildə zərdüştilik, ardından qısaca yəhudilik və xristianlıqdan nümunələr qeyd olunduqdan sonra, islamda əxlaq mövzusu xüsusilə Məhəmməd Peyğəmbərdən sitatlar gətirilərək insan sevgisi, vicdan, təmkinli olmaq, mülayimlik, yaxşılıq, təvazökarlıq, qonaqpərvərlik, həya, şərəf, bağıslama, yetimlərə və məzlumlara əl tutma, övlad tərbiyəsi, valideynə qayğı, ailə dəyərləri və s. kimi keyfiyyətlər çərçivəsində din-əxlaq əlaqəsi geniş şəkildə izah olunur (Məmmədova 2015, 58-60).

Dinlərə baxışda relativist və post-modern yanaşmanın daha çox müşahidə olunduğu 9-cu sinif dərslərinə görə dinin məqsədi insanı öz hissləri vasitəsilə Allaha

birləşdirmək və insanın ona yaxın olmaq üçün pis əməllərdən çəkinməsi, əxlaqlı olmağa çalışması, mənəvi kamilliyə istiqamətlənməsidir (Məmmədova 2016/2, 108). Dinlərin müxtəlifliyinin səbəbi insanların həyata baxışlarındakı və inanclarındakı fərqlilik hesab edilir və Konfutsinin “dünyada çox yollar var, lakin onların hamısı bir məqsədə doğru aparır. Yüz üsul var, lakin nəticə həmişə birdir” aforizmi nümunə verilərək (Məmmədova 2016/2, 106) bütün fərqliliklərinə baxmayaraq, dinlərin əslində ortaq məqsədə xidmət etdiyi fikri müdafiə olunur. Bu yanaşma “dinin əsas məqsədinin əxlaq olduğuna” dair M.F.Axundzadənin fikri ilə dəstəklənir (Məmmədova 2016/2, 121). Eyni dərslərdə din digər mənəvi tələbatlarla birlikdə cəmiyyətin mənəvi həyatını təşkil edən bir amil olaraq təqdim olunur və “insanın mənəvi aləminin formalaşmasında dinin əvəzsiz rol oynadığı” qeyd olunur (Məmmədova 2016/2, 122). “Bütün dinlərin əsas xəttinin xeyirxahlıq və mərhəmət olduğu”, insanların Allah naminə pis əməllərdən çəkinib xeyirxahlıq etdiyi qeyd olunaraq “din və mərhəmətin eyni məzmunlu məfhumlar” olduğu, bu səbəbdən, “heç bir dinin insanı ölümə, müharibəyə, vəhşiliyə və münaqişələrə səsləmədiyi” fikri müdafiə olunur. “İslam dininin insanları xeyir işlərə cəlb edən ən böyük humanist dinlərdən biri” olduğu, Ramazan və Qurban bayramları, nəzir vermək, sədəqə paylamaq, imkansızlara əl tutmaq, yetimin malına toxunmamaq kimi xüsusiyyətləri ilə islamın əsasında əxlaq prinsiplərinin olduğuna diqqət çəkilir (Məmmədova 2016/2, 124).

## 2. Dünyanın dərk olunması kontekstində din

Dərslərdə dinə baxışı müəyyənləşdirən digər bir mövzu, dünyanın dərk olunmasında dinin rolu ilə əlaqəli yanaşmadır. Ümumilikdə dərslərdə dini və elmi dünyagörüşün bir-birinə alternativ olaraq təqdim olunduğunun nümunələrinə rast gəlmək mümkündür; məsələn: 8-ci sinif dərslərində gənc nəsilərin “istər dinlə, istər elmlə” birgəyaşayın faydaları və əxlaqi dəyərlərin formalaşmasının mahiyyətini anlamasının və birgəyaşayış qaydalarına əməl etməsinin vacibliyi vurğulanır (Məmmədova 2015, 60). 9-cu sinif dərslərində dünyanın dərk olunmasının elm, din və mifologiya kimi müxtəlif formalarından nümunələr verilir. Mifologiya “dünyanın dərk olunması ilə bağlı ən qədim düşüncə” olaraq təqdim olunur. Elm isə dünyanın dərk olunmasında əsas düşüncə forması olaraq göstərilir (Məmmədova 2016/2, 129).

9-cu sinif dərslərində “Dünyanın dərk olunması” mövzusunda dünyanın mənşəyi və mahiyyəti, insan, onun həyatının mənası və məqsədi, insanın dünyada yeri və buna bənzər mövzuların təqdim olunmasında materialist və dini dünyagörüş bir-birinə alternativ olaraq verilir. Dünyanın necə, nə vaxt və kim tərəfindən yaradılmasına dair sualların tarix boyu mövcud olduğu, təbiətin insanla əlaqəsi olmadan mövcud olduğu düşüncəsi vurğulanır: “*Təbiət insanların şüur, iradə, istək və arzularından asılı olmayaraq mövcud olmuşdur, insanlar olmadığı zamanda da təbiət mövcud olmuşdur*”. Dərslərdə bu yanaşmanın xüsusilə vurğulanmasının səbəbi də göstərilir: “*Bu cəhəti ona görə xüsusi olaraq qeyd etmək lazım gəlir ki, bunun əksini iddia edən fəlsəfi cərəyanlar da mövcuddur*” (Məmmədova 2016/2, 129).

Burada din “*insan və dünyanın yaradılışı, həyatın mənası və məqsədi kimi mövzular haqqında fikir və ehkamların Allah kəlamı ilə təqdim olunduğu dünyagörüşünün digər tarixi forması*” kimi göstərilir (Məmmədova 2016/2, 129). Dini dünyagörüşün “teist” və “panteist” kimi müxtəlif formaları üzərində durulur. “Teist” düşüncə təqdim olunarkən “orta əsrlərdə” ifadəsindən istifadə etməklə müasir dövrdən uzaq olduğu düşüncəsi ön plana çıxarılır; məsələn: 9-cu sinif dərslində mövzunun təqdim olunması zamanı iki yerdə “orta əsrlər” zaman məfhumundan istifadə edilir: “*Orta əsrlərdə deyilirdi ki, müqəddəs yazılar Allahın kəlamlarıdır; Allah özü və yaratdıqları haqqında əsl həqiqətləri vəhylər<sup>7</sup> şəklində peyğəmbərlər vasitəsilə insanlara bəyan edir. Belə insanları teist adlandırmışlar*” (Məmmədova 2016/2, 133) və “*Orta əsrlərdə təbiət və dünya haqqında müxtəlif baxışlar sistemi formalaşmışdır. Bu dövrdə hökmran olan dini dünyagörüşü təbiət haqqındakı təsəvvürlərə də ciddi təsir göstərmişdir. Hər şeyin Allah tərəfindən yaradılması və idarə olunması fikirləri həm xristianlıqda, həm də İslam dinində öz əksini tapmışdır*” (Məmmədova 2016/2, 131).

9-cu sinif dərslində dünyanın dərk olunması ilə əlaqəli panteist dünyagörüşünün təqdim olunduğu üslub teist dünyagörüşünün təqdimində istifadə olunanlardan fərqlidir. İbn Sina, N.Gəncəvi, İbn Rüşd, Biruni kimi alimlərin əsərlərindən və fikirlərindən nümunələr gətirilərək, “*bu dahilərin Allaha inandığı*” qeyd olunur (Məmmədova 2016/2, 131-132). Orta əsrlərin dahi mütəxəssislərinin bir çoxunun təbiəti əsas götürdüyü və insanın iradə gücünə inandığı, bununla birlikdə E.Miyanəçi, F.Nəimi, İ.Nəsimi, C.Bruno nümunəsində bu dahilərin bir çoxunun ateist olmadığı və Allahın təbiətin içərisində, onun sonsuz cisim və proseslərində olduğunu müdafiə edən panteist mövqedən çıxış etdikləri bildirilir. XIV əsrdə meydana çıxmış hürufilik fəlsəfi-dini hərəkatı və banisi olan Nəiminin insanın əqli-mənəvi təkamüldən keçərək Tanrı səviyyəsinə qədər yüksələn kamil insana çevrilə biləcəyi inancı qeyd olunur və “*məhz belə düşüncəyə sahib olduğuna görə Nəiminin zəmanəsinin ən kamil insanı hesab edildiyi*” (Məmmədova 2016/2, 132-133) bildirilməklə dini dünyagörüşün panteist nümunəsi daha pozitiv ifadələrlə təqdim edilir.

Bütün qeyd olunanlarla birlikdə, həm dini, həm də materialist dünyagörüşün “*tarix boyu inkişaf mərhələsi göstərdiyi, indi də heç birinin sübut olunmadığı və hansı nəzəriyyənin doğru olduğunu bəşər cəmiyyətinin inkişafının*” təyin edəcəyi bildirilir və bu nəzəriyyələrlə fəlsəfə elminin məşğul olduğu vurğulanır (Məmmədova, 2016/2, 133). Bununla birlikdə Polşa alimi N.Kopernikin kəşf etdiyi Heliosentrik sistemin təbiət haqqındakı elmlərdə, təbiətə olan baxışlarda böyük bir çevriliş yaratdığı və “*dini dünyagörüşə sarsıdıcı zərbə endirdiyi*” (Məmmədova 2016/2, 133) şəklində ümumiləşdirməyə də rast gəlinir.

---

<sup>7</sup> Dərslikdə “Vəhy - fikrin, hökmün Allah tərəfindən peyğəmbərə xəbər verilməsi” şəklində şərh olunur (Məmmədova 2016/2, 133).

### 3. İnsan hüquqları və tolerantlıq zəminində din

Dərslıklərdə dinə baxışla əlaqəli bir digər önəmli məsələ, dinin insan hüquqları çərçivəsində dəyərləndirilməsidir. Bu yanaşma 1-ci sinif dərsliyində “Dini zorla qəbul etdirməyin mümkün olmadığını, hər insanın dinini özü seçdiyi” (Kərimova 2018, 47), 2-ci sinif dərsliyində “dinə inanmağın, onu qəbul etməyin könüllü olması” (İbrahimova 2014, 56), 3-cü sinif dərsliyində isə “Qurani-Kərimdə dində məcburiyyət olmadığınin göstərilməsinə” (Mehdiyeva 2014, 85) dair nümunələrlə xüsusilə ibtidai təhsildə təkrarlarla vurğulanır.

Din insan hüquqları zəminində ən geniş şəkildə 9-cu sinif dərsliyində dəyərləndirilir. Burada “din seçiminin sərbəst olması, hər kəsin dini əqidəsini ifadə etmək və yaymaq hüququ olması, insanların dini etiqadında, ibadətlərində, dini ayin və mərasimlərin icrasında iştirak etməkdə, dini öyrənməkdə və təbliğ etməkdə sərbəst olması” demokratik ölkələrin bir xüsusiyyəti olaraq göstərilir (Məmmədova, 2016/2, 109). Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasının 48-ci maddəsinin bəndləri verilərək, hər kəsin din seçimində və dinə münasibətdə azad olduğu qeyd olunur. Beləliklə, dinin dövlətdən ayrı olduğu demokratik bir ölkə olaraq Azərbaycan Respublikasında din azadlığı üçün vacib olan “hüquqi bazanın” təmin edildiyi əsaslandırılır (Məmmədova 2016/2, 103).

Demokratik ölkələrdə din seçiminin insan hüquqları çərçivəsində dəyərləndirildiyi düşüncəsindən hərəkət etməklə birlikdə, 9-cu sinif dərsliyində təcrübədə insanların dinə münasibətinin iki formada müəyyənləşdiyi qeyd olunur. Birinci halda insanın doğulduğu ailənin, mənsub olduğu xalqın və millətin tarixən sitayiş etdiyi dinin “qeyd-şərtsiz” qəbul edilməsinin böyük rolu var. Bu halda insan mənsub olduğu dini öz milli kimliyinin və adət-ənənəsinin ayrılmaz bir hissəsi olaraq görür, valideynlərinin dinə olan münasibətlərinə əsasən müəyyənləşdirir. İkincisi isə müstəqil şəkildə, “şəxsiyyətin öz əqidəsinə və mənaəviyyətinə uyğun olaraq könüllü şəkildə” seçilir, milli kimliyindən asılı olmayaraq, dini ayinlərin tələblərini və vacibliyini dərk etmək, yaxud da digər dini təbliğatın nəticəsində qəbul etməklə mümkün olur (Məmmədova 2016/2, 109).

Demokratik ölkələrdə dinin mövqeyinin insan azadlıqları çərçivəsində dəyərləndirilməsi xaricində dərslıklərdə din bəşər tarixi boyu xalqların tolerantlıq və dözümlülük meyarı olaraq təqdim edilir. Xüsusilə tarix boyu müxtəlif dinlərin birgəyaşayışına nümunə olaraq Azərbaycan təcrübəsi üzərində durulur. 1-9 sinif dərsliklərinin əksəriyyətində Azərbaycan əhalisinin əksəriyyətinin müsəlman olması ilə yanaşı, xristian və yəhudilərin də tarix boyu sülh və əmin-amanlıq içində yaşadığı qeyd olunur (İbrahimova, 2014, 56; Mehdiyeva, 2015, 45; Məmmədova 2016/1, 72; Məmmədova 2017, 22; Məmmədova 2016/2, 99 və d.). Azərbaycan xalqının müxtəlif din mənsublarına qarşı tolerantlıq nümayiş etdirməsinin, yalnız demokratik dövlətlərin din azadlığı çərçivəsində təqdim etdiyi müasir bir yanaşmanın nəticəsi olmadığı, əksinə tarixi inkişaf xüsusiyyətinin, coğrafi mövqeyinin, əhalisinin tərkibinin Azərbaycan torpaqlarının bütövrəstlik, zərdüştilik, xristianlıq, yəhudilik, islam və s. müxtəlif dinlərin qovuşmasına əlverişli bir məkan olması ilə

əlaqələndirilir. Beləliklə, tarixi kökləri keçmişə dayandırılan tolerantlığın (Məmmədova 2016/1, 72; Məmmədova 2017, 22) bu gün də öz qüvvəsini qoruduğu, Azərbaycanda dini tolerantlığın yalnız siyasi və hüquqi müstəvidə deyil, ünsiyyət forması olaraq tətbiq olunduğu, Azərbaycanda yaşayan yəhudi və xristian (pravoslav) din mənsubları ilə əlaqəli 5-ci sinif dərslindəki bu nümunə əsasında verilir: *“İbrahimin dostları David yəhudi, Aleksey rusdur. Onlar İbrahimgilə qonaq gəlmişdilər. İbrahimin anası onları qucaqlayıb öpdü və “Siz İbrahimin qardaşlarısınız” deyə müraciət etdi.”* Mətnin sonunda şagirddən ananın sözlərinə münasibət bildirməsi istənilir (Məmmədova 2016/1, 72).

5-ci sinif dərslindəki bu nümunə əsasında verilən Azərbaycanın dini tolerantlığı düşüncəsi 9-cu sinif dərslində H.Əliyevdən verilən *“Azərbaycan dünyanın bütün səmavi dinlərinin yüksək mənəvi dəyərlərini özündə əks etdirən zəngin mənəvi irsə malikdir. Məhz buna görə də dialoqa səsləyən çağırışlar, dini və etnik mənsubiyyətdən asılı olmayaraq, hər bir azərbaycanlı tərəfindən tam dəstəklənir. Dostluq və əməkdaşlıq ab-havasının həmişə hökm sürdüyü ölkəmizdə dini dözümlülük və tolerantlıq artıq xalqımızın bir həyat tərzinə çevrilməkdədir”* sitatı ilə möhkəmləndirilir və Azərbaycanın dini tolerantlıqdakı rəsmi mövqeyi əsaslandırılır (Məmmədova 2016/2, 99).

Dərsləklərdə Azərbaycanda dini tolerantlığın tarixi miras və mövcud dövlət siyasətinin mühüm bir hissəsi kimi göstərilməsi və dini dözümlülüyün/tolerantlığın inkişaf etdirilməsində islam dininin də rolu olduğu vurğulanır (Məmmədova, 2016/1, 72). 5-ci sinif dərslində Azərbaycanın tarixi tolerantlığı H.Əliyevin sözləri ilə əsaslandırılır: *“Dünyada bir çox din mövcuddur. Hər dinin özünəməxsus yeri var. Biz azərbaycanlılar İslam dini ilə fəxr edərək, eyni zamanda heç vaxt başqa dinlərə qarşı mənfi münasibət göstərməmiş, düşmənçilik etməmiş, ədavət aparmamış və heç bir başqa xalqı dinimizə itaət etməyə məcbur etməmişik...”* (Məmmədova 2016/1, 72). 9-cu sinif dərslində Azərbaycan Respublikasının öz müstəqilliyini bərpa etdikdən sonra *“dini tolerantlığı formalaşdırmağı və vətəndaşların bu ruhda yetişdirməyi”* qarşısına ən vacib bir məqsəd olaraq qoyduğu” qeyd olunur (Məmmədova 2016/2, 103).

3.3.1. alt standartının tələblərinə uyğun olaraq Azərbaycanın dini tolerantlıq sahəsindəki siyasəti və bunun müsbət nəticələri, tolerantlıq mövzusunda geniş yer verilən 9-cu sinif dərslində daha ətraflı təqdim olunur, bəşəriyyəti daha çox narahat edən problemlərdən biri olaraq hələ də dünyada dini tolerantlığın bərqərar olmadığı müasir dövrdə, bir çox ölkələrdən fərqli olaraq, Azərbaycan dini tolerantlığa gözəl nümunə ola biləcək ölkə olaraq adlandırılır (Məmmədova 2016/2, 99). H.Əliyevin Azərbaycanda pravoslav və katolik kilsə rəhbərləri ilə rəsmi görüşlərinə, yeni məbədlərinin açılışına dair vizuallardan nümunələr verilərək dini tolerantlığın dövlət siyasəti olduğu düşüncəsi ön plana çıxarılır. XXI əsrin qlobal mövzusunda çevrilmiş tolerantlığın ən aydın tərifinin H.Əliyevə məxsus olduğu, bu tərifdə dini tolerantlığın digər xüsusiyyətləri ilə yanaşı, *“...dinlərin bir-birinə dözümlülüüyü deyil, həm də bir-birinin adətlərinə, mənəviyyatına dözümlülük, mədəniyyətlərə dözümlülüüyü”* (Məmmədova 2016/2, 85) ön plana çıxarılır. H.Əliyevin əsasını qoyduğu bu uğurlu siyasəti hazırda prezident İlham Əliyevin davam etdirdiyi (Məmmədova 2016/2, 99)

qeyd olunur. Azərbaycanda dini dözümlülük siyasətinin həyata keçirilməsində və xalqın dini maariflənməsinə dair Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinin və Dini Qurumlarla İş Üzrə Dövlət Komitəsinin fəaliyyətləri vurğulanır (Məmmədova 2016/2, 104).

Dərslıklərdə insan hüquqları və tolerantlıq fonunda dinə yer ayrılmasının zəruriliyi ilə yanaşı, dinin həm tarixdə, həm də müasir dövrdə tolerantlıq və terror məqsədilə də istifadə olunduğunun nümunələrinə yer verilir, din ekstremizm və terrorla münasibətdə də dəyərləndirilir. Məsələn, 9-cu sinif dərsliyində “Tolerantlıq” mövzusu, Fransua Dübünün eyniadlı rəsminin də yerləşdirildiyi “Varfolomey gecəsi”nin təsviri ilə başlayır. 1572-ci ildə Parisdə katoliklərin protestantlara qarşı törətdiyi qətlə “ağ xaç işarəsi” və “kilsə zəngi ilə qətləmə başlanması” kimi dini motivli ifadələrlə zənginləşdirilmiş dillə təsvir edilir və “dini zəmində baş verən bu hadisə yalnız Fransanın deyil, bütün Avropanın tarixində silinməz bir ləkə” adlandırılır (Məmmədova 2016/2, 82). Eyni mövzuda İspaniyada “katolik olmayanların inkvizisiyaya məruz qoyulması” (Məmmədova 2016/2, 83) nümunəsi də dini fərqliliyinə görə insanların təqib və zorakılığa məruz qalmasına misal göstərilir. Sırf dini dözümsüzlük zəminində olmamaqla birlikdə yəhudilərlə əlaqəli “Holokost” hadisəsi də fərqliliklərə qarşı dözümsüzlüyə nümunə olaraq verilir. Tolerantlıq mövzusu çərçivəsində insanların hər hansı bir fərqi görə qırğına məruz qaldığı hadisələrə nümunə olaraq, II Dünya müharibəsində “milyonlarla yəhudinin milli mənsubiyyətinə görə” məhv edilməsi bu kimi qırğınların ən böyüyü olaraq göstərilir (Məmmədova 2016/2, 83).

Tarixdə dini zəmində fərqliliklərə qarşı təqib və zorakılığın müasir dövrdə də davam etdirilməsi riski vurğulanır. Xüsusilə xarici ölkələrdən gələn zərərli dini ədəbiyyatın, informasiyanın təbliğinin, xalqımızın milli təfəkkürünə yad olan dini radikal çağırışların qarşısının alınması, xarici ölkələrdə yerləşən dini-terror qruplaşmaları ilə əlaqədə olan bəzi dini təşkilatların fəaliyyətinin nəzarətdə saxlanması, ictimai asayişin pozulmasına, şəxsiyyətin şərəf və ləyaqətinin alçaldılmasına istiqamətlənən bu kimi qanuna zidd fəaliyyətlərin qarşısının alınmasına dair (Məmmədova 2016/2, 105) fəaliyyətlər qeyd olunur.

Digər tərəfdən, dini ekstremizm və terror kontekstində islamla əlaqəli qərəzli ictimai rəyin mövcud olduğu və bu düşüncələrin ortadan qaldırılmasının müsəlmanların da öhdəsinə düşdüyü dərslıklərdə vurğulanan bir digər məsələdir. İslam dininin digər inanclara qarşı dözümlü bir din olduğu və bunun Azərbaycanın tarixən tolerant ölkə olmasında da böyük rolu olduğu H.Əliyevin sözlərindən sitatla dəstəklənir (Məmmədova 2016/2, 103).

## Nəticə

1-9-cu sinif “Həyat bilgisi” dərsliklərində dinə baxışın araşdırılması nəticəsində təsbit olunan məsələləri məzmun və metodologiya baxımından qruplaşdırmaq olar.

Ümumilikdə dərslıklərdə dinlərin təqdim olunmasında plüralist yanaşma hakimdir. Dinlər hər hansı yönlərinə görə tənqid olunmadan, deskriptiv şəkildə

təqdim olunur. Dinin mənşəyi, Allah, peyğəmbər, vəhy kimi “mücüzəvi” faktlarla əlaqəli fikirlər əsasən bu və yaxud digər “*dinə görə...*”, “*dinlərin müqəddəs kitablarına görə...*”, “*müsəlmanlara/xristianlara/yəhudilərə görə...*”, “*mənbələrə görə...*” və s. kimi nisbət ifadələrindən istifadə olunaraq verilir, məlumatların mütləq həqiqət və yaxud müəllifin subyektiv fikri kimi təqdim olunmasının mümkün olduğu qədər qarşısı alınır.

Dinlər haqqında məlumat məzhəblərustü üslubla verilir. Dərsliklərdə qrupları qeyd olunan yeganə din olaraq xristianlığın protestantlıq, katoliklik və pravoslavlıq kimi qollarından danışılarkən “məzhəb” deyil, “kilsə” terminindən istifadə olunur.

Azərbaycanın dini demoqrafiyası diqqətə alınaraq dərsliklərdə islam dini ilə əlaqəli məlumatlara daha təfərrüatlı şəkildə yer verilir. Bununla birlikdə, alt standartlarında islam dininə dair biliklərin öyrənilməsi tələbi qoyulan 4-cü sinif dərslisi istisna olmaqla, digər dərsliklərdə din, camaat, müqəddəs kitab və məbəd kontekstində xristianlıq və yəhudilik islamla birlikdə qeyd olunur.

Yuxarıda qeyd olunan müsbət cəhətlərlə yanaşı, dinlərin təqdim olunması ilə əlaqəli bəzən ziddiyyətli fakt, yozum və təkrarlara rast gəlinir. Bundan başqa, dinlərlə əlaqəli məlumatların sisteməti şəkildə tərtib olunmaması diqqət çəkir. Bəzən alt standartların tələblərinin yerinə yetirilməsi məqsədilə dinlərin inanc, ibadət, əxlaq və ictimai strukturu ilə əlaqəli təfəsilatlı məlumat verilərək, məlumatın əhəmiyyət dərəcəsinin və şagirdin yaş psixologiyasının diqqətə alınmadığı nümunələrə də rast gəlinir. 6-cı sinif dərslisində “3.3.1. dini ibadət və mərasimləri müqayisə edir” alt standartının tələblərinə cavab vermək məqsədilə yəhudilikdəki Şənbə günü mərasimi ilə əlaqəli “xeyir-dua verilmiş şərab” və yaxud Pesax bayramında içmək üçün “alkoqolsuz şərab” kimi ifadələri nümunə göstərmək olar.

Xüsusilə hinduizm, buddizm, caynizm, daoizm kimi şərqmənşəli dinlərlə əlaqəli məlumatların təqdimatında standart bir metod və sistemdən istifadə olunmadığı, bu dinlərin bəziləri ilə əlaqəli məlumatın yalnız dinin adından ibarət olduğu faktlarına təsadüf edilir.

Daha əvvəl qeyd olunduğu kimi, bu tədqiqatın sərhədləri “Həyat bilgisi” dərsliklərində ümumilikdə dinə baxışın araşdırılması ilə məhdud olduğuna görə, ayrı-ayrılıqda dinlərlə əlaqəli məlumatların təhlilinə yer verilməyib. Dinə baxışla əlaqəli qeyd olunan təsbitləri nəzərə alaraq, “Həyat bilgisi” dərsliklərində dinlə əlaqəli mövzuların təqdimi zamanı aşağıda qeyd olunan məsələlərə yenidən baxmaq məqsədəuyğundur:

Məzmun xətti, əsas standart və alt standartlar diqqətə alınaraq 1-9-cu siniflər üçün dinlə əlaqəli məlumatların nəzərdən keçirilərək çərçivəsinin yenidən müəyyənləşdirilməsi;

Tədris olunmasına qərar verilən çərçivə daxilindəki materialların şagirdlərin yaş psixologiyası və standartlar da diqqətə alınaraq yenidən təqsim olunması;

Materialların təqdimi zamanı mətn, vizual, sual və tapşırıqlar baxımından faydasız təkrarlara yol verilməməsi;



Dinlərlə əlaqəli məlumatların inanc, ibadət, əxlaq və ictimai struktur kimi komponentlərin diqqətə alınaraq qruplaşdırılması.

Yekun olaraq, ümumilikdə dinin, xüsusilə islamın müasir cəmiyyətdəki rolu nəzərə alınaraq, məlumsatsızlıq qədər natamam və səhv məlumatın da yaradacağı fəsadların qarşısını almaq məqsədilə, “Həyat bilgisi” dərsliklərindəki dini biliklərin metodologiya və məzmun cəhətdən dinşünaslıq və pedaqogika elmlərinin müştərək metodları çərçivəsində yenidən tədqiq olunması nəticəyönümlülük baxımından faydalı olar.

## ƏDƏBİYYAT

1. *Andreassen Bengt-Ov, 2014, Theoretical Perspectives on Textbooks/Textbooks in Religious Studies Research, Textbook Gods: Genre, Text and Teaching Religious Studies (Edited by Bengt-Ove Andreassen, James R. Lewis), Sheffield, Equinox, 2014, pp.1-15.*
2. Azərbaycan Respublikasının Ümumtəhsil Məktəbləri Üçün Həyat Bilgisi Fənni Üzrə Təhsil Proqramı (Kurikulumu) (I-IX siniflər), Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi Azərbaycan Respublikası Təhsil Problemləri İnstitutu, Bakı, 2013.
3. Brian J. Grim, “International Religion Indexes: Government Regulation”, *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, Vol 2, 2006, pp. 1-40.
4. Eisner Elliot W., 1987, Why the textbook influences curriculum, *Curriculum Review*, 26 (3), pp. 11–13.
5. Əzizova Elnurə, 2015, Azərbaycan cəmiyyətindəki dindarlıq səviyyəsinin İslam dünyasındakı dindarlıq səviyyəsi ilə müqayisəsi, *Azərbaycanda İslam: Dini Araşdırmalar Mərkəzinin keçirdiyi sosial sorğu nəticəsində hazırlanmış məqalələr toplusu, Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi, Bakı, s. 52-75.*
6. Fleming Dan, 1990, High school social studies textbooks: Good or bad compared to what? *The International Journal of Social Education*, 4, pp. 7–9.
7. Hahl Kaisa, 2015, *Diversities and Interculturality in Textbooks: Finland as an Example* (ed. Kaisa Hahl, Pia-Maria Niemi, Rita Johnson Longfor and Fred Dervin), Cambridge Scholars Publishing, UK.
8. İbrahimova *Aybəniz, Mehdiyeva Gülər, İbrahimov Saməddin. 2014, “Həyat bilgisi” – 2, Aspoliqraf, Bakı.*
9. Jackson Robert, Miedema Siebren, Weisse Wolfram, Willaime Jean-Paul (Eds), 2007, *Religion and Education in Europe Developments: Contexts and Debates*, Munster: Waxmann Verlag GmbH.
10. Kərimova Bahar, Mehdiyeva Gülər, 2018, “Həyat bilgisi” – 1, Aspoliqraf – Bakı.
11. Kramsch Claire, 2013, History and memory in the development of intercultural competence. In F. Sharifian & M. Jamarani (Eds.), *Language and*

Intercultural Communication in the New Era (pp. 23–37). New York, NY: Routledge.

12. Mehdiyeva *Gülər*, Bayramova *Firəngiz*, 2014, “Həyat bilgisi” – 3, Aspoliqraf, Bakı.

13. Mehdiyeva *Gülər*, Kərimova *Bahar*, 2015, “Həyat bilgisi” – 4, Aspoliqraf, Bakı.

14. Məmmədova *Nüşabə*, Bəhramova *Sevinc*, 2015, “Həyat bilgisi” – 8, “Şərq-Qərb”, Bakı.

15. Məmmədova *Nüşabə*, Mahmudova *Könül*, 2017, “Hayat Bilgisi” – 6, “Şərq-Qərb”, Bakı.

16. Məmmədova *Nüşabə*, Mahmudova *Könül*, Bağmanlı *Aynur*, 2016/1, “Həyat bilgisi” – 5, “Şərq-Qərb”, Bakı.

17. Məmmədova *Nüşabə*, Mahmudova *Könül*, Bəhramova *Sevinc*, 2014, “Həyat bilgisi” – 7, “Şərq-Qərb”, Bakı.

18. Məmmədova *Nüşabə*, Mahmudova *Könül*, Bəhramova *Sevinc*, 2016/2, “Hayat Bilgisi” – 9, “Şərq-Qərb”, Bakı.

19. Pingel *Falk*, 2010, UNESCO Guidebook on Textbook Research and Textbook Revision. Paris, France: UNESCO.

**Cədvəl 1. I-IV siniflərdə “Həyat bilgisi” fənninin məzmun xətləri üzrə əsas və alt-standartlarının cədvəli**

| Sınıf                       | I sinif  | II sinif   | III sinif                                   | IV sinif   |
|-----------------------------|--|--|---|--|
| <b>Məzmun xətti- 3</b>      | <b>Mənəviyyat</b>  |  |   |  |
| <b>Əsas standart - 3.3.</b> | <b>Mənəviyyatın formalaşmasında dinin rolunu anladığını nümayiş etdirir</b>              |  |   |  |
| <b>Alt standart 3.3.1.</b>  | Təsvirlərdə dini rəmzləri (ibadətgahlar, nişanlar, dini kitablar, əşyalar) fərqləndirir. | Nümunələr əsasında müxtəlif dinlərin mövcudluğunu izah edir. | Dinin mahiyyətini sadə formada şərh edir.   | İslam dininin böyük şəxsiyyətlərini tanıyır.                             |
| <b>Alt standart 3.3.2.</b>  | Dinlər haqqında ilkin təsəvvürlərini sadə şəkildə izah edir.                             | Dinlərin ümumi cəhətlərini izah edir.                        | Dinlərin təbliğ etdiyi dəyərləri şərh edir. | İslam peyğəmbərinin həyat və fəaliyyəti haqqında kiçik təqdimatlar edir. |
| <b>Alt standart 3.3.3.</b>  |  |  | Peyğəmbərləri və səmavi kitabları tanıyır.  | Dini dəyərlərlə xurafatı fərqləndirir.                                   |

**Cədvəl 2. V-IX siniflərdə “Həyat bilgisi” fənninin məzmun xətləri üzrə əsas və alt-standartlarının cədvəli**

| Sınıf                      | V sinif  | VI sinif                                  | VII sinif   | VIII sinif   | IX sinif  |
|----------------------------|--|---|---|--|---|
| <b>Məzmun xətti 3</b>      | <b>Mənəviyyat</b>  |   |   |  |   |
| <b>Əsas standart 3.3.</b>  | <b>Mənəviyyatın formalaşmasında dinin rolunu dəyərləndirir</b> |   |   |  |   |
| <b>Alt standart 3.3.1.</b> | Dini inamların ümumi və fərqli cəhətlərini müqayisə edir.      | Dini ibadət və mərasimləri müqayisə edir. | Dini əxlaqi dəyərlərin mədəniyyətlərin formalaşmasına təsirini şərh edir. | Cəmiyyətdə birgəyaşayış qaydalarının formalaşmasında dini əxlaqi dəyərlərin rolunu qiymətləndirir. | Müxtəlif dinlərə münasibətdə tolerantlıq nümayiş etdirir. |

**Cədvəl 3. I-IX siniflər üzrə "Həyat bilgisi" dərsliklərindəki dini biliklərin statistikas**

| Sinif       | Müəllif                                   | Nəşr ili | Ümumi səhifə | Dinlə əlaqəli mövzu  |             |                 |          |             |
|-------------|---|----------|--------------|--|-------------|-----------------|----------|-------------|
|             |   |          |              | Adı  | səhifə sayı | dərslik-dəfaizi | söz sayı | vizual sayı |
| <b>I</b>    | Kərimova B., Mehdiyeva G.                 | 2018     | 71           | - Din  | 2           | 2.8 %           | 104      | 11          |
| <b>II</b>   | İbrahimova A., Mehdiyeva G., İbrahimov S. | 2014     | 70           | - Dinlər   | 2           | 2.9 %           | 137      | 7           |
| <b>III</b>  | Mehdiyeva G., Bayramova F.                | 2014     | 96           | - Dünya dinləri  | 2           | 2.1 %           | 421      | 3           |
| <b>IV</b>   | Mehdiyeva G., Kərimova B.                 | 2015     | 104          | - İslam dini necə yarandı?<br>- İslam dininin yayılması<br>- Mövhumat nədir  | 6           | 5.8 %           | 1189     | 7           |
| <b>V</b>    | Məmmədova N., Mahmudova K., Bağmanlı A.   | 2016     | 102          | - Dini dözümlülük<br>- Səməvi və qeyri səməvi dinlər<br>- İncə sistemində oxşarlıq və fərqlər  | 6           | 5.8 %           | 1005     | 11          |
| <b>VI</b>   | Məmmədova N., Mahmudova K.                | 2017     | 88           | - Dini ibadətlər və mərasimlər   | 3           | 3.4 %           | 644      | 6           |
| <b>VII</b>  | Məmmədova N., Mahmudova K., Bəhramova S.  | 2014     | 79           | - Din və mədəniyyət  | 3           | 3.8 %           | 457      | 6           |
| <b>VIII</b> | Məmmədova N., Bəhramova S.                | 2015     | 78           | - Dini-əxlaqi dəyərlər   | 5           | 6.4 %           | 1219     | 3           |
| <b>IX</b>   | Məmmədova N., Mahmudova K., Bəhramova S.  | 2016     | 135          | - Tolerantlıq<br>- Mədəniyyətlərəarası tolerantlıq<br>- Azərbaycanda dini tolerantlıq<br>- Dünyada müxtəlif dinlərə münasibət.<br>Multikulturalizm<br>- Dünyanın dərk olunması | 37          | 27.4 %          | 6021     | 63          |

*доц. Эльнура Азизова*

## **ВОСПРИЯТИЕ РЕЛИГИИ В АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ УЧЕБНИКАХ ПО ПОЗНАНИЮ МИРА: КОЛИЧЕСТВЕННЫЙ И КАЧЕСТВЕННЫЙ АНАЛИЗ**

### **РЕЗЮМЕ**

В государственных школах Азербайджанской Республики нет обязательного религиозного курса. Религиозные знания предоставляются учащимся в рамках курсов по Познанию мира, которые преподаются в средних школах (1–9 классы). Школьники изучают основы религий в первую очередь, как основную часть общего мировоззрения. С другой стороны, рассмотрение этических и моральных ценностей, как основной части школьного образования происходит посредством религиозного образования.

Цель этой статьи - изучить восприятие религии в учебниках по познанию мира, которые охватывают классы от первого до девятого классов школьной жизни. Эти учебники анализируются на основе их методов, содержания и наглядных материалов, используемых для представления религии для возрастной группы 6–15 лет. Количественный контент-анализ и качественный предметный анализ будут использованы в исследовании. Информация о религии классифицируется с разных точек зрения. Следующие вопросы анализируются качественным методом: как религия в целом представлена в учебниках по познанию мира? В свете, каких основных понятий представлена религия? Представлены ли религии через сектантский подход? Насколько учитывается специфическая религиозная демография Азербайджана?

*Ключевые слова:* религиозное образование, школьное образование, учебник по Познанию мира, Азербайджан

*Assoc. Prof. Elnura Azizova*

## **PERCEPTION OF RELIGION IN AZERBAIJANI LIFE SCIENCE TEXTBOOKS: QUANTITATIVE AND QUALITATIVE ANALYSIS**

### **ABSTRACT**

Compulsory religious courses are not taught in primary and secondary schools of the Republic of Azerbaijan. Religious knowledge is provided to students within the framework of Life Science courses taught in primary and secondary education (grades 1-9). School students study the basics of the world religions as a core part of

the general worldview in the first place. On the other hand, they master universal ethical and moral values as a principal part of their school education in a systematic way.

The purpose of this article is to examine perception of religion in Life Science textbooks that covers the grades ranging from the first to the ninth. These textbooks are analyzed on the basis of their methods, content and visuals used for the representation of religion/s for the 6-15 age group. Quantitative content analysis and qualitative subject analysis are utilized in the study. The information about religion is classified from various standpoints. The following questions are analyzed by the qualitative method: How is the religion, as a whole represented in Life Science textbooks? What specific language is used for representing the religion/s? Are the religions represented through the sectarian approach? To what extent is the specific religious demography of Azerbaijan considered?

**Keywords:** *religious education, school education, Life Science textbook, Azerbaijan*

**Çapa tövsiyə etdi: i.ü.f.d.A.M.Şirinov**



## **DİNİ FUNDAMENTALİZMİN TƏŞƏKKÜLÜ VƏ İDEOLOJİ ƏSASLARI: XRİSTIANLIQ VƏ İSLAM KONTEKSTİNDƏ**

*s.ü.f.d. Asəf Qənbərov,  
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun müəllimi  
asefganbarov@ait.edu.az*

### **XÜLASƏ**

Bu məqalədə dini fundamentalizm və radikalizmin Xristianlıq və İslam dini kontekstində təşəkkül tapması və onun ideoloji əsasları tədqiq edilmişdir. Dini fundamentalizm xristian yevangelizm hərəkatı kimi meydana gəlsə də, daha sonra bu xarakteristikaya uyğun gələn digər dini cərəyanlar üçün də istifadə edilmişdir. İslami dini hərəkatların fundamentalizmlə əlaqələndirilməsi mübahisələrə səbəb olmuşdur. İslam dini özünəməxsus dini-etiqaedi təlimləri və təşkilati quruluşu baxımından xristian yevangelizmindən fərqlənir. Belə ki, Kitabı-Müqəddəsəsin literal izahı, qüsursuzluğu, tarixi faktları ehtiva etməsi və s. fundamentalist ideyalar Xristian dini ənənəsində marginallığı təmsil edir. Halbuki İslamda dinin əsas mənbələrinə – Quran və Sünnəyə eyni aspektdən yanaşmaq mümkün deyildir. Müsəlmanların böyük əksəriyyəti İslamın müqəddəs mətnlərinin dəyişikliyə uğramadığına, qüsursuz və faktiki məlumatları ehtiva etdiyinə etiqad edir. Buna baxmayaraq, siyasi aktivliyi ilə seçilən dini hərəkatlar siyasi islam və ya islami aktivizm termini ilə ifadə edilmişdir. Bunlara, əsasən, Seyyid Qütb, Mövdudi və Ayətullah Xomeyninin siyasi-dini ideologiyaları əsasında yaranmış dini cərəyanları daxil edirlər. Siyasi islam, eyni zamanda, radikal dini cərəyanların meydana gəlməsinə müəyyən dərəcədə təsir göstərmişdir.

***Açar sözlər:** fundamentalizm, dini radikalizm, cihad, yevangelizm, siyasi islam.*

### **Giriş**

Bəşəriyyət tarixində insanların həyatına ən çox istiqamət verən, onların dünyagörüşünü formalaşdıran, eləcə də mədəni, əxlaqi, iqtisadi və digər davranışlarını tənzimləyən institutlardan biri dindir. İnsan həyatının bütün sahələrinə nüfuz edən din institutunun yalnız son bir neçə əsrdə bəzi ictimai rollarının müəyyən dərəcədə azaldığı müşahidə edilir. Sənaye inqilabı, elmi nailiyyətlər və başqa sosial-iqtisadi proseslər dinin ictimai əhəmiyyətini zəiflətməmişdir. Bu səbəbdən, modernizasiya prosesi davam etdikcə, dinin tamamilə əhəmiyyətini itirəcəyi tezisini irəli sürənlər də olmuşdur. Bütün bunlara baxmayaraq, XXI əsrin başlanğıcında dini dirçəlişin yaşandığı və ya fundamentalist dini cərəyanların inkişaf etdiyi müşahidə edilir. Bu proses sosial və siyasi sferada dinin aparıcı rol oynadığını tələb edən dini və etnik-milliyətçi hərəkat və fundamentalist cərəyanların yüksəlişi fonunda yeni



“soyuq müharibə” kimi xarakterizə edilir (Juergensmeyer 1993, 2). Beləliklə, fundamentalist dini cərəyanların ictimai sferada fəallığının getdikcə artması dünyada böyük narahatlıqla qarşılanır.

Liberalizmə əsaslanan demokratik siyasi rejimlərdə həyata keçirilən din və siyasətin ayrılığı prinsipi dini fərdin özəl sahəsi ilə məhdudlaşdırır. Bu prinsipi qəbul etməyən fundamentalist dini cərəyanlar ictimai-siyasi sferada dini hakimiyyətin bərqərar edilməsinə cəhd göstərir və öz dini təlimləri istiqamətində cəmiyyəti yenidən təşkilatlandırma məqsədi güdürlər. Bu səbəblərə görə, fundamentalist cərəyanların fəaliyyəti, təbii olaraq, müasir sosial və siyasət elmləri tədqiqatlarının aktual problemlərindən birinə çevrilmişdir. Sosial elmlərdə, xüsusilə fundamentalizm anlayışı və fundamentalist dini cərəyanların inanc prinsipləri, fundamentalist dini təşkilatların strukturu və fəaliyyəti, İslam dünyasında fundamentalist-radikal dini cərəyanlar və s. mövzularda çoxlu yeni araşdırma aparılmışdır. Fundamentalizm mövzusunə həsr olunan bu məqalədə, ümumi olaraq, dini fundamentalizmin xristian və islam dünyasındakı mənşəyi və fəaliyyəti barədə bəzi fikirlər müzakirə edilmişdir.

### **Xristianlıqda fundamentalizmin təşəkkülü**

Fundamentalizm dini bir cərəyan kimi, ilk dəfə Amerikada – yevangelist xristianlıqda meydana çıxmışdır. 1910-1915-ci illər arasında ABŞ-da bir qrup yevangelist ilahiyyatçı “Fundamentalizm layihəsi”ni başlatdılar. Bu layihənin əsas məqsədi Kitabı-müqəddəsə tənqidi metodla yanaşan modernist teologiyaya qarşı çıxıb, orada verilən bütün bilgilərin hərfi mənada doğruluğunu və yanılmazlığını isbat etmək idi (Marsden 2006, 3). Beləliklə, “*The Fundamentals: A Testimony to the Truth*” adlı 12 cilddən ibarət olan bir toplu ərsəyə gətirildi. “*The Fundamentals*” protestantlığın beş inanc əsasının müdafiəsinə yönəlmişdi. Bu inanc əsasları: 1) Müqəddəs Kitabın qüsuruzluğu və hərfi mənada (literal) doğru qəbul edilməsi, 2) İsanın bakirə Məryəmdən möcüzəvi olaraq doğulması 3) İsanın insanların günahlarını bağışlatmaq məqsədi ilə (kəffarə) özünü qurban etməsi, 4) Öldükdən sonra İsanın bədənən (həqiqi mənada) dirilməsi, 5) Kitabı-Müqəddəsə qeyd olunan bütün möcüzələrin həqiqi mənada gerçəkləşdiyi, yəni möcüzələrin tarixi fakt olduğuna iman etməkdən ibarətdir (Marsden 2006, 171). Protestantlığın inanc əsaslarını müdafiə edən bu mübahisəli əsərin 3 milyondan çox nüsxəsi, hər hansı qarşılıq alınmadan paylaşırlararaq kütləviləşdirildi.

1919-cu ildə Dünya Xristian Fundamentallar Assosiasiyası təsis edildi. Fundamentalizmin getdikcə yayılması müxtəlif xristian məzhəbləri - baptistlər, metodistlər, presviterianlar və digərləri arasında ciddi mübahisə və qütbləşmələrə səbəb oldu. İkinci Dünya müharibəsindən sonra isə fundamentalistlər ictimai-siyasi fəaliyyətə əhəmiyyət verməyə və bu cərəyanın əvvəlki qeyri-siyasi xarakterini dəyişdirməyə başladılar (Hallencreutz-Westerland 1996, 5).

Fundamentals – əsaslar, təməllər mənalarını ifadə edir. Dini termin olaraq fundamentalizm – xristian yevangelistlərin Müqəddəs Kitabı hərfi mənada izah etməklə bağlı mövqelərini nəzərdə tutur. Fundamentalizm başlanğıcda yevangelist

teologiya ilə əlaqəli bir termin kimi başa düşüldüyü halda, daha sonra hər hansı bir dini cərəyanın hakimiyyəti ələ keçirmək, siyasi məqsədlərə çatmağa cəhd etmək, eləcə də müəyyən ideologiyaya və ya dinə doqmatik şəkildə bağlanmaq, israrlı şəkildə onu başqalarına qəbul etdirmək mənalarda istifadə edilməyə başlanmışdır. Beləliklə, fundamentalist dini cərəyanların sırasına hər hansı bir dini doqmaya kororanə və fanatizm dərəcəsində inanan, öz dini və ya ideoloji əqidəsini israrlı yollarla yaymağa çalışan, ictimai həyatın doqmatik inanc əsaslarının hakimiyyəti altına girməsinə cəhd edən dini cərəyanlar daxil edilir (Kurt 2016, 244). Bununla da fundamentalizm termini, sadəcə, xristian yevangelistlərə məxsus olmaqdan çıxaraq, yuxarıda sadalanan xüsusiyyətləri ehtiva edən digər dini cərəyanlara şamil edilmişdir.

Fundamentalizmin prinsiplərindən biri olan Müqəddəs Kitabın literal izahı məsələsi, bəzi hallarda, din-elm konfliktinə səbəb olmuşdur. Belə ki, Kitabı-müqəddəsdə verilən bilgilər, sadəcə, metafizik mövzu və ya mənəvi-əxlaqi dəyərlərdən ibarət deyil, eyni zamanda, kainatın və canlılar aləminin yaradılışı, ulduzlar, günəş və ayın hərəkəti kimi müşahidə edilə biləcəyimiz fiziki hadisələr, yaxud tarixdə baş verdiyi iddia edilən hadisələr kimi müxtəlif məsələləri ehtiva edir. Kitabı-müqəddəs tənqidçiləri bu məlumatları, əsasən, məcazi mənada qəbul edirlər. Bu məlumatların bir çoxu elmi nəzəriyyə və tarixi hadisələrlə uzlaşmır; məsələn: Tövrətin Yaradılış kitabı öncə yerin, sonra günəşin yaradılışından bəhs edir. Yeni yaradılışçılar adlanan fundamentalistlər Kitabı-müqəddəsə əsaslanaraq kainatın, sadəcə, yeddi min il öncə yaradıldığını iddia edirlər. Halbuki, müasir elm kainatın meydana gəlmə tarixini 13.8 milyard il olaraq müəyyənləşdirmişdir. Biologiya elmində təkamül nəzəriyyəsi isə fundamentalistlərin tez-tez tənqid etdikləri mövzudur, xüsusilə də insanın başqa canlılardan təkamül edərək yarandığı və *homo sapiensin* milyon illər davam edən təkamül prosesi fundamentalistlər tərəfindən qəti şəkildə rədd edilir. Onlar bu fikri irəli sürürlər ki, hər bir canlı Tanrı tərəfindən ən mükəmməl formada yaradılmışdır və növlərarası təkamülü qəbul etmək Kitabı-müqəddəsə uyğun deyil. Bu yanaşma fundamentalistlər ilə modern elm arasında ciddi gərginliklərə gətirib çıxarır (Peterson, Hasker, Reichenbach, Basinger 2012, 354).

Din və elm arasındakı əlaqələr xristian teologiyasında heç də hər zaman belə təzadlı olmamışdır. Məşhur xristian ilahiyyatçı Avqustin (354-430) hesab edirdi ki, Kitabı-müqəddəsin hər hansı bir bölməsi qəbul edilmiş elmi fikirlərlə ziddiyyətə düşərsə, o zaman dini mətn məcazi olaraq şərh edilməlidir. Anqlıkan kilsəsi din və elm arasındakı münasibətlərdə Avqustinin təklif etdiyi ənənəni davam etdirmiş və dini mətnlərin həqiqi mənalara ilə yanaşı, məcazi və bədii təsvirləri də ehtiva etdiyini qəbul etmişdir. Katolik kilsəsi orta əsrlərdə din-elm münasibətlərində bir çox ziddiyyətli qərarlar almışdır. Din-elm konflikti Katolik kilsəsinin elmi düşüncələrinə görə Qalileo Qalileyi ev həbsinə məhkum etməsi ilə zirvəyə çatmışdır. Kilsə Q. Qalileyin heliosentrik nəzəriyyəsini qadağan etmiş, onu inkvizisiya məhkəməsinə çıxararaq, bu fikirdən daşındığını etiraf etdirmişdir. Bu hadisə uzun zaman din-elm konfliktinin təcəssüm etmiş misalı kimi yadda qalmışdır. Nəhayət, XIX-XX əsrlərdə Katolik kilsəsi müşahidə edilə bilən və fiziki aləmi izahında elmin mütləq üstünlüyü

ilə barışmaq məcburiyyətində qalmışdır. Roma Katolik Kilsəsinin başçısı II İohan Pavelin (1920-2005) “*Fərqli bilik növlərinə məxsus metodların dəyərini indi daha yaxşı başa düşürük*” məzmunlu ifadəsi kilsənin elm ilə münasibətinin hansı istiqamətdə dəyişdiyinin gözəl nümunəsini təşkil edir (Peterson, Hasker, Reichenbach, Basinger 2012, 353-354).

Xristian fundamentalistlər modern elmi tamamilə rədd etmirlər. Demək olar ki, elmi düşüncənin istifadəsində pragmatizmə üstünlük verirlər. Belə ki, ideologiyalarını yaymaq üçün elmin bütün nailiyyətləri və məhsullarından istifadə edirlər. Onlar günümüzdəki elmi nailiyyətlərin daha əvvəl müqəddəs mətnlərdə yer aldığını göstərməyə çalışırlar. Qəribədir ki, elmi metodlarla isbatlanmış bir çox həqiqəti qəbul etmədikləri halda, Kitabı-müqəddəsin doğruluğunu isbat etmək üçün yenə də elmə müraciət edirlər. Bu tutarsız yanaşma protestant fundamentalistlərdən təsirlənən bəzi islami cərəyanlarda müşahidə edilir.

Xristian fundamentalizminin yarandığı ilk illərdə onların fəaliyyəti, sadəcə, intellektual bir hərəkətdən ibarət olmuşdur. Fundamentalizmin qarşısında duran əsas məqsəd Tanrının sözünün “ən doğru interpretasiyasını”, yəni hərfi mənada doğruluğunu kütlələrə çatdırıb, insanların əbədi qurtuluşuna nail olmaq idi. Onlar fəaliyyətini televiziya və radio kanalları açmaq, kitablar, jurnallar, başqa mətbuat vasitəsilə ilahi kəlamları yaymaqla məhdudlaşdırırdı. Fundamentalizm hərəkəti, bir qayda olaraq, siyasi həyata çox müdaxilə etmirdi. Günümüzdə əhəmiyyətli ölçüdə seçici kütləsinə malik olan “xristian sağçılar” və ya “yevangelistlər” siyasi həyatda güclərini nümayiş etdirir. ABŞ və Avropanın bəzi ölkələrində xristian sağçılar və yevangelistlər siyasi həyata əhəmiyyətli dərəcədə təsir göstərmə gücünə malikdirlər. Bu dini-siyasi cərəyanlar orta və ali təhsil, səhiyyə, xeyriyyəçilik və digər sahələrdə geniş sosial fəaliyyəti həyata keçirir. Bu minvalla fundamentalist dini cərəyanlar getdikcə ictimai və siyasi sferada təsirini artırmağa səy göstərir.

### **İslam dünyasında “fundamentalizm”**

İslam dünyasında xristian fundamentalizminə oxşar dini cərəyanların olub-olmaması məsələsi mövzumuz baxımından əhəmiyyətlidir. İlk növbədə qeyd edilməlidir ki, islami kontekstdə fundamentalizmin vahid, üzərində fikir birliyi olan tərifı yoxdur. Con Espozito, Bernard Luis və digər bəzi məşhur şərqşünaslara görə isə, ümumiyyətlə, müasir islami cərəyanlardan heç biri dini fundamentalizm kimi xarakterizə edilə bilməz.

İslami fundamentalizmi xarakterizə edən təriflərdən birincisi, fundamentalizmi – dini mətnlərin literal izahını, Qurandakı bütün ifadələrin hərfi mənada doğruluğunu müdafiə edən və İslamın ilk dövrlərdəki “saf” və “yeniliklər”dən (bidət) təmizlənmiş orijinal halına qayıtmaq məqsədini qarşıya qoyan dini hərəkətləri nəzərdə tutur. Bu tərifı əsas alan alimlər sələfilik və ya vəhhabilik adlanan dini cərəyanı islami fundamentalizmin örnəyi kimi təqdim edirlər. Məlum olduğu kimi, vəhhabilik Səudiyyə Ərəbistanının Nəcd bölgəsində XVIII əsrdə Muhəmməd ibn Əbdülvəhhab (1703-1792) tərəfindən yaradılan və “saf İslama” qayıtmağa çağırış edən dini

cərəyandır. Vəhhabilik meydana çıxdığı zamandan etibarən sufi cərəyanlarına, o cümlədən, ənənəvi xalq dindarlığına (populyar İslam) qarşı kəskin tənqidlər yönəltmiş və ümumiyyətlə, İslamın əsas qaynaqları hesab edilən Quran və Sünnədən uzaqlaşanları bidətçilikdə və dinsizliklə ittiham etmişdir. Vəhhabiliyin bir çox dini-metodoloji prinsipləri XIII əsrdə yaşayan müsəlman ilahiyyatçı ibn Teymiyyənin (1263-1328) və onun tələbəsi ibn Qeyyim əl-Cövziyyənin (1292-1350) fikirlərinə qədər gedib çıxır.

İslam dünyasında siyasi fəallığı ilə diqqəti cəlb edən digər bir dini-siyasi hərəkatın əsasını isə XIX əsrin sonlarında Cəmaləddin Əfqani (1839-1897) qoymuşdur. Ümumiyyətlə, XIX əsrdə İslam dünyasında bir çox müsəlman ziyalı Qərb müstəmləkəçiliyinə və imperializmə qarşı ideoloji mübarizəyə başlamışdır. Cəmaləddin Əfqaninin İttihadi-İslam (İslam birliyi) çağırışı müstəqillik uğrunda mübarizənin ideoloji təməllərini meydana gətirirdi. İslam birliyi çağırışı siyasi və sosial sistemin islami prinsiplərə əsasən təşkilatlanmasını müdafiə edir, bununla birlikdə modern elmi və texnoloji yenilikləri mənimsəməyə səy göstərirdi. Bunun kimi, siyasi İslam ideologiyasının digər mühüm nümayəndələri arasında Məhəmməd Əbduh, Rəşid Rza, Seyyid Qütb və Mövdudi xüsusilə qeyd edilməlidir (Kurt 2016, 249).

Dində saflığı və orijinallığı qarşısına məqsəd qoyan dini cərəyanlar, digər dinlərdə olduğu kimi, İslamda da həm keçmişdə, həm də müasir dövrdə mövcud olmuşdur. Bunun ən bariz nümunələrindən biri müasir sələfilikdir (vəhhabilik). Amma bu dini cərəyanların xristian fundamentalizmi ilə eyniləşdirilməsi mübahisəlidir. Belə ki, fundamentalizmin tərifində əsas meyarın Quran və Sünnənin zahiri izahını əsas almaq, Quranın hərfi mənada doğruluğu və Quranın tənqid edilməsinin yolverilməzliyi məsələsi nəzərə alındıqda, məlum olur ki, bunlar, sadəcə, sələfi-vəhhabi cərəyanlara məxsus deyildir, əksinə, bunlar müsəlmanların əksəriyyətinin inandığı dini prinsiplərdir (Hallencrutz-Westerland, 1996, 6). Hər bir islami məzhəb və cərəyan İslamın əsas mənbələrinə, yəni Quran və Sünnəyə istinad etdiklərini irəli sürür. Buna görə də B.Luis fundamentalizm təmininin islami kontekstə yanlış mənaya gəldiyini ifadə etmişdir. Ona görə, “fundamentalist” adlandırılan bu cərəyanların Qurana yanaşması digər islami məzhəblərin yanaşmasından çox da fərqli deyildir. Bu cərəyanların ən səciyyəvi xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, onlar Quran və Peyğəmbərin Sünnəsini vurğulamaqla yanaşı, dünyəvi siyasi və sosial normaları rədd edərək, müsəlmanların sosial və siyasi həyatının tamamilə Quran və Sünnəyə əsaslanmalı olduğunda ısrar edirlər (Lewis 1988, 117-118).

Bəzi alimlər isə İslam dünyasında fundamentalizmin təmsilçiləri arasına sırf siyasi məqsədlərlə çıxış edən dini cərəyanları daxil edirlər. Bunlara 1928-ci ildə Misirdə Həsən əl-Bənnə (1906-1949) tərəfindən yaradılan “Müsəlman qardaşlar (İxvan əl-müslimin)” təşkilatı və ya pakistanlı İslam alimi Mövdudin (1903-1979) təsis etdiyi “Camaati-islami” partiyası və başqa dini-siyasi məqsədlərlə yaradılan hərəkat, təşkilat misal göstərilir. Bu dini hərəkatların və təşkilatların əsas xarakteri ondan ibarətdir ki, onlar dini siyasətdən ayırmamaqda və İslam dinini müsəlmanın fərdi, sosial və siyasi həyatının bütün istiqamətlərini əhatə edən, fərdi inanclar,

ictimai normalar və hüquqi qanunlar toplusu kimi nəzərdən keçirirlər. Ümumiyyətlə, din və siyasəti bir-birindən ayırmayan dini hərəkatlara “*siyasi islam*” və ya “*islamçılıq*” deyilir, ancaq buna baxmayaraq, adicəkilən dini hərəkatlar zaman-zaman fundamentalist dini cərəyanlar olaraq adlandırılmışdır. 1979-cu ildə baş verən İran İslam İnqilabından sonra isə islami fundamentalizm termini daha sıx müzakirə edilməyə başlanmışdır. Tədqiqatçıların bir çoxu yuxarıda bəhs edilən siyasət meyarını nəzərə alan tərifi əsaslanaraq islami fundamentalizmi - *din ilə dövlətin birləşdirilməsini müdafiə edən və modern dünyəvi dövlət təsisatlarını rədd edən siyasi təşkilatlanma* kimi xarakterizə edirlər. Bununla birlikdə, islami “fundamentalistlər”in modern elmi və texnoloji nailiyyətləri mənimsəməkdə istekli olmaları, ağıl ilə dinin uzlaşdırılmasının labüd olduğunu vurğuladıqları nəzərdən qaçmamalıdır. Onlar günümüzün müsəlman cəmiyyətini orta əsrlərə qaytarmaq məqsədini deyil, modern cəmiyyəti islamaşdırmaq məqsədini həyata keçirməyə cəhd edirlər (Hallencreutz-Westerland 1996, 5-6).

Siyasi İslam mövzusunda araşdırmaları ilə tanınan görkəmli fransız alimi Oliver Roy siyasi islam hərəkatlarının 1980-ci illərdən sonra *neofundamentalizm* adlandırdığı radikal istiqamətə meyil etdiyini iddia etmişdir. Belə ki, daha öncə islami inqilaba nail olmağı və siyasi quruluşun dəyişdirilməsinə cəhd edən siyasi islam hərəkatları, islamçı ideologiyayı qorumaqla yanaşı, ilk növbədə, cəmiyyəti aşağıdan-yuxarıya doğru islamaşdırma məqsədini əsas hədəf kimi qarşısına qoymuşdur. Neofundamentalizm dövlətçilik ideyasını cəmiyyətçilik ideyası ilə əvəz etmişdir. Bununla belə, “neofundamentalistlər” ideal və ədalətli cəmiyyətin yalnız şəriət hökmlərinin tətbiq edilməsi və adət-ənənələrin islamaşdırılması ilə reallaşacağını düşünürlər (Roy 1994, 75-76). O.Roy neofundamentalist dini cərəyanlar arasında Əlcəzairdə 1989-cu ildə yaradılan “Cəbhətül-İslamiyyə Lil-İnqad” (İslam Qurtuluş Cəbhəsi-Islamic Salvation Front) və Əfqanstanda 1975-ci illərdə yaradılan Hizbul-islam təşkilatı kimi silahlı radikal dini hərəkatları xüsusilə vurğulayır. Bu hərəkatların ənənəvi siyasi islamdan digər fərqi cəmiyyətdə qadının rolu ilə əlaqədardır. Belə ki, siyasi İslam hərəkatlarında qadınlar aktiv rol oynayarkən, neofundamentalist dini cərəyanlar qadını sosial həyatdan təcrid edir və qadının fəaliyyətini ev işləri ilə məhdudlaşdırır. O.Roy hesab edir ki, İslam dünyasında neofundamentalizmin meydana gəlməsinin səbəbi modern siyasi təsisatlarla İslamın sintezini təşkil edən siyasi İslamın hədəflərinin gerçəkləşməməsi və siyasi İslamın tamamilə uğursuzluqla nəticələnməsi olmuşdur. Bununla belə, O.Roy neofundamentalizmi siyasi İslamdan cüzi fərqləri ilə seçilən, ümumi islami hərəkatların davamı kimi qiymətləndirmişdir (Roy 1994, 76).

C.Espozito “*The Islamic Threat: Myth or Reality?*” (*İslam təhlükəsi: mif və ya reallıq*) adlı əsərində islami fundamentalizm termininin işlədilməsinin bir çox səbəbdən yanlış olduğunu vurğulayır. Birincisi, Quran və Sünnənin hərfi mənada başa düşülməsi, daha öncə də qeyd edildiyi kimi, bütün müsəlmanlara məxsus olan dini prinsipdir. İkincisi, fundamentalizm termini protestant fundamentalistlərlə əlaqəli olduğu üçün, islami cərəyanları anlamada mənə qarışıqlığına səbəb olur. Üçüncü yanaşmada isə fundamentalizm siyasi aktivizm, dini radikalizm, terrorizm və

Qərb düşmənçiliyi kimi şərh edilmişdir. C.Espozito sonuncu mənada *fundamentalizm* ittihamlarının, əsasən, Səudiyyə Ərəbistanı, Liviya, Pakistan (Misir) və İran İslam Respublikasında siyasi fəallığı ilə diqqəti cəlb edən dini hərəkatlara şamil edildiyini xüsusilə vurğulayır. Belə ki, dinin dövlət nəzarətində olduğu bu ölkələrdə hakimiyyət öz legitimliyini bərqərar etmək və həyata keçirdiyi siyasətə haqq qazandırmaq üçün məqsədli şəkildə müxalif dini hərəkatları fundamentalizmlə damğalamağa çalışır və müxalif qrupları susdurur. Buna görə də C.Espozito “fundamentalist”, yaxud neofundamentalist adlandırılan dini-siyasi fəaliyyəti həyata keçirən islami cərəyanları “*islami dirçəliş*” və ya “*islami aktivizm*” hərəkatları adlandırmağı daha uyğun hesab edir (Espozito 1992, 7-8). Beləliklə, bu qənaətə gəlmək olar ki, dinin ilkin dövrünə qayıtmağı qarşısına məqsəd qoyan və ya ictimai-siyasi aktivliyi ilə seçilən islami cərəyanları fundamentalist dini cərəyanlar kimi deyil, “*dini püritanizm hərəkatları*”, “*islami aktivizm*”, “*islami dirçəliş hərəkatı*”, yaxud “*siyasi islam həkəkati*” kimi xarakterizə etmək daha doğru yanaşmadır.

### **Siyasi islam – dini radikalizmin səbəbi kimi**

İslam dünyasında dini radikalizmin təşəkkül tapması, adətən, İslamın siyasiləşməsi ilə əlaqələndirilir. Daha öncə də qeyd olunduğu kimi, İslam dininin siyasi ideologiya kimi təbliğ edilməsi “*siyasi islam*” adlandırılmışdır. İslam dünyasında dinin siyasi yönlərini ön plana çəkən siyasi İslam hərəkatları XX əsrin ortalarından etibarən yüksəlməyə başlamışdır. Müasir dövrdə İslam dünyasında sekulyar millətçiliyə qarşı alternativ dini ideologiya kimi islamçılığın yayılmasında, əsasən, Seyyid Qütb, Əbüləla Mövdudi və Ayətullah Xomeyninin böyük rolu olmuşdur. Doğrudur, ayrı-ayrı ölkələrdə yaşamış bu ruhani lider və ideoloqlar bir-birindən fərqli dini-siyasi konsepsiyalar təqdim edirdilər: Seyyid Qütb 1950-1960-cı illərdə Misirdə İxvan əl-Muslimin təşkilatının İslam dövləti konsepsiyasını təqdim etmişdir; Mövdudi 1950-1970-ci illərdə Pakistanda Camaati-islami hərəkatını təsis etmiş, müsəlmanlar üçün cihadın və islami dövlətin zəruriliyi fikrini müdafiə etmişdir; Ayətullah Xomeyni 1970-ci illərdən başlayaraq, 1979-cu ilbə baş tutan İran İslam İnqilabına qədər şah rejiminə qarşı dini-siyasi hərəkatın əsas liderliyini həyata keçirmişdir. Bu dini-ruhani liderlərin orta qəhəti ondadır ki, hər biri İslam dininin siyasi yönünü önə çəkir və islami prinsiplərə söykənən dövlət qurmağa çağırışlar edirdilər (Kepel 2001, 26).

Seyyid Qütb İslam dövləti qurmaq məqsədi ilə yanaşı, cəmiyyətin adət-ənənələrinin tamamilə islamlaşdırılmasından ibarət olan mədəni inqilabın vacib olduğunu düşünürdü. Ona görə, müsəlman ölkələr müstəmləkəçilikdən xilas olaraq müstəqilliklərini qazanmış, amma buna baxmayaraq, sekulyar millətçilik, sosializm və başqa dünyəvi ideologiyaları mənimsəyərək “cahiliyyət” dövrünə qayıtmışlar. Beləliklə, Seyyid Qütb mədəni inqilabı qarşısına əsas məqsəd qoymuşdu (Kepel 2001, 28). Digər bir islamçı alim Mövdudi də eyni qaydada “*İslamda cihad*” adlı kitabında dünyəvi ideologiya olan millətçiliyi küfr hesab etmişdir. O, iddia edirdi ki,

hakimiyyət yalnız Allah adına icra edilməli və şəriətə əsaslanan dövlət vasitəsilə “yuxarıdan-aşağıya” doğru cəmiyyət islamlaşdırılmalıdır (Kepel 2001, 38).

Seyyid Qütb tərəfindən hazırlanmış və daha sonra “İxvan əl-Müslimin” dini-siyasi təşkilatının ideologiyasına çevrilən cihad təlimi İslam dünyasında siyasi İslamın yayılmasında mühüm rol oynamışdır. Seyyid Qütbün irəli sürdüyü “*hakimiyyət*” və “*cahiliyyət*” anlayışları islami cihadın zəruriliyini və müasir cihadın şərtlərini müəyyənləşdirirdi. Onun hakimiyyət konsepsiyası qanunun yeganə mənbəyinin Allah olduğunu və yalnız şəriət hökmlərinin tətbiq edilməsi ilə bu hədəfin gerçəkləşəcəyini nəzərdə tutur. Bu təlimə görə, şəriətə, yəni dini qaydaların əsaslanmayan bütün hüquq sistemi və ideologiyalar (millətçilik, dünyəvilik və s.) küfrdür (Malka 2015, 11-14). Mövdudinin dini ideologiyasında cihad təlimi böyük əhəmiyyətə malikdir. O, “*İslamda cihad*” adlı əsərində İslam dövlətinin qurulmasına nail olmaq üçün hər bir müsəlmanın cihada qoşulmasının zəruriliyini irəli sürürdü. Bu ideologiyaya görə, cihadın məqsədi bütün dünyada islami olmayan siyasi quruluşların devrilməsi, İslama əsaslanan dövlət hakimiyyətinin bərqərar edilməsidir. Mövdudi israr edirdi ki, cihad, sadəcə, müsəlman ölkələrində deyil, bütün dünyada məqsədinə çatmalıdır (Maududi 1980, 22). Mövdudi və Seyyid Qütbün cihad təlimi İslam dövlətinin hökm sürmədiyi bütün cəmiyyətlərdə “*cahilliyyət*”in (küfr, anarxiya) hökm sürdüyünü irəli sürür və şəriətə əsaslanan İslam dövlətinin yaradılması üçün cihadı vacib hesab edirdi.

Digər islamçı ruhani lider Ayətullah Xomeyni isə “*Vilayəti-fəqih*” adlı kitabında İmamıyyə məzhəbində dövlət və hakimiyyət nəzəriyyəsini reformasiya edərək, “qaib imam”ın gələcəyi tarixə qədər, hakimiyyət və dövləti idarəetmənin məsum imamların mənəvi varisi sayılan müctəhid alimlərin (əl-Fəqih) vəzifəsi olduğunu irəli sürmüşdür. Ayətullah Xomeyni islami qaydalarla idarə edilən *Fəqihin* hakimiyyətini İran şahının monarxiya rejiminə qarşı qoyurdu (Kepel 2001, 45). Beləliklə, hər üç islamçı ideoloq siyasəti İslamın ayrılmaz komponenti hesab edir və İslam dövlətinin bərqərar edilməsini bütün sosial, iqtisadi və siyasi problemlərin yeganə həll yolu kimi nəzərdən keçirirdi.

Ümumiyyətlə, siyasi İslam, ilk növbədə, Qərb müstəmləkəçiliyinə və diktatura rejimlərinə yönəlmiş mübarizə kontekstində təşəkkül tapmış və ideoloji mübarizə funksiyası yerinə yetirmişdir. Buna baxmayaraq, islamçıların cihadla bağlı fikirləri bir çox ekstremist dini qrupların fəaliyyətinin legitimləşdirilməsi məqsədi ilə istifadə edilmişdir. Bəzi terror təşkilatları özlərinin ekstremist fəaliyyətinə yeni cihad təlimi ilə bəraət qazandırmağa çalışırlar. Belə tendensiyalar, əsasən, İraq və Suriya dövlətləri ərazilərində silahlı zorakılıqla İslam dövləti yaratmağa çalışan İŞİD, Afrikada “Boko Haram”, “əş-Şəbab” terror təşkilatı, “əl-Qaidə” və bunabənzər terrorist və ekstremist qrupların dini-siyasi fəaliyyətində müşahidə edilir. Əlbəttə ki, dini radikalizmi və terrorçuluğu, sadəcə, teoloji amillərə bağlamaq doğru deyildir. Dini radikalizmi şərtləndirən sosial, iqtisadi və psixoloji amillər bu prosesdə mühüm rol oynayır. Bununla belə, cihad təliminə əsaslanan teoloji amil bir çox sosial, iqtisadi və psixoloji məhrumiyyətlərlə bir yerə gəldikdə, dini radikallaşma prosesinə gətirib çıxara bilər.

## **Fundamentalizm və dini radikalizm**

Fundamentalizm ilə dini radikalizm arasında yaxın əlaqələr vardır. Belə ki, dini radikalizmin səbəblərindən biri dini mətnlərin fundamentalist yozumudur. Siyasi İslam mövzusunda bu barədə ətraflı şəkildə bəhs edildi. Burada isə dini radikalizmin mahiyyəti və digər səbəbləri təhlil ediləcəkdir.

Ümumiyyətlə, dini radikalizm müasir dövrdə qlobal problemlərdən hesab olunur. İstər islami cərəyanlar arasında, istərsə də xristianlıq, hinduizm, buddizm və s. dünya dinlərində radikallaşma meyilləri XX əsrin sonlarından etibarən xeyli artmışdır. Bu prosesi, sadəcə, müasir dövrə aid etmək düzgün deyil, əksinə, tarixin bütün dövrlərində dini radikalizm fenomeni müşahidə olunmuşdur. Din uğrunda münaqişələr, müharibələr və ya din pərdəsi altında aparılan işğalçılıq fəaliyyəti dini radikalizmin bariz nümunəsini təşkil edir. Günümüzdə dini radikalizm daha çox dinlər və məzhəblərarası dözümsüzlük, dini zorakılıq və bəzi hallarda terror formasında təzahür edir. Son illərdə Yaxın Şərqdə meydana gələn mürəkkəb geosiyasi münaqişələrin çoxalması isə İslam dininə mənsub bəzi dini cərəyanlar arasında radikalizmin kəskin surətdə artması ilə müşayiət olunmuşdur.

Dini radikalizm və dini ekstremizm terminlərinə müxtəlif təriflər verilmişdir. Bu tərifləri təhlil etməzdən əvvəl, radikallığın mahiyyəti və əsas meyarlarını anlamağa çalışmalıyıq. Bu və ya digər dini cərəyanın radikallığını və ya mötədilliyini müəyyənləşdirməkəsan deyildir. Belə ki, ənənəvi cəmiyyətlərdə formalaşmış müəyyən stereotiplər yeni meydana çıxmış dini cərəyanlara şübhə ilə yanaşmağa yol açır. Buna görə də bəzən qeyri-ənənəvi və ya azlıq təşkil edən dini cərəyanlar radikallıqla eyniləşdirilir. Halbuki, müəyyən dini cərəyanın radikalıq baxımından qiymətləndirilməsində onun qeyri-ənənəvi olma xarakteri yox, ehtiva etdiyi “radikal” inanc və praktiki fəaliyyət əsas götürülməlidir. Yəni, ənənəvi, yaxud qeyri-ənənəviliyindən asılı olmayaraq, sadəcə, dözümsüzlük, zorakılıq və başqa radikal elementlərdən hər hansı birini ehtiva edən dinlər və məzhəblər radikal dini cərəyan kimi qiymətləndirilməlidir. Bunu da qeyd etmək lazımdır ki, qeyri-ənənəvi dini cərəyanlar arasında radikal elementlər daha çox müşahidə olunur.

Ümumiyyətlə, radikalizm – siyasi elmlərdə ictimai strukturun və dəyərlərin fundamental dəyişikliyinə müdafiə edən siyasi baxışları nəzərdə tutur. Siyasi radikalizm cəmiyyətin köklü dəyişikliyə ehtiyacı olduğunu və bu dəyişikliyin böyük inqilablar vasitəsilə həyata keçiriləcəyini irəli sürən yanaşmalardan ibarətdir (Cevizci 2002, 869). Dini radikalizm bu baxımdan, dini motivlərlə cəmiyyətin köklü dəyişikliyinə tələb edir. Dini radikalizm əksər hallarda insan haqlarına, xüsusilə dini etiqad azadlıqlarına zidd olan fəaliyyətə yol verir.

Dini radikalizmin mahiyyəti və əsas xarakteristikası ölkəmizdə də aktuallığını qoruyur. Azərbaycan Respublikası Milli Məclisi dini radikalizmə qarşı mübarizənin effektivliyini təmin etmək məqsədilə dini radikalizm, ekstremizm məsələlərini müzakirə etmişdir. Bu müzakirələr nəticəsində, 4 dekabr 2015-ci ildə qəbul edilən “Dini ekstremizmə qarşı mübarizə haqqında Azərbaycan Respublikasının qanunları”nda dini radikalizm aşağıdakı kimi müəyyənləşdirilir: dini radikalizm –



hər hansı dini etiqad çərçivəsində ifrat dini baxışlara bağlılığı ifadə edən, həmin dini baxışların müstəsnalığının təsbit edilməsində barışmaz mövqə nümayiş etdirən və yayılmasında aqressiv üsul, vasitələrdən istifadə edilməsi ilə səciyyələnən davranışlardır (Dini ekstremizmə qarşı mübarizə haqqında Qanun 2015, 1.0.2.).

Beləliklə, dini radikalizm – özündən fərqli olan dini qruplara qarşı barışmaz mövqə mənimsəyən, dini etiqadlar zəminində başqalarına qarşı fiziki və ya mənəvi güc tətbiq etməyə haqq qazandıran inanclar və praktikalardan ibarət fəaliyyətlərin məcmusudur. Dini məqsədlərlə törədilən terrorçuluq isə dini radikalizmin ən şiddətli növüdür. Nəticə olaraq, dini radikalizmin iki istiqaməti – dini motivlərə əsaslanaraq insanların fundamental hüquqlarını pozan *fəaliyyətlər (davranışlar, praktikalar)* və bu fəaliyyətləri haqq qazandıran, onları təşviq edən *ideyalar (inanclar, çağırışlar)* olaraq xarakterizə edilə bilər.

Dini radikalizm ictimai fenomendir. Bununla belə, radikalizm tendensiyası sosial proses kimi başa düşülməlidir. Bu sosial prosesə səbəb olan və onun zəminini şərtləndirən çoxlu amil vardır. Dini mətnlərin fundamentalist və kontekstdən çıxarılmış yozumu, yaxud dinin siyasiləşməsinə çağırış edən teoloji amil, iqtisadi məhrumiyyətlər amili, sosial-psixoloji amillər və başqaları bunların bəzi nümunələrini təşkil edir.

İqtisadi, sosial və psixoloji məhrumiyyətlər dini radikalizmə zəmin hazırlayan mühüm amillərdəndir. Müşahidələr göstərir ki, radikal dini qruplara daha çox gənclər meyil edir. İqtisadi cəhətdən təmin edilməyən və sosial məhrumiyyətləri olan gənc nəslin radikal və ekstremist ideyalara yönəlməsi geniş yayılmış fenomendir. Bununla belə, radikal dini cərəyanlara, sadəcə, yoxsul təbəqələr deyil, eyni zamanda, yüksəktəhsilli və iqtisadi cəhətdən təmin edilmiş gənclərin də qoşulduğu müşahidə edilir. Deməli, radikallaşmaya səbəb olan bir çox sosial-psixoloji amil də mövcuddur. Belə ki, hörmət və sevgi kimi insanın psixoloji tələbatlarından məhrum olan, mövcud sosial-siyasi quruluşa inteqrasiya olunmayan, sosio-mədəni sistemə yadlaşan gənc nəsil cəmiyyətdə radikal dəyişmələrə çağırış edən ideologiyalara qarşı həssas duruma düşür. Həssas sosial qruplar sosial şəbəkə və digər vasitələrlə radikal dini propaqandalara məruz qaldıqda, radikal dini cərəyanlara meyil edirlər. Beləliklə, “müqəddəs cihad”, “şəhid olmaq” və ya “əbədi qurtuluş”a nail olmaq kimi ideyalar bu insanlar üçün dünyəvi məhrumiyyətlərin kompensasiya edilməsi və özünü təsdiq rolunu oynayır. Buna görə də mütəxəssislər belə hesab edirlər ki, cəmiyyətdə dini radikalizmlə mübarizə apararkən, sadəcə, dini maarifləndirmə işi ilə kifayətlənməməli, eyni zamanda, gənc nəslin və ümumi olaraq cəmiyyətin iqtisadi fürsətlərini artırmağa səy göstərməli, radikallaşmaya qarşı həssas olan qrupların sosial və psixoloji ehtiyaclarının təmin edilməsinə xüsusi əhəmiyyət verilməlidir.

## Nəticə

Fundamentalizm və dini radikalizm mövzusunda həsr olunmuş bu məqalədə, əsasən, Xristianlıqda və İslamda fundamentalizm problemi tarixi və sosioloji baxımdan tədqiq edilmişdir. Bu araşdırma nəticəsində belə bir qənaətə gəldik ki,

fundamentalizm həm dini-ideoloji düşüncə, həm də siyasi fəallığı ilə nəzərə çarpan dini hərəkatlar kimi xarakterizə edilə bilər.

Fundamentalizm Xristianlıqda yevangelist bir cərəyan kimi təşəkkül tapsa da, daha sonralar bənzər xarakteristikaya malik olan digər dini cərəyanları ifadə etmək geniş istifadə edilmişdir. Bu mənada, islami fundamentalizm anlayışı inkişaf etmiş, lakin tədqiqatçıların əksəriyyəti bu identifikasiyanı qeyri-dəqiq və ideoloji yanaşma kimi tənqid etmişlər. İslam dini özünəməxsus etiqadi təlimləri və təşkilati quruluşu baxımından xristian yevangelizmindən fərqlənir. Belə ki, Kitabı-müqəddəsə literal izahı, qüsursuzluğu, tarixi faktları ehtiva etməsi və s. fundamentalist ideyalar Xristian dini ənənəsində marginallığı təmsil edir. Halbuki, İslamda dinin əsas mənbələrinə – Quran və Sünnəyə eyni aspektdən yanaşmaq mümkün deyildir. Çünki müsəlmanların böyük əksəriyyəti İslamın müqəddəs mətnlərinin dəyişikliyə uğramadığına, qüsursuz və faktiki məlumatları ehtiva etdiyinə inanır. Siyasi fəallığı ilə seçilən islami hərəkatları isə, fikrimizcə, islami fundamentalizm deyil, islami aktivizm və ya islami dirçəliş hərəkatları adlandırmaq daha uyğun yanaşmadır.

Dini radikalizmin, xüsusilə İslamda radikalizmin bir səbəbi də siyasi islam anlayışı ilə əlaqələndirilmişdir. Bununla bağlı qeyd edilməlidir ki, siyasi İslam ideologiyası, əsasən, müsəlman ölkələrində müstəmləkəçiliyə qarşı mübarizənin ideoloji bazası kimi inkişaf etmişdir. Sonrakı dövrlərdə siyasi islam hərəkatları cəmiyyətin və dövlətin islamlaşdırılması ideyalarını qarşısına əsas məqsəd kimi qoymuşdur. Siyasi İslam ideologiyası getdikcə zəifləmiş, bəzi tədqiqatçılara görə isə tamamilə iflasa uğramışdır. Nəticə olaraq, siyasi islamın iflasa uğraması radikal-cihadçı qrupların yaranması üçün zəmin hazırlamışdır. Belə ki, siyasi fəaliyyətlə “şəriət dövləti” yaratmaq hədəflərinə çatmayan hərəkatların bəziləri silah və terrora müraciət etmişdir. Bu da radikal, cihadçı, terrorist dini qruplarının çoxalmasına səbəb olmuşdur. Bununla belə, dini radikalizmi, sadəcə, teoloji amillərə bağlamaq doğru deyildir. Məlumdur ki, sosial proses olan dini radikalizmin meydana gəlməsində teoloji amillərlə yanaşı, iqtisadi, siyasi, psixoloji faktorlar da mühüm rol oynayır.

## ƏDƏBİYYAT

1. Cevizci, Ahmet. (2002). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
2. Esposito, John L. (1992). *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, New York: Oxford University Press.
3. Hallencreutz, Carl F. – Westerland, David. (1996). *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*. David Westerland (ed.), London: Hurst and Company Press.
4. Dini ekstremizmə qarşı mübarizə haqqında Azərbaycan Respublikasının Qanunu, (2015). Bakı, maddə: 1.0.2.

5. Juergensmeyer, Mark (1993). *The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State*, London: University of California Press.
6. Kepel, Gilles. (2001). *Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, (tər. Haldun Bayrı), Doğan Kitap.
7. Kurt, Abdurrahman. (2016). *Din Sosyolojisi*, İstanbul: Sentez Yayınları.
8. Lewis, Bernard. (1988). *The Political Language of Islam*, Chicago: University of Chicago Press.
9. Malka, Haim. (2015). *Jihadi-Salafi Rebellion and The Crisis of Authority, Religious Radicalism After Arab Uprisings*, (ed. John B. Alterman), New York, London: Rowman & Littlefield.
10. Marsden, George M. (2006). *Fundamentalism and American Culture*, (second edition), New York: Oxford University Press.
11. Maududi, Abul Ala. (1980). *Jihad in Islam*, Lebanon: The Holy Kuran Publishing House.
12. Peterson, Michael – Hasker, William – Reichenbach, Bruce – Basinger, David, (2012). *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, (tər. Rahim Acar), İstanbul: Küre Yayınları.
13. Roy, Olivier. (1994). *The Failure of Political Islam*, (trans. Carol Volk), Cambridge: Harvard University Press.

*д.ф. по соц. Асаф Ганбаров*

**ФОРМИРОВАНИЕ И ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ  
РЕЛИГИОЗНОГО ФУНДАМЕНТАЛИЗМА: В КОНТЕКСТЕ  
ХРИСТИАНСТВА И ИСЛАМА**

**РЕЗЮМЕ**

В этой статье рассматриваются формирование и идеологические основы религиозного фундаментализма и радикализма в контексте христианства и ислама. Хотя религиозный фундаментализм возник как христианское евангельское движение, потом он начал использоваться для других религиозных движений, подобных этой характеристике. Ассоциация исламских религиозных движений с фундаментализмом привела к полемике. Потому, что ислам отличается от христианского евангелизма с точки зрения его конкретных религиозных учений и организационной структуры. Так как, буквальное толкование и безупречность Библии, историческая фактичность библейских повествований и другие фундаменталистские идеи представляют собой маргинализации в христианской традиции. Однако, в Исламе подобным образом невозможно подходить к основным источникам религии -Корану и Сунне. Потому, что большинство мусульман считают, что священные тексты ислама не претерпели изменений, и содержат безупречную и точную информацию. Несмотря на это, религиозные движения, которые привлекли внимание с политической деятельностью, были названы как политический ислам или исламский активизм. К ним относятся, главным образом, религиозные движения основанные на политических и религиозных идеологиях Сейида Кутба, Маудуди и Аятоллы Хомейни. Политический ислам, в то же время, оказал определенное влияние на возникновение радикальных религиозных движений.

***Ключевые слова:** фундаментализм, религиозный радикализм, священная война, евангелизм, политический ислам.*

*Ph.D Asaf Ganbarov*

**THE FORMATION AND IDEOLOGICAL FOUNDATIONS  
OF RELIGIOUS FUNDAMENTALISM: IN CONTEXT OF  
CHRISTIANITY AND ISLAM**

**ABSTRACT**

This article deals with the formation and ideological foundations of religious fundamentalism and radicalism in the context of Christianity and Islam. Although religious fundamentalism arose as a Christian evangelical movement, later it was used for other religious movements with similar characteristics. The association of Islamic religious movements with fundamentalism has led to controversies. Islam differs from the Christian evangelism in terms of its specific religious teachings and organizational structure. Innerancy of Bible, literalism, the historical factuality of Biblical narratives and other fundamentalist ideas represent marginal approaches in the Christian tradition. However, in Islam, it is impossible to approach the main sources of religion-the Quran and Sunnah in the same way. The vast majority of Muslims believe that the sacred texts of Islam have not changed over time and contain true and accurate historical information. Nevertheless, religious movements that attracted attention with their political activity, have been labeled as political Islam or Islamic activism. These include mainly religious movements based on the political and religious ideologies of Sayyid Qutb, Maududi and Ayatollah Khomeini. Political Islam, at the same time, had a certain impact on the emergence of radical religious movements.

**Keywords:** *fundamentalism, religious radicalism, holy war, evangelism, political Islam.*

**Çapa tövsiyə etdi: i.ü.f.d. A.M.Şirinov**

## Z.FREYDİN "MUSA VƏ TƏKTANRIÇILIQ" ƏSƏRİNDƏ DİNƏ BAXIŞI

*Nərgizxatun Həsənova,  
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun  
Dinşünaslıq ixtisasının magistrantı*

### XÜLASƏ

Məqalə oxucuya təqdim olunarkən bir neçə nüans nəzərə alınmışdır. İlk olaraq Z.Freydin dinə, onun mənşəyinə, insan psixologiyasına, bütövlükdə isə cəmiyyətin həyatındakı mövqeyinə olan münasibəti təhlil olunmuşdur. Bu mənada, məqalənin tədqiqat obyektinin əsasını Z.Freyd qurucusu olduğu psixoanaliz və din təşkil edir. Bu münasibəti əhatəli şəkildə oxucunun diqqətinə çatdırmaq üçün Freydin həm psixologiyaya gətirdiyi yeniliklər, həm də din haqqındakı nəzəriyyələrini əhatə edən müxtəlif mənbələrdən nüanslar qeyd olunmuşdur. Dinə qarşı olan mənfi baxışının səbəblərini nisbətən başa düşmək üçün Freydin həyatına qısaca da olsa toxunulmuşdur. Bu, eyni zamanda, onun yaşadığı dini-mənəvi şəraitdən də asılı olmuşdur. Elmi fəaliyyəti, həmçinin fikirlərindən təsirləndiyi dövrünün tanınmış alimləri haqqında məlumatlar da bu məqalədə öz yerini tapmışdır. "Musa və təktanrıçılıq" kitabının seçilməsinin isə xüsusi səbəbi vardır. Bir çox tədqiqatçı tərəfindən bu əsər "Totem və tabu"nun bir davamı olaraq görülmüşdür. Burada diqqətəlayiq bir çox nüans vardır. Əsərdə Z.Freydin tarixə baxışı da fərqlidir. Belə ki, bir neçə tarixi fakta psixoanalizi tətbiq etmiş, nəticədə çox fərqli fikirlər ortaya çıxmışdır. Bu səbəbdən, tarixi Musa ilə Z.Freydin əsərdə haqqında danışdığı Musa arasında bir çox fərqlilik mövcuddur. Məqalədə əsas məqsəd bu fikirlərin doğruluğu, yaxud yanlışlığını müəyyənləşdirmək deyil. Ümumilikdə, Freydin bildirdiyi tərzdə din ilə psixoanaliz arasındakı əlaqəni görməkdir. Bu fikirləri qismən anlamaq üçün psixoanaliz nəzəriyyəsini və onun əsasını təşkil edən terminləri düzgün başa düşmək lazımdır. Bu məqsədlə də məqalədə Z.Freydin psixoloji, xüsusilə də psixoanalitik tezisləri tam obyektiv şəkildə qeyd olunmağa çalışılmışdır.

*Açar sözlər: din, psixoanaliz, şüur, təhtəlşüur, travma, amneziya, instinkt, id, ego, super-ego, nevroz*

### Giriş

Psixologiya tarixinin önəmli şəxslərindən hesab olunan Z.Freydin müasir psixologiyanın formalaşmasında müstəsna xidmətləri olmuşdur. Z.Freyd psixoanalizin qurucusu kimi tanınaraq, həmçinin din ilə bağlı fikirləri bir sıra müzakirələrə səbəb olmuşdur. Dinin insanların həyatındakı önəmli rolu inkaredilməz olsa da, Z.Freydin sözügedən amilə baxışı tamam fərqlidir. Z.Freydin din haqqındakı

fikirləri ilə bağlı dünyada bir çox məqalə və kitablar yazılsa da, Azərbaycanda belə tədqiqatlar az saydadır. Məqalədə Freydin psixoanaliz metodundan istifadə edərək, dinə yanaşması tədqiq edilir. O, dinə nevroitik bir xəstəlik olaraq baxmışdır. Freyde görə, dinin mənşəyi insanın təbiət hadisələri və doğuşdan sahib olduğu motivlər qarşısındakı acizlik hissindən qaynaqlanır. Bu güclərlə mübarizə aparmaq üçün ağılından istifadə edə bilməyən insan dinə sığınır. Erkən yaşlarda meydana çıxan dinə qarşı meyillilik sonrakı yaşlarda yenidən təkrarlanır. İnsan öz daxilindəki və xaricindəki təhlükəli və bir o qədər də konkret olmayan qüvvələrə qarşı mübarizə aparmağa çalışdıqda, uşaqlıqda yaşadığı təcrübəyə geri döner, sanki eyni situasiyanı yenidən yaşayır. Bu səbəbdən, din uşaqlıqda yaşadığımız təcrübələrimizin davamıdır. Biz həmin təcrübələri, sanki təzələyərək yenidən yaşayırıq.

İnsan uşaqlıq dövründə onu təhdid edən xarici və daxili qüvvələrlə həm rəğbət bəslədiyi, həm də qorxdığı ata obrazına sığınaraq mübarizə aparmışdır. Freyd bu nöqtədə dini uşaqlarda müşahidə edilən obsessiv nevroz ilə qarşılaşdırıb müqayisə edir. Bu fikirlərinə davam edərək Freyd belə bir nəticəyə gəlir ki, din uşaqlıqda yaşanan nevrozun səbəb olduğu oxşar vəziyyətlərdən qaynaqlanan ictimai bir nevrozdur (Fromm 2017, 22). Məhz bu iddia dindarların və teoloqların tənqidlərinə məruz qalmışdır.

Z.Freyd Tanrı inancının insanın öz daxilində hiss etdiyi çarəsizlik hissi ilə mübarizə aparma üsulu kimi meydana çıxdığını irəli sürmüşdür; yəni Tanrı müqəddəsləşdirilmiş ata obrazının inikasıdır. Teoloqlar isə Freydin bu iddiasına belə cavab vermişlər: “İnikas hadisəsinin doğru olduğunu qəbul etsək belə, bunun mənbəyi biz deyilik, Tanrının özüdür” (Köse 2016, 126). Belə desək, Tanrı özünü insanlara bildirmək üçün belə üsuldən istifadə edir. İnsanda bunu daşıya biləcək bir qabiliyyət meydana gətirərək onda təcəlli edir (Köse 2106, 126; Coşkun 2006,140).

Z.Freyd müəllifi olduğu bir çox əsərdə dinin mənşəyi mövzusuna toxunmuşdur. Belə ki, 1913-cü ildə yazdığı “Totem və tabu” (Totem and Taboo) adlı kitabı bu mövzuda böyük əhəmiyyətə malikdir. Freydin yazdığı kitablar arasında ən yaxşısı olaraq ifadə etdiyi “Totem və tabu”da ibtidai insanın totem və tabu ilə olan əlaqəsini, həmçinin cəmiyyətin ilk dini təcrübəsi haqqında məlumat verən antropologiyanın nəticələrini psixoanaliz vasitəsilə izah edir. Totem əvvəlcə atanın yerini tutan, daha sonra isə Tanrıya çevriləcək bir simvoldur; yəni, Tanrı müqəddəsləşdirilmiş ata obrazı vasitəsilə formalaşmışdır (Köse 2016, 83). Z.Freyd tərəfindən “Totem və tabu”da ortaya qoyulan nəzəriyyə bundan ibarətdir: qeyri-müəyyən bir dövrdə yaşamış ibtidai insanlar gücə və qüdrətə sahib olan “primal (ilkin) ata”nın hakimiyyəti altında qruplar şəklində yaşamışlar. Qrupdakı hər şey, eyni zamanda, bütün qadınlar hakimiyyətdə olan ataya məxsusdur və o, istədiyi kəsi öldürmək ixtiyarına sahibdir. Bu səbəbdən, qrupda yaşayan oğullardan heç kim atanın qəzəbinə tuş gəlmək istəmir. Oğulların yeganə çıxış yolu başqa bir qrupdan qadın oğurlamaq, yaxud atadan ayrılıb yeni qrup yaratmaqdır. Yaradılan yeni qrupa ən güclü oğul başçılıq edir. Primal atanın oğullar üzərindəki hakimiyyəti bir müddət sonra sona çatır. Oğullar birləşərək atanı öldürüb, adətə görə, ətini yeyirlər. Öldürülən atanın ətini yemək adəti isə Freydin “Edip (oedipus) kompleksi” nəzəriyyəsinin əsasını təşkil edən qarşıdurma duyğusunun

simvolik təzahürünü təşkil edir. Bu hadisə, həmçinin ataya nifrət etməklə bərabər, ona qarşı duyulan rəğbət hissəsinin bir ifadə formasıdır (Koç 2002, 79; Köse 2016, 86-86-88).

Freydin dini düşüncələrindən bəhs etdiyi digər bir əsəri "Bir illüziyanın gələcəyi" (The Future of an Illusion) adlanır. Onun 1927-ci ildə qələmə aldığı bu əsərdə dinin gələcəyinin puçluğu və gələcəyin tamamilə elmə aid olduğu dövərdə dinin yox olub səhnədən silinəcəyi fikri irəli sürülmüşdür. Freydə görə, elm öz töhfələrini artırıdınca, din tədricən yox olacaq. Din haqqındakı ən mənfi fikirlərini alim məhz bu əsərində qələmə alaraq, xəyali bir rəqibi ilə öz fikirlərini bölüşmüş, əks tərəfdən bildiriləcək etirazlara öz mövqeyini açıqlamışdır. Freydə görə, din əqli bir nəticə olmadığına görə tamamilə illüziyadan ibarətdir. Burada onun ifadə etdiyi əsas fikir insanın təbiət qarşısındakı acizliyi səbəbindən, uşaqlıqda güclü və qoruyucu olan ata simvolunun davamı kimi Tanrı obrazı axtarışında olmasıdır (Köse 2016, 119-120). Eyniadlı kitabında Freyd qeyd edir ki, əsrlər boyu insanlığın xidmətində durmasına baxmayaraq, din bəşəriyyəti xoşbəxt edə bilməmiş, ehtiyaclarını təmin etməmiş və çətinliklərinə əlac tapmamışdır. İnsanları daim təzyiq altında saxlamış, onları idarə etmiş və həqiqi dünyagörüşünün inkişafına maneçilik törətmişdir. Həmçinin dini mədəniyyət belə, öz vəzifəsini lazımınca yerinə yetirməmişdir. Beləliklə də, bütün bunlardan narazı olan müasir insan bu tabelikdən xilas olmaq istəyir (Mehmedoğlu 2004, 33).

Z.Freydin dinlə əlaqəli subyektiv fikirlərini kənara qoysaq, onun psixologiya sahəsindəki fəaliyyəti təqdirəlayiqdir; məhz psixoanaliz sayəsində psixologiya müstəqil bir elm sahəsi olmaq yolunda ilk nailiyyətlərini qazandı. Alimin özünəməxsus uğularını iki qismə ayırmaq mümkündür: birinci qismə zehnin mərtəbələrini təşkil edən şüur və təhtəşüur (şüuraltı), şəxsiyyətin əsasını ifadə edən id, eqo və super-eqo, ikinci qismə isə insanın daxilində baş verən qarşıdurmalara əsaslanan nevroitik əlamətlərin ortadan qaldırılmasına yönəlmiş psixoanalitik müalicə metodu daxildir (Mehdiyev 2011, 376).

Dinə olan münasibətini bütün əsərlərində açıq şəkildə dilə gətirən Z.Freyd "Musa və təktanrıçılıq" kitabında dinə xüsusi və tənqidə açıq bir baxışla yanaşmışdır. Bu məqalədə mümkün qədər əhatəli şəkildə Freydin dinə olan münasibətinə və bu münasibətlərin kontekstində uyğunsuzluqlara nəzər yetirəcəyik.

### **Z.Freyd psixoanalizin qurucusu kimi**

Z.Freyd "təkar və elektrikin kəşfi qədərə mühüm" dediyi psixoanalizin qurucusudur (Köse 2016, 8). O, Vyananın 200 km şimal-şərqində yerləşən Freiberg qəsəbəsində, çoxuşaqlı bir yəhudi ailəsində dünyaya gəlmişdir. Kiçik yaşlarından dərslərini ibrani dilində almış və Kitabı-Müqəddəs ilə yaxından tanış olmuşdur. Alimin atası Yakob Freyd liberal məntiqli və açıqdüşüncəli insan olmuşdur. Bəlkə də bu xüsusiyyət Freydə təsir etmişdir ki, o, başqaları tərəfindən inkişaf etdirilən hipnoz və digər üsullarla kifayətlənməyib, öz yolunu və metodunu müəyyən etmişdir. Ziqmund ailənin ilk övladı olduğundan, anasının məhəbbətini hər zaman üzərində



hiss edirdi. Ailənin böyük övladı olması onda həm də belə bir keyfiyyətin formalaşmasına səbəb olmuşdu ki, kiçik qardaşlarına düşməni duyğular bəsləyirdi. Meissner Freydin “Musa və təktañrıçılıq” kitabında meydana çıxardığı obrazı araşdırarkən, onun bu əsərinin bir ailə hekayəsi olduğunu bildirir. Meissnerə görə, Freyd burada Musanın kiçik qardaşı Harunu görməzdən gəlməyə belə cəhd etmişdir (Köse 2016, 16). Z.Freydin dinə qarşı həm tarixi, həm də psixoloji baxımdan sərt yanaşmasının müxtəlif səbəbləri olmuşdur. Bu səbəblər məhz onun uşaqlıq illərində yaşadığı hadisələrlə yaxından əlaqəlidir. Ziqmund hər şeydən əvvəl yəhudi olsa da, böyük bir xristian cəmiyyətində böyümüşdü. Yəhudilərin məruz qaldığı psixoloji təzyiqlər Freydin düşüncə tərzindən təsirsiz ötürməmişdir. O, uşaqlıq illərinin sıxıntılı keçdiyini həmişə dilə gətirmişdir. Bu sıxıntıların səbəbi isə dini qarşıdurmalar olmuş, xristianların təzyiqi ilə doğulduğu torpaqlardan ayrılmışdır. Azyaşlı Freyd üçün din konkret olaraq gözünün qarşısında var olan xristianlıqdan, daha doğrusu, katoliklikdən ibarət idi. Belə bir şəraitdə böyüyən uşağın illər sonra radikal bir yəhudiyə çevrilməsi ehtimal olunsa da, Freydin atası yəhudiliyi tərک etmişdi. Beləliklə, Freyd üçün yəhudilik etnik və sosioloji faktdan başqa bir şey deyildi (Köse 2016, 19). Tədqiqatçı alimin dini düşüncəsinin formalaşmasında xüsusi rol oynayan digər faktor onun katolik dayəsi idi ki, o, çexoslovakiyalı olub, Freydlə çex dilində danışır. Dayə Freydi kilsəyə aparır, ayinləri izah edir, Cənnət və Cəhənnəm haqqında danışır. Bir müddət sonra dayə oğurluq etdiyindən işdən qovuldu. Sözügedən hadisə Freydi çox sarsıtmışdı – o, inandığı və güvəndiyi dayəsini xristianlığın simvolu kimi görsə də, artıq onda xristianlığa qarşı bir antipatiya yaranmışdı (Köse 2016, 17).

1873-cü ildə Z.Freyd orta məktəbi bitirib, tibb təhsili almaq üçün Vyana Universitetinə daxil oldu. Bu dövrdə o, Darvin nəzəriyyələrindən çox təsirlənmişdi. Freyd tibb təhsili ilə kifayətlənməyib, həm də psixologiyaya maraq göstərirdi. Gənc yaşlarında Hötenin (Goethe) təbiət haqqındakı yazdıqlarından və Kitabı-Müqəddəsdən təsirlənmişdi. Buna baxmayaraq, Tanrı və əbədlilik inancının olmadığı və buna ehtiyac duyulmadığı bir şəraitdə böyüdüyü üçün Müqəddəs Kitabı, sadəcə, əxlaqi cəhətdən cəlbədic hesab etmişdir (Köse 2016, 21).

Z.Freyd tezliklə yaşadığı dövrün psixiatriya sahəsinin önəmli şəxslərindən olan Jan-Martin Şarkodan (Jean Martin Charcot) isteriya xəstəliyinin nevroloji köklü olduğu ilə yanaşı, psixoloji səbəblərdən də yarana biləcəyini və xəstənin zehmindəki bəzi düşüncələrlə əlaqəsini öyrənir. Şüur obyektinin xaricində başqa bir sahənin olduğunu, cinsi problemlər ilə nevroz arasında əlaqənin ola biləcəyini ilk dəfə Şarko ilə tanış olduğdan sonra düşünməyə başlamışdır. Qeyd edək ki, bu dövrdə alimin təhtəlsüurla (şüuraltı) əlaqəli fikirlərinin əsası formalaşmağa başlamışdır. İsteriya və hipnoz haqqında Şarkodan öyrəndikləri, artıq Freyd üçün nevrologiyadan psixologiyaya keçid demək idi (Köse 2016, 23).

Z.Freyd 1886-cı ildə Vyanada Nevroloji Sağlamlıq Mərkəzi açaraq, uşaq beyin iflici və nevropatologiya sahəsindəki araşdırmalarını davam etdirdi. 1889-cu ildə A.Liebeanet və H.Beruheimi görmək üçün Naney şəhərinə gedərək, onlardan təlqinə açıq olmağın, sadəcə, isterik və nevrotik xəstələrdə deyil, hətta sağlam insanlarda

belə, müşahidə edildiyini öyrəndi. Alim burada şüurun xaricində başqa bir zehni prosesin var olduğuna tamamilə əmin oldu. Daha sonra Freyd vyanalı İosif Breyerlə (Josef Breuer) birgə araşdırmalara başladı. Həmin dövəmdə Breyer bir metod üzərində çalışırdı. Bu metoda görə isteriya keçmişdə yaşanan, lakin sonradan unudulan psixoloji bir travma nəticəsində qavranılırdı. Unudulan travmaların xatırlanması üçün xəstəni hipnoz vəziyyətinə salmaq lazım gəlirdi.

1896-cı ildə Freyd Breyerdən ayrıldı və həm metod, həm də praktiki baxımdan dəyişikliklər edərək, öz sistemini – psixoanalizi yaratmağa başladı (Köse 2016, 24).

Hipnoz metodundakı təlqinin yerini tezliklə "sərbəst assosiasiya" tutdu ki, bu üsul vasitəsilə xəstənin ağılına gələn düşüncəni dilə gətirməsi mümkün olacaqdı. Bir qədər keçəcək, Z.Freyd bu metoddan geniş istifadə edəcəkdə. Alim yaradıcılığının bu dövründə şüuraltı və nevroitik halların səbəbləri sahəsində ənənəvi tibbdən fərqli bir düşüncə ortaya qoymuşdu. Maraqlı cəhət burasıdır ki, əvvəllər onun bu fikirləri dəstəklənməsə də, 1906-cı ildən etibarən, tələbələri Z.Freydin ətrafına toplanmağa başladı. Bunların arasında Sürixdə yerləşən əqli xəstəxananın baş həkimi Eygen Bleyler (Eugen Bleuer), onun assistenti Karl Qustav Yunq, Alfred Adler, Otto Rank kimi şəxslər var idi.

1911-ci ildə cinsi düşüncələrini psixoanalizlə əlaqələndirməsi nəticəsində A.Adler, daha sonra – 1914-cü ildə dini düşüncələrinin XIX əsrin elminə xas olan rəasionalist materializmə söykənməsi səbəbi ilə K.Q.Yunq Z.Freyd ilə yollarını ayırdı (Köse 2016, 25).

Məlum olduğu kimi, Z.Freyd dedikdə, ağla ilk gələn psixoanaliz sistemidir. Psixoanalizin meydana gəlişi 1896-cı ilə təsadüf edir. K.Yunq 1914-cü ildə Freyddən ayrıldıqdan qısa müddət sonra, I Dünya Müharibəsi başlandı və psixoanaliz geniş şəkildə təşəkkül tapa bilmədi (Köse 2016, 25). Bir şəxsiyyət sistemi hesab edilən psixoanalizin əsas ünsürləri instinkt, şüur və şüuraltıdır. İngilis sözü olan "instinkt" tam olaraq Z.Freydin bildirdiyi mənanı ehtiva etmir. Səbəb budur ki, alman dilindəki "instinkt" kəlməsini Freyd insanlara aid olaraq deyil, heyvanların doğuşdan sahib olduqları implusları ifadə etməkdən ötrü istifadə etmişdir. Freyd instinktləri iki hissəyə ayırmışdır: həyat instinkti (life instinct-eros) və ölüm instinkti (death instinct-thanatos). Həyat instinktlərinə aqlıq, susuzluq, təbii ehtiyac və digər fəaliyyət daxildir. Sözügedən fəaliyyətlər libido vasitəsilə meydana çıxan, həyatın davamını təmin edən yaradıcı güc və enerji formalarıdır. Ölüm instinkti isə dağıdıcı bir funksiyaya yiyələnib, mazoxizm və intihar hallarında olduğu kimi daxili və ya nifrət duyğusuna bənzəyən xarici bir qüvvədir. Freydn fikrinə görə, həyatın bütün məqsədi ölümdür və biz daim ona doğru gedirik.

Şüur və təhtəşüur terminlərinə gəldikdə isə Freyd ilk araşdırmalarında ruhi həyatın bu iki hissəsindən bəhs etmişdir. Şüur (conscious) aysberqin görünən tərəfini təşkil etməklə, kiçik və əhəmiyyətsiz, şəxsiyyətin isə görünən, lakin səthi tərəfini əks etdirir. Təhtəşüur (unconscious) isə tam əksinə, insan davranışlarının arxa planındakı impulsiv və instinktiv keyfiyyətləri əks etdirdiyinə görə əhəmiyyətli və güclüdür. Freyd, həmçinin şüuröncəsinin (preconscious-foreconscious) var olduğunu qeyd etmişdir. Təhtəşüurdakı materiallardan fərqli olaraq buradakı xatirələr

tamamilə təzyiq altında tutulmur və asanlıqla şüura qayıda bilir (Schultz 2007, 607-608).

Psixozonanalizin əsasında dayanan ən önəmli xüsusiyyətlərdən biri insanın şüurundan kənar bir zehni prosesə sahib olmasıdır. Bu proseslər məhz psixoloji xəstəliklərin və nevroitik halların mənbəyi hesab olunur. Z.Freydin psixozonanalizi qurmadan əvvəl isteriya üzərində apardığı araşdırmalar alimə bu nəticəni çıxarmağa əsas vermişdir. Z.Freydin birlikdə araşdırma apardığı nevroloq İosif Breyer (Josef Breuer) 1880-1882-ci illərdə Bertha Pappenheim adlı isterik xəstəliyi olan qadını sağaltmağa cəhd etsə də (Köse 2016, 30), müalicə yarımçıq qaldı. Sonralar Freyd bu müalicəni öz üzərinə götürüb, qadını yenidən müayinə edərkən, onun sağalmadığı qənaətinə gəldi. Tarixdə “Anna O.” şərti adı ilə tanınan bu qadının aparılan araşdırmalar nəticəsində tam olaraq sağalmadığı aşkar olundu (Köse 2016, 31). Freyd Anna üzərində apardığı araşdırma sayəsində psixozonanalizin əsaslarını təşkil edən başlıca ünsürləri ortaya qoymuşdur. Bunlardan “sərbəst assosiasiya” üsulunu misal göstərmək mümkündür. Bu metodda Freyd xəstələrin tez-tez gördükləri yuxularından bəhs etdiklərini, hətta əksər hallarda bu yuxuların assosiasiya edilən mövzular ilə əlaqəli olduğunu müşahidə edir; həmçinin görülən yuxuların formadəyişmələrinə baxmayaraq, müəyyən bir məna daşdığından inlayırdı. Əlavə olaraq xəstələr gördükləri yuxu üzərində sərbəst assosiasiya etdikləri zaman, oyaq olub yaşadıkları hadisələri danışarkən assosiasiya edə bilmədikləri an və duyğuları da izah edə bilirlər. Freyd bütün bunlara aydınlıq gətirmək üçün əksər hallarda öz gördüyü yuxuları belə əlavə edib araşdırmağa başlayır. Alimin 1990-cı ildə qələmə aldığı “Yuxuların yozumu” adlı kitabında qeyd etdiyi nümunələrin çoxu məhz öz gördüyü yuxulardır. Bu tədqiqatlardan sonra Freyd təhtəlsüurda təzyiq altında tutulan istəklərin yuxu zamanı şüura çıxdığı qənaətinə gəlir (Geçtan 1998, 23). Freyd, eyni zamanda, təhtəlsüurda gizli zehni prosesin ola biləcəyini irəli sürərək, psixozonanalizin 2 əsasını ortaya qoydu. Bunlardan birincisi, “qarşıdurma halında duyğuların təzyiq altında tutulması narahatlığa səbəb olur”, ikincisi isə “zehni enerji lazım olan yerdə istifadə olunmasa, o da narahatlığa səbəb olur” fikirləri idi (Köse 2016, 32).

Qeyd etdiyimiz kimi, psixozonanalizin əsası olan duyğuların təzyiq altında tutulması Z.Freydə görə, nevrozun mənbəyidir. İngilis dilindən tərcümədə repression – sıxma, təzyiq mənasına gəlir ki, bu da psixozonanalizə görə keçmişdə yaşanmış travmatik hadisələrin və bunların nəticəsində yaranan hissi, iztirab verən, yaxud utanılan halların təhtəlsüurda tutulmasıdır. Beləliklə, “təzyiq altında tutma” şüur ilə təhtəlsüurda qalaraq tarazlığı saxlayır. Bəzən bu, insanın özünün belə, fərqiində olmadan qarşıdurma səbəb olur. Nəticədə isteriya, nevroitik xəstəliklər, fobiya kimi narahatlıqlar ortaya çıxır (Köse 2016, 33). Freyd insanın idarə mexanizminə sahib olmadığını düşünür. O, idarə mexanizmini – təhtəlsüurda tutulan və hər an aşkara çıxmağa cəhd göstərən duyğular olaraq ifadə edir. İnsanın həqiqi şəxsiyyətinin formalaşmasının təhtəlsüurdakı duyğuların aşkara çıxmasından asılı olduğu fikrini irəli sürür (Coşkun 2006, 11).

Z.Freyd özündən əvvəlki psixoloji anlayışları “səth psixologiyası” adlandırır, öz psixoloji anlayışını isə “dərindən psixologiyası” kimi təqdim edir. Bunun səbəbi

psixooanalizin ruhdakı problemləri həll etmək üçün ruhun dərinliklərinə enməsi, təhtəlsüuru araşdırma bilməsi idi. Psixooanaliz sözünün mənası "ruh təhlili" deməkdir. Səthi psixologiya ilə məşğul olan psixoloqlar daha çox üzdə olan məqamlara diqqət yetirir, şüurda olan, insanın fərqiində olduğu, xatırladığı hadisələrə yönəlir. Halbuki, Freyd təhtəlsüurun şüurdan daha önəmli olduğunu, aysberqin görünməyən tərəfinə bənzədiyini qeyd etmişdir. Psixooanalizi qavramaqdan ötrü onun əsasını təşkil edən məfhumları bilmək lazımdır. Bunlar id, eqo, super-eqo, libido və digər nüanslardır (Şentürk 1996, 249).

Z.Freydə görə, id, eqo və super-eqo şəxsiyyətin əsasını təşkil edən və bir-biri ilə daim əlaqədə olan bir sistemin komponentləridir. İd şəxsiyyəti təşkil edən təbii quruluşdur; əngəl oluna bilməyən və xaricə çıxmağa çalışın, bir növ, ilk enerjidir. İd instinktiv, irrasional və asosialdır; yalnız özünü fikirləşir və zövq axtarışındadır, həmçinin, bir növ, İslam dinindəkinəfsin qarşılığıdır. Bununla birlikdə id həmişə öz axışında olmur, onun istəklərinin qarşısına maneələr (Ayten 2013, 63; Crapps 2004, 174), həmçinin super-eqo çıxır. Super-eqo isə idin tam əksi olaraq cəmiyyətin, sosial normaların qorunmasını hədəfləyir. İdin xaricə verə biləcəyi zərərin qarşısını almaq məqsədilə ona mane olmağa çalışır. Belə olduqda id ilə super-eqo arasında bir qarşıdurma yaranır. Freydə görə bu da nevrozun ilk addımlarıdır; yəni təmin olunmayan istəklərinin qarşısında id üsyana qalxır. İd ilə super-eqo arasındakı tarazlığı eqo qorumağa çalışır. Eqo həm idin, həm də super-eqonun istəklərini təmin etməyə çalışır (Köse 2016, 35). Klassik psixooanalizə görə, şəxsiyyət bu üç sistemin birləşməsindən əmələ gəlmişdir (Ayten 2013, 64; Crapps 2004, 174). Freyd bu fikirləri üzərində araşdırma apardığı xəstələrdən əldə etdiyi təcrübələr ilə sübuta yetirməyə çalışır. İsteriya və fobiya kimi psixoloji xəstəlikləri araşdırarkən cəmiyyət, nizam-intizam, din və ailə kimi faktorların super-eqo üzərində mənfi iz qoyduğu nəticəsinə gəlir. Təmin olunmayan bir çox istək təzyiq altında saxlanılaraq, təhtəlsüura göndərilir və nəticədə ruhi xəstəliklər meydana gəlir. Belə ruhi xəstəliklərin müalicə olunması üçün isə super-eqodan gələn təzyiqlər aradan qaldırılmalı, instinktlər isə tam şəkildə təmin edilməlidir (Coşkun 2006, 4).

### **"Musa və təktanrıçılıq" əsərində Z.Freydin tezisləri**

Bu əsərdə Z.Freyd dinə bir neçə nöqtəyi-nəzərdən cəhətdən yanaşmış, həm tarixi, həm də psixooanalitik baxımdan dini izah etməyə çalışmışdır. Bu düşüncələri isbat etməyə kifayət qədər dəlili olmadığını özü də bildirmişdir. Eyni zamanda, fikirləri arasında həm tarixi, həm də psixoloji nöqtəyi-nəzərdən ziddiyyətlər də mövcuddur. Buna baxmayaraq, ortaya qoyduğu tezislərin yanlış olduğu ehtimalını nəzərə almaqdan imtina etmişdir. "Musa və təktanrıçılıq" əsərində Z.Freydin vurğuladığı məqamları 3 aspektə ayırmaq mümkündür: dini, psixoloji və tarixi; dini olanları belə sıralamaq olar:

1. Musanın yəhudilərə gətirdiyi dinin Misir dini olması.
2. Aton dini ilə yəhudilik arasında əlaqə.
3. Sünnət adətinin misirlilərdən yəhudilərə keçməsi.

Psixoloji cəhətdən Z.Freyd burada dini psixoanalitik bir baxışla analiz edir. Başqa sözlə desək, psixoanalizi dinə tətbiq edir.

Freydin fikrincə, dindarlar psixoanalizi anlamadıqları üçün onu tənqid edirlər. Bunu qəti şəkildə qəbul etməyən alimin özü şəxsi fikirləri ilə dinə müdaxilə etməkdən çəkinmir. Nəhayət, tarixi fikirlərini belə sıralamaq olar:

1. Musanın tarixi baxımdan yəhudi deyil, misirli olduğu fikri.
2. Tarixdəki Musa dualizmi.
3. Xristianlığın oğul dini olaraq ata dini olan yəhudilikdən meydana gəlməsi.

Birinci tezis Musanın yəhudi deyil, misirli olduğu fikridir ki, bunun tam olaraq isbatı yoxdur. Tarixi baxımdan, bu, tamamilə dəlilsiz bir fikirdir. Sadəcə, Musa adının misirmənşəli olması onun bu nəticəyə gəlməsinə səbəb olmuşdur. Freyd keçmiş dövrlərdə insanın adına görə hansı millətə mənsub olduğu düşüncəsini ortaya qoyaraq, buna qarşı çıxanlara cavab vermişdir. Tarixçilərin bunu etiraf etməməsinin səbəbini isə “Əhdi-ətiq”ə zərər gəlməməsində və Musanın ibrani olmamasının çəşqinliyə səbəb olacağına görmüşdür. Əlavə olaraq bildirək ki, Freydin “mif” adlandırdığı yəhudi inancına görə, Musa Misir fironunun qızı tərəfindən övladlığa götürülmüş və uşağa öz mədəniyyətinə uyğun bir ad qoymuşdur (Köse 2016, 140; Köse 1998, 39).

Freydin ortaya qoyduğu digər tezis isə misirli Musanın yəhudilər tərəfindən öldürülməsi və sonrakı dövrdə mədyənli Musanın gəlişi fikridir. O, bu fikrində E.Sellinin tezisindən faydalanmış və məsələni psixoanalitik baxımdan izah etməyə çalışmışdır. Belə ki, misirli Musa yəhudilər tərəfindən öldürüldükdən sonra onun Exnatondan (Akhenaton) aldığı və yəhudilərə gətirdiyi din də rədd edilmişdir. Musa ilə birlikdə Misirdən çıxan yəhudilər Kənan ərazisi ilə Misir arasındakı ərazidə məskunlaşan digər qəbilələr ilə Qadəş bölgəsində birləşmiş və beləcə, Musa öz dinini bu qəbilələrə mənimsəmişdir. Bundan əlavə, Freyd təktanrıçılığın Misir imperiyasının “əlavə məhsulu” kimi ortaya çıxdığını və tək Tanrının da həmin imperiyanın hakimi olan fironun bir inikası olduğunu qeyd edir. Yəhudilərin mövcud olduqları şəraitin milli tanrıdan universal tanrıya keçidə imkan vermədiyini bildirir (Köse 2016, 151-152; Köse 1998, 46-47).

Z.Freyd “Əhdi-ətiq”də bəhs edilən bir neçə hadisəyə toxunmuş, onların bəzilərinin həqiqətə uyğun olmadığını bildirmişdir. Belə ki, Musaya qarşı baş verən üsyanları və bu üsyanların Yahovanın əmri ilə qanlı susdurulduğunu “Əhdi-ətiq” təsdiq edir. Məsələ burasındadır ki, üsyanların hamısı müqəddəs kitabda qeyd olunduğu tərzdə bitmir. Alimin fikrinə görə, “Qızıl buzov” hekayəsi yəhudilərin yeni dini qəbul etməmələrinə işarədir və bu hadisə Tövratda tam olaraq mövcud deyil; həmçinin “On əmr”in yer aldığı “şəhadətin iki lövhəsi” Musa tərəfindən deyil, yəhudilər tərəfindən sındırılmışdır. Tövratda isə bu, Musaya aid edilmişdir (Köse 2016, 152; Köse 1998, 47).

Z.Freydin psixoanaliz metodunu tənqid edənlər həmin metodu onun həyatına tətbiq edərək, alimin bu əsəri yazmasının səbəbini atasına qarşı bəslədiyi qəzəb hissində görürlər. Bu da uşaqlıqda Freydin yaşadığı bir təcrübə ilə bağlıdır. Bir axşam atası evə gəlib, bir nəfərin ona “Yoldan çəkil, pis yəhudi!” deyərək yeni aldığı kürk

papağını yerə atdığını söylədi. Həmin vaxtlar 12 yaşında olan Freyd cəld atasından həmin adama nə cavab verdiyini soruşduqda, atası "Heç nə deməyib papağımı götürdüm", – cavabını verdi. Freyd bu hadisədən çox təsirlənir və atasını anti-semitizmlə yetərinə mübarizə aparmamaqda günahlandırır. Atasına bənzəməməyə söz verən Freyd özünü Karfagen generalı Hannibalın yerinə qoyur (Köse 2016, 20; Bağçeci 1998, 23). Beləcə, özünü Avropa və katolik kilsəsinin təmsilçisi olan Roma ilə mübarizə aparən və intiqam almağa çalışan bir qəhrəman kimi təsvir edir. Əsərdə Freydin atası ilə Musanı eyniləşdirdiyini görürük (Köse 2016, 152-153; Köse 1998, 47).

Psixoloq tarixi fakt kimi təqdim edilən Musanın ölümündə də atasına olan qəzəbini ifadə edir. Freydin zəka məhsulu olan irəli sürdüyü tarixi məqamlara görə misirli Musa yəhudilər tərəfindən öldürüldükdən sonra, Mədyənli Musa ortaya çıxmışdır ki, bu da irəli sürülən önəmli tezislərdən biridir. Misirli Musa öldürüldükdən sonra yəhudilər digər xalqlar kimi, yerli tanrılara ibadət etməyə başlayır. Sözügedən hadisə yəhudilər üçün həm də travma xarakterli təcrübə səciyyəsi kəsb edir. Qeyd edək ki, Musanın gətirdiyi monoteist din tam olaraq yox olmur, xalqın şüuraltına sıxılmış formada təzahür edir, daha sonra isə arxaik olaraq meydana çıxır. Belə ki, Musanı öldürdükərinə görə peşman olan yəhudilər yenidən Musanın tanrısına geri dönür və onun gətirdiyi din yenidən canlanır (Köse 2016, 153; Köse 1998, 47-48).

Z.Freyd bu məqamda Darvin ilə Musa arasında paralellik qurub, hər ikisinin də əvvəlcə rədd edilib, sonradan təqdir olunduqlarını söyləyir. Bu, davranış formasının qrup psixologiyasından meydana gəldiyini və hadisələrin cərəyan etməsinin zaman və məkan məsələsi olduğunu bildirir. Freyd fərdin psixoloji quruluşunun bu müddətə uyğun olduğunu qeyd edir. Bu səbəbdəndir ki, fərd yeni bir məlumat əldə etdikdə bu məlumat onun şəxsi qənaətlərinə ziddirsə, ona qarşı çıxır, müəyyən bir müddət tərəddüd edir, özünü müdafiə üçün dəlillər tapmağa çalışır, öz-özü ilə mübarizə aparır, amma nəticədə bu yeni məlumatı qəbul edir. Eqonun əqli tərəfinin hissi tərəfini məğlub etməsi üçün zamana ehtiyac vardır (Köse 2016, 153-154; Köse 1998, 48). Burada məlumat üçün bir məqamı qeyd etmək lazımdır; Freydin yəhudilərin Musanı öldürmələri ilə başlayan və ondan öyrəndiklərini təzyiq altında tutmaları ilə davam edən müddətdəki təcrübələrini təhlil etməsi onun id-eqo nəzəriyyəsinə xatırladır. Buna görə təzyiq altında yeridilən məfhum şüursuzdur və id bölgəsinə aiddir. Qeyd edək ki, bu, eqoya aid olan hər şeyin şüurlu olduğu mənasına gəlmir. Şüurluluq ruhi müddətə müvəqqəti olaraq bağlanma halıdır. Bu səbəbdən, "şüür" əvəzinə, "şüurlu olmaq qabiliyyəti" məfhumu istifadə olunmalıdır ki, belə hal "ön şüür" olaraq təsvir edilə bilər. Bu səbəbdən, eqo təməldə şüurlu, amma onun təbəqələri şüursuzdur. Köhnə travmaların təsirləri də iddə təzyiq altında tutulur və onların xatırladıcı qalıqları bu vəziyyətdə şüursuzdur. Bütün bunlar iddən yuxarıya doğru çıxmağa cəhd göstərir. Şəxsin ruhi quruluşuna təsiri olan bu travmalar, sadəcə, onun yaşadığı təcrübələr yox, anadangəlmə olan arxaik qalıqlardır. Məhz Freyd burada id-eqo nəzəriyyəsi ilə əlaqə quraraq, Musanın öldürülməsi ilə yəhudi xalqının

yaşadığı təcrübənin illər sonra arxaik olaraq ortaya çıxdığını bildirir (Köse 2016, 154; Köse 1998, 48).

Dini nevroitik travma kimi qəbul edən Freyd “Musa və təktañrıçılıq” əsərində travmaların mərhələlərindən bəhs edir: “Bizim erkən yaşlarda təcrübə edib sonra unuduğumuz və mənim nevrozların etiologiyasında böyük əhəmiyyət verdiyim təəssüratlar travma adlanır” (Freud 1939, 117). Travmalar, təqribən, 5 yaşa qədərki dövr olan erkən uşaqılıq dövrünə aiddir ki, burada 2-4 yaşarası dövr daha əhəmiyyətli hesab olunur. Uşağın danışmağa başladığı müddət buraya daxildir”.

Freyd travmaya qarşı olan həssaslığın uşağın dünyaya gəlməsindən nə qədər sonra meydana çıxdığı barədə dəqiq fikir deyə bilmədiyini bildirir. Uşaqılıq unutmaları – amneziya dövründə tamamilə unudulan bu təcrübələr “ekran xatirələri” adlandırılan təcrid olunmuş hafizə tərəfindən tez-tez kəsilir. Bütün bu məqamları Freyd 3 mərhələyə ayırır ki, bunlar da bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqədədir; birincisi, həyatın ilk 5 ilində baş verən travmalar; ikincisi, uşaqılıq unutmaları, yəni amneziyanın meydana çıxması; nəhayət, üçüncü mərhələ seksuallıq və aqressivlik. Həmçinin Freyd travmaları bədən təcrübələri, qavrayışlar, eşidilən və görülən təcrübələr, yaxud sadəcə, təəssüratlar kimi təsvir edir (Freud 1939, 119-120-121). Freydin tənqid olunduğu nüanslardan biri də məhz budur. Yəni insanın təbiəti və dinin mənşəyi ilə bağlı olan fikirlərini izah edərkən həyatın ilk 5 ilinə, eyni zamanda, o dövəmədə yaşanan cinsi və aqressiv impulslara həddindən artıq əhəmiyyət verməsidir (Acar 2016, 182).

Z.Freyd metod baxımından da tənqidlərə məruz qalmışdır. Dinə qarşı mənfi mövqeyi bəzən yetərinə dəqiq olmayan sübutlara əsaslanan nəticələr əldə etməsinə gətirmişdir. Bu da onun tənqid edilən tərəfin elmi tərəfdən üstün olması ilə bağlı şübhələri artırmışdır (Ayten 2013, 65; 15, 175; Acar 2016, 182). Bu baxımdan, Freyd dini qərəzli bir şəkildə tədqiq etmiş, ateizm fikrinə araşdırmalarının nəticəsi kimi gəlməmiş, əksinə, ateizmi araşdırmalarına tətbiq etmişdir (Köse 2016, 170; Acar 2016, 182).

Z.Freyd travmaların 2 cür təsiri olduğunu qeyd edir: müsbət və mənfi. Əvvəlcə müsbət təsirlərin xüsusiyyətlərini qeyd edərək bildirir ki, bu əlamətlər travmanı yenidən xatırladır, canlandırır, ən yaxşı halda isə yenidən reallaşdırır. Bu təsirlər “travmaya fiksasiya” və “təkrarlanma məcburiyyəti” terminlərində öz əksini tapır. Eyni zamanda, real səbəblərin və tarixi mənşələrin unudulmasına baxmayaraq, bu təsirlər sabit yönəliş formalarına çevrilir. Erkən uşaqılıq dövrünü qədərindən artıq “ana fiksasiyası”nda keçirən adam həyatı boyunca anası kimi onu qoruyan, ona xidmət edən bir qadın axtarışında olur. Mənfi təsirlər isə tam zidd məqsəd güdürək unudulmuş hər hansı bir xatirəni yenidən təkrarlayıb yada salmır. Freyd onların hamısını birlikdə “müdafiə reaksiyaları” başlığı altında toplayır. Bu mənfi təsirlər gələcəkdə özlərini hər hansı bir maneə və fobiyalarda göstərir ki, bu da xarakterin formalaşmasına əlamətdar dərəcədə töhfə verir (Freud 1939, 122-123).

## **"Musa və təktanrıçılıq" əsərində Z.Freydin istifadə etdiyi psixoloji və dini terminlərin izahı və işlənmə məqsədləri**

"Musa və təktanrıçılıq" əsərinə nəzər saldıığımız zaman Z.Freydin burada müxtəlif mənalı bir çox termindən istifadə etdiyini görürük. Belə kəlmələrin bir neçəsinə nəzər yetirək. Tibb sahəsində geniş istifadə olunan "fiksasiya etmək" ifadəsini Z.Freyd travmanın təsirlərini bildirmək məqsədilə "travmaya fiksasiya" olaraq ifadə etmişdir (Freud 1939, 122). Digər bir termin isə uşaq unutməsi kimi izah olunan amneziyadır. Z.Freyd bu termini unudulan təcrübələrin yenidən xatırlanmaması olaraq istifadə etmişdir (Freud 1939, 120). Bu termin travmatik hadisələrin xüsusiyyətləri arasında yer almışdır.

Digər termin "ata-oğul əlaqəsinə hakim olan hissi ziddiyyət" olaraq ifadə edilən "ambivalens" kəlməsidir (Freud 1939, 141). Freyd bu termini, həm də "totemizm – atanı əvəz edənə sitayiş və ataya olan hissi izah edən totem ziyafəti" kimi izah etmişdir (Freud 1939, 133). "Ambivalens" sözünün mənası bir-biri ilə uyğunlaşmayan duyğu, düşüncə, istək və məqsədlərin insanda eyni anda mövcud olmasıdır. Bu məfhumu ilk dəfə E.Bleyler (Eugen Bleuler; 1875-1939) meydana çıxarmışdır. O, üç müxtəlif ambivalensin olduğunu qeyd etmişdir. Bunlardan birincisi, "istək" sahəsindəki ambivalensdir ki, insan eyni anda həm danışmaq istəyə, həm də istəməyə bilər. İkincisi, "düşüncə" sahəsindəki ambivalensdir. Burada insan bir fikri həm müdafiə edə, həm də ona qarşı çıxma bilər. Üçüncü, ambivalens isə "duyğu" sahəsində olan ambivalensdir ki, bunun əsasında insanın başqa bir insanı həm sevib, həm də nifrət edə bilməsi fikri durur. Eyni zamanda, Bleyler ambivalens şizofreniyanın ilk əlaməti hesab edir. Bu termini E.Bleylərdən öyrənən Z.Freyd ambivalens daha çox hissi sahəyə aid etmişdir. O, ambivalens inkişafın pregenital (ilk 6 illik cinsi inkişaf müddəti) mərhələsində istifadə etmişdir. Qeyd edək ki, bu mərhələdə cinsi və təcavüzkar təəssüratlar öz varlığını davam etdirir (Freud 1993, 253).

Freydin istifadə etdiyi başqa bir termin isə "filogenetika"dır. Biz bunu, bir növ, "irsi" adlandırma bilərik. Yəni fərd təkə öz şəxsi davranışına deyil, irsi xüsusiyyətlərinə əsaslanan reaksiyalara da malikdir. Z.Freyd bunu belə ifadə edir: "Biz fərdin ruhi həyatında təkə onun özünün təcrübə etdiyi şeylərin deyil, həmçinin doğuşdan gətirdiyi xüsusiyyətlərin, filogenetik mənşəli fraqmentlərin, arxaik bir mirasın mövcudluğunun fərqiə vardıqda yeni qarışıqlıq meydana çıxır" (Freud 1939, 157). Bunlar istifadə olunan terminlərdən sadəcə bir neçəsidir. Sözügedən terminlərin məna baxımından istifadə olunan terminlərdən sadəcə, bir neçəsidir. Bu terminlərin məna baxımından geniş əhatəli olması Z.Freydin əsərdə qeyd etdiyi müxtəlif nüansları anlamaq baxımından köməklik göstərə bilər.

### **Nəticə**

Dinin tarixi insanlığın tarixi qədər qədimdir. Tarixə nəzər saldıqda, dinə ehtiyac duymayan, hansısa dini inanclara meyil etməyən insan cəmiyyəti tapmaq mümkünsüzdür. Səbəb budur ki, din insanın bütün həyatını tam olaraq əhatə edən



dəyərlər sistemidir. Bu dəyərlər insan həyatında mühüm yer tutur və hər an insanın onlara ehtiyacı vardır. Din, həmçinin cəmiyyətin mənəvi həyatını əks etdirir. O, özündə həm mənəvi, həm də əxlaqi sistemi birləşdirir. Din həm fərdi, həm də ictimai davranış normalarını müəyyənləşdirir. Bu baxımdan, insanların həyatında mühüm olan tarazlığın qorunması vəzifəsini yerinə yetirir. İnsanın təbii yardıılışından meydana gələn bu ehtiyacın mənşəyinə dair müxtəlif nəzəriyyələr yaranmışdır.

Məqalədə də qeyd olunduğu kimi, heç də bütün psixoloji nəzəriyyələrdə din həmişə insanın təməl ehtiyacı, əvəzilməz mənəvi dəyəri olaraq qəbul edilməmişdir. Bu nəzəriyyələrdən biri də Z.Freydin təsis etdiyi psixanalizdir. Dinin insan psixologiyasındakı təsirlərinə tamamilə mənfi yöndən yanaşan Freyd, eyni zamanda, bir çox tədqiqatçılar tərəfindən tənqid olunmuşdur. Z.Freydin psixologiya sahəsindəki fəaliyyətinin nə qədər önəmli olduğunu daha əvvəldə də qeyd etmişdik. Bütün məsələlərə id-eqo-super eqo münasibəti kontekstində yanaşmaq səhv nəticələr əldə etməyə zəmin yaradır. Yəhudilərə qarşı aparılan təzyiqlərin mənfi nəticələrinin Freydin şüuraltında yerləşdiyini açıq şəkildə görmək mümkündür. Bunu uşaqlıqda yaşanmış olan hadisələrin şəxsiyyətin inkişafına olan təsiri ilə izah etmək mümkündür. Bu səbəbdən, Freyd, hətta tarixə belə müdaxilə edərək yəhudiləri müdafiəyə cəhd göstərsə də, yetərli qədər dəliliyin olmadığını özü də etiraf etmişdir.

Son olaraq qeyd edə bilərik ki, Z.Freyd istər tarixi, istərsə də dini nüanslara psixonalitik bir baxış ilə yanaşmışdır. Eyni zamanda, onun dini yalan hesab edərək insanın öz şəxsi şüur məhsulu olaraq təqdim etməsini onun subyektiv yanaşması kimi qəbul etmək mümkündür. Digər tərəfdən, öz tezisini qəbul etdirmək məqsədi ilə tarixi faktlarda dəyişiklik etməsi də elmi bir yanaşma deyildir.

## ƏDƏBİYYAT

1. Köse Ali. Freud ve Din. İstanbul, İz Yayıncılık, 2016.
2. Freud Sigmund. Moses and Monotheism. The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1939. Translated from the German by Katherine Jones.
3. Şentürk Habil. 1996. "Freud'un Psikoloji ve Din Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım." Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3: 248-258.
4. Ayten Ali. Din psikolojisi. İstanbul, İz Yayıncılık, 2013.
5. Geçtan Engin. Psikanaliz ve sonrası. İstanbul, Remzi kitabevi, 1998.
6. P.Schultz Duane, Schultz Sydney Ellen. A history of modern psychology. Modern Psikoloji Tarihi. Türkçe çeviri: Yasemin Aslay. İstanbul, Kaknüs yayımları, 2007.
7. Fromm Erich. Psychology and Religion. Psikoanaliz ve din. Türkçe çeviri: Elif Erten. İstanbul, Say yayımları, 2017.
8. Mehdiyev, Nebi. 2011. "Psikanaliz Bilimsel Bir Teori mi? İlham Dilman'ın Freud Yorumu." Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi 19: 373-382.

9. Bağçeci, Muhittin. 1998. "Froydizm (Freudisme) ve Tenkidi." Erciyes Universitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10: 3-26.
10. Atsız, Hasan. 2003. "Psikanaliz Penceresinden Tanrı ve Uygarlık İlişkisi." Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi 3(1):131-152.
11. Coşkun, İbrahim. 2006. "Freud Ateizminin Dayandığı Psikolojik Teorilerin Tutarsızlığı." Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8(2): 1-19.
12. Acar, Muhammed Cevat. 2016. "S.Freudun Din ile İlgili Görüşlerinin Analizi, Sosyal Bilimler Akademisyenler Sempozyumu 1 Bildiriler Kitabı: 8-9 Mayıs 2015 Mardin. s.177-184.
13. Köse, Ali. 1998. "Musa ve Tektanrıçılık: Bir Tarih Psikanaliz Açmazları". Divan: İlmî Araştırmalar 3 (4): 37-56.
14. Crapps, Robert W. 2004. "Psikanaliz ve Din", çeviren: Ali Ayten. Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim] 4(1): 171-190.
15. Koç, Mustafa. 2002. "Din Psikolojisi Açısından Psikanaliz ve Din Bağlamında S.Freud'un "Totem ve Tabu" Adlı Eseri Üzerine Bazı tespitler." Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim] 1(3): 67-83.
16. Mehmedoğlu Ali Ulvi. Kişilik ve Din. İstanbul, DEM Yayınları, 2004.
17. Freud Sigmund. My life and Psychoanalysis. Türkçe çeviren: Kamuran Şipal. İstanbul, Engin Matbası, 1993.

*Наргизхатун Гасанова*

## **ВЗГЛЯД З.ФРЕЙДА НА РЕЛИГИЮ В ПРОИЗВЕДЕНИИ “МОИСЕЙ И МОНОТЕИЗМ”**

### **РЕЗЮМЕ**

Статья представлена читателю с учетом некоторых нюансов. В первую очередь проанализировано отношение З.Фрейда к религии, ее происхождению, позиции в психологии человека и жизни общества в целом. В этом смысле, основу объекта исследования составляют З.Фрейд, психоанализ, основоположником которого он является, и религия.

Для того, чтобы комплексно довести до внимания читателя характер этого отношения, в статье приведены различные нюансы, охватывающие как открытия, сделанные Фрейдом в психологии, так и теории религии. Чтобы немного понять причины его отрицательного отношения к религии, вкратце приводятся факты из жизни Фрейда. Это, также зависело от религиозно-бытовых условий места его проживания.

В статье, также отражена информация о его научной деятельности, а также сведения об известных ученых его эпохи, мысли которых повлияли на него.

Книга “Моисей и монотеизм” была выбрана не случайно. Многие исследователи считали это произведение продолжением “Тотема и Табу”. Но и здесь немало нюансов заслуживают внимания. Взгляд З.Фрейда на историю в этом произведении тоже иной. Он применил психоанализ к некоторым историческим фактам. В результате возникло много различных мнений. По этой причине существуют много различий между историческим Моисеем и Моисеем, описанным З.Фрейдом в книге. Главная цель в статье - не определить достоверность либо ошибочность этих взглядов, а в целом увидеть связь между религией и психоанализом в стиле, который преподносит Фрейд. Для того, чтобы частично уловить эти мысли, необходимо правильно понимать теорию психоанализа и составляющие ее основу термины. И с этой целью в статье была сделана попытка абсолютно объективно выделить психологические, и в особенности, психоаналитические тезисы З.Фрейда.

***Ключевые слова:** религия, психоанализ, сознание, подсознание, травма, амнезия, инстинкт, ид, эго, супер-эго, невроз*

*Nargizkhatun Hasanova*

**FREUD'S VIEW OF RELIGION IN  
MOSES AND MONOTHEISM**

**ABSTRACT**

The article is presented to the reader, taking into account some nuances. It analyzes Freud's attitude towards religion, its origin, position in human psychology and society as a whole. Thus, the objective of the study is Z. Freud, his psychoanalytic theory and religion.

In order to comprehensively bring the nature of this relationship to the attention of the reader, the article presents various nuances, covering Freud's contributions to psychology and the theory of religion. The facts from Freud's life are briefly summarized in the study for understating his reasons of negative attitude towards religion. It was also affected by the religious and living conditions of his place of residence.

The article also reflects information about his scientific activities, as well as information about famous scientists of his period, whose thoughts influenced him.

The book *Moses and Monotheism* was not chosen by chance. Many researchers considered this work to be a continuation of *Totem and Taboo*. Many nuances deserve attention in this book. S. Freud's view of history in this work is also different. He applied psychoanalysis to some historical facts. As a result, many different opinions have arisen. For this reason, there are many differences between historical Moses with the image described by S. Freud in the book. The main goal of the article is not to determine the authenticity or erroneousness of these views, but in general, to see the connection between religion and psychoanalysis in the style presented by Freud. In order to partially comprehend these thoughts, it is necessary to correctly understand the theory of psychoanalysis and the terms that constitute its basis. Thus, the article attempts to objectively identify psychoanalytic theory of Freud.

**Keywords:** religion, psychoanalysis, conscious, subconscious, trauma, amnesia, instinct, id, ego, super-ego, neurosis

**Çapa tövsiyə etdi: i.ü.f.d. A.M.Şirinov**



## ORTAOKULLARDA AHLAK VE DEęERLER PSİKOLOJİSİ

*Eldar Kerimov,  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
Din Psikolojisi Anabilim Dalı  
doktora öğrencisi  
eldarkerimli@gmail.com*

### ÖZET

Ahlak ve deęerler eğitimi, bütün toplumlarda ve kültürlerde üzerinde özenle ve ısrarla durulan bir konudur. Ahlak ve deęerler eğitiminin gereęine herkes inanmakta, fakat bu eğitimin dayanması gereken psikolojik gelişimin yasalarına pek az uyulmaktadır. Araştırmamız, bir yandan çocuęun ve ergenin gelişim özelliklerini belirtmeye, öte yandan bu özelliklere uygun bir ahlak ve deęerler eğitiminin temellerini ortaya koymaya yöneliktir.

Araştırmamızda, ahlak ve deęerler arasındaki ilişki, bu iki kavramın psikolojik temelleri ve insan yaşamında önemli bir yere sahip olan ahlak ilkelerinin öğretim yöntemleri hakkında genel bilgiler verilmiştir. Ayrıca, ahlak ve deęer öğretiminde geleneksel yöntemlerle modern yöntemler arasındaki farklılıklar ve bu yöntemlerin bireyler üzerindeki olumlu ya da olumsuz etkileri ortaya konulmuştur. Bundan başka, araştırmamızda çocuk psikolojisi ve ahlak prensiplerinin temelleri hakkında kendi fikirlerini belirten araştırmacıların görüşleri de yer almıştır.

Sonuç olarak günümüzde okullarda ahlak ve deęerler eğitiminin çocukların psikolojik durumları göz önünde bulundurularak öğretilmesi ve onların daha sonraki hayatlarında psikolojik etkileri dikkate alınması gerekmektedir. Bu araştırmanın da amacı Ortaokullarda Ahlak ve Deęerler Eğitiminin daha derinden araştırılması ve bu konuda yapılmış farklı literatür çalışmalarının incelenerek faydalı bilgilerin ortaya konulması olmuştur.

***Anahtar kelimeler:** ahlak, deęerler, eğitim, psikoloji, psikoloji gelişim, çocuk, ergen*

### GİRİŞ

İnsanın ruhsal yaşantıları ve davranışları ile ilgilenen bir araştırmacının, insani gelişme ve olgunlaşmada ahlak ve deęerlerin önemini fark etmemesi düşünülemez. Deęerleri göz önünde bulundurmadan insanın gerçek tabiatını anlama imkanı da yoktur. Modern psikoloji bilimi yakın zamanlara kadar deęerler konusunda sessiz kalmayı tercih etmiştir. Fakat her alanda baş gösteren insani sorunlara çözüm arayışında deęerlerin önemi bir kez daha kendisini kabul ettirmiştir. Son yıllarda gelişme gösteren pozitif psikoloji anlayışı, insanın ne olduęu kadar, ne olması, nasıl

yaşamayı, mutlu ve olgun bir birey haline gelebilmesi için hangi niteliklere sahip olması gerektiği hususu ile ilgileniyor. Hayat tatmini ve mutluluk, her şeyden önce belli değerlere göre yaşamının bir sonucu olarak anlaşılıyor, kişiliği en iyi tanımlayan özelliklerin başında değerlerin geldiği ifade ediliyor. Mutluluk ve erdem arasındaki çok eski zamanlardan beri bilime gelen içsel ilişki, günümüzde yeniden keşfediliyor (Hökelekli 2011, 11).

Günümüzde okullarda ahlak ve değerler eğitimin çocukların psikolojik durumları göz önünde bulundurularak öğretilmesi ve onların daha sonraki hayatlarında psikolojik etkileri dikkate alınmalıdır. Bu araştırmanın da amacı Ortaokullarda Ahlak ve Değerler Eğitiminin daha derinden araştırılması ve bu konuda yapılmış farklı literatür çalışmalarının incelenerek faydalı bilgilerin ortaya konulmasıdır.

## I. AHLAK

Kökeni, Arapça “hulk” kelimesinin çoğulu olan Ahlâk, Türkçede kısaca; “Bir toplum içinde kişilerin uymak zorunda oldukları davranış biçimleri ve kuralları” (Komusyon 2005, 43) olarak tanımlanmaktadır. Günlük dilde ise ahlâk, kullanıldığı yere göre değişen bazı anlamlar kazanmaktadır. Yaygın olarak, insanların karakter yapılarını (huy) ifade edecek manada kullanılmakta, huy’un iyi olması, ahlâklı olmayı, kötü olması da, ahlâksızlığı ifade etmektedir (Demir 1997, 9). Ahlak kavramının, özellikle Ahlak felsefecileri tarafından yapılan detaylı bazı tanımları da bulunmaktadır.

Ahlak, özgürlüğün zorunlu sonucu olduğu için, her nerede özgürlük varsa, orada kaçınılmaz olarak iyi ile kötü arasında seçim yapmak ve buna göre eylemde bulunmak olan ahlak da vardır. Dolayısıyla, tarihsel açıdan bakıldığında, özgür olan ilk insandan beri ahlak iyi ve kötüye ilişkin seçimler, bu seçimlerin dayandığı değerler ve bu değerleri bireysel hayatlarında uygulamaya geçirip toplumsal hayatlarında üstün kılmaya çalışan ve onları yeni kuşaklara aktarmayı görev bilen insanlar hep olmuştur ve olacaktır (Yaran 2012, 13).

## II. DEĞER

Değer, bireyin her hangi bir kişi, varlık, olay, durum vb. karşısında ortaya koyduğu duyarlılıklardır. İnsani, ahlaki, kültürel, ruhsal, toplumsal ve evrensel boyutlarda oluşabilen bu duyarlılıkların özümsemesi ve benimsenmesi süreci değerler psikolojisinin esasını teşkil eder. Sevgi, saygı, cesaret, doğruluk, yardımlaşma, temizlik, nezaket, hoşgörü vb. genel kabul görmüş toplumsal değerlerdir. Sayılan bu değerlerin merkezinde hep insan vardır. İnsan ise, fitrat üzere yaratılmıştır. Değerlerin oluşumu ve kazandırılması “Fitrat Kanunu” na uygun olmalıdır. İnsanın yaratılışı doğallığı ve itidalı gerektirir. Nitekim, Aristo: “Her şey vasat üzeredir” (Aristoteles 2014, 59). Diyerek bu gerçeğe işaret eder. Değer, insanı değerli kılan, sahip olduğu üstün nitelikler ve sahip olduğu donanımlardır. Sahip

olunan deęerler bireyin gelecekte kiřilięini, bakıř açısını, davranıřlarını, hatta hayatını belirleyecek etkenler olduęu için, bireyin belli bařlı deęerlerin farkına varması, gerekli deęerleri kazanması, yeni deęerler benimsemesi; bütün bu deęerleri kiřilięinin temel tařları haline getirerek davranıřa dönüřtürmesi gerekir (Yaman 2012, 17-18). Deęerler toplumdan topluma deęiřiklik gösterebileceęi gibi toplumlarca da ortak benimsenebilir, bunun yanında her bireyin farklı deęer örüntüleri de olabilir. Hem toplumları hem de bireylerin davranıřlarını etkileyen deęerler, bireyin bir kültür varlıęı olarak kendini gerçekleřtirmesinin yanında, kendi varlıęını da soruřturması ve bilmesi bakımından da önemlilik gösterir. Bu açıdan, deęerlerin hem eylem hem de bilme noktasında insan varoluřunun temeli olduęunu söylemek yerinde olacaktır (Karababa 2014, 1).

### III.AHLAK VE DEęERLER ARASINDA İLİřKİ

Deęerler deyince bir bütün olarak ahlaki yargıları kastetmiyoruz. Deęerleri ahlaka iliřkin olanlar ve olmayanlar olarak ikiye ayırmak mümkündür. Ahlaka iliřkin deęerler zorunluluk bildirir, bize ne yapmamız gerektięini söyler. Ahlaka iliřkin olmayan deęerlerin böyle bir emretme özellięi yoktur. Bunlar daha çok kiřisel tercihlerle alakalıdır. Ahlaka iliřkin deęerleri de evrensel ve evrensel olmayan řeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Evrensel olanlar insanlıęın ortak mirasının sonucu olarak kabul edilebilir. Bunlara insan hakları evrensel beyannamesinin ilkeleri örnek verilebilir (Kaymakcan 2012, 35-55). Deęerlerin bu řekilde evrensel hale gelmesi belli bir kültür veya birey tarafından üretilmiř de olsa zamanla genel kabule mazhar olmaları ile alakalıdır. Birey tarafından üretilen deęer bařkalarına açıldıkça, paylařıldıkça nesnelleřir. Nesnelleřen deęerler insanlık deęerlerini yani erdemleri oluřtururlar (Poyraz 2007, 81-88).

Birey tarafından iyice içselleřtirilen deęerler bireyin gelecekte ne řekilde davranmasının beklendięine dair bizlere yol gösterir. Zira hem biliřsel hem de duygusal yönden iyice içselleřtirilen deęerler bireyin davranıřlarına yön veren, onların devamlılıęını ve düzenlilięini saęlayan inanç veya standartlar haline dönüřmüřtür. Bu deęerler; öęrenme, sosyalleřme ve olgunlařma gibi faktörlere baęlı olarak deęiřime açık olsalar da deęiřime karřı oldukça dirençlidirler. Deęerlerin bu özellięi onları karakterle aynı çizgiye tařımaktadır. Bireyin ruhunda iyice kökleřip yerleřen deęerler karakter özelliklerine dönüřmektedir ki, bir bütün olarak bireyin karakteri onun kökleřmiř deęerlerinin bütünüdür desek yanlıř olmaz (Kaymakcan 2012, 35-55).

Deęerleri davranıřı etkileme fonksiyonuna göre sıralamak istersek bir uçta kiřinin bilinçli olarak kabul ettięi, içselleřtirilmiř, moral açıdan en güclü deęerler bulunur. Bu deęerlerin çięnenmesi normal kiřide suçluluk ve utanma duygusu uyandıracaktır. Din ve ahlaka iliřkin deęerler bu tür deęerlerdir. Estetik zevk konuları, görgü kuralları gibi daha alt düzeyde zorlayıcılıęa sahip deęerler ise dięer ucu temsil eder. Birey çoęu zaman bunlara ahlaki bir zorunluluk hissetmeden alışkanlık olarak uyar. Deęerlerin davranıřı yönlendirme fonksiyonundaki farklılık



ikilem durumundaki tercihte ortaya çıkar. Max Schelere göre hayati değerler duygusal değerlerden, ruhsal değerler hayati değerlerden, kutsal değerler ise ruhsal değerlerinden daha üstündür (Akarsu 1962, 87-91). Değerlerin daha yüksek ya da daha aşağı oluşu süreklilikleri, bölüşülebilirlikleri, tatmin derinliği ve değerlerin mutlaklığı ile ilişkilidir. En aşağı değerler gelip geçici değerlerken en yüksek değerler öncesiz-sonrasız değerlerdir. Bir değer bölünmeden daha fazla kişiye pay sağladığı ölçüde büyük değer olur. Daha derin tatmin edici ve daha az rölatif, daha mutlak değerler daha yüksek değerlerdir. Bu anlamda dini değerleri de içeren manevi değerler en yüksek değerlerdendir. Aynı zamanda bu değerler inanç temelli ve ahiret boyutlu olmaları nedeniyle bireye daha derinden içsel kontrol ve yüreklilik sağlarlar (Bazarkulov 2008, 23-48).

Birey ve toplumun hayatında büyük öneme sahip değerlerin kaynağı insan mıdır, yoksa aşkın bir kaynaktan söz edilebilir mi? Dini düşünceye dayalı bir temellendirme bu soruya mutlak olarak aşkındır cevabını verirken, hümanist yaklaşımlar insandır cevabını verecektir. Gerçekte iki düşünceyi de temsil eden bir yaklaşım daha isabetli görünmektedir. Vahiy insanlık tarihi boyunca insanın anlam inşasına ve değerler dünyasını kurmasına destek olmuş ona rehberlik etmiştir. Bu nedenle değerler aşkın bir mahiyet ima ederler. Aynı zamanda da onlar kendileriyle yaşanan unsurlardır; yaşayan tecrübelerin içinde ve onun tarafından yeniden üretilirler. Değerlerin arka planında kimi zaman ilahi kaynaklı bir inanç sistemi, bazen de insan ürünü olan dünya görüşü veya hayat felsefesi vardır (Şentürk 2010, 52).

Değerlerin kaynağı ile ahlaka ilişkin ve ahlaka ilişkin olmayan değerler üzerine ileri sürülen fikirler bir bütün olarak değerlendirildiğinde kültürel ve sosyolojik bir vakıa olarak ahlak alanıyla ilgili değerlerden toplumca paylaşılan, ilahi kaynağa dayanan ve insan onurunu koruyan değerlerin nesnelleşerek erdemlere dönüştüğü sonucuna varabiliriz. Erdemler belirli durumlara ahlaki olarak iyi karşılık vermeyi sağlayan güvenilir içsel istidatlarıdır. Erdem kavramında bireyin düşünce, duygu ve davranış boyutlarıyla ahlaki mükemmellik yolunu görürüz. Karakter eğitiminin amacı erdeme dönüşmüş değerleri öğrenciye aktarmaktır. Değerler eğitiminde aktarılan değerler her zaman ahlaka ilişkin olmayabilir. Ancak karakter eğitiminde erdemlere odaklanılır.

Değerler ve eğitime ihtiyaç ve ilginin giderek arttığı günümüzde değerlerin eğitime konu yapılıp yapılmamasından çok hangi değerlerin, hangi hedef doğrultusunda ve hangi yöntemlerle eğitime konu yapılması gerektiği üzerinde durulmalıdır.

#### IV. OKUL ÇEVRESİ VE KİŞİLİK

Genel prensip olarak okul ve aile tarzlarının karşılıklı birbirini desteklemesi çocukluk ve gençlik dönemlerinde olumlu kişilik gelişimini sağlar (Epstain 1977, 57). Kişilik gelişimi bütün ülkelerin eğitimden beklediği gizli işlevlerden biridir. Eğitimin ve okulun en son amacı karakter oluşumu yani iyi ahlaklı bireyler yetiştirmektir (Kaya 1997, 191-192). Mesela, ABD Ohio Eyaleti Eğitim Masası Tüm okullarda çocuklara

ařaęıdaki karakterlerin kazandırılması için bir çalıřma sürdürmektedir: (1) Merhamet ve řefkat, (2) Nezaket, (3) Hořgörü, (4) Dürüstlük, (5) Özdenetim, (6) Sebat, (7) Sorumluluk, (8) Öz Kabul, (9) Cesaret, (10) Kiřilik bütünlüęü. Okul çocuęun deęer sistemine katkıda bulunan aileden sonraki en önemli kurumdur. Gençlerde problemleri eğilimleri ortadan kaldırmanın en önemli yolu okullarda verilecek ahlak ve deęerler eğitimidir.

Psikologlar tarafından tanımlandığında kiřilik kısaca, “bir ferdi karakterize eden, nispeten kalıcı ve ayırt edici duygu, düşünce, motif ve davranıřlar modeli” (Banyard 1994, 58); “bir ferdi dięerinden ayırt eden ve her an ve her durumda sürekli yenilenen duygu, düşünce ve davranıř özelliklerinin örüntüsü”dür (Fromm 1994, 58). Ayrıca kiřilik, “bir ferdin emsalsizliğini yansıtır. Tutarlı ve sürekli. Kiřilik ve onun davranıřlardaki yansıması, ferdin içinde mevcut olduęu varsayılan güçler ve eğilimler tarafından belirlenir” (Gürses 2002, 72).

İyi bir kiřilik gelişimi için ilköęretim çocuklarına yönelik dört hedef ařaęıdaki gibidir: (1) Özgüven ve birliktelik fikrinin inřa edilmesi (2) İşbirlięi ve başkalarına yardımın öğrenilmesi. (3) Ahlaki seçimler yapabilmek (4) Karar verme sürecine katılmak. Bütün bunlar çocukta olumlu řahsiyet gelişimini saęlayacaktır. Okulun önemli bir boyutu olarak sınıf ortamı çocuęun benlik anlayıřına, okula adaptasyonuna ve sosyal iliřkilerine olduęu kadar ahlaki gelişim ve cinsiyet rolü öğrenimine de etki eder.Kohlberg, okul yapısının çocukların karar alma ve yürütme sürecine katılabilecekleri doęrultuda demokratikleřmesinin çocukların demokrasi prensiplerini öğrenerek paralel uygulama yapmalarına neden olacağını, bunun da ahlak eğitiminin temel prensibi olduęunu söyler (Çileli 1986, 113).

Öęrenciler için özellikle küçük yařlarda en büyük örnek öęretmendir. Onun řahsiyetinin talebenin düşünce yapısında ve kiřilięinin řekillenmesinde büyük bir etkisi ve önemi vardır. Öęretmen bilgili, kültürlü olduęu kadar iyi bir karakter ve yüce bir řahsiyet sahibi olmalıdır. Öęretmenler otoriter olduęu zaman çocukların içe kapanma davranıřı gösterdikleri ve serbest zaman faaliyetlerinde de ilgisiz ve sorumsuz oldukları saptanmıřtır. Demokratik sınıf ortamında ise bunun tam tersi gerçekleřmektedir. Buradaki öęrenci dayanıřması sorumluluk bilincini çoęaltmaktadır. Daha otoriter öęretmenlerin öęrencilerinin kopya çekme alışkanlıklarının yüksek olduęu da yapılan arařtırmalarda saptanmıřtır (Ekři 2002, 159).

Dini okulların dini kiřilik üzerindeki etkileri incelenecek olursa literatürde farklı sonuçlara rastlanmaktadır. Johnstone ve Erickson dini bilgilenmenin ötesinde bu tür okulların dindarlık üzerinde bir etkisi olmadığını ileri sürerler. Onlara göre, dini okullara giden öęrencilerin dini bilgileri dięer devlet okullarındakilerden daha fazla olabilir. Ancak, ailelerin etkileri istatistiksel olarak belirlendiğinde kiřisel dini inanç ve davranıřlardaki farklılık çok az bir düzeydedir. Bu iki arařtırmacıya göre dindarlıktaki farklılık sadece dini okullara çocuklarını gönderen ailelerin yüksek dindarlıęı ile açıklanabilir. Dindar olan aileler çocuklarını dini okullara gönderme temayülü tařımaktadırlar. Eęer dindar aileler çocuklarını bu tip okullara gönderiyorlarsa çocuklarının dindarlıklarının neye atfedileceęi problemi doęmaktadır. Ama bunu aileye atfetmek daha mantıklı gözükmektedir. Dięer taraftan

unutmamak gerekir ki bu tip okullar ailelerin iřlerini kolaylařtırmaktadır (Spilka 1985, 85-88).

Yahudi ve Katolik okullarında yapılan bařka arařtırmalar ise okulun dindarlık üzerindeki katkısının ailenin katkısının üstünde ve ötesinde olduđunu ortaya koymaktadır (Spilka 1985, 87). Almanyadaki Türk  đrenciler üzerinde yapılan bir arařtırmada da öđretmenlerin, din derslerinin öđrencilerin uyumlu ve güzel davranıřlar kazanmasında faydalı olduđunu söyledikleri belirtilmektedir (Ařıkođlu 1993, 208).

## V. PSİKOLOJİ VE AHLAK

Psikoloji ‘‘insan davranıřlarının ilmi’’ diye tarif edilince ahlâk onun arařtırma saharlarından biri oluyor. Ahlâk, Sosyal Psikolojinin temel konularından biridir. Sosyal Psikoloji iki bakımdan incelenir: Birincisi bizatihi sosyal davranıř olarak, ikincisi ise bir sosyal öđrenme konusu olarak. Bu ikinci problem o derece psikolojik bir mahiyettedir ki, birçok filozoflar ahlâkî sadece psikolojinin konusu saymıřlardır. Ahlâkî davranıř bir normatif olduđuna göre insan bu normları nasıl öđrenmekte ve benimsemektedir? Cemiyetin malı olan ahlâk normları yine insanların sosyal münasebetlerin eseri olarak nasıl dođmakta ve geliřmektedir? Ahlâk normlarının ve ahlâkî davranıřların deđiřmesi hangi temel faktörler çerçevesinde izah edilebilir? Ahlâk normları sosyal normların bir çeřidini teřkil eder. Bunlar sosyal normların psikolojisi bahsinde genel bir  er eve içinde ele alınır. Normların öđrenilmesi ve benimsenmesi ise sosyalleřme dediđimiz prosesin büyük bir parçasıdır. Sosyalleřme denildiđi zaman insanın biyolojik bir varlık iken aynı zamanda sosyal bir varlık olması, insan toplumunun bir  yesi haline gelmesi anlařılmalıdır. İnsanın sosyal bir varlık olması ise sadece bir öđrenme olayından ibaret deđildir; bu öđrenme esas itibariyle hayatımızın bařlangıç yıllarını kaplar ve uzun bir zaman alır. İřte bu yüzdendir ki, psikolojide ahlâk problemi b y k  l de bir geliřme problemidir. İnsan ferdinin bebeklikten yetiřkinliđe kadar geçirdiđi deđiřmeler bir taraftan da psikolojik ve sosyal anlamda geliřmeyi sađlar. Biz bu progresif deđiřmelerden bir bölümüne olgunlařma, bir bölümüne ise geliřme adını veriyoruz. Olgunlařma terimi öđrenmeye bađlı bulunmayan, insandaki biyolojik potansiyelin sadece zaman içinde gerçekleřmesiyle ortaya çıkan deđiřmeleri gösterir ki bunlara en iyi örnek yürümedir. Bizi asıl ilgilendiren geliřme terimi,  evre faktörleriyle ilgili hayat tecrübesinin meydana getirdiđi deđiřme ve ilerlemeyi belirtiyor. Bu ikinci tip deđiřmelerin oluř mekanizmasına genellikle ‘‘ đrenme’’ adını veriyoruz. Ahlaki düřünce ve davranıř daha çok öđrenme ile, yani geliřme ile ilgili olmakla beraber burada olgunlařma faktörlerini büsbütün dıřarıda bırakmak dođru deđildir. Hakikatte olgunlařma ile geliřme birbirinden ayrı düřünülemez,  nk  psikolojik faaliyetler bunlara imkân verecek bir olgunlařma seviyesi olmaksızın meydana gelemez. Geliřme ile olgunlařma arasında yakın bir iliřki olduđu gibi, geliřmenin çeřitli saharları da birbiriyle çok yakın iliřki halindedir. Hakikatte geliřme olayı bir bütün olmakla beraber biz onun içinde sosyal geliřme, duygusal geliřme, zihni geliřme vs. gibi saharlar ayırıyoruz. Bu ayırım

sadece inceleme kolaylıęı vermekle kalmıyor, aynı zamanda bu sahalardaki gelişmelerin aynı hızla olmayışı bizim yaptığımız ayırıma başka bir meşruluk kazandırıyor. Bununla beraber bir sahadaki gelişmenin öbür sahalardaki deęişmelerle yakından ilgili olduğunu gözden uzak tutmamız gerekiyor. Mesela ahlâkî gelişme zekâ gelişmesinden ve duygusal gelişmeden ayrı düşünülemez. Ahlâkî hayatımız hem duygu, hem bilgi, hem de davranış olaylarının bir terkibi halindedir (Güngör 2000, 25).

## VI. PSİKOLOJİ VE DEĞER

Psikoloji, insanların davranışlarını ve zihinsel süreçlerini inceleyen bilimdir. Başka bir ifadeyle psikoloji, insan davranışlarının altında yatan temel nedenleri bulmaya çalışan bilimsel çabaya verilen addır. Buradan yola çıkacak olursak deęer kavramının, psikolojinin araştırma konularından biri olduğunu tahmin edebiliriz. Psikolojide deęerin önemi, objektif bir esasa dayanıp dayanmamasında deęil, insan davranışlarının yol göstericisi olarak oynadığı rol olarak ifade edilir. Bu bakımdan psikolojide deęer kavramı sadece bir inanç olarak ele alınır (Oral 2014, 21).

Deęer, sadece bir inanç olması bakımından dünyamızın belli bir kısmıyla ilgili, bilgilerimizin, duygularımızın ve kavramlarımızın birleşimidir. Deęer kavramı inancın spesifik bir şekli olması açısından, inançtan daha da yukarıda bir zihin organizasyonudur. Deęer bir tek inanca deęil, bir arada organize olmuş bir grup inanca karşılık gelmektedir. Deęerler belli bir durum ve şartlara baęlı kalmaksızın, arzu edilen, yararlı görülen ve beęenilen şeyleri gösteren kıstaslar olarak da tarif edilebilir. Bir varlığın psikolojik, sosyal, ahlaki veya estetik açıdan taşıdığı düşünölen yüksek ya da yararlı davranışlar onun niteliğini belirtir (Şirin 1983, 78).

Psikolojik olarak yiyecek, giyecek, barınak, cinsellik gibi temel gereksinimler bizim için deęerli olanların başında gelir. Ancak deęerli görölen bir yemek yenildikten sonra kişi için tekrar acıkıncaya kadar çok deęerli bir şey olmaktan çıkar. Bu durumda ihtiyaçların, kişinin sergilemiş olduğu tutum ve davranışlara yön verdiği söylenebilir. Bu bağlamda deęer kavramının insanların duygu, düşünce ve davranış boyutlarıyla yakından ilgili olduğu kabul edilebilir. Psikolojinin, insanların davranışlarını ve zihinsel süreçlerini inceleyen bilim olduğunu hatırlarsak, deęer kavramının bir yönünün var olduğu ifade edilebilir. Bu psikolojik yönü daha iyi anlamak için deęer kavramını psikolojik açıdan bakıldığında, deęerlerin bazı kavramlarla ilişkisini incelemenin gerektięi söylenebilir (Oral 2014, 22).

## VII. AHLAK VE DEĞERLER EĞİTİMİNİN PSİKOLOJİK TEMELLERİ

İnsanoęlunun ahlak sorunu karşısındaki tutumunu aydınlatmada Freud'un katkıları büyük olmuştur. Freud'un ahlak öğretisini inceleyen Geets'e göre, psikanaliz bize ahlak olgusu karşısında iki yeni görüş açısı kazandırmıştır: 1) İnsanın ahlaki beklentileri insanlık tarihi boyunca gelişen bir "oluşum" dur; iyi ve kötü ne insanlık tarihinde, ne de insanın özünde önceden verilmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında ahlakın mutlak bir gerçeklik olduğu biçimindeki geleneksel anlayış

yıkılacaktır. 2) Toplumun dayandığı “kurulu ahlak”, büyük ölçüde, ataerkil bir toplum içinde kollektif bir bastırma (refoulement) eyleminden doğmaktadır. Freud’ün öğretisi bu geleneksel görünümü yıkmayı sağlamıştır. Freud’e göre toplumsal yasaklamaların büyük çoğunluğu, ahlak düzeyini yükseltmek yerine, yarattığı suçluluk duygularıyla bireye sadece eziyet etmekte, onu gizlenmeye ve iki yüzlülüğe sevk etmektedir (Geets 1978, 76-78).

Bu konuda eğitim ve öğretim psikolojisi çok önemlidir. Çocukların eğitim psikolojisine farklı bakış açıları vardır. Öğrenme çocuğun yeni bilgileri ve becerileri kazanma aşamasıdır. Bu aşamada onlara iyi bir metodun uygulanması zaruridir (Sylava 1998, 183).

Freud’ün öğretiminde toplumsal evrimin suçluluk duygularıyla savaşmaya yönelik bir evrim olduğu bilinmektedir. Lebovici’nin dediği gibi, “Geleneksel eğitim çocuğun suçluluk duygularını geliştirmekte ve kendi kendini cezalandırma konusunda tehlikeli gereksinimler yaratmaktadır”. Böyle bir eğitimle yetişen çocuklar, ilerde uzlaşmacı ve edilgin kişiler olmaktadır; çocukluklarından itibaren alıştıkları gibi, bir lidere bağlanmaya ve kitlesel aşırılıklara katılmaya hazırdırlar. Öte yandan, eğitimde tamamen başıboş bırakma da kişiliğin gelişimi bakımından sakıncalar doğurmaktadır. Ancak, otorite uygulaması suçluluk duygularına yol açmayacak nitelikte olmalıdır. Eğitim alanında aşırı sertlik ve sorumsuz serbestlik çocuğun geleceği bakımından aynı derecede tehlikeli iki yöntemdir. Aşırı sertlik çocukta suçluluk duygularına yol açacaktır, sınırsız serbestlik ise çocuğun sevgi ve güvenlik gereksinmesini yanıtızsız bırakacaktır (Onur 1979, 2).

Piaget ahlak eğitiminin amacını saptamak için şu soruyu yöneltmektedir: “Geleneklerin ve önceki kuşakların baskılarına boyun eğmiş bireyler mi yetiştirilmek isteniyor? Bu durumda, öğretmenin otoritesi ve muhtemelen, bu itaat ahlakını pekiştiren teşvikler ve cezalandırıcı yaptırımlar dizgesi ile ahlâk “dersi” yetecektir. Bilakis, özgür vicdanlar ve aynı zamanda başkasının haklarına ve özgürlüklerine saygılı bireyler mi yetiştirilmek isteniyor? O halde, ne öğretmenin otoritesinin, ne de onun kişiye vereceği en iyi derslerin, özerkliğin ve karşılıklılığın birlikte kurduğu bu canlı ilişkileri yaratmaya yetmeyeceği açıktır. Sadece öğrencilerin kendi aralarındaki toplumsal yaşam, yani olabildiği kadar ileriye götürülen ve ortak zihinsel çalışmayla birlikte oluşturulan bir kendi kendini yönetme, kendi kendilerinin egemeni kişiliklerin ve onların karşılıklı saygılarının bu iki yönlü gelişimine götürecektir”. Kişiliğin birbirine bağlı iki yönünün özerklik ve karşılıklılık olduğunu belirten Piaget’ye göre, benliğini hem kendi görüşüne hem başkalarının görüşüne yerleştirebilen birey kişilik sahibidir. Karşılıklılık kavramı, özerk bir disiplini ve kendi etkinliğini merkez yapmamayı birlikte içerir. “Böylece ahlak eğitiminin temel iki sorunu, bu kendini merkez yapmamayı sağlamak ve bu disiplini kurmaktır”.

Piaget ahlaki gelişimle zihinsel gelişim arasındaki koşutluğu daima gözönünde bulundurmaktadır. Ona göre ahlak eğitimi sorunu, mantık ya da matematik eğitimi sorunundan farklı değildir. Bu nedenle, sadece otorite ve tek yanlı saygı üzerine kurulan eğitim, ahlak açısından olduğu gibi zihinsel açıdan da aynı sakıncaları içerecektir. Düşünsel bir doğruya dışardan girmekle, yani onu yeniden keşfetmeden

ve doęrulamadan kabul etmekle, bir ahlaki görevi özerk bir yöntemle yklenmemek arasında hiçbir fark yoktur. Dersini anlamadan tekrarlayan ve ezbercilięi akılcı etkinlięin yerine koyan ęrenci ile, itaat ettięi kuralların gerçek mahiyetini kavramayan çocuęun davranıřı aynı niteliktedir. Bu nedenle, zekanın eęitiminde olduęu gibi ahlak eęitiminde de, çocuklar arasındaki kendilięinden toplumsal iliřkilere ve etkin yöntemlere aęırlık vermek gerekir. Her türlü eęitim tek yanlı otorite uygulamasından kaçınmak ve karřılıklılık ilkesine dayanmak zorundadır. Okulun görevi yalnız mevcut kültür verilerini aktarmak deęil, yeni kültür deęerlerinin doęmasını saęlayacak ortamı da hazırlamaktır. "ęretim ve eęitimde bilinenle bilinmeyen, aliřılmıř ile beklenmedik yeni vakıa arasında devamlı bir diyalektik mnasibet kurulmalıdır. Okul, çocuęu bilinenler ve aliřılmıřlar dünyasına hapseden statik bir evre olmamalıdır. Bilinenler üzerinde iřleyen zihin her an beklenmedik yeni vakıalarla aliřılmıřlar arasında çatıřmaya ve bundan doęacak yeni problemlere karřı açık olmalıdır".

Kohlberg'in ahlak eęitimi için önerdięi yöntem de iřte böyledir. Kohlberg, ęretmenlerin, tarih, edebiyat ve günlük olaylardan çıkan gerçek ahlaki ikilemleri içeren tartıřmaları yönetmek suretiyle ahlaki düřünmenin geliřimini saęlamalarını önermektedir. Ancak ilginç ve zor ahlaki ikilemlerin tartıřılması öęrencinin kararsızlıęını giderecek ve ahlak yargısını geliřtirecektir (Kaęıtçıbařı 1974, 95). Bu tartıřmaların etkili olabilmesi için, ortaya çıkan mesajların öęrencinin ahlak düzeyinin biraz ilerisinde olması gerekmektedir. Eęer ahlaki açıklamalar öęrencinin anlayıř düzeyini çok fazla geçerse etkili olamamaktadır. Konuları çok ařaęı düzeyde sunmak da hatalıdır. řu halde ęretmen, ahlaki geliřim konusunda bilimsel bir bilgiye sahip olmak ve ęrencilerinin geliřim düzeylerini bu bilginin iřıęında saptamak zorundadır (Onur 1979, 3).

Kohlberg, deneklerin kendi evrelerinin bir üstündeki ahlaki yargıyı denedikleri takdirde, yalnız bu evreyi kavramakla kalmadıklarını, aynı zamanda kendilerinininkine tercih ettiklerini ve buna yükselmek istediklerini gözlemiřtir. Ahlaki ikilem karřısında ortaya çıkan gerilim, ahlaki geliřimin bir üst evresindeki yeni bir dengede zlmek istenmektedir. Geleneksel ahlak eęitimi, hiçbir gerilim yaratmayan örneklerin sunulmasına ve erdem her zaman ödüllendirildięi inancının pekiřtirilmesine önem verir. Oysa Kohlberg'in gösterdięi gibi, ahlak geliřimi, geliřimin bir evresinde yaratılan çatıřmalar, kuřku ve gerilim ile mümkün olmaktadır. Öte yandan, geleneksel ahlak eęitimi, çocuęun geliřim düzeyinin çok üstündeki yetiřkin görüřlerine ya da geliřim düzeyinin çok altında kalan ceza ve ödül yöntemlerine bařvurmak arasında gidip gelmektedir. Oysa yine Kohlberg'in gösterdięi gibi, ahlak eęitimi ancak çocuęun kendi geliřim evresinden bir üst evreye bařvurarak etkili olmaktadır. Ayrıca ocuklar kendi düzeylerinin üstündeki kavramları altındakilere tercih etmektedirler; çünkü böylece üst evre karřısında kendi ahlaki evrelerini irdeleme ve o üst evreye ulařma olanaęı doęmaktadır.

## SONUÇ

Sonuç olarak söyleye biliriz ki, ahlak ve değerler eğitiminin önemi bir daha gözden geçirilmeli ve eğitim sisteminde bu konuda yapılmış kapsamlı araştırmaların sonuçları dikkate alınmalıdır. Konunun önemine binaen eğitim bakanlığının orta okullardaki ders programlarının hazırlanmasında ve konunun uzmanları tarafından hocalara özel seminerlerin verilmesinde büyük oranda katkısı olabilir. Unutmamak gerekir ki, kaliteli bir toplumun yetiştirilmesinde iyi bir eğitimle birlikte ahlaki değerlerin de çocuklara kazandırılması şarttır. Ahlak ve milli-manevi değerlere sahip olan bir gençlik ise devletin bekasına daha fazla katkıda bulunmaktadır.

Özetle, ahlak ve değerler eğitimi sadece örnekle yürütülemez; örnekleri sadece kendi ulusunun tarihi ve gelenekleriyle sınırlamak da yanlıştır. Tek başına örnek kişiyi edilginliğe iter. Kolaya ve hazırcılığa alıştıırır. Kişiyi daha yüksek bir ahlak düzeyine yükseltmeyi amaçlayan örnek, bir diyalog içinde sunularak kişide düşünsel bir gerilim yaratan örnektir; tarihi sergileme ve “övme biçiminde sunulan örnek ise sadece duygusal bir heyecan yaratır ve ahlaki yükseltecek güçte değildir. Şu halde ergenlik döneminde ahlak eğitimi (ahlak dersine dönüşmeden), konu bakımından dünyaya ve çağa açılmak, yöntem bakımından da diyalog, eylem ve dinamik örneği kullanmak zorundadır.

## KAYNAKÇA

1. Akarsu, Bedia (1962), *Max Scheler'de kişilik problemi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
2. Aristoteles, (2014). *Nikomakosa Etik*, (çeviren Saffet Babür), Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
3. Aşikoğlu, Nevzat Yaşar, (1993). *Almaniyada Temel Eğitimdeki Çocukların Din Eğitimi*, Ankara: TDV Yayınları.
4. Banyard, Philip, Hayes, Nicky, (1994). *Psychology: Theory and Application*, London: Chapman and Hall.
5. Bazarkulov, Seyfullah, (2008) *Değer öğretimi ve dinden öğrenme*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Ankara.
6. Çileli, Meral, (1986). *Ahlak Psikolojisi ve Eğitimi*, Ankara: Verso Yayınları.
7. Demir, Fahri, (1997). *İslam Ahlakı*, Ankara: y.y.
8. Demmon, Terri and others, (1996). *Moral and Character Development in Public School*, Michigan: ERIC.
9. Ekşi, Halil, Din Eğitimi, Gençlik ve Kişilik, (2002). *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, Hayatı Hökelekli (drl.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
10. Epstein, Joyce and McParland, James, (1977). “*Family and Social Interactions and Main Effects on Affective Outcomes*”, National Institution of Education: A Repor of Office of Child Development.

11. Fromm, Erich, (1994). *Kendinin Savunan İnsan* (çev. Necla Arat), Say Yayınları, İstanbul.
12. Geets, Glaude, (1978). *Pshicoanalize in Moral Sxualityi*, Eds, Universites, Paris.
13. Güngör, Erol, (2000). *Deęerler Psikolojisi Üzerinde Arařtırmalar Ahlâk Psikolojisi, Ahlâkî Deęerler ve Ahlâkî Geliřme*, Özener Matbaası, İstanbul.
14. Gürses, İbrahim, (2002). “Dindarlık İle İlgili Tutumlar ve Otoriteryen Kiřilik İliřkisi” *Gençlik, Din ve Deęerler Psikolojisi*, Hayatı Hökelekli (drl.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
15. Hökelekli, Hayati, (2011). *Ailede, Okulda, Toplumda Deęerler Psikolojisi ve Eęitimi*, İstanbul: Timař Yayınları.
16. Kağıtçıbaşı, Çiğdem, (1974). *İnsan ve İnsanlar*, İstanbul: 3 baskı.
17. Karababa, Ali, (2014). “Kuramsal Temelde Deęer”, *Deęerler ve Deęerler Psikolojisi*, Bülent Dilmaç ve Hasan Hüseyin Bircan (edi), Ankara: Pegem Akademi,
18. Kaya, Mövlüt, (2014). “*Kiřilik Özelliklerinin Ahlaki Yargı Üzerindeki Etkisi*”, *Din Eęitimi Arařtırmaları Dergisi*, 4, ss. 191-192.
19. Kaymakcan, Recep, Meydan, Hasan, (2012). *Ahlaki Karakter ve Eęitimi, II. Uluslararası Deęerler Ve Eęitimi Sempozyumu*, İstanbul, 16-18 Kasım, ss.35-55.
20. Komisyon, (2005). *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu yay., 10.
21. Ohio State Department of Education, (1996). *Character Education in Ohio: Sample Strategies*, Unpublished Report.
22. Onur, Bekir, (1979), “Ahlak Eęitiminin Psikolojik Temelleri”, *Ankara Üniversitesi Eęitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt: 12 Sayı: 1, 1-14 s.
23. Oral, Tuncay, (2014), “Psikolojik Perespektifden Deęer Kavramı”, *Deęerler ve Deęerler Psikolojisi*, Bülent Dilmaç ve Hasan Hüseyin Bircan (edi), Ankara: Pegem Akademi, ss. 182-200.
24. Poyraz, Hakan, (2007), “Deęerlerin kuruluřu ve yapısı”, *Deęerler Eęitimi Uluslar arası Sempozyumu*, R. Kaymakcan, S. Kenan, H. Hökelekli, ř. Aslan ve M. Zengin (Ed.), İstanbul: Dem Yayınları, 81-88.
25. Spilka, B, R.W. Hood ve R.L.Gorsuch, (1985), *The Psychology of Religion: An Emprical Approach*, New Jersey: Prentice Hall,
26. Sylava, Kathy and Lunt, Ingrid, (1998), *Child Development A First Course*, Malden: Balakwell Publishers.
27. řentürk, Habil, (2010), “Kiřilik Geliřiminde Eęitim, Din ve Deęerlerin Rolü”, *Eęitime Bakıř: Eęitim-Öęretim ve Bilim Arařtırma Dergisi*, 6, 18.
28. řirin, Ahmet, (1983).*Gençlerin Deęerler Sıralamasına Yönelik Bir Arařtırma*, (Yayınlanmamıř Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
29. Ülken, Ziya Hilmi, (2001), *Bilgi ve Deęer*, Ankara: Kürsü Yayınları.
30. Yaman, Ertuęrul, (2012), *Deęerler Eęitimi*, Akçaę Yayınları, Ankara.
31. Yaran, Cafer Sadık, (2012), *İslam Ahlak Felsefesine Giriř*, DEM Yayınları, İstanbul.



Eldar Kərimov

## ORTA MƏKTƏBLƏRDƏ ƏXLAQ VƏ DƏYƏRLƏR PSIXOLOGİYASI

### XÜLASƏ

Əxlaq və dəyərlərin tədrisi bütün cəmiyyətlərdə və mədəniyyətlərdə üzərində diqqətlə durulan bir məsələdir. Bu məsələnin vacibliyini hər kəs qəbul etsə belə, psixoloji inkişafın qaydalarına çox az riayət edilməkdədir. Tədqiqatımız bir tərəfdən, uşaqların və yeniyetmələrin inkişaf xüsusiyyətlərini bildirməyi, digər tərəfdən də bu xüsusiyyətlərə uyğun əxlaq və dəyərlər tədrisinin əsaslarını ortaya qoymağı hədəfləyir.

Tədqiqatımızda, əsasən, əxlaq və dəyərlər arasındakı münasibət, bu iki anlayışın psixoloji təməlləri və insan həyatında mühüm yerə sahib olan əxlaqi prinsiplərin təlim-tədris metodları haqqında ümumi məlumatlara yer verilmişdir. Bundan başqa, əxlaq və dəyərlərin tədrisində ənənəvi metodlarla müasir metodlar arasındakı fərqlər və bu metodların fərdlərə mənfi və ya müsbət təsirləri ortaya qoyulmuşdur. Eyni zamanda, tədqiqatımızda uşaq psixologiyası və əxlaq normativlərinin əsasları haqqında öz sözünü demiş tədqiqatçıların fikirlərinə də xüsusi yer verilmişdir.

Nəticə etibarilə, bugünkü məktəblərdə əxlaq və dəyərlərin tədrisi uşaqların psixoloji vəziyyəti nəzərə alınaraq tədris edilməli və onların daha sonrakı həyatlarında psixoloji təsirləri nəzərə alınmalıdır. Bu işin məqsədi isə orta məktəblərdə əxlaq və dəyərlər tədrisini daha dərinlən araşdırmaq və bu mövzuda müxtəlif ədəbiyyatları tədqiq edərək faydalı məlumatlar ortaya qoymaq idi.

***Açar sözlər:** əxlaq, dəyərlər, təhsil, psixologiya, psixoloji inkişaf, uşaq, yeniyetmə*

Эльдар Каримов

### Психология Морали и Ценностей в Средних Школах

#### РЕЗЮМЕ

Преподавание морали и ценностей имеет особое значение во всех обществах и культурах. Несмотря на то, что каждый признает важность этой проблемы, но очень мало людей соблюдают правила развития психологического развития. С одной стороны наше исследование стремится выяснить особенности развития детей и подростков, с другой стороны, показывает основы преподавания морали и ценностей в соответствии с этими особенностями.

В исследовании предоставляется информация отношений между моралью и ценностями, психологический фундамент этих двух понятий и методы преподавания этих моральных принципов, занимающих важное место в человеческой жизни. Кроме этого, здесь показана разница между прежним и

современным методом в преподавании морали и ценностей, а также отрицательное или положительное влияние методов на отдельных лиц. В исследовании также уделено особое место мнениям исследователей, которые достаточно известны в области моральных нормативов и детской психологии.

В конечном итоге, в сегодняшних школах мораль и ценности должны преподаваться, учитывая, психологическое состояние детей и, принимая, во внимание психологические последствия, влияющие на их дальнейшую жизнь. Цель этой работы заключается в глубоком изучении преподавания морали и ценностей в средних школах и выдвигении полезной информации, исследуя, разную литературу по этой теме.

***Ключевые слова:** мораль, ценности, образование, психология, развитие психологии, ребенок, подросток.*

***Eldar Karimov***

## **PSYCHOLOGY OF MORALITY AND VALUES IN SECONDARY SCHOOLS**

### **ABSTRACT**

Teaching morality and values is of particular importance in all societies and cultures. Despite the fact that everyone recognizes the importance of this problem, very few people follow the rules of psychological development. On one hand, our study aims to elucidate the peculiarities of the children's development and adolescence; on the other hand, it shows the basics of teaching morality and values in accordance with these features.

The study provides information on the relationship between morality and values, the psychological foundation of these two concepts and methods of teaching these moral principles, which occupy an important place in human life. In addition, it shows the difference between the former and the modern method in teaching morality and values, as well as the negative or positive influence of these methods on individuals. The study also paid special attention to the opinions of researchers, who are well known in the field of moral standards and child psychology.

Ultimately, in today's schools, morality and values should be taught taking into account the psychological state of children, and the psychological consequences that affect their future life. The purpose of this work is to study in depth the psychology morality and values in secondary schools and to put forward useful information by exploring various literatures on this topic.

***Keywords:** morality, values, education, psychology, psychological development, child, adolescent.*

**Çapa tövsiyə etdi: i.ü.f.d. Ə.S.Niyazov**



## СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КРИЗИС И ДУХОВНАЯ АКТИВНОСТЬ ЛИЧНОСТИ

*д.ф.но филос. Нармина Микаилова  
Кафедра философии Бакинского  
Государственного Университета*

### РЕЗЮМЕ

Тема социокультурного кризиса является одной из актуальных проблем современности. Она связана с представлением о внутреннем богатстве культуры. Кризис культуры понимается, как распад конкретного типа целостности, он связан с экзистенциальным поиском человека и поиском путей социодинамики.

Современный социокультурный кризис предвещает новую культурную парадигму. Современная наука предлагает несколько вариантов разрешения кризиса культуры, одним из которых является внутреннее духовное самосовершенствование человека. Рост духовности личности предполагает приобретение ею богатого духовного содержания, духовность – это способ самоидентификации человека. Духовность является силой, направляющей всю деятельность человека, её стимулом. В сфере духовности заключается человеческая сущность и человеческое содержание, она вмещает в себя систему богатого социального опыта человека. Одновременно духовность раскрывает степень индивидуальности человека.

Выходом из кризиса является рост духовности человека, как свободного субъекта. В духовности человека проявляется наибольшая степень его активности, его творчески-созидательный потенциал. Сохранению духовной активности личности способствует творческая деятельность, которая является движущей силой культуры.

**Ключевые слова:** *культурный шок, социодинамика, рефлексия, культурная парадигма, духовное возрождение, свобода, творчество*

Одной из актуальных проблем современности, является проблема социокультурного кризиса, как необходимого и закономерного этапа в развитии современной культуры и приводящего в конечном итоге к утрате единства культуры и утрате человеком тождества с самим собой.

Социокультурный кризис сопровождается формированием ситуации «культурного шока», когда сталкиваются две системы норм и ценностей, старой и новой. Индивидуальное сознание человека охватывает ощущение чуждости и абсурдности происходящих событий, что нередко приводит к потере

каждым человеком ориентиров собственного бытия, самоизоляции от происходящих процессов, асимметрии жизненных сфер индивида и общества. Такая асимметрия происходит на уровне общества как противоречие между его подсистемами, на уровне взаимоотношения человека и общества как отрицание деградирующего общества и культуры, и на уровне личности, его внутреннего духовного мира, обостренном чувстве одиночества и неустроенности.

Немецкий философ Э.Гуссерль писал: "... различие между процветанием и упадком, или, иначе говоря, между здоровьем и болезнью явно имеет место и в отношении общностей, народов, государств. Соответственно напрашивается вопрос: почему же в таком случае не возникла медицинская наука, которая занималась бы народами и наднациональными общностями? Европейские народы больны, да и сама Европа, как говорят, переживает кризис" (Гуссерль 1994, 52).

Тема кризиса культуры связана с представлением о внутреннем богатстве культуры. Процветание культуры понимается, как состояние её самодостаточности и соразмерности её подсистем и элементов, кризис культуры означает нарушение её гармонии и связан с экзистенциальным поиском человека и поиском путей социодинамики. Часто кризисные эпохи связывают с распадом интегрированного единства. К.Ясперс пишет, что человек с давних лет воображал картину целого сначала в виде мифов, затем в картине божественных деяний, затем, как данное в откровении целостное понимание истории от сотворения мира и грехопадения человека до конца мира и Страшного суда. Таким образом, кризис культуры понимается, как распад конкретного типа целостности (Ясперс 1991, 123).

Все великие культуры древности, имели общие черты, прежде всего письменность и организацию большого масштаба. Кризис древней культуры был связан с разделением народов, определяемым отношением их к осевому времени. Хотя, в отличие от европейских, отличающихся мобильностью, восточные культуры характеризовали традиционализм и динамизм, тем не менее восточные культуры также знают кризисные процессы.

Э.Гуссерль считает, что европейская культура есть порождение кризисного состояния человеческого духа. "Духовный голос европейского человечества, включая в себя частный телос отдельных народов и индивидов, принадлежит бесконечности. Это бесконечная идея, к которой, так сказать, затаённо стремится всё духовное становление" (Гуссерль 1994, 34). Новым типом духовности стала философия. Говоря об отличительных особенностях греческой, китайской, индийской и других философий, Э.Гуссерль подчёркивает, что только у греков мы находим интерес к чисто "теоретической" установке, отражающей кризис культуры. В ходе кризисных процессов установки начинают преобразовываться и изменяться. Стремление наблюдать и познавать мир свойственно кризисному сознанию, человек постепенно оказывается философом, размышляющим о мире и об истине.

Стремление к рефлексии, вызванное переменами социокультурной ситуации в Европе в XX в. привело к созданию новых культурологических концепций. В числе рассматриваемых проблем были следующие: современный кризис культуры, природа культуры, культура и цивилизация, массовое общество и массовая культура.

Русский философ Н.А.Бердяев (1874-1948) писал о культуре и свободе. В 13 письме “О культуре” Бердяев проводит разницу между культурой и цивилизацией. “Культура и цивилизация – не одно и то же. Культура родилась из культа. Истоки её сакральны. Вокруг храма зачалась она и в органический свой период была связана с жизнью религиозной” (Бердяев 1990, 78). Далее: “Культура благородного происхождения. Ей передался иерархический характер культа. Культура имеет религиозные основы. Это нужно считать установленным с самой позитивно-научной точки зрения. Культура символична по своей природе. Символизм свой она получила от культовой символики. В культуре не реалистически, а символически выражена духовная жизнь” (Бердяев 1990, 80). В отличие от культуры, считает Бердяев, у цивилизации нет столь благородного происхождения, нет связи с символикой культа. Цивилизация имеет мирское происхождение: она родилась вне храма и культа, в борьбе человека с природой. Путь культуры аристократический: она идёт сверху вниз. Цивилизация идёт снизу вверх, путь её буржуазный и демократический. Культура есть явление глубоко индивидуальное и неповторимое. Цивилизация же есть явление общее и всюду повторяющееся. Культура имеет душу. Цивилизация же имеет лишь методы и орудия (Бердяев 1990, 84).

Кризис современной европейской культуры рассматривал так же О.Шпенглер (1880-1936) в книге “Закат Европы”. По Шпенглеру, западная культура является одной из великих, наряду с античной и арабской. Её характеризует тяга к бесконечности, к расширению окружающего пространства, что находит выражение в развитии науки. Душу европейца он назвал “фаустовой душой, она отражается во всех направлениях европейской культуры – архитектуре, скульптуре, живописи, литературе, театре, музыке. Гибель западной культуры он рассматривает как проблему цивилизации. Цивилизация есть завершение. Она следует за культурой, как ставшее за становлением, как смерть за жизнью, как окопение за развитием, как духовная старость и каменный и окаменяющий мировой город за господством земли и действием души, получившими выражение, например, в дорическом и готическом стилях. Она неотвратимый конец; к ней приходят с глубокой внутренней необходимостью все культуры” (Шпенглер 1993, 274).

Цивилизация – заключительная стадия процветающей культуры. Кризис – это окончательное угасание культуры, наличие кризисов – это закон всемирной истории. “На великий кризис указывает несметное множество страстно дебатированных вопросов и взглядов, которые высказываются в тысячах книг и заявлений, но всегда остаются разрозненными, разобщёнными и

приуроченными к ограниченному углу зрения специальной области, ввиду чего возбуждают, тяготят, но не могут быть устранены. Сами они известны, но мало известна их тождественность” (Шпенглер 1993, 312).

Кризис культуры наступает тогда, когда её душа осуществит всю совокупность своих возможностей, в виде народов, языков, наук, государств. Когда все возможности культуры реализованы, она умирает, становится цивилизацией. Так было с Индией, Египтом, Китаем, античностью. Р.А.Гальцева пишет: “В “Закате Европы” оплакивается её судьба, но нет рыцарственной готовности к защите высокой духовной культуры перед лицом надвигающейся механически-потребительской цивилизации, нет воли к противостоянию. Наоборот, здесь ведётся пропаганда мрачного демобилизующего духа фатализма. Шпенглеровская мифологема, вытеснив духовно-личное начало стихией жизненно-бессознательного и предприняв релятивистское обесмысливание культуры, внесла, как говорится, свой вклад, в дело нелюбимой автором цивилизации и разрушения духовно – культурных начал” (Гальцева 1991, 15).

Развитие культуры сопровождают сложности, коллизийные феномены, которые свидетельствуют об истечении времени данной культуры. Современный кризис предвещает новую культурную парадигму, а современная наука предлагает несколько вариантов разрешения кризиса культуры.

Первый вариант сводится к реставрации, воссозданию старой социокультурной системы через укрепление порядка при помощи усиления контролирующего и репрессивного воздействия на людей, когда “социальное” нормализует “культурное”. П.Сорокин пишет: “Всякий раз, когда в данном обществе нравственно-юридическая разность и противоречия возрастают, количество и строгость карательных мер одной части общества по отношению к другой тоже возрастают; и при прочих равных условиях, чем больше несоответствия ценностей, тем резче этот рост” (Сорокин 1993, 143). В качестве примера данной ситуации можно рассмотреть эпоху Возрождения. С одной стороны, Ранессанс дал миру высочайшие образцы человеческой мысли, неповторимость и уникальность личности. С другой стороны, Возрождение – это эпоха кризиса средневековой культуры, когда делаются попытки восстановить традиционные способы жизни людей при помощи карательных мер.

Второй тип решения выхода из социокультурного кризиса состоит в ликвидации кризисного внешнего мира, деградирующих институциональных форм бытия, мешающих развитию гармоничной человеческой природы. В основе данного подхода находится вера в естественное совершенствование человека и общественный прогресс, берущий начало с эпохи Просвещения.

Третий вариант решения проблемы выхода из социокультурного кризиса связан с идеей культурной аномии, когда человек осознаёт не только абсурдность внешнего мира, но и собственное несовершенство. Преодоление этого несоответствия состоит не в разрушении внешнего мира, а во внутреннем

духовном самосовершенствовании, наполнении всех форм социальной деятельности новыми ценностями. Идея самосовершенствования человека для гармонизации с внешним миром имеет древние корни, связана с пониманием личности, как процесса в процессе и является сегодня наиболее актуальной. Идея самосовершенствования человека тесно связана с проблемой духовности личности.

Современное общество характеризуется кризисным состоянием в духовной сфере, что проявляется его нравственным не здоровым, снижением нравственной культуры, догматизацией идеологии: снизился духовный потенциал личности и общества. В сложившейся ситуации необходимо духовное возрождение общества и рост духовности личности, приобретение ею богатого духовного содержания. Это процесс непрерывный и противоречивый. Основным противоречием, является подмена воспитания духовности образованием. Часто духовность понимается, как образованность, хотя это разные понятия. Знание и владение информацией ещё не есть духовность. Образованность – это одна из многочисленных составляющих и предпосылок духовности. Н.А.Бердяев писал, что духовность “есть высшее качество, ценность, высшее достижение в человеке” (Бердяев 1951, 48).

Духовность проявляется в интеллигентности, благородстве мыслей и действий, в высокой культуре чувств и поведения. Духовность, как качество человека носит всеобъемлющий характер. Духовная жизнь человека многогранна, она содержит рациональные, эмоциональные аффективные, гносеологические, познавательные, ценностные, мотивационные и многие другие аспекты, уровни, состояния. Духовные процессы включают в себя научные теории, религиозные верования, нравственность, обыденные знания, эстетические категории, которые находятся во взаимосвязи, единства и составляют целостность.

Духовность личности рассматривается, как идеальность, которая понимается, как освоение предметности объективного мира без самой предметности, сущности и образов вещей без самих этих вещей, освоение мира без самого мира. “Для понимания души и ещё более духа самым важным является определение идеальности, которое состоит в том, что идеальность, есть отрицания реального, но притом такое, что последнее в то же время сохраняется, виртуально содержится в этой идеальности, хотя и не существует больше” (Гегель 1940, 102). В формировании духовности определяющую роль играет язык, понятийно-категориальный аппарат сознания. “Мы разумеем под духовной личностью полное объединение отдельных состояний сознания, конкретно взятых духовных способностей и свойств” (Джеймс 1990, 265).

Через свою духовность человек осознает самого себя, как такового, можно сказать, что это – способ самоидентификации человека. Человек совершает поступки, преобразует окружающий мир, опираясь на духовность как способ самоидентификации. Экзистенциалисты корни существования личности искали в духовности: “Я знаю себя в качестве субъекта, благодаря сознанию и



рефлексии ... Фома Аквинский объясняет, что в спонтанной рефлексии, являющейся преимуществом интеллектуальной жизни, каждый из нас знает (не научным знанием, но экспериментальным и непередаваемым), что его душа существует, познаёт единичное существование этой субъективности, которая ощущает, страдает, любит и мыслит” (Маритэн 1988, 241). Духовность – это и внутреннее пространство каждого человека, и то, что отделяет его от всего остального мира, тем самым, формируя человека, как субъект отношения к другому миру. Человек воспринимает весь окружающий мир, как противоположность своей духовности, то есть, как недуховный, он понимает, что между ним и обществом существует разнокачественный барьер. Такое ощущение формирует духовную активность личности по отношению к внешнему миру, поскольку духовность является силой, направляющей всю деятельность человека, её стимулом. Духовность не только детерминирует человеческую деятельность, но и пронизывает её, она выступает императивом по отношению ко всей жизнедеятельности человека.

Все проявления духовности, такие, как убеждения, знания, чувство собственного достоинства, религиозная вера, неприятие лжи, нравственные императивы и т.д. – являются побудительными факторами человеческой жизнедеятельности. Такую абсолютную власть духа над человеком можно объяснить тем, что человеческий дух является сконцентрированным духовным опытом всего человечества. Возможно, в этом заключается тайна. Недаром И.Кант писал, что две вещи являются для него наиболее неизвестными: “Звездное небо надо мной или моральный закон во мне” (Кант 1965, 499).

Духовность формирует человека, как свободного субъекта, именно в сфере духовности заключается человеческая сущность. Свобода человека есть возможность его самореализации, воплощения его потенциала. Человек свободен в той мере, настолько, насколько он может преодолевать сопротивление природной и социальной среды, в противном случае он не свободен. В духовной сфере человек не встречает сопротивления материальной предметности вещей, социального мира. В силу этого в духовной сфере создаются условия для наибольшей самореализации человека, его самовоплощения. Поэтому именно посредством духовности человек формируется и реализуется, как свободный субъект деятельности. Именно в своей духовности и свободе человек наиболее полно реализует свои человеческие качества и способности. “Человек, как таковой свободен... Свобода духа составляет самое основное свойство его природы” (Гегель 1940, 18).

Необходимо отметить, что свобода – это основа бытия и жизнедеятельности человека. Именно в своей духовности человек наиболее свободно реализует свои цели. “Место свободы в мире определено её связью с тем, что до человека и без него существует, - с идеальным как “продуктом” мышления. В способности творить то, что не было до сознания и не возникло бы без сознания – важнейшая характеристика человека, более фундаментальная, чем способность производить орудия труда. В той мере, в

какой она составляет специфику человеческого бытия – человек есть *causa sui*” (Зотов 1990, 25).

В духовности человека проявляется наибольшая степень его активности, его творчески-созидательный потенциал, свобода. Вместе с духовностью эти качества детерминируют и направляют всю человеческую жизнедеятельность.

Духовность выражает весь потенциал человека, является сущностью и содержанием человека, поскольку она вмещает в себя всю глубину человеческого содержания, его социальных связей и отношений, богатого социального опыта. “В основании проблемы гуманитарного видения мира – видения, при котором человек преодолевает свою надстроично-репрезентативную ограниченность и приобретает вес онтологически значимого фактора, – лежит проблема статуса самой духовности. Проблема Человека изоморфна проблеме Духовного начала” (Панарин 1996, 200). Одновременно духовность раскрывает степень индивидуальности человека, является порождением индивидуальности.

Жизнь каждого человека протекает, как утверждение его смыслов и ценностей, его индивидуальной самооценности, что составляет фундамент его бытия. “Бесконечное право субъекта заключается в том, что он находит удовлетворение в своей деятельности, в своём труде. Если люди должны интересоваться чем-либо, они должны сами участвовать в этом, находить в этом удовлетворение для чувства собственного достоинства ... Поэтому ничего не происходит и ничего не производится без того, чтобы действующие индивидуумы не получали удовлетворения; это – частные лица, т.е. у них имеются особые, свойственные им потребности, стремления, вообще интересы; в числе этих потребностей у них имеется потребность не только в том, чтобы обладать собственными потребностями и собственной волей, но и в том, чтобы у них имелись собственные разумение, убеждение, или, по крайней мере, мнение, соответствующее их личным взглядам, если только пробудилась потребность иметь суждение, рассудок и разум. Затем люди, если они должны действовать для дела, хотят также и того, чтобы оно вообще нравилось им, чтобы они могли принимать в нём участие, руководствуясь своим мнением об его достоинствах, о его правоте, выгодах, полезности” (Гегель 1977, 102).

Повышение духовной активности актуализируется в переломные и кризисные моменты жизни общества, когда прежняя устоявшаяся культурная жизнь исчерпывает свои возможности. Разрешение культурного кризиса сопровождается повышением интереса к внутреннему потенциалу личности, формированием нового мышления и новой системы ценностей, возрастанием значения такой ценности, как “самореализация личности”. Самореализация понимается как свободная реализация способностей и возможностей личности в соответствии с её волей. Решение проблемы самореализации упирается в проблему человеческой деятельности, которая является специфическим человеческим способом проявления активности. Деятельность, является способом существования сущностных сил личности, а возможность их

опредмечивания в результатах этой деятельности – это возможность реализации смысла бытия человека в мире. В основе многообразных форм человеческой деятельности находится труд, его характер и содержание.

Сохранять способность быть субъектом духовной активности человек может через расширение масштабов и границ своей творческой деятельности. Если деятельность не носит творческого характера, то она не развивает способности личности. Академик А.Д.Александров определяет творчество как видовую особенность человека, отличающую его от животного мира и свойственную любому виду человеческой деятельности.

Творческая деятельность в духовной сфере есть не что иное, как целенаправленное регулирование социальных процессов, идей и представлений личности. Созданные в прошлом, они являются объективными основаниями личностной деятельности в настоящем. В процессе духовного производства происходит не только производство духовной культуры, общественного сознания, но и происходит воспроизводство самого субъекта. Участвуя в духовном производстве, человек творит самого себя, повышает свою культуру, обогащает себя духовно и эмоционально.

Начиная с XVII – XVIII веков в Западной Европе творчество приобретает статус социальной ценности, в способности к творчеству видят способности, возвышающие достоинство человека, формируется культ гениальности. До XX века к творческой деятельности относили лишь искусство и философию, затем к ней стали относить также науку и техническое изобретательство.

В современном обществе увеличивается потребность в творческом труде. В прогрессирующем обществе творчество почитается и поощряется общественным мнением. Творчество становится всё более необходимым условием существования современного общества.

А.Эйнштейн объяснял стремление людей к творческой деятельности духовными потребностями. Он писал: “Я думаю, вместе с Шопенгауэром, что одним из сильнейших мотивов, приводящих к искусству и науке, является стремление убежать от повседневной жизни с её мучительной грубостью и безнадежной пустотой, освободиться от оков вечно меняющихся желаний. Человека с более тонкими душевными струнами влечёт прочь от личной жизни в мир объективного созерцания и постижения ... Но к этому отрицательному мотиву присоединяется ещё другой, положительный: человек стремится в сколько-нибудь адекватной форме создать упрощённую и легко обозримую картину мира и таким образом преодолеть мир непосредственных переживаний, который он хотел бы до известной степени заменить этой картиной. Так поступает художник, поэт, умозрительный философ и естествоиспытатель, каждый по-своему. В эту картину он перелагает центр своей душевной жизни, чтобы обрести ту безмятежность и устойчивость, которую нельзя найти в узком круге пролетающих вихрем переживаний” (Мошковский 1922, 61-62).

В цивилизованном обществе творчество, является основной целью. Средствами, с помощью которых эта цель достигается, являются такие духовные процессы, как вдохновение, интуиция, генерация и т.д., которые постепенно начинают рассматриваться, как цель. Постепенно переживание творческого состояния превращается в самоцель, появляется представление о ценности самовыражения творческой личности. В целом можно сказать, что динамика культуры – это процесс возникновения новых и сложных целей и способов их достижения. Поэтому, развитие культуры представляет собой прогрессирующее движение, так как движущей силой его, является сама природа культурообразующей творческой деятельности.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев Николай Александрович. 13-ое письмо. О культуре. М.: СП “Интерпринт”, 1990, 353 с.
2. Бердяев Николай Александрович. Царство свободы и царство кесаря. Париж, 1951, 417 с.
3. Гальцева Рената Александровна. Западноевропейская культурфилософия между мифом и игрой. // Самосознание европейской культуры XX века. М., Книга, 1991, 527 с.
4. Гегель Г. Философия духа. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., Мысль, 1977, 374 с.
5. Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Сочинения. Т. 8, М., Соцэкгиз, 1940, 471 с.
6. Гуссерль Эдмунд. Кризис европейского человечества и философия. //Культурология, XX век: Антология. М., Мысль, 1994, 523 с.
7. Джеймс Уильям. Личность. //Мир философии. Ч. II, М., Из-во полит. литературы, 1990, 624 с.
8. Зотов, Анатолий Фёдорович. Выступление на дискуссии “Право, свобода, демократия” // Вопросы философии. 1990. № 6, с. 23-29.
9. Кант Иммануил. Сочинения. М., Мысль, 1965, Т. 4, ч. I, 544 с.
10. Маритэн Жак. Краткий очерк о существовании и существующем. //Проблемы человека в западной философии. М., Мысль, 1988, 377 с.
11. Мошковский Александр. Эйнштейн. М., Наука, 1922, 453 с.
12. Панарин Александр Сергеевич. Философия политики. М., Экономика, 1996, 608 с.
13. Сорокин Питирим Александрович. Причины войны и условия мира. // Социс. 1993, № 12, 141-153.
14. Шпенглер Освальд. Закат Европы. М., Наука, 1993, Т. 1, 720 с.
15. Ясперс Карл. Истоки истории и её цели. М., Республика, 1991, 527 с.

*f.ü.f.d. Nərimə Mikayılova*

## ŞƏXSİYYƏTİN MƏNƏVİ FƏALLIĞI VƏ SOSİOMƏDƏNİ BÖHRANI

### XÜLASƏ

Sosiomədəni böhran mövzusu müasir dövrün aktual problemlərindən biri olub mədəniyyətin daxili zənginliyi ilə bağlı təsəvvürdür. Mədəniyyətin böhranı bütünün konkret bir tipinin tənəzzülə uğramasıdır ki, bu da insanın eksistensial axtarışları və sosiodynamika yolunun axtarışı ilə bağlıdır.

Müasir sosiomədəni böhran yeni mədəni paradıqmanı tələb edir. Müasir elm mədəniyyətin böhranının həlli yollarının bir neçə variantını təklif edir ki, onlardan da biri insanın daxili mənəvi özünü reallaşdırmasıdır. Şəxsiyyətin mənəvi inkişafı onun mənəvi zənginlik qazanmağına səbəb olur, mənəvilik insanın özünü təyinetmə vasitəsidir. Mənəviyyət bütöv insan fəaliyyətini, stimulumu istiqamətləndirən gücdür. Mənəvi sfera insanın mahiyyəti, məzmunu deməkdir, o, insanın sosial təcrübə sistemini ehtiva edir. Eyni zamanda mənəvilik insanın fərdi səviyyəsini ortaya qoyur.

Böhrandan çıxış insan mənəviyyətinin azad subyekt kimi artmasıdır. İnsanın yaradıcılıq potensialı və fəallıq dərəcəsi onun mənəviyyətində özünü göstərir. Mədəniyyətin hərəkətverici qüvvəsi olan yaradıcı fəaliyyət insanın mənəvi fəallığının qorunmasına kömək edir.

*Açar sözlər: mədəni şok, sosiodynamika, refleksiya, mədəni paradıqma, mənəvi dirçəliş, azadlıq, yaradıcılıq*

*PhD Narmina Mikailova*

## SPIRITUAL ACTIVITY AND SOCIO – CULTURAL CRISIS OF PERSONALITY

### ABSTRACT

The topic of the socio-cultural crisis is one of the actual problems of the modern world, and it is connected with the vision related to the inner richness of culture. The crisis of culture is the decay of a specific type of integrity; it is associated with the existential search of humans and their search for the ways of sociodynamics.

The modern socio-cultural crisis foreshadows a new cultural paradigm. Modern science offers several options for resolving the crisis of culture, one of which is the

inner spiritual self-perfection of man. The growth of the spirituality of the individual implies the acquisition of a rich spiritual content by it, spirituality is a way of self-identification of a person. Spirituality is the force that directs all human activity, its stimulus. The sphere of spirituality is the human essence and human content, it contains the system of a person's rich social experience. At the same time, spirituality reveals the degree of individuality of a person.

The way out of the crisis is the growth of the spirituality of a person as a free subject. The greatest degree of his activity, his creative-creative potential is manifested in the spirituality of a person. The preservation of the spiritual activity of the individual is promoted by creative activity, which is the driving force of culture.

**Keywords:** *cultural shock, sociodynamics, reflection, cultural paradigm, spiritual revival, freedom, creativity.*

**Çapa tövsiyə etdi: prof. Q.Y.Abbasova**



**AZƏRBAYCANDA DİN TƏDRİSİ TƏCRÜBƏSİ:  
“ZÜBDƏTUL-İSLAM” VƏ “ŞƏRAİUL-İSLAM” ƏSƏRLƏRİ  
NÜMUNƏSİ ƏSASINDA**

*i.ü.f.d. Əhməd Niyazov,  
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun müəllimi,  
ahmedniyazov@ait.edu.az*

**XÜLASƏ**

Mədəniyyət tarixində dini ədəbiyyatın rolu böyükdür. Bir həqiqətdir ki, bu gün arxiv materiallarının böyük bir qismini məhz bu sahəyə aid əlyazma əsərlər təşkil edir. Onlar arasında İslam dininin əsas dini biliklərini cəm edən və “əl kitabı” kimi istifadə edilən “Elmihal” ənənəsi tədqiq obyektı olan bir məsələdir. Müxtəlif dövrlərdə İslam alimləri dinin əqidə, ibadət, gündəlik həyat tərzı, ədəb-əxlaq qaydaları, dualar və bəzən də böyük peyğəmbərlərlə bağlı xüsusi məlumatları cəm edərək müxtəsər əsər yazmış və xalq arasında dinin prinsiplərinin asan öyrənilməsinə nail olmuşdur. Bu ənənədən bəhs edərək onlar arasında xüsusi yeri olan iki əsər haqqında danışmaq bir töhfə olacaqdır. Əsas odur ki, bu dövrdə onları məqalə halında tanımaq və mədəniyyət tarixi baxımından əhəmiyyətindən danışmaq onların yazılması qədər mühüm bir iş olacaqdır.

*Açar sözlər: elmihal, mədəniyyət tarixi, ənənə, əsərlər, arxiv, ibadət, ədəb qaydaları*

**Giriş**

Müsəlman mədəniyyət tarixinin elmi qaynaqlarının zənginliyinə rəğmən hələ də tədqiq edilməsi vacib dövr və bölgələr bir xeyli mövcuddur. Hərçənd postsovet məkanında arxivlər gün üzünə çıxdıqca, bunun nə dərəcədə əhəmiyyət kəsb etdiyi daha aydın görünür. Belə ki, çox da uzaq olmayan XIX əsr Qafqazında, xüsusilə də Azərbaycan dini ədəbiyyat (məntiq, fiqh (islam hüququ), təfsir, hədis, təsəvvüf, sərf, nəhv və sair) baxımından canlı bir dövrün orijinal mətnləri ilə zəngindir. Əksər dövrlərdə sistemli bir mədrəsə ənənəsi ilə kökləşmiş elmi fəaliyyətlər bəzən bölgəyə xas ənənələr meydana gətirmişdir. Bu səpkidə məqaləmiz Azərbaycanın tarixi



keçmişinə aid din tədrisi ənənəsinin töhfəsi olan iki əsər – “Zübdətul-İslam”<sup>1</sup> və “Şəra’iul-İslam”<sup>2</sup> haqqındadır.

### A. Azərbaycanca mədrəsə ənənəsinə ümumi baxış

VII əsrdən başlayaraq digər İslam ölkələrində olduğu kimi, Azərbaycanda da elmi fəaliyyət mədrəsə üsul-idarəsi şəklində olmuşdur. “Mədrəsə” (مدرسة) ərəb dilindən alınma söz olub, lüğət mənası ilə “dərs təlim yeri” deməkdir. Geniş mənada isə bugünkü orta məktəb və ali təhsil səviyyəsində təlim və tədrislə məşğul olan təhsil ocaqları olmuşdur. Bu məktəblərdə tədris, əsasən, ərəb dilində aparılır, dini biliklərlə yanaşı, təbabət (tibb), dil, fəlsəfə, hüquq, məntiq, riyaziyyat və s. dünyəvi elmlər öyrədilirdi. Xalqın öz dilində tədris edilən ədəbiyyat heç də az olmamışdır. XX əsrin əvvəllərində isə türkdilli məktəblərdə tədris edilən din dərslikləri tamamilə Azərbaycan türkcəsində olmuşdur.

Azərbaycanda elə dövrlər olmuşdur ki, mədrəsələrdə elm və təhsilin vəziyyəti o dövr üçün bir çox İslam ölkələrinə nisbətən daha yüksək səviyyədə olmuş; elmin, təhsilin, maarifin inkişafında, demək olar ki, əsl intibah mərhələsi keçmişdir. Birbaşa elm mərkəzləri kimi fəaliyyət göstərən bu məkanlarda bəzən həm təhsil və tədris işləri aparılır, eyni zamanda, irfan yolu prinsiplərini nümayiş etdirən mənəviyyat fəlsəfəsinə üstünlük verilirdi. Bəzi dövrlər vardır ki, bu ərəfədə mədrəsələr xüsusi diqqət cəlb edən fəaliyyətləri ilə fərqlənmişdir; məsələn: XIX əsrdə mədrəsələr elə bir güclü təlim yolu keçmişdir ki, məşhur qafqazşünas, dilçi alimi Pyotr Karloviç Uslar o dövr üçün yazırdı: “Əgər xalqın savadlılıq dərəcəsi dini məktəb nisbətində götürülsə, onda Qafqazın bu hissəsi Avropanın maariflənmiş xalqlarını çoxdan arxada qoymuş olar” (Габуния 1992, 24). Hətta buradakı maarifçilik bölgəyə səfər edən Qərb mütəfəkkirlərinin belə təəccübünə səbəb olacaq bir keyfiyyət göstərmişdi (Бартолд 1963, 417-418; Крачковский 1960, 571-616; Плотто IV/67; Хулүфлу 1934, 3).

Azərbaycanda başlanğıcdan bu günə təkə dini yox, həm də dünyəvi ədəbiyyata üstünlük verilmiş, elmsiz bir dinin mümkün olmayacağı prinsipi bir meyar olaraq qəbul edilmişdir. Mədrəsələrin təlim və tədris strukturunda bunu asanlıqla müşahidə etmək mümkündür (Niyazov 2015, 47); məsələn: məntiq elminin tədrisində XIII əsr filosof alim Əsiruddin Əbhərinin (ö. 663/1265) “İsaqoci”si kimi məntiq kitabının tədrisi və ona yazılan şərhələr, haşiyələr ən çox istifadə edilən əsərlər olmuşdur. Bu sahədə bölgələrdə yerli ədəbiyyatdan da istifadə edilmişdir ki, “İsaqoci” şərhinə

<sup>1</sup>“Zübdətul-İslam” əsərinin hal-hazırda bizə məlum olan iki əlyazması mövcuddur və hər ikisi də şəxsi kitabxanalarda saxlanılır. Digər bir nüsxə isə Zaqatala Tarix və Diyarşünaslıq Muzeyi əlyazma əsərlər fondunda mühafizə olunur ki, bu, əsərin 1911-ci ildə (Timurxan Şura) Mavrayev mətbəəsində əski əlifba ilə çapdan çıxmış yeganə nüsxədir. (ЗКМ КП – 6590). Əsərin 1970-ci ildə əl ilə köçürülmüş nüsxəsi də bu fondda qorunur. (ЗКМ КП –6685.)

<sup>2</sup>“Şəra’iul-İslam”məski əlifba ilə yazılmış bir nüsxəsi M. F. Axundov adına Azərbaycan Respublika Ümumi Kitabxanasında qorunur. Kitabı 1911-ci ildə “Məktəb” jurnalı mətbəəsində çap edilmişdir.

yazılmış Numan ibn Şeyx Səid əş-Şirvaninin “حاشية علي شرح إساقوجي / Haşiyətu alə şərhi İsaqoci” haşiyə kitabı buna ən gözəl misaldır (3KM KPI – 240).

Məntiq sahəsində digər bir ədəbiyyat qarabağlı alim Mövlana Məhəmməd Əmin ibn Sadrul-İmam əş-Şirvaninin yazdığı “جهة الوحدة / Cihətul-vahdə” əsəridir ki, kitab hər bir mədrəsədə istisnasız oxudulmuşdur<sup>3</sup>. Əsər məntiq fənni ədəbiyyatı içərisində “ملا اغلي / Molla aqli” kimi tanınmış və bu adla məşhurlaşmışdır. Dövrün əhəmiyyət kəsb edən qiymətli əlyazma ədəbiyyatı olması baxımından, tələbələr onun üzünü kəçürərək bir-birlərinə hədiyyə kitab kimi bağışlamışlar (3KM KPI – 6569).

Sovet ədəbiyyatında yazılanların əksinə, mədrəsələr heç də hakim təbəqə tərəfindən kortəbii idarə edilən, əl-qolu bağlı qalan “mollaxana”lar deyildi. Bölgədə yetişmiş alimlər heç də elmə, biliyə, inkişafa qarşı çıxan “ruhanilər” deyildilər; əksinə, onlar yüksək intellektual səviyyəli, mədəni və vətənpərvər təbəqə idilər. Eyni zamanda, onlar Çar Rusiyasının xristianlaşdırma siyasətinə qarşı çıxan, xalqın milli-mənəvi dəyərlərindən uzaqlaşdırılmasına razı olmayan ziyalı sinif idi.<sup>4</sup>

Bioqrafiya məlumatlarına görə dərslər, əksər etibarilə mədrəsələrdə tədris edilirdi, ancaq bəzi alimlər mədrəsə xaricində də dərs fəaliyyəti ilə məşğul olurdu. Bəzən də fərdi olaraq tələbələri ilə mütaliə edir, onların ehtiyacı olan kitabı yazıb ona təqdim edəcək qədər qayğıkeş davranırdılar (3KM KPI – 6569; Alkadari 1913, 222).

Tədris edilən dərslərin mahiyyətinə nəzər salsaq, belə nəticəyə gəlmək olar ki, dərslər müəyyən plan və proqram daxilində, kitabların mətn, şərh və haşiyələrlə bir-birini tamamlayıcı tərzdə tədris edilirdi (Baqini 1996, 513-514). Dərslər, kitablar və dərsliklər arasında olduğu kimi, tələbə və müəllimlərin düşüncə-fikri təmayülləri arasında da bütünlük və paralellik olduğunu görmək mümkündür.

Məqalənin mövzusu olan “elmihal” kitablarının müəllifləri də məhz ictimaiyyətdə bir tərəfdən, uləma arasındakı mübahisəli məsələlərin öyrənilməsi üçün səy göstərən, digər tərəfdən, ictimaiyyəti maarifləndirici fəaliyyət aparmaqla xalqın ehtiyacı olan bilikləri tədris etməklə məşğul idilər.

## B. Elmihal ənənəsi

Elmihal tərkibi “hal” və “elm” sözlərindən ibarətdir. Əsas dini bilikləri ehtiva edən əl kitabı kimi, “elmihal” kəlmə olaraq davranış qaydaları mənasına gəlir. Dini termin kimi isə əqidə, ibadət, gündəlik həyat tərz, ədəb-əxlaq qaydaları, dualar və

<sup>3</sup> Məhəmməd Əfəndinin “جهة الوحدة / Cihətul-vahdə” əsəri əslində məntiq elmi ilə məşğul olmuş alimlərin dərin mübahisələrinə səbəb olmuşdur. Bəzi alimlər bu əsərdəki fikirləri tənqid edən yazılar yazarkən, bəzi uləma da Məhəmməd Əfəndinin mülahizələrini dəstəkləyən mahiyyətdə yazılar qələmə almışlar. Dağıstanın ilk məntiqi alimlərindən Qurban Əli Axalçı kitabqarşı ilk tənqidi yazılar yazan alimdir. (Bax: Kayayev 2012, 128)

<sup>4</sup> Sovet ideologiyasında keçmişə düşmənçilik siyasəti həmişə alqışlandığı üçün mədəniyyətə düşmənçilik ruhunda yetişən bəzi kütlələr meydana gəlmişdi. Ona görədir ki, onlar xalqın milli dəyərlərini keşiyini çəkən mədrəsə təbəqəsinə “fanatiklər” deyəcək qədər cürət etməklə əslində tarixinə, soy- kökünə və mənaəviyyətə düşmən kəsilmişdilər. (Daha geniş bax: (Niyazov, Bakı 2016, 141.)

bəzən də böyük peyğəmbərlərlə bağlı xüsusi məlumatların qeyd edildiyi kitabı ifadə edir (D.İ.E. 22/139). Eyni möhtəvaya sahib əsərlər bəzi coğrafiyalarda “Risalə”, “Tövzihul-Məsail” (məsələlərin izahı) və yaxud “Fiqh” kitabları adlandırılmış, din tədrisində müxtəsər əsər ənənəsi halını almışdır.

X əsrdən etibarən, İslam alimləri bu metoddan istifadə edərək, həm də xalq arasında dini biliklərin öyrənilməsinə təmin edirdilər. Bu ənənə müxtəlif dövrlərdə müxtəlif formalarda, bəzən risalələr, bəzən kiçik, yaxud böyükhəcmli kitablar, bəzən şərh və haşiyələrlə də genişlənmiş formada yazılırdı.

Qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövründə Bakı və Gəncə kimi müxtəlif mərkəzlərdə əski əlifba ilə elmihal dərsliləri çap edilərək ibtidai məktəblərdə tədris edilmişdir; məsələn: Gəncə Ali İbtidai Məktəbinin türk dili müəllimi Mirzə Abbas Abbaszadənin hazırladığı “Şəriət dərsi” kitabı bir elmihal ənənəyə idi. Kitab Gəncə müəllimləri tərəfindən təsdiqlənərək, Bakıda 1917-ci ildə “Orucov qardaşları” nəşriyyatında çap edilmiş və ikinci şöbənin dərslilik kitabı olmuşdur (web2.anl.az).

Mədrəsə/məktəb əhli xaricində cəmiyyətdə hər təbəqədən insanların dini mətnlərə müraciəti və dini ehkamı öyrənmə cəhdi bəzən zərurətə çevrilirdi. Demək olar ki, elmihal ənənəsinin meydana gəlməsi üçün əsas səbəbdə bu olmuşdur. İstər elmihal, istərsə də tövzihul-məsail kitabları həm dinin əsas prinsiplərinin müxtəsər halda cəm edilməsi ilə yanaşı, həm də ərəb dilindəki mürəkkəb dini ədəbiyyatın, eyni zamanda, xalq tərəfindəndə başa düşülməsini təmin etmək məqsədi ilə qələmə alınır; məsələn: qubalı Alacaxorili Zəkəriyyə Əfəndinin müəllifi olduğu “Şəraiul-İslam”<sup>5</sup> elmihal əsəri belə bir üst qapaq yazısı ilə çapdan çıxmışdır:

*“Əhlus-sünnə vəl-cəmaat məzhəbində olan əhali üçün əqaidi-diniyyə və əhkami-şəriyyəsi babında bir töhfədir”.*

Qaynaqlardan məlum olur ki, mədrəsə təhsil sistemində müəyyən bir ardıcılığa riayət edilirdi. Bu sistem içərisində elmihal bilikləri tələbələrə hələ ibtidai təhsil mərhələsində ikən tədris edilirdi (Baqini 1996, 513-514). Hər şeydən əvvəl başlanğıcda Qurani-Kərim təcvid qaydaları və müxtəlif qiraət üsulları ilə birlikdə öyrədilirdi. Buna müvəffəq olduqdan sonra, xüsusi qabiliyyət göstərən şagirdlər Quranın hifzini tamamlayaraq həm də hafiz olurdular<sup>6</sup> (Tuhfətul-Əhbab 1914, 191). Bu mərhələdən sonra iman və ibadətə bağlı biliklər mənimsənilməli idi ki, bu müddətdə dərslilik kimi müəyyənləşdirilmiş bir elmihal kitabı mütaliə edilərək, ibadət əsasları tədrisi həmin kitab əsasında yerinə yetirilirdi.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Əski əlifba ilə üçüncü dəfə nəşr edilmiş nüsxə Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Mərkəzi kitabxanasında saxlanılır.

<sup>6</sup> Osman Əfəndi Saxurinin qeydlərinə görə XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanın şimal-qərb bölgəsindəki mədrəsə fəaliyyətlərində ilkin mərhələdə Hafizi-Quran olmağın bəzən adətdən sayıldığı vaxtlar da olurdu.

<sup>7</sup> İstər mədrəsə tədrisində, istər fərdi olaraq alimlərin yanında təhsil almaq müəyyən bir sistemə tabe olmaqla mümkün idi. Bir neçə mərhələdən keçməklə müəyyənləşdirilmiş təqribən 30-a yaxın dərslilik mütaliə etməklə olsa da, daha çox hifz etmək lazım gəlirdi. Eyni zamanda yazaraq öyrənmək də

Elmihal kitablarının əsas xüsusiyyəti bu idi ki, tək bir düşüncə əsasında formalaşırdı. Müqayisə və ixtilafli mövzulara yer verilmir, müəyyən prinsip və qaydaların sadə üsullarla öyrədilməsi hədəf və məqsədi güdüldü. Buna görə də mötədil və təəssübdən uzaq üslubda tərtib edilirdi.

Elmihallar, həm də xalq tərəfindən istifadə edilmək məqsədilə yazıldığı üçün adətən, xalq dilində olurdu. Ancaq ərəb dilində yazılmış müxtəsər elmihallardan istifadə etmənin ənənə halı aldığı vaxtlar da olmuşdur. Bu, mədrəsə üsul və qaydalarına riayət etməklə bağlı bir şey idi. Bu üsula görə tədrisin ilkin mərhələsində hər hansı bir elmihal kitabını mütaliə etmək vacib idi. Azərbaycanda son əsrlərə qədər bunun nümunələri ilə rastlaşmaq mümkündür; məsələn: “المختصر الصغير/ əl-Muxtasarus-Sağir” kitabı elmihal kimi təməl dini biliklər mahiyyətində iman və islamın şərtlərini əzbərləmək, dini ehkamı öyrənmək və ibtidai biliklər əldə etmək üçün tədris edilirdi (Baqini 1996, 513).

Azərbaycanda elmihal ədəbiyyatı zəngindir. Onlar arasında hazırda bizə məlum olanları belə sadalamaq mümkündür:

- 1) Abdunnafi Ağdaşi “Təlimus-Salat”;
- 2) Hacı Zəkəriyyə Əfəndi “Şəraiul-İslam”;
- 3) Ovacıqlı Məhəmməd Səid “Üç yüz məsələ”;
- 4) Mirzə Abbas Abbaszadə “Şəriət dərsi” və sair.

Məqaləmizin mövzusu olan elmihal kitablarına gəldikdə isə onlardan Abdussalam oğlu Məhəmməd Müskürinin “Zübdətul-İslam” kitabının məhz Azərbaycanda türk dilində yazılan ilk elmihal olması, digəri isə Azərbaycan maarifçisi Muxtar Əfəndi Əfəndizadəyə aid olması ilə seçilir.

## **I. “Zübdətul-İslam”**

Əlyazma əsərin adı “Zübdətul-İslam” İslamın özəyi mənasında ərəb dilində olsa da, kitabın dili Azərbaycan türkcəsindədir. Qismən ərəbcə və Osmanlı türkcəsində sözlərdən istifadə edilmişdir. Müəllifi Abdussalam oğlu Məhəmməd Müsküridir.<sup>8</sup> Müəllif özü barədə əsərdə belə məlumat vermişdir:

“Bundan sonra Abdussalam oğlu Müskürü eydər ki, bəzi dostlarım və din qardaşlarım bəndən iltimas etdilər ki, ərəb lüğətinə qüdrətimiz yoxdur. Türki ləfz ilə gərəkdir ki, bizim üçün bir müxtəsər cəm edəsən” (3KM KII, 4-5).

Müəllif haqqında bunun xaricində hələlik bir məlumatla rastlaşmadıq. Kitabın hazırda bizə məlum olan fərqli üç ədəd əlyazması mövcuddur. Onlar həcmə 82, 101 və 120 səhifədən ibarətdir. Sadalanan bu kitablar Qəbələ, Qax və Zaqatalada aşkar edilmişdir. Regionda onun fərqli formalarda mövcud olması kitaba olan tələbatdan irəli gəldiyini göstərir. Eyni zamanda, əsərin 1911-ci ildə Timurxan Şurada

---

biliklərə yiyələnmək üçün bir vasitə olmuşdur. Tədris üsulunda əsasən bir ardıcılığa riayət edilirdi: a) Quran-i Kərim/Elmihal b) Ərəb dili c) Məntiq elm d) Dini elmlər (Niyazov, Bakı 2016, 147.)

<sup>8</sup> XVII əsrin sonlarından etibarən “Muskur” adı ilə adlandırılan Müskür, bugün Quba və Xaçmaz inzibati rayonları ərazisində yerləşən Müşkür düzüdür. (D.İ.A. 09/165).

Mavrayev mətbəəsində 303 səhifə halında çap edilməsi onun mədrəsə kitabları arasında tədris olunan əsas dərslik kimi istifadə edildiyini və ona olan ehtiyacı göstərir (3KM KII – 6590). O dövrdə bu mətbəədə çap edilən ədəbiyyatın mədrəsələrdə tədrisi zəruri olan əsas kitablar olmuşdur. Kitaba dair ən son 1970-ci ildə<sup>9</sup> Yengiyanlı İbrahim Xəlil Əfəndizadə tərəfindən qələmə alınmış əlyazma nüsxəsinin olması erkən dövrə qədər bölgə insanının əl kitabı kimi istifadə etdiyindən xəbər verir.

Əsərin əhəmiyyəti ondan ibarətdir ki bu kitabı elmihal ənənəsinin Qafqazdakı ilk nümunəsi hesab etmək olar. Əsərin giriş hissəsində buna dəlalət edən məlumat belədir:

“Bəzi dostlarım və din qardaşlarım bəndən iltimas etdilər ki, ərəb lüğətinə qüdrətimiz yoxdur. Türki ləfzilə gərəkdir ki, bizim üçün bir müxtəsər cəm edəsin. Dini İslamın üsuluvə fəruu, fərzlərin, sünətlərin, ədəblərin və bunlara oxşayan məsələləri bəyan edib bildirəm. Bən dəxi onların iltimasın qəbula vəqə qıldıqdan sonra türki ləfzi ilə bu risaləni cəm etdim...” (3KM KII, 4-5).

Mədrəsə ədəbiyyatının ərəbdilində olması xalqın dini ehkamu mənimsəməsini çətinləşdirirdi. İman və ibadət prinsiplərinin öyrənilməsi tələbi ilə tərcümə fəaliyyəti bu zərurətin nəticəsidir.

Əsərin hansı əsrdə yazıldığı məlum deyil. Elmihalda ibadət əsasları ilə bağlı o dövr üçün qeyd edilən bəzi məlumatlar, heç olmasa, onun hansı əsrə aid olduğunu bizə xəbər verə bilər. Qeyd edək ki, əsərin qələmə alındığı dövrdə zəkat hesabları üçün “əşrəfi”<sup>10</sup>, “axça”, “şüşə qızıl” və “şahi”<sup>11</sup> pul vahidləri ilə, kilo və batman<sup>12</sup> kimi ağırlıq ölçü vahidləri istifadə edilmişdir. Tədqiqata ehtiyacı olmaqla birgə əsər XVIII-XIX əsrlərə şamil edilə bilər.

Şafei məzhəbi alimlərindən olan Müsküri, Zübdətül-İslam əsərini giriş, kitab, bab, fəsil, məsələ kimi başlıqlar altında mövzulara ayırmışdır. Təkcə namaz mövzusu “kitab” başlığı (kitab-salat) ilə verilmiş, qalan bütün başlıqlar “bab”lara görə ayrılmış, alt başlıqlar “fəsil”, fətvə mövzuları isə “məsələ” adı ilə verilmişdir. Kitabın mündəricatı belədir: İman, İslam, sünne, təharət<sup>13</sup>, nəcasət, vudu<sup>14</sup>, məsh, qüsl, təyəmmüm, salat, zəkat, savm<sup>15</sup>, Həcc, fəzilətül-Məkkə, ziyarətül-Mədinə, udhiyyə<sup>16</sup>, əqiqə<sup>17</sup>, riddə<sup>18</sup>, bey<sup>19</sup>, tətimmə<sup>20</sup>, nikah, halalvə haram, sifətül-cənnə və əhluhə<sup>21</sup>,

<sup>9</sup> Əlyazmanın katibi haqqında belə qeyd edilir: “Hicri 1390-cı il 22 məhərrəm, miladi 29 fevral 1970-ci il. İbrahim Xəlil Əfəndizadə Yengiyani.” (3KM KII – 6685.)

<sup>10</sup> Misir qızıl pulu

<sup>11</sup> Səfəvilər dövrünün pul vahidi kimi uzun müddət istifadə edilmişdir.

<sup>12</sup> Ağırlıq ölçü vahidi. Bir batman altı oqqa, o da 7.7 kq idi.

<sup>13</sup> Təmizlik

<sup>14</sup> Dəstəmaz

<sup>15</sup> Oruc

<sup>16</sup> Qurban

<sup>17</sup> Qurban növü

<sup>18</sup> Dindən çıxma

<sup>19</sup> Ticarət

<sup>20</sup> Kitabın son söz qismi

sifətin-narvə əhluhə<sup>22</sup>. Kitabın son qismində “Âmentu” (imanın şərtləri) və İslamın şərtləri altı səhifə həcmində şərh edilmişdir.

Adətən, hər başlıq bir hədislə başlayaraq, “Həzrəti Rəsulsallahu aleyhi və səlləmdən şeyle rivayət olunmuşdur ki” başlığı ilə mövzu ilə bağlı bir, yaxud bir neçə hədis qeyd edilmişdir. Hədislər tək-cə mətn qismi ilə verilmiş, ancaq rəvayət edən qeyd etmədən ravisiz tək-cə ixtilafli mövzular və ya məzhəb görüşlərini izah edərkən məzhəb imamı, yaxud alimlərin adı qeyd edilməmiş, ümumi ifadə ilə “dəmişlərkə” deyərək sözə başlamışlar. Dövrün çox rastlanan problemlərini də “fəsil”, yaxud “məsələ” adı altında şafeii cihadlarına uyğun izah etmişdir.

Kitabda dinin əsasında olan mövzularla yanaşı, bəzi örfə aid məsələlər də izah edilmişdir. Ədəb, əxlaq qaydalarına əlavə olaraq bəzi halal, haram və hətta nikah kimi əlavələrin qeyd edilməsi xalqın gündəlik ehtiyaclarının nəzərə alındığını göstərir. Bu da bir müsəlmana gündəlik həyatında lazım olan dinin əsas (təməl) biliklərini ehtiva edən bir elmihal ənənəsi olmasına görədir. “Zübdətül-İslam”ın diqqət çəkən cəhəti odur ki, kitabda İslam dininin fərz, vacib və sünnəkimi hökmlərindən başqa, ədəb mövzularına geniş yer verilmişdir.

Ümumilikdə, “Zübdətül-İslam” əsəri bir elmihal kitabı kimi, XX əsrə qədər mədrəsə ənənəsində xüsusi yeri olan bir əsər idi. Mədrəsələrdə İslam ibadət əsasları kimi “elmihal” bilikləri Qurani-Kərimlə birlikdə ibtidai təhsilin əsasını təşkil edən dərslər kimi tədris edilirdi. Kitab sovet dövründə belə xalqın müxtəlif üsullarla təmin edərək oxuduğu bir kitab olmuşdur.

## II. “ŞƏRAİUL-İSLAM”

Elmihal ənənəsinin digər bir nümunəsi Muxtar Əfəndi Əfəndizadənin (1880-1975) “Şəraiül-İslam” əsəridir. Məhz bu kitabın məqalə materialı kimi seçilməsi müəyyən bir məqsədə xidmət edir. O da əsərin Muxtar Əfəndi kimi Azərbaycan maarifçisi adı ilə tanınmış maarifçilik tariximizin ən parlaq simalarından birinə aid olması ilədir.

### A. Müəllif haqqında

Tarixin yaddaşına Azərbaycan maarifçisi kimi həkk olan Muxtar Əfəndi Əfəndizadə milli ruhun dirçəlməsinə ömrünü həsr etmiş simalardandır. Elm və maarifçilik xidmətləri ilə Azərbaycan istiqlalına təkən vermiş şəxsiyyət olan Əfəndizadənin maarifçilik həyatını aşağıdakı xronologiya ilə belə sadalamaq olar.

Muxtar Əfəndi Əfəndizadə 1880-ci il yanvar ayında Ağdaşın Şəmsabad kəndində dünyaya gəldi. Atasını İsmayıl Yusif oğlu Əfəndizadə dövrün ziyalılarının idi. O, əkinçiliklə məşğul olsa da, mədrəsə fəaliyyəti ilə həm öz kəndi, həm də yaxın kəndlərdə uşaqların yazıb-oxumaları üçün böyük səy göstərmişdir. Bununla yanaşı,

<sup>21</sup> Cənnət əhli və onların xüsusiyyətləri

<sup>22</sup> Cəhənnəm əhli və onların xüsusiyyətləri

“Zeynəddin” adlandırdıqları ədəbi məclisə başçılıq edirdi. Muxtar Əfəndizadə belə bir mühitdə böyüdü (Kərimova 2014, 542).

O, yeddi yaşında ikən atasının tələbəsi olmuş Hacı Əziz Əfəndi onu Göyçayın Qarabağlar kəndinə gətirmiş və orada bir neçə ay oxutmuşdur. Sonra Hacı Məhəmməd Əfəndinin Ərəbocağ kəndindəki mədrəsəsində oxumuşdur. Əfəndizadə əsas təhsilini bu mədrəsədə almışdır. Sonra isə şəmsabadlı Şükür Əfəndi və Qolqətli Hacı Səlim Əfəndidən nəhv, məntiq, münazirə və əqaid kimi elmləri, Üçqovağlı Hacı Abdullah Əfəndidən isə ədəbiyyat elmini öyrəndi. Fəlsəfə elmini almaq üçün Qubaya, Qazı Məhəmməd Əfəndinin yanına getdi (“Təhsil” 2014).

O, Qubada ilk dəfə “Üsuli-cədid” məktəbi açdı (1904); “Nəşri-irfan” cəmiyyəti yaratdı (1906); “Darul-irfan” məktəbi açdı (1906); 50-yə qədər ölkədən qəzet və jurnalın gəldiyi “Qiraətxana” maarif ocağı açdı (1906); Ağdaşda teatrın ilk təsisçisi oldu (1908); Şamaxı zəlzələsində yetim qalan uşaqlar üçün kimsəsiz uşaqlar evi açdı (1908); “Səadət” qız məktəbi açdı (1909); Sədi Şirazinin “Bostan” əsəri (1936) ilə “Gülistan”(1966) əsərlərini tərcümə etdi, ali məktəblər üçün “Miftahu lisanul-arab” (1944) və 4-5-ci siniflər üçün isə “Ərəb dili” (1966) dərslikləri hazırladı (ŞƏRQ, 2014).

Əsrin əvvəllərində açılan məktəblərin sayı artsa da, onların əksəriyyəti qısa müddətdə bağlanmağa məcbur olurdu. Muxtar Əfəndinin maarif ocaqları sovet quruluşuna qədər davam etdi. Onun açdığı məktəblər xalqın vəsaiti hesabına fəaliyyət göstərirdi.

Sovet hakimiyyəti qurulduqdan sonra da onların əksəriyyəti fəaliyyətini davam etdirmiş, xalqın milli-mədəni irsinin çox sayda davamçı simaları məhz bu ocaqlarda yetişmişdir.

Muxtar Əfəndinin Azərbaycan maarifçilik tarixində ən diqqətəlayiq cəhəti o dövrün rus-tatar məktəblərindən fərqli olaraq türkdilli məktəblər açılmasına təşəbbüs etməsi və buna nail olmasıdır (Ağayev, “525-ci qəzet”). Mirzə Muxtar bütün ömrünü müəllimlik sənətinə həsr etmiş, çətin vaxtlarda bəzən açdığı məktəblərdə özü dərs demişdir. O, Azərbaycan istiqlalına ən böyük töhfə təqdim etmişdir ki, o da elm və maarifçiliyin keşiyində durması olmuşdur.

Bütün bu misilsiz xidmətləri yanında İslam dinini və onun ehkamını bilən biri olaraq açılan məktəblərdə şəriət dərslərini tədris etməsi idi. O, özünün hazırladığı “Şəraiul-islam” kitabını 1911-ci ildə “Məktəb” jurnalının “Elektrik” mətbəəsində nəşr etdirmişdir. Kitab o zamankı məktəblərin aşağı sinifləri üçün dərslik vəsaiti idi. Muxtar Əfəndizadənin bu elmihaldan başqa dini ədəbiyyata dair başqa bir əsərinə rast gəlmədik.

## **B. Elmihal haqqında**

Kiçikhəcmli bu elmihal kitabı bütövlükdə sual-cavab şəklində hazırlanmışdır. Elmihal kitablarında ümumi bir qayda olaraq, hər bir mövzu əsas prinsipləri ilə müxtəsər halda qısa cümlələrlə ifadə edilmişdir.

Kitabın “Şəraiul-İslam” adı ərəbcə olub, İslamın qaydaları deməkdir. Azərbaycan türkcəsi ilə hazırlanmışdır. Kitabın mündəricatı iman əsasları, namazın

fəzrləri, təyəmmümün fəzrləri, vaxt, namazın rükunləri, İslamın şərtləri, salavati-şərifə və qunut duasından ibarətdir. Əsərdə oxucuya çatdırılmaq istənilən mövzunun əsas cəhətinin cavab qismi olduğunu düşünsək, onun möhtəvasında sualların cavablara görə hazırlandığı tərtibatı diqqət cəlb edir. Bu da o deməkdir ki, əsər o gün etibarilə insanları düşündürən suallar əsasında yox, mövcud dini biliklər suallar çərçivəsində formalaşdırılmışdır.

Mövzular bəsmələ ilə başlayır. Aləmin varlığı məsələsi ilə iman prinsipləri imanın altı əsasını sırası ilə sadalamaqla davam etmişdir. “Aməntu” adı ilə məşhur olan<sup>23</sup> imanın altı şərti müfəssəl şəkildə verilir.

Üçüncü mövzu namazın fəzrləri haqqındadır. Namazın on iki ədəd fərzi olduğunu qeyd etdikdən sonra, digər elmihal məlumatlarından fərqli olaraq onların namazdan əvvəl sayı ədədinin altı yox, yeddi olduğunu demişdir. Adətən, namazın içindəki şərtlərdən (rükun) olduğu qəbul edilən “iftitah təkbiri”ni Muxtar Əfəndi namaz xaricində bir “şərt” saymışdır (Muxtar Əfəndi 1911, 8). O, dəstəməzin fərz və sünnələrini namazın “hədəsdən təharət” qisminə saymış, fəzrləri dörd, sünnələri altı və hər bir üzvün yuyulmasında oxunması lazım olan duaları təfəsilatı ilə vermişdir. Ardından isə qüsl mövzusunu üç fərzi və altı ədəd sünnəsini sadalamaqla kifayətlənmişdir.

Təyəmmümün fəzrləri xüsusi başlıqla verilmişdir. Digər elmihallardan fərqli olaraq, onun fəzrlərini əllərin torpağa sürtülməsi qisminə iki sayaraq niyyətlə birlikdə üç fərzi olduğunu qeyd etmişdir. Sonra təyəmmüm almağın nə vaxt caiz olduğu yerlər sadalanmışdır (Muxtar Əfəndi 1911,12).

Namazın digər fəzrlərindən “vaxt” xüsusi başlıqda verilmişdir. Muxtar Əfəndi imsaq (sübh namazı) vaxtını dan yeri ağardıqdan gün doğana qədər, əsr namazı vaxtının başlanğıcını isə hər şeyin kölgəsinin iki özü miqdarda olunca başlayacağı görüşünü əsas almışdır (Muxtar Əfəndi 1911, 16).

İşa namazına “yatsu” demişdir. Onun vaxtının isə dan yeri ağarana qədər müddəti olduğunu qeyd etmişdir. Sonra namaz qılmağın məkrüh olduğu vaxtları saymışdır.

Muxtar Əfəndi namazın rükunlərini xüsusi başlıqda beş ədəd saymışdır (Muxtar Əfəndi 1911, 18).

İslamın şərtlərinə gəlinə o, beş ədəd şərti sırası ilə saydıqdan sonra namaz xaricindəki şərtləri daha təfərrüatlı vermişdir. Zəkatın fəzrləri və verildiği yerlər, onların izahı, orucun fəzrləri, başlanğıc və son vaxt müddəti ilə Həccin fəzrlərini sadalamışdır (Muxtar Əfəndi 1911, 19-23). Sonunda isə salavati-şərifə və hənəfi məzhəbi üzrə qunut duası xüsusi başlıqlarda qeyd edilmişdir.

---

<sup>23</sup>Qeyd etmək lazımdır ki, Maturidi etiqad əsaslarının öyrənilməsində iman haqqında “aməntu/altı şərt” prinsipi tarixi keçmiş olan bir düşüncə metodudur. Ancaq onun bəzi parametrləri müasir dövrdə müxtəlif mülahizələr irəli sürülərək tənqid hədəfinə çevrilir. Əfsuslar olsun ki, məsələyə qeyri obyektiv yanaşmalar bu cürə müzakirələrə səbəb olur. Halbı ki, başda Əbu Hənifənin “Fiqhi-Əkbəri” olmaqla bu düşüncəni əsas alan hər bir əsər istinadgah olaraq məşhur “cibril hədisi”nə görə tərtib edilmişdir.



Kitabın mündəricatının sistemli olduğunu qeyd etmək çətindir. O dövrün elmi halları ilə müqayisədə, bu kitabın məhdud çərçivədə hazırlanması onun tədris edildiyi yer və şərtlərin geniş olmadığını göstərir. Eyni zamanda, onun tərtibatının planlı və sistemə uyğun, sualların adı qaydada sıralanması, başlıqların nizamı hazırlanması əsərin xalqın tələbatını ödəmə məqsədi ilə ərsəyə gətirildiyini göstərir. Hərçənd, kitabın ibtidai siniflər üçün dərslik möhtəvasında hazırlandığı da qeyd edilir (Ağayev 1994, 54). Həmçinin dil baxımından da xalqın başa düşüləbiləcəyi qədər sadə bir üslubda, sualların aydın, cavabların asan və anlaşılan izahla verilməsi eyni məqsədi güdən bir tərtibat olduğundan xəbər verir. Mirzə Muxtarın müəllifi olduğu kitabların bir xüsusiyyəti xalq dilinə yaxın olması idi (Ağayev 1994, 54).

Kitabda, adətən, üləmanın əksəriyyəti tərəfindən qəbul edilən mövzular öz əksini tapmış, ixtilafli məsələlərə yer verilməmişdir; məsələn: Üzeyir, Loğman və Zülqərneyn kimi peyğəmbərliyi mübahisəli olan mövzulara toxunmayaraq, ümmətin icma etdiyi Qurani-Kərimdə 25 peyğəmbərin Allah tərəfindən bizə bildirildiyini qeyd etmişdir (Muxtar Əfəndi 1911, 5). Onların adlarını sadalayarkən, 23 peyğəmbər adı çəkilmiş Eyyub və İlyas adları qeyd edilməmişdir.

## NƏTİCƏ

Sovet imperiyasının süqutu bir çox xalqda olduğu kimi, Azərbaycan xalqının həyatında da siyasi olduğu qədər ictimai baxımdan mühüm tarixi bir prosesin başlanğıcı oldu. Mədəni irsin hər yönü ilə tədqiqatına təkan verildi. Mədəniyyət sahəsində köklü dəyişikliklər baş verdi. O dövrün qadağan edilmiş dini ədəbiyyatı tozlu rəflərdən düşdü və müasir gəncliyin idrakına təqdim edildi. Xalqın tarixi keçmişində din kimi ülvə dəyərlər güclü dövlət və güclü cəmiyyət quruculuğunda verəcəyi töhfələr baxımından götür-qoy edildi.

Arxiv nümunələri arasında diqqəti cəlb edən digər bir tədqiqat obyektəlmihal ənənəsinə aid əsərlərdir. İman əsasları və ibadət prinsiplərinin xülasə şəklində öyrədilməsi hər müsəlman cəmiyyətində olduğu kimi, Azərbaycanın keçmişində də mövcuddur. Hətta məlum olur ki, əsrin əvvəlində müstəqillik illəri tədris fəaliyyətinin bir qismi də məktəblərdə dini biliklərin öyrədilməsi olmuşdur. Buna görə də müxtəlif dərsliklər tərtib edilmiş və digər fənlərlə birlikdə tədris edilmişdir.

Elmi əsərinin ilk nümunəsi hesab etdiyimiz “Zübdətül-İslam” əsəri bu səpkidə yazılmış əsərlər arasında ən həcmli kitabdır. Bir neçə əlyazma forması və çap halında mövcud olması əsərdən istifadənin yaygın olduğunu göstərir. Müəllifin iddiadan və mövzulara aid hökmləri müqayisədən uzaq mövqeyi elmi əsərinin ən nümunəvi cəhətidir.

Müskür tarixdə dini mərkəzlərdən olmuşdur. Müəllif burada yetişən məşhur alimlərdən biridir. Onun həyatı haqqında aparılan tədqiqatlar, həmçinin bu əsər haqqında əhəmiyyət kəsb edəcək məlumatlar olacaqdır.

“Şəraiül-İslam”a gəlincə, əsər Azərbaycan maarifçisi ünvanı ilə tanınan Muxtar Əfəndizadəyə aiddir. Kitabın da əhəmiyyəti ondan ibarətdir ki, Muxtar Əfəndi elə bir şəxsiyyətdir ki, o deyim yerindədir: insanlar var ki, ölmüş olsalar da həyatdadırlar

– məfhumunu xatırladan biridir. Əsrin əvvəllərində məhdud imkanlara və çətin şəraitə baxmayaraq, tədris fəaliyyətlərindən geri durmamışdır.

Ən əsası isə xalqın övladlarının təhsili üçün bütün imkanlarını səfərbər edərkən, Muxtar Əfəndizadənin maarifpərvərliyi mənəviyyat fəlsəfəsindən ayrı olmamışdır. O, tədris fəaliyyətini milli-mənəvi dəyərlər və xüsusilə də dini biliklərlə təkmilləşdirmək məqsədi ilə iman və ibadət əsaslarının dünyəvi fənlərlə birlikdə tədrisini planlaşdırmışdır. Mirzə Muxtar Əfəndi bu səbəbdən ibtidai təhsil səviyyəsində şagirdlərin dini biliklərə yiyələnməsi üçün “Şəraiul-İslam” (İslamın qaydaları) adı ilə elmihal kitabı tərtib etmişdir.

“Yaşayan elm” mənasında işlənən “elmihal” qaydalar toplusu hər dövrdə İslam alimləri tərəfindən müxtəlif üsul və tərtibatda hazırlanmışdır. Ölkəmizdə bunun tarixi təcrübəsini başlanğıc və son nümunələri ilə görməyə çalışdıq.

## ƏDƏBİYYAT

1. Ağayev Ağəli, Muxtar Əfəndizadə, Bakı. “Sabah” nəşriyyatı, 1994 .
2. Alkadari Hasan Əfəndi Kurəvi əd-Dağıstani, “*Divanul-Məmnun*” Timurxan Şura 1913.
3. Baqini Şueyb ibn İdris, ət-Tabaqatul-Xacəqan ən-Nəqşibəndiyyə və Sadatul-Məşayixil-Xalidiyyə-Mahmudiyyə, Dəməşq 1996.
4. Diyanət İslam Ensiklopediyası (D.İ.A.)
5. Kayayev Ali, Təracimi-Uləmayi Dağıstan, (Tərcümə: Hasan Orazayev) Grafiker yayınları, Ankara 2012.
6. Kərimova Aygün, “Azərbaycan istiqlalına töhfə verən şəxsiyyət Muxtar Əfəndizadə”, Azərbaycan Xalq Cumhuriyyətinin 100 illik yubileyinə həsr olunmuş beynəlxalq konfrans, Bakı 2018. ŞƏRQ, İctimai qəzet, 1443876. 14/08/2014
7. Müsküri Məhəmməd Abdussalam oğlu, Timurxan Şura Mirza Mavroyev mətbəəsi, 1911. (Zaqatala Tarix Diyarşünaslıq Muzeyi (3KM KPI) -6590)
8. Muxtar Əfəndi Əfəndizadə, Şəraiul-İslam, Elektrik Mətbəəsi, Bakı 1911.
9. Niyazov Əhməd, XIX Əsr Azərbaycanın Şimal-Qərbində dini həyat elm və mədrəsələr, Bakı 2016.
10. Niyazov Əhməd, “Kafkasya mədrəsələrinə gənəl bir baxış (Car-Balakən örnəyi)”, Karadəniz Texni Universiteti İlahiyyat Fakültəsi dərgisi Sayı 2/2, Trabzon 2015.
11. Təhsil, Aylıq ictimai jurnal, Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi Orqanı N:02 (41) Fevral 2014.
12. Osman Əfəndi, Saxuri, Tuhfətul-əhbabil-Xalidiyyə fi şərhil-qasidətil-Mahmudiyyə, Timurxanşura 1914.
13. Xulufu Vəli, Car Döyüşləri Salnaməsi, (Azərbaycan Dövlət Elmi Tədqiqat İnstitutu Nəşri) Bakı 1934.

14. Zaqatala Tarix və Diyarşünaslıq Muzeyi (ЗКМ КП)
15. Бартолд В., Дагестан, Сочинения, t. 3. М. 1963.
16. Габуниа, Генерал Услар и Кавказские языки, с. 24, Эхо Кавказа, No 1. 1992
17. Крачковский И. Ю., Сочинения, t. 6, М. Л. 1960.
18. Плотто А. И. Фонн, *Природа и люди Закавказского округа*, Сборник сведений о кавказских горцах (ССКГ). Тифлис, 1869. Вып. IV
19. <http://web2.anl.az:81/read/page.php?bibid=vtls000133194> (22.112018)
20. <http://web2.anl.az:81/read/page.php?bibid=31302pno=2> (22.112018)

*д.ф. по теолог. Ахмед Ниязов*

**ОПЫТ РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ: НА  
ОСНОВЕ ПРИМЕРОВ ДВУХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ “ЗУБДАТУЛЬ-ИСЛАМ”  
И “ШАРАИУЛЬ-ИСЛАМ”  
РЕЗЮМЕ**

Религиозная литература играет большую роль в истории культуры. И это действительно так, на сегодняшний день большинство архивных материалов составляют рукописи. Среди них традиция “Эльмихал”, которая объединяет основные религиозные знания ислама и используется в качестве справочника, является предметом исследований.

В разные периоды исламские ученые, объединяя сведения о религиозных верованиях, поклонении, повседневном образе жизни, морали, молитвах, а иногда даже особенную информацию о великих пророках, создавали свои произведения в виде выводов, в результате чего народ легко изучал религиозные принципы. Говоря об этой традиции, большим вкладом явился бы разговор о двух работах, занимающих особое место среди них. Самое главное - предоставить их в качестве статьи в текущем периоде и рассказать об их значении с точки зрения истории культуры будет столь же важным, как и их написание.

*Ключевые слова:* Эльмихал, история культуры, традиция, произведения, архив, поклонение, правила поведения

*PhD Ahmed Niyazov*

**THE EXPERIENCE OF TEACHING RELIGION IN  
AZERBAIJAN BASED ON TWO EXAMPLES:  
ZUBDAT AL-ISLAM AND SHARAI AL-ISLAM**

**ABSTRACT**

Religious literature plays a great role in the history of culture. It is the truth that the majority of present archival materials are the manuscripts in this field. Among them, the *Ilmihal* tradition, which unites the basic religious knowledge of Islam and is used as a reference, is the subject of research.

At different times, Islamic scholars created concise works combining information about religious beliefs, worship, daily life, morality, prayers, and sometimes even special information about the great prophets and facilitated people's study of religious principles in a simple way. Speaking about this tradition, a great contribution would be a conversation about two works that occupy a special place among them. To present them as a research article in the current period and to introduce their significance from the point of view of cultural history would be just as important as their creation.

**Keywords:** *ilmihal, history of culture, tradition, works, archive, worship, rules of moral*

**Çapa tövsiyə etdi: i.ü.f.d., dos. M.M.Camalov**

**İSLAM HÜQUQUNUN İCTİHAD ANLAYIŞINDA  
ƏSAS ROL OYNAYAN BEŞ QAYDA  
(Sərəxsinin “əl-Məbsut” adlı əsəri kontekstində)**

*i.ü.f.d. Anar Qurbanov,  
Bakı İslam Universitetinin  
İslam hüququ müəllimi  
akurban78@hotmail.com*

**XÜLASƏ**

İslam dini digər dinlərdən fərqli olaraq bir hüquq anlayışı ortaya qoymuş və zamanla, xüsusilə də müctəhidlər dövründə bir hüquq sistemi kimi inkişaf etdirilmişdir. İslam hüququndakı ümumi prinsip anlayışının əsası ilk əvvəl Qurani-Kərimin ortaya qoyduğu ümumi prinsip mahiyyətini daşıyan hökmlər və Sünnənin cəvamiül-kəlim xüsusiyyətidir. Məhz bu mühitdə yetişən İslam hüquqşünaslarının sözügedən mənbələrdəki nəslərin tədqiqi ilə səhabələrin fiqhi anlayışları, müctəhid imamların fiqhi düşüncələri, onların ictihadları, üsuli-fiqh, məntiq və dil qaydaları vasitəsilə və bunların induksiya metodu ilə araşdırılması nəticəsində əldə etdikləri ümumi prinsiplər qəvaid elmi kimi ortaya çıxmışdır.

Məqalədə İslam hüququnun ən məşhur olan və bilavasitə dəlil kimi istifadə edilərək ictihad fəaliyyətində əsas rol oynayan beş külli qayda haqqında ümumi məlumat verilmişdir. Qaydaların hər biri izah edildikdən sonra, İslam hüquq tarixində ən məşhur hüquqşünaslardan biri olan Sərəxsinin “əl-Məbsut” əsərindən bir neçə nümunə gətirilərək istifadə edildiyi mövzular haqqında məlumat verilmişdir.

Məqalədə qeyd edilən beş qayda bunlardır: “Bir işdən məqsəd nədirsə, hökm də ona müvafiq olmalıdır”, “Şəkk ilə yəqinlik aradan qalxmaz”, “Məşəqqət asanlıqı cəlb edər”, “Zərəər aradan qaldırılmalıdır”, “Adət-ənənə mühəkkəmdir (hökm verilərkən müraciət edilən bir dəlildir)”.

*Açar sözlər: islam hüququ, külli qaydalar, Sərəxsi, “əl-Məbsut”*

**Giriş**

Hüququn bütün sahələrinə tətbiq edilən və onun əsas prinsiplərini özündə əks etdirən külli qaydalar – ümumi prinsiplər hər bir hüquq sistemində mövcuddur. Hüquq bərabərliyinin və ədalətin bərqərar olması üçün, ilk növbədə, etibarlı ümumi prinsiplərin mövcudluğu və bunların düzgün tətbiqi vacibdir. İnsan sosial varlıq olaraq, yaradılışının ilkin dövrlərindən başlayaraq, həyatın hər bir sahəsi ilə bağlı qayda-qanunlar tətbiq etmiş və bu inkişaf günümüzə qədər gəlib çatmışdır. Belə olduğu halda, yaşanan hər əsr və hər dövrdə insanlar tərəfindən bir sıra təməl prinsiplər mənimsənilib mühafizə edilmiş, mükəmməl səviyyəyə gəldikdən sonra isə

“məsəlləmat” olaraq, yəni hər kəs tərəfindən qəbul edilən təməl hüquq prinsipləri forması almışdır (Dönmez 2015, 22).

Hüququn ümumi prinsipləri necə səciyyə olunur? Bu, ümumi və xüsusi hüququn hər bir sahəsinə tətbiq edilə bilən və hüququn əsas müddəalarını özündə əks etdirən qaydalar toplusudur. Qanunvericiliyin əsasını təşkil edən bu prinsiplər hüquqi qərarlara təsir edən, hüquq düşüncəsindən əmələ gələn ali fikirlər və ümumi həqiqətlərdir (Edis 1993, 146). Hüquqi prinsiplər qanunların fəvqündə, hüququn həyata keçirmək istədiyi ədalət düşüncəsinə uyğun və təbii hüquq<sup>1</sup> fikrinin ortaq əsaslarıdır (Dönmez, cilt: 3, sayı: 18 (1992), 24).

Modern hüquq sistemlərində hüquqi prinsiplərin qanunlarla birlikdə mütaliə olunması qanunvericilik fəaliyyəti ilə başlanmışdır. Hüququn ümumi prinsipləri üç qisimdir:

- 1) hüquqi aforizmlərdə istifadə olunan məntiq qaydaları;
- 2) induksiya<sup>2</sup> metodu ilə ortaya qoyulan qaydalar;
- 3) siyasi rejimin mahiyyətindən irəli gələn prinsiplər (Edis 1993, 148-150).

Hüquqi aforizmlərdə istifadə olunan məntiq qaydaları istisna olmaqla, digərlərini hüququn aksiomlarından saymaq mümkün deyil. Səbəb budur ki, bu kimi prinsiplər mənsub olduğu hüquq sistemlərinə hakim olan düşüncəni və ortaq xüsusiyyətləri əks etdirən hüquqi prinsiplər toplusudur (Dönmez, cilt: 3, sayı: 18 (1992), 24).

Qədim sistemlərdən hesab olunan Roma hüququnda təfəssilatlı hökmlərlə yanaşı, ümumi prinsip mahiyyəti daşıyan bir sıra hökmlər mövcuddur; məsələn: “İcazə vəkalət kimidir”; “Heç kim mülkiyyətin hüquqi səbəbini dəyişdirə bilməz” və s. kimi prinsiplər məhz bu çərçivəyə daxil edilir (Yaman yıl: 1, sayı: 1, 2001, 49).

Avstriya və İtaliya kimi ölkələrə məxsus Mülki Məcəllələrdə qanunvericiliyin əsas prinsiplərinə hüquqi boşluqları doldurmaq səlahiyyəti verildiyi müşahidə olunur (Edis 1993, 147-148). Türkiyə, Almaniya, Braziliya və Yaponiya kimi ölkələrin Mülki qanunvericiliklərini əks etdirən qanunlar toplusunun başlanğıcında ümumi prinsiplər/müddəalar qeyd edilir. Bu qəbildən Azərbaycan Respublikasının müxtəlif sahələrində qanunlar toplusu olan məcəllələrində də başlanğıcda müvafiq qanunvericiliyə görə onun ümumi prinsipləri/müddəaları sadalanır; məsələn: Mülki Məcəllənin 6-cı maddəsində mülki qanunvericiliyin prinsiplərindən bir neçəsi belədir: “mülki hüquq subyektlərinin bərabərliyi”; “mülki hüquq subyektlərinin iradə sərbəstliyi”; “mülki dövrüyyə iştirakçılarının əmlak müstəqilliyi”; “mülkiyyətin toxunulmazlığı”; “müqavilələr azaldığı”; “mülki hüquqların maneəsiz həyata keçirilməsinə şərait yaradılması”; “pozulmuş hüquqların bərpasının təmin edilməsi”; “mülki hüquqların məhkəmə müdafiəsi”. Bundan əlavə, Azərbaycan Respublikasının İnzibati Xətlər Məcəlləsinin 4-cü maddəsinin tələbləri inzibati xətlər

<sup>1</sup> Müəyyən bir ölkədə və müəyyən bir dövrdə tətbiq edilən yox, tətbiq edilməli olan, yəni sosial ehtiyacların ədalətə müvafiq şəkildə aradan qaldırılması fikri ilə həyata keçirilən hüquqa *təbii hüquq* deyilir. (Bilge, 2001, 27).

<sup>2</sup> “İnduksiya” mühakimə prosesində ayrı-ayrı və xüsusi müddəalardan ümumi nəticələr çıxarmaqdır. (Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti, 2006, II, 549; I, 557).

qanunvericiliyinin prinsiplərini belə qeyd edir: “Bu Məcəllə insan və vətəndaş hüquqlarına və azadlıqlarına hörmət edilməsi, qanunçuluq, qanun qarşısında bərabərlik, təqsirsizlik prezumpsiyası, ədalətlik və inzibati xətaların qarşısının alınması prinsiplərinə əsaslanır”.

Hər bir ölkədə mövcud olan hüququn əsas prinsiplərinin həmin ölkənin Konstitusiyasında ətraflı surətdə şərh olunduğu xüsusi qeyd edilməlidir.

İslam dininin tarixboyu Quran və Sünnə tərəfindən araşdırılaraq İslam hüquqşünasları tərəfindən inkişaf etdirilən özünəməxsus hüquqi prinsipləri/külli fiqh qaydaları mövcuddur. Qurani-Kərimin yığcam kəlamlarla dərin məzmun aşılması, Hz. Peyğəmbərin az sözlə əhatəli mənalara ehtiva edən hədisləri, yəni onun “cəvamiül-kəlim” xüsusiyyəti İslam hüquqşünaslarının düşüncələrini yığcam ifadə etmə xüsusiyyətini təmin etmiş və bir növ, ilham rolunu oynamışdır. Onlar sözügedən iki mənbəni induksiya metodu ilə tədqiq edərək, ictihad fəaliyyətində müraciət edilən ümumi qaydalar əldə etmişlər.

Yuxarıda qeyd edilənlərdən aydın olur ki, İslam hüququnun ümumi prinsipləri/külli qaydaları ilə digər hüquq sistemlərindəki hüquqi prinsiplər bəzi nöqtələrdə birləşməklə yanaşı, həm mənşə, həm də mahiyyət baxımından bir-birindən fərqlənir. Bəşəri hüquq sistemlərinin günümüzdə müştərək mənimsədikləri hüququn ümumi prinsipləri mənşə etibarilə dini və əxlaqi təlimlərdən təsirlənsə də, təşəkkül baxımından insan ağılına ədalət anlayışının məhsulu hesab olunur. Fiqh elmindəki külli qaydalar isə Uca Allah tərəfindən göndərilən vəhyin daha yaxşı anlaşılması uğrunda ortaya qoyulan ictihad fəaliyyətlərinin məhsuludur (Dönmez 2015, 22-23).

Fiqh əsərlərində bir sıra fiqh qaydaları təhlil edilmiş, məzmun etibarilə bir-birinə çox yaxın olanlar belə, ayrı qayda kimi göstərilmişdir. Bu səbəbdən, sonrakı dövrlərdə bəzi İslam hüquqşünasları məlum olan bütün qaydaların beş əsas qaydaya söykəndiyini və bunların ümumi qayda sayılıb digər qaydaların hamısının bunların çərçivəsinə daxil olduğunu vurğulamışlar (Baktır 2001, XXIV, 208). Bununla yanaşı, dini-əməli bir məsələdə ictihad edərək, əsl<sup>3</sup> və fəri<sup>4</sup> dəlillərə müraciət edildikdən sonra, həmin məsələ ilə bağlı sözügedən külli qaydalara müraciət edilməsinin caiz olduğu fikri irəli sürülmüşdür (Yaman yıl: 1, sayı: 1, 2001, 58-59; Sədlan 1997, 35).

Beş külli qayda – “*Bir işdən məqsəd nədirsə, hökm də ona uyğun olmalıdır*”; “*Şəkk ilə yəqinlik aradan qalxmaz*”; “*Məşəqqət asanlıq cəlb edər*”; “*Zərər aradan qaldırılmalıdır*” və “*Adət-ənənə mühəkkəmdir (hökm verilərkən müraciət edilən bir dəlildir)*” kimi qaydalardan ibarət olub, hər biri Hz. Peyğəmbərin müxtəlif hədislərindən götürülmüş və İslam hüquqşünasları tərəfindən yekdilliklə dəlil kimi qəbul edilmişdir (Baktır 2001, XXIV, 208). Digər fiqh qaydaları isə ictihad fəaliyyətində bilavasitə dəlil kimi qəbul edilməmişdir (Yıldırım 2001, 21). Qeyd edək ki, eyni mövzuda müxtəlif dəlillər və təfsir metodlarına əsaslanan müctəhidlər

<sup>3</sup> Əsl dəlillər “Kitab (Qurani-kərim), Sünnə, İcma və Qiyas” dəlillərindən ibarətdir.

<sup>4</sup> Fəri dəlillər “İstihsan, Məsələhi-mürsələ, Şərü mən qəbləna, Örf (adət-ənənə), Səhabə qövli (rəyi), Mədinə əhlinin əməli, Səddi-zərai və İstishab” dəlillərindən ibarətdir.



tərəfindən fərqli hökmlər ortaya qoyulmuşsa, fiqhi qaydalar həmin rəylərdən ən üstününü seçməkdə müctəhidə yol göstərən bir vasitə ola bilər. Belə demək mümkünsə, fiqhi qaydalar istinbat<sup>5</sup> və təxricdə<sup>6</sup> olmasa da, tərcəhdə<sup>7</sup> istifadəsi mümkündür (Bahüseyn 1998, 279).

İslam hüquqşünasları tərəfindən nəticə etibarilə sırf fiqh qaydalarına söykənərək hökm verilməmiş, dini-hüquqi məsələnin hökmü xüsusi nəş və ya qaydanın əsaslandığı nəşə görə ortaya qoyulduqdan sonra – ümumi prinsiplər həmin məsələnin hikmət və illətini gücləndirmək məqsədilə istifadə edilmişdir (Baktır 1981, 150).

Bu səbəbdən, fiqhi qaydalar hüquq bacarığını qazandırması, ortaya çıxan yeni əməli məsələlərin öz həllini tapması baxımından asanlıq təmin edir. Fiqh elminin İslam hüququnun fəlsəfəsini dərk etməyə köməklik göstərməsi, hakimə hökm, müftiyə fitva verərkən bəsirətli və isabətli olması təlqin etməsi baxımından faydalıdır. Hüquq məntiqi aşılması baxımından İslam hüquqşünası/fəqeh üçün vaz keçilməz elm sahəsi olmaqla yanaşı, asan və tez qavranılan mahiyyətə malikdir.

Yuxarıda qeyd edilən beş külli qaydanın hər biri haqqında məlumat verdikdən sonra, Sərəxsinin “əl-Məbsut” adlı əsərindən müxtəlif nümunələr gətiriləcəkdir.

### 1. **الأُمُورُ بِمَقْاصِدِهَا: “İşlər məqsədlərinə görə (qiymətləndirilməli)dir”.**

Fiqh kitablarında ibadətlərdən müamilata, cinayət hüququndan ailə hüququnadək bir sıra sahəni əhatə edən bu ümumi prinsip Həzrət Peyğəmbərin “*Əməllər niyyətlərə görədir...*” (Buxari, Bədül-vəhy, 1) hədisinin və digər bir sıra nəşin işığında meydana çıxmışdır. Belə ki, bu hədisi əməllərlə bağlı sırf üxrəvi nəticələr çərçivəsində şərh edənlərlə yanaşı, buradakı məna bir sıra ayə və hədislərdə də olduğu üçün İslam alimləri sözügedən anlayışı çoxəhatəli bir hüquq prinsipi kimi qəbul edib, bundan fiqhi məsələlərin şərhində istifadə etmişlər (Dönmez 1991, III, 16-17).

Hüququn müxtəlif sahələrindəki sözügedən bu prinsipin təzahürləri ilə bağlı qısa məlumat verilərək, hər birinə “əl-Məbsut” əsərindən bir nümunə gətiriləcəkdir:

a. Mülki hüquq sahəsinə daxil olan və xüsusilə də əqdlərlə bağlı olan məsələlərdə İslam hüququnda şəkilçi/formal bir anlayış mənimsənilməmiş, imkan daxilində həqiqi iradənin təsbit edilməsi əsas alınmışdır (Dönmez 1991, III, 16-17). Qeyd edək ki, Roma hüququ bütün hüquq sistemlərinə öz təsirini göstərsə də, məşhur formal bir anlayış mənimsənilmişdi. Belə ki, Roma hüququnda qanunlar fərdlərin marağına, güdülən məqsədə və ya işin mahiyyətinə görə deyil, məhz terminlərə, qəliblərə, yaxud tamamilə görüntüyə görə şərh edilib tətbiq edilirdi. Belə ki, hər hansı bir müqavilədə qeyd edilməli olan termin əvəzinə, başqa bir ifadədən istifadə edilməklə bağlanılan əqdlər etibarsız hesab olunurdu (Belgesay 1947, 8-9).

<sup>5</sup> Quran və Sünnə nəslərini başa düşüb onlardan hökm çıxarma ilə bağlı göstərilən səy (Erdoğan, 1998, 213).

<sup>6</sup> Mənsubu olduğu məzhəb müctəhidlərinin istinad etdikləri nəslərə və külli qaydalara söykənərək fiqhi hökmləri ortaya qoyma fəaliyyəti (Erdoğan, 1998, 430).

<sup>7</sup> Bir-birinə bərabər görünən iki dəlildən birinin digərinə üstünlüyünü sübuta yetirmək (Erdoğan, 1998, 456).

Sərəxsi “əl-Məbsut” adlı əsərində bu qaydanı kitabül-müzaribə/əmək-sərmayə ortaqlığı bəhsində “*Hökm məqsədinə əsaslandırıl(malid)ır*” formasında qeyd etmiş və belə izah etmişdir: “Bir şəxs başqa birinə müzaribə yolu ilə 1 000 dirhəm verib, “Allahın verdiyi ruzini” və yaxud “əldə ediləcək qazancı” tən yarı bölərək, yaxud “Bundan nə qədər qazanc əldə etsən, tən yarı şərikik”, – deyərsə, ifadə edilən cümlələrin hamısı eyni mənada başa düşülər; səbəb – *hökm məqsədinə əsaslandırılmalıdır*. Eyni mənayı ifadə edən cümlələrdə istifadə olunan sözlərin müxtəlifliyi mənaya xələl gətirməz. Bu ifadələrdə nəzərdə tutulan mənə qazancın tən yarı bölünməsinin şərt kimi irəli sürülməsidir (Sərəxsi 1993, XXII, 21-22).

b. İslam hüququnda cinayət hüququ sahəsində tək-cəza törədilən cinayətə baxılmayıb, cinayəti törədən şəxsin iradəsi ilə birlikdə qiymətləndirmə nəzərə çarpır. Maraqlıdır ki, İslam hüququnun müasiri olan Qərbdəki cinayət hüququ sistemlərində fransız inqilabına qədərki dövrdə uşaqlar, ruhi xəstələr, hətta ölümlər və heyvanlar belə məsuliyyətə cəlb olunur və insanın başqalarının hərəkətlərindən məsul tutulduğu tarixi bir reallığı ortaya qoyur (Dönmez 2015, 26).

Sərəxsi Əbu Yusifin (ö. 182/798) oğurluqla bağlı bir fikrini onun “əl-İmla” adlı əsərindən bəhs edərkən sözügedən qaydanı “*Hökm məqsədinə əsaslandırılmalıdır*” şəklində qeyd etmişdir. Belə ki, şəxs bir evə girmədən əlini içəri soxub nəse oğurlayarsa, Əbu Yusifdən başqa digər Hənəfi hüquqşünaslarına görə, ona oğurluğun cəzası verilməməlidir. Əbu Yusif isə həmin şəxsə oğurluq cəzasının verilməli olduğu fikrini müdafiə etmişdir. Oğru mühafizə edilən bir malı oğurlamışdır və bu da evə girib malı oğurlamaq kimidir. Oğurluqda məqsəd malın götürülməsidir. Məhz hökm də məqsədi əsaslandırılmalı olduğuna görə, bunu edən şəxsə oğurluq cəzası verilməlidir (Sərəxsi 1993, IX, 147).

## 2. **النَّيِّقِينَ لَا يَزُولُ بِالشَّكِّ**: “Yəqinlik şəkk ilə zail olmaz”.

Hüququn çox geniş sahələrinə tətbiq edilə bilən bu prinsip İslam hüququndakı hökm əldə etmə metodlarından birini təşkil edən və ədilleyi-şəriyyə arasında xüsusi mövqeyə malik olan “istishab”<sup>8</sup> düşüncəsindən irəli gələn bir anlayışdır (Dönmez 2015, 28). Fiqh əsərlərinin əksəriyyətində yer alan bu prinsip sosial münasibətlərdən evliliyə qədər hüququn və bunun nəticəsində də həyatın istənilən sahəsində tətbiqi mümkün olan prinsip olması ilə yanaşı, eyni zamanda, ədalət və mühakimə ölçüsü sayılması baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edir (Baktır 1998, 107).

Hüquqi baxımdan təhlükəsizlik bir məsələdə qəti və sabit bir dəlil ilə hökm ortaya qoymaq yolu ilə gerçəkləşməsi şübhəsizdir. Ehtimallara söykənib verilən qərarların şübhəli olduğu açıq-aşkardır. Bu baxımdan, İslam hüququ həm ibadətlər, həm də digər dini-hüquqi məsələlərdə şübhə və ehtimallara yer vermədən qəti dəlillərin əsas götürülməsi prinsipini mənimsəmişdir (Kurban 2009, 63).

<sup>8</sup> İslam hüququnun metodologiyasında fəri (ikinci dərəcəli) dəlillərdən olan “istishab” mövcud olan bir şeyin dəyişdiyinə dair bir dəlil olmayınca davam etməsi mənasına gəlir (Apaydın, 2017, 126).

Bu qaydanın ilkin ifadəsi Dəbusi (ö. 430/1039) tərəfindən “Əbu Hənifə (ö. 150/767) ilə iki yoldaşı arasındakı ixtilaf” başlığının dördüncü qaydası kimi, “*Səbəbindən asılı olmayaraq bir şeyin sabitliyi tam və qəti şəkildə bilinirsə, bunun əksi qəti bir şəkildə sabit deyilsə, o, olduğu kimi qəbul edilməlidir*” şəklində qeyd edilmiş və fiqh kitablarında ən məşhur – dəstəmazlı olub-olmama məsələsi nümunə kimi verilmişdir (Debûsî 2009, 81).

Sərəxsi “əl-Məbsut” əsərində bu qaydanı fərqli ifadələrlə, müxtəlif yerlərdə qeyd etmişdir. Belə ki, Həzrət Peyğəmbərdən nəql edilən bir hədisdə deyilir ki, yatmaq dəstəmazı pozan bir haldır. Bir şəxs yuxuya gedərkən dəstəmazlı olduğu dəqiqdir, lakin ondan dəstəmazı pozan nəyinsə çıxmış olması qəti deyil, şübhəli haldır. Qaydaya görə isə *səhih bir məlumat yalnız qəti bir məlumatla aradan qalxar*. Buradan aydın olur ki, yuxunun özü dəstəmazı pozan bir haldır (Sərəxsi 1993, I, 78).

Bu qayda ilə bağlı başqa bir nümunə “Kitabul-iqrar” fəslində belə qeyd olunur: “Ölümçül xəstəliyə tutulan bir şəxs vərəsəsi olan bir nəfərə borclu olduğunu bildirsə (iqrar etsə) və varisi bu məsələ ilə bağlı onun haqqında iddia qaldırsa, hakim onun borcunun tam qaytarması ilə bağlı qərar verməlidir. Onun borclu olduğunu vacib edən səbəb, yəni iqrar açıq-aydındır. Bunu etibarsız edən səbəb isə, borclunun düçar olduğu xəstəlikdən ölməsi isə şübhəlidir. *Şübhəli olan qəti şəkildə bilinən qarşısında dayana bilməz*. Odur ki, hakim xəstənin borcunu qaytarması ilə bağlı qərar verər və əgər xəstə daha sonra sağalarsa, bu, etibarlı olar, yox əgər xəstəlikdən vəfat edərsə, etibarsız olar və varisə götürdüyünü geri qaytarması üçün göstəriş verilir” (Sərəxsi 1993, XVIII, 188).

Yuxarıda qeyd olunduğu kimi, bu ümumi prinsipin əsası istishab anlayışına söykənir. Bu səbəbdən istishab dəlilindən irəli gələn əsas üç qaydanı burada izah etmək məqsədəmüvafiqdir:

a. الأصل بقاء ما كان على ما كان: “Bir şeyin olduğu kimi qalması əsasdır”. Bu prinsip hüquqi baxımdan mövcudluğu qəbul edilən bir hökmün səbəbi aradan qalxmayınca, mövcudluğunun davam etməsi mənasına gəlir. Bu qaydaya əsasən, məsələ, alqı-satğı müqaviləsi nəticəsində satın alanın mülkiyyət hüququ sabit olduqdan sonra uzun illər keçməsinə baxmayaraq, yeni bir səbəb nəticəsində mülkiyyətin aradan qalxdığına dair bir dəlil olanadək həmin şəxsin mülkiyyət hüququ mühafizə edilir (Zərqa 2001, 87-93).

Sərəxsi “əl-Məbsut” əsərində bu qaydanı belə izah edir: “Məfqud/itkin dini baxımdan həyatda qəbul edilir və buna görə də onun mal-mülkünün varislər arasında bölüşdürülməsinə icazə verilmir, digər tərəfdən, başqaları onu ölmüş qəbul edir. Bu səbəbdən o, qohumlarından kimsə vəfat etdikdə onun varisi ola bilmir; şəxsin həyatda olduğu isteshabül-hal ilə sabittir. Yəni, onun daha əvvəl həyatda olduğu bəllidir. Bunun əksinə bir vəziyyət ortaya çıxmıyınca, onun həyatının davam etdiyinə hökm olunur. *İsteshabül-hal mövcud olan bir şeyin mövcudluğunun davam etməsini qəbul etməklə yanaşı, olmayan bir şeyin də mövcud olduğunu qəbul etməməkdir*. Onun mal-mülkünün varislər arasında bölüşdürülməməsi mövcudluğu olduğu kimi davam etdirməkdir. Əgər onu varis etməsə də, daha əvvəl xeyrinə sabit olmayan bir şeyi mövcudmuş kimi qəbul etmək məsələsi vardır” (Sərəxsi 1993, XI, 34).

الأصل براءة الذمة: “İnsanın təqsirsiz və borsuz olması əsasdır”. İslam hüququnda hər bir şəxs istər mülki hüquq sahəsində, istərsə də cinayət hüququ baxımından, öz

hərəkətlərinə cavabdehlik daşıyır. Uca Allah bir ayədə buyurur: “Heç bir mükəlləf başqasının yükünü daşımaz” (İsra, 17/15). Bu ayədə heç kəsin başqasının hərəkətlərindən məsul olmadığına əsasını qoymuşdur. İslamın qəbul etdiyi bu anlayış çərçivəsində insanın hər cür bəcdən və cinayətdən uzaq bir varlıq olduğu anlamı olaraq, sübuta yetirilənədək hər bir şəxsin təqsirsiz olması prinsipi və buna dair ümumi qayda qəbul edilmişdir (Zərqa, 2001, 105-115). Qeyd edək ki, müasir hüquqda da mövcud olan bu anlayış Azərbaycan Respublikası Konstitusiyasının 63-cü maddəsində “Təqsirsizlik prezumpsiyası” şəklində qeyd olunaraq, hər kəsin təqsirsizlik prezumpsiyası hüququna malikliyi vurğulanaraq belə şərh edilmişdir: “Cinayətin törədilməsində təqsirləndirilən hər bir şəxs, onun təqsiri qanunla nəzərdə tutulan qaydada sübuta yetirilməyibsə və bu barədə məhkəmənin qanuni qüvvəyə minmiş hökmü yoxdursa, təqsirsiz sayılır. Şəxsin təqsirli olduğuna əsaslı şübhələr varsa, onun təqsirli bilinməsinə yol verilmir. Cinayətin törədilməsində təqsirləndirilən şəxs özünün təqsirsizliyini sübuta yetirməyə bərcu deyildir. Ədalət mühakiməsi həyata keçirilərkən qanunu pozmaqla əldə edilmiş sübutlardan istifadə olunma bilməz. Məhkəmənin hökmü olmasa, kimsə cinayətdə təqsirli sayıla bilməz”.

Sərəxsi “əl-Məbsut” əsərində sözügedən qaydanı belə izah edir: “Həzrət Peyğəmbərin hədisində qeyd edilən *“And cavabdehə aiddir”* (Buxari, Rəhn, 6; Müslim, Əqdüyə, 1.) hissəsi cavabdehin sözünün qəbul edildiyinə dəlalətdir. Bu, ağıl tərəfindən dərk edilən hökmdür – cavabdeh əsas qaydaya əməl etmişdir. Bu qayda isə *cavabdehin bərcusuz/təqsirsizliyi, onun əlində olan maldə başqasının haqqının olmamasıdır*” (Sərəxsi 1993, XVII, 29).

b. الأصل في الأشياء الإباحة: “Əşyanın mübah olması əsasdır”. İslam hüququnun ən mühüm prinsiplərindən olan bu qayda Uca Allahın “Yer üzündə nə varsa, hamısını sizin üçün yaradan məhz Odur” (“Bəqərə”, 2/29) və “O, göylərdə və yerdə nə varsa, hamısını sizin xidmətinizə vermişdir” (“Casiyə”, 45/13) ayələrinə söykənir. Bu qaydanın İslam hüquqşünasları tərəfindən mübahisə mövzusu olmasına baxmayaraq, onların əksəriyyətinə görə, istənilən məsələ ilə bağlı müəyyən dini hökm olmadıqda, insanın xeyrinə olan işlərdə əsas hökm mübahlıqdır. Qeyd etmək lazımdır ki, müsəlmanların keçmişdə elm dünyasına verdikləri töhfələrdə sözügedən qaydanın mühüm rolu olmuşdur (Dönmez 2015, 30).

Haqqında danışılan qayda ilə bağlı Sərəxsinin qeyd etdiyi nümunə belədir: “Güclü olan birisi hansısa şəxsi ölümlə qorxudaraq içki içməyə məcbur etsə və o da bundan imtina edib öldürülsə, həmin şəxsin günahkar olmasından ehtiyat edərlər. Səbəb *əşyada əsas olan mübahlıqdır, haramlıq isə daha sonra dinən qadağan edilmək surəti ilə meydana gəlir*. Odur ki, içki içmək dində qadağan edildiyi üçün haram olmuşdur” (Sərəxsi 1993, XXIV, 77).

### 3. الضَّرَرُ يُرَادُ: “Zərər aradan qaldırıl(malıdır)”.

Bu qayda çoxlu sayda hədis ilə yanaşı, xüsusilə “Zərər vermək və zərərə qarşılıq zərər vermək olmaz” (İbn Hənbəl, 1995, III, 267; Hakim, 1990, II, 66) hədisinə söykənir. Hüquq anlayışının ortaya qoyduğu prinsipləri iki nöqtədə cəmləşdirmək

mümkündür. Bunlardan birincisi, bağlanmış müqavilələrin yerinə yetirilməsi, ikincisi isə, başqalarına dəyən ziyanın aradan qaldırılmasıdır (Dönmez, 2015, 31). İslam hüququnun əsas mənbəyi olan Qurani-Kərimdə birinci prinsiplə bağlı Uca Allah bir ayədə buyurur: “Ey iman gətirənlər! Əhdlərinizi yerinə yetirin” (“Maidə”, 5/1) digər bir ayədə isə “Əhdinizə sadıq qalın. Çünki əhdə (verilən sözə) görə məsuliyyət daşıyırsınız” (“İsra”, 17/34), – deyir. Digəri isə Həzrət Peyğəmbərin hədisində qeyd edilən və sonrakı dövrlərdə külli qayda kimi fiqh mənbələrində geniş istifadə olunan sözügedən prinsipdir. Belə ki, zərərin aradan qaldırılıb dəf edilməsi İslam hüququnda əmr olunmaqla yanaşı, zərərin zərərlə dəf edilməsinə qadağa qoyulmuşdur. Odur ki, insana dəyən zərər və ziyan aradan qaldırılarkən onun başqa bir zərərlə aradan qaldırılması yolverilməzdir.

Sərəxsi “əl-Məbsut” əsərində fiqhi məsələləri izah edərkən “*Zərər dəf edilməlidir*” prinsipindən müxtəlif mövzularda istifadə etmişdir. Bunlardan biri belədir: “Bir qrup insan çayı təmizləmək, yaxud körpü salmaq və xərcini də paylarına görə bölüşdürmək üzrə müqavilə bağlasalar, bu sənəd etibarlıdır – *zərər istənilən halda aradan qaldırılmalıdır*” (Sərəxsi 1993, XX, 159).

Sərəxsinin aşılacağı digər nümunə: “Satıcının müxəyyərlik<sup>9</sup> şərti ilə bağladığı alqı-satğı müqaviləsi hökmü müxəyyərlik sona çatanaqək gecikər. Yəni, mal təhvil alınanqədə müqavilə tam bağlanmış hesab olunmur – səbəb *zərərin aradan qaldırılmasıdır*. Əks təqdirdə, mülkiyyətinə keçirmək istəyən alıcıya zərər dəymiş olar. Sadəcə, əqdin bağlanması ilə malikə hər hansı zərər dəymir” (Sərəxsi 1993,XXX, 130).

#### 4. **المشَقَّةُ تُجْلَبُ التَّيْسِيرَ: “Məşəqqət asanlıqı cəlb edər”.**

İslam hüququnun hər bir sahəsində təzahür edən bu ümumi prinsip məzmun baxımından müxtəlif ayə (“Bəqərə”, 2/185; “Həcc”, 22/78; “İnşirah”, 94/5-6) və hədislərdə (Buxari, “Elm”, 12, Ədəb, 80; Nəsai, İman, 28) açıq-aydın ifadə edilmişdir. Ümumiyyətlə, İslam dininin bəxş etdiyi təməl prinsiplərin başında asanlıq prinsipi dayanır. Belə ki, İslam hüququnun təşəkkülü ilə əlaqədar Həzrət Peyğəmbər dövründəki fiqhi anlayışı şərh edən bütün mənbələrdə o dövrün qanunvericiliyinin əsas xüsusiyyətlərindən birinin məhz asanlıq prinsipi olduğu qeyd edilmiş və bununla bağlı çoxlu sayda nümunələr verilmişdir (Zeydan, tarix yoxdur, 95; Xüdəri Bək, 1988, 13-15). Bunun nəticəsində sonrakı dövrlərdə formalaşan fiqh elmində ictihad fəaliyyətində sözügedən prinsip əsas götürülmüş və məzhəblərin formalaşmasından sonrakı dövrlərdə bu prinsip əsasında çoxlu sayda külli qayda və dabitlər ortaya qoyulmuşdur.

Sərəxsi “əl-Məbsut” əsərində sözügedən külli qaydadan bilavasitə istifadə etməsə də, asanlıq prinsipi anlayışının təzahürlərindən olan “*Zərurətlər qadağan olunanları mübah edər*” qaydasından yalnız bir yerdə istifadə etmişdir (Sərəxsi

<sup>9</sup> Alqı-satqı müqaviləsində tərəflərdən birinin və yaxud hər iki tərəfin müqaviləni təsdiq və ya ləğv etmə hüququna malik olması (Apaydın, 2006, XXXI, 25).

1993, X, 154). Başqa bir yerdə isə bu qaydadan daha dar çərçivədə olan və onun dabit<sup>10</sup> mahiyyətində olan bir qaydanı qeyd etmişdir. Belə ki, onun fikrincə, aclıq ucbatından məcbur qalıb bir şey oğurlayıb yeyənə oğurluq cəzası verilməz; *zərurət başqasının malından ehtiyac qədər yeməyi mübah edər* (Sərəxsi 1993, IX, 139-140).

“Kitabul-ikrah” fəslində sözügedən qayda üçün belə bir nümunə verilmişdir: “Bir şəxs ölümə hədələnərək donuz əti yeməyə və ya içki içməyə məcbur edilər, o da bunları etməsə və öldürülsə, eləcə də zor altında bunların edilməsinə icazə verildiyindən xəbərdardır, günahkar olar. Belə ki, *zərurət halı haramlıq hökmünün istisnasıdır*” (Sərəxsi 1993, XXIV, 151).

Bundan başqa, asanlıq prinsipi anlayışından irəli gələr ən mühüm qaydalardan biri “*Zərurətlər öz miqdarına görə təqdir edilir*” qaydasıdır. Bu qayda ilə bağlı Sərəxsi belə nümunə verir: “Hənəfilərə görə, cünublu bir şəxsin bədəninə əksər hissəsi yaralı olarsa, təyəmmüm alaraq namazını qılar. Şafeiyə görə isə, sağlam olan orqanlarına qüsl etməlidir (həmin yerləri su ilə yumalıdır). Qüsl suyun ziyanından irəli gələn zərurətə görə yara olan yerdən götürülər. *Zərurət isə öz miqdarı qədər təqdir olunur* (Sərəxsi 1993, I, 122). Hənəfilərin bu məsələdəki dəlillərinə görə, *az olan çox olana tabedir*. Həzrət Peyğəmbər suççuəyi xəstəliyinə tutulan bir nəfər üçün təyəmmümün kifayət etdiyini bildirmişdir” (Əbu Davud, “Təharət”, 127; İbn Macə, “Təharət”, 93).

Sərəxsi bu qayda ilə bağlı digər bir nümunədə – “Kitabul-əşribə” fəslində hənəfilərə istinad edərək, məcburiyyət qarşısında qalan bir şəxsin ölməkdən qorxdığı üçün ölməyəcək qədər içki içməsində bir qəbahətin olmadığını qeyd etmişdir: “Sərxoş olanadək içməsi halal deyil, çünki *zərurət səbəbi ilə sabit olan zərurətin ölçüsü ilə məhdud olur*” (Sərəxsi 1993, XXIV, 28-29).

Başqa bir nümunə isə “Kitabun-nikah” fəslində belə qeyd olunmuşdur: “Atası dul qadını evləndirər və ona xəbər çatdıqda sükut edərsə, onun susması bu nikaha razı olduğu mənasına gəlmir. Susmaq heç də həmişə razılıq əlaməti sayılmadığı üçün çox mənaya gələ bilər. Qızın susması isə, evlənmə istəyini izhar etməkdən utanması səbəbi ilə zərurətdən razılıq kimi qəbul edilmişdir. *Zərurətə görə sabit olan zərurət sahəsindən kənara çıxmaz*” (Sərəxsi 1993, V, 10).

## 5. العادة مُحْكَمَةٌ: “Adən-ənənə mühəkkəmdir”.

İslam hüququ metodologiyasının fəri dəlillərindən biri sayılan örf/adət-ənənə insanlararası münasibətlərdə mühüm bir hökm mənbəyidir. İslam hüququnda fiqhi hökmlər ortaya qoyularkən, İslam dininin təməl prinsiplərinə zidd olmayan cəmiyyətin adət-ənənələri nəzərə alınmış və hüquqi baxımdan qiymətləndirilmişdir (Atar 1998, 87-91). Bu fəri dəlil İslam hüququnda qanunvericiliyin tamamilə

<sup>10</sup> “Dabit” məfumu fiqhın yalnız bir bölməsi ilə əlaqədar məsələləri əhatə edən, yəni qaydaya nisbətən daha dar çərçivəli prinsip kimi tərif edilmişdir. Odur ki, dabit termini mahiyyəti baxımından qayda məfumu ilə eyni mənada olub, sadəcə, əhatə baxımından fərqlidir; məsələn: “*imama tabe olanın namazı imamın namazına bağlıdır*” (Dəbusi, tarix yoxdur, 109).

müstəqil bir mənbəyi xüsusiyyətinə nail ola bilməmişdir. Belə ki, sözügedən dəlil zamanla sosial mühitdəki deformatsiyaların hüququ öz hökmanlığı altına almaması və bununla bağlı inkişafın nəslərin açıq-aydın hökmlərinə zidd düşməməsi şərti ilə bir hüquq prinsipi kimi və xüsusilə istihsan<sup>11</sup> kimi ictihad metodları vasitəsilə öz vəzifəsini yerinə yetirmişdir (Dönmez 2015, 32-33).

Bu qayda Əbu Hənifənin tələbəsi olan Məhəmməd əş-Şeybani (ö. 189/805) tərəfindən qələmə alınan “Zahirur-rivayə”<sup>12</sup> əsərlərindən olan “əs-Siyərül-kəbir”də “*Örf ilə sabit olan nəslə ilə sabit olan kimidir*” şəklində qeyd edilmişdir (Serahsi 2001, I, 185). Sərəxsi “əl-Məbsut” adlı əsərində bu qaydanı “*Örf ilə təyin nəslə ilə təyin kimidir*” (Sərəxsi 1993, IV, 152) şəklində qeyd etmiş və bir çox fiqhi məsələnin izahında bu qaydadan faydalanmışdır.

Sərəxsi “Kitabul-ləqit” fəslində bu qayda ilə bağlı belə nümunə vermişdir: “Bir şəxs uşaq tapıb, ona könüllü baxarsa, xərclədikləri ona bağışlanmış olar. Uşaq böyüdükdən sonra xərclədiklərini ondan istəyə bilməz, çünki dini baxımdan buna məsul deyil. Uşağı tapıb öz himayəsinə alan şəxsin yalnız onun xeyrinə olanları edə biləcək səlahiyyəti vardır. Uşağın xeyrinə olan isə, onun qorunması, təlim-tərbiyəsidir. Bu səbəbdən, uşağı borca məcbur etmək səlahiyyəti ona şamil olunmur, həmçinin bunun uşağa da hər hansı faydası yoxdur. Bundan əlavə, onlar arasında qəyyumluğu meydana gətirən heç bir səbəb də yoxdur. Məhz bunun üçün xərclədiklərini ondan geri istəyə bilməz, bu kimi işləri insanlar qarşılıqsız edir. *İşlər insanlar arasında mötəbər olan adət-ənənəyə görə qiymətləndirilər*” (Sərəxsi 1993, X, 210).

“Kitabul-büyu” fəslindəki nümunə isə belədir: “Əbu Yusifə görə, *hər cür maddədə adət-ənənə mötəbərdir*, çünki Həzrət Peyğəmbər dövründə hər hansı ölçü vahidi ilə alınıb-satılanlar bir nəşə istinadən yox, o dövrdə mövcud olan adət-ənənələrə əsasən yerinə yetirilirdi. Hənəfilərin əksəriyyətinə görə, Həzrət Peyğəmbərin insanların adət-ənənələrini təsdiqləməsi onun tərəfindən ortaya qoyulan açıq bir nəslə hökmündədir və bu səbəbdən, onun təsdiqlədiyi heç bir adət-ənənə ilə dəyişdirilə bilməz. Səbəb – *dəlil olan yerdə örfə etibar edilməməsidir*” (Sərəxsi 1993, XII, 142).

Örfün dəlil olduğu ilə bağlı qeyd edilən başqa bir nümunə belədir: “Bir şəxs ustaya məst sifariş versə, bu, qiyasa (İslam hüququnun ümumi prinsipinə) görə caiz deyil, çünki sifariş verilən məst əqdin predmetidir, sifariş verilən zaman mövcud deyildir. Mövcud olmayan bir şeyin satışı isə caiz deyil. Həzrət Peyğəmbər insanın yanında olmayan bir şeyi satmasını qadağan etmişdir (Əbu Davud, Büyu, 70). Hənəfilər isə insanların yaygın tətbiqini əsas alaraq, bu məsələdə qiyası (mövcud olmayan bir şeyin satışının qadağan edilməsi ilə bağlı ümumi prinsipi) tərک etmişlər.

<sup>11</sup> İslam hüququnun metodologiyasının fəri (ikincidərəcəli) dəlillərindən olan istehsan daha güclü bir dəlil (nəss, icma, zərurət və xəfi qiyas) səbəbi ilə bir məsələyə onunla eyni olan məsələlərdə veriləndən başqa bir hökm vermək məfhumu mənasına gəlir (Apaydın, 2017, 109).

<sup>12</sup> Hənəfi məzhəbi tarixində Şeybaninin yazdığı “əl-Əsl”, “əl-Camius-səğir”, “əl-Camiul-kəbir”, “əs-Siyərüs-səğir”, “əs-Siyərül-kəbir”, “əz-Ziyadat” və “Ziyadatüz-ziyarat” adlı əsərlər rəvayət baxımından sağlam olduğu üçün “Zahirür-rivayə” adlandırılmışdır. (Kaya, 2013, XXXIV, 101-102).

Həzrət Peyğəmbər dövründən zəmanəmizə qədər heç kəsin etirazı ilə qarşılaşmadan – sifariş yolu ilə alış-veriş edilmişdir. *İnsanların bir şeyi qərribə qarşılamadan adət-ənənə halına gətirmələri böyük bir dəlildir*” (Sərəxsi 1993, XII, 138). Həzrət Peyğəmbər belə buyurmuşdur: *“Müsəlmanların xoş gördükləri Allah dərgahında da xoş qəbul edilər”* (Təbərani, tarix yoxdur, IV, 58). Başqa bir hədisdə də belə buyurulur: *“Mənim ümmətim zəlalət üzrə birləşməz”* (İbn Macə, “Fitən”, 8).

### Nəticə

İslam dini digər dinlərdən fərqli olaraq bir hüquq anlayışı ortaya qoymuş və zamanla, xüsusilə də müctəhidlər dövründə hüquq sistemi kimi inkişaf etdirilmişdir. İslam hüququndakı ümumi prinsip anlayışının əsası ilk əvvəl Qurani-Kərimin ortaya qoyduğu ümumi prinsip mahiyyətini daşıyan hökmlər və Sünnənin cəvamiül-kəlim xüsusiyyətidir. Məhz bu mühitdə yetişən İslam hüquqşünaslarının sözügedən mənbələrdəki nəslərin tədqiqi ilə səhabələrin fiqhi anlayışları, müctəhid imamların fiqhi düşüncələri, onların ictihadları, üsuli-fiqh, məntiq və dil qaydaları vasitəsilə və bunların induksiya metodu ilə araşdırılması nəticəsində ortaya qoyduqları ümumi prinsiplər qəvaid elmi kimi ortaya çıxmışdır.

İctihad fəaliyyəti ilə məşğul olan İslam hüquqşünaslarının əsas mənbələrlə bağlı şərhləri ilə yanaşı, gəldikləri qənaətlərin təzaddan uzaq olmasına verdikləri əhəmiyyət qaydalara bağlı və sistemli bir ictihad fəaliyyəti aparmaları ilə nəticələnmişdir. Məhz bu, hər bir müctəhidin müəyyən bir sistem çərçivəsində qaydalara bağlı qalmasını və əsas aldığı prinsiplər çərçivəsində metodologiya ortaya qoyub bunu zamanla inkişaf etdirməsi ilə nəticələnmişdir. Bu səbəbdən, müxtəlif məzhəblərə mənsub olan İslam hüquqşünaslarının fiqhi məsələlərlə əlaqədar şərhlərinin fərqli olmasına baxmayaraq, bunların hamısı öz çərçivəsində tutarlı olan külli qaydalara söykənmişdir. İslam hüquqşünaslarının fiqhi məsələləri izah edərkən, eləcə də digər məzhəblərin fikirlərini tənqid edərkən və məzhəbdaxili mübahisələrdə fiqhi qaydalardan dəstəkləyici bir dəlil kimi istifadə etmələri külli qaydaların İslam hüququndakı əhəmiyyətinə dəlalət edir. Odur ki, bir məzhəbi, yəni külli qaydalar çərçivəsində formalaşan bir hüquq sistemini tam dərk etmək həmin məzhəbin ortaya qoyduğu təməl prinsipləri anlamaqla mümkündür.

Fiqh əsərlərində çoxlu sayda fiqhi qayda qeyd edilmiş, hətta məzmun baxımından bir-birinə çox yaxın olan qaydalar belə hər biri ayrı qayda kimi qələmə verilmişdir. Məhz bu səbəbdən, sonrakı dövrlərdə bəzi İslam hüquqşünasları ortaya qoyulan bütün qaydaların beş əsas qaydaya söykəndiyini və bunların külli qayda sayılıb, digər qaydaların hamısının bunların çərçivəsinə daxil olduğunu vurğulamışlar. Bununla yanaşı, dini-əməli məsələdə ictihad apararkən əsli və fəri dəlillərə müraciət etdikdən sonra, həmin məsələ ilə bağlı sözügedən külli qaydalara müraciətin caiz olduğu fikrini irəli sürmüşlər. Xüsusilə, sözügedən beş külli qaydanın və digər bəzi külli qaydaların müxtəlif fiqh məzhəbləri tərəfindən müştərək şəkildə istifadə edilərək, külli qaydaların məzhəblərin fəvqündə bir mahiyyətə sahib olduğuna dəlalət edir.



Nəticə etibarilə, İslam hüququnun ümumi prinsipləri/külli qaydaları ilə digər hüquq sistemlərindəki hüquqi prinsiplər bəzi nöqtələrdə birləşməklə yanaşı, həm mənşə, həm də mahiyyət baxımından bir-birindən fərqlənir. Günümüzdə bəşəri hüquq sistemlərinin müştərək mənimsədikləri hüququn ümumi prinsipləri mənşə etibarilə dini və əxlaqi təlimlərdən təsirlənsə də, təşəkkül baxımından insan aqlının ədalət arayışının məhsulları hesab olunur. Fiqh elmindəki külli qaydalar Uca Allah tərəfindən göndərilən vəhyin daha yaxşı anlaşılması üçün ortaya qoyulan ictihad fəaliyyətlərinin məhsuludur.

## ƏDƏBİYYAT

1. Apaydın, Hacı Yunus, “İslam Hukuk Usulü”, Kayseri 2017.
2. \_\_\_\_\_, “Muhayyerlik”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 25-30.
3. Atar, Fahrettin, “Fıkıh Usulü”, İstanbul 1998.
4. Azərbaycan Respublikasının İnzibati Xətalər Məcəlləsi
5. Azərbaycan Respublikasının Mülki Məcəlləsi.
6. Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası.
7. “Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti”, I-IV, Bakı 2006.
8. Bahüseyn, Yaqub ibn Əbdülvəhhab, “əl-Qəvaidül-fiqhiyyəti” (əl-Məbadi, əl-Müqavvimat, əl-Məsadir əd-dəliliyyə, ət-Tətəvvür), Riyad 1998/1418.
9. Baktır, Mustafa, “Kaide”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 205-209.
10. \_\_\_\_\_, “İslam Hukukunda Külli Kaideler”, Erzurum 1998.
11. \_\_\_\_\_, “İslam Hukukunda Zaruret Hali”, Ankara 1981.
12. Bək, Məhəmməd Xüdəri, “Tarixüt-təşriil-İslamiyyi”, Beyrut 1988.
13. Belgesay, Mustafa Reşit, “Mecellenin Külli Kaideleri ve Yeni Hukukun Ana Prensipleri”, İstanbul 1947.
14. Bilge, Necip, “Hukuk Başlangıcı Hukukun Temel Kavram ve Kurumları”, Ankara 2001.
15. Buxari, Əbu Abdullah Məhəmməd ibn İsmayıl, “əl-Camiüs-səhih”, Riyad 1999.
16. Darəqutni, Əli İbn Ömər, “Sünən”, (təhqiq edən Əbdullah Haşim Yəmani əl-Mədəni), Qahirə 1966.
17. Dəbusi, Əbu Zeyd Übeydullah Ömər ibn İsa, “Təsisün-nəzər”, Beyrut tarixsiz.
18. \_\_\_\_\_, “Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilməsi”, (tərc. Ferhat Koca), Ankara 2009.
19. Dönmez, İbrahim Kafi, “Hz. Peygamber`in Tebliğine Hakim Olan Başlıca Hukuk Prensipleri”, *Yeni Ümit* cilt: 3, sayı: 18 (1992).
20. \_\_\_\_\_, “Amel”, *DİA*, İstanbul 1991, III, 16-20.
21. \_\_\_\_\_, “Fıkıh ve Fıkıh Tarihi İncelemeleri”, Ankara 2015.
22. \_\_\_\_\_, “Mubah”, *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 341-345.

23. Əbu Davud, Süleyman İbn Əşəs ibn İshaq əl-Əzdi əs-Sicistani, “Sünən”, Riyad 1999.
24. Edis, Seyfullah, “Medeni Hukuka Giriş ve Başlangıç Hükümləri”, Ankara 1993.
25. Erdoğan, Mehmet, “Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü”, Rağbet yayımları, İstanbul 1998.
26. Hakim, Əbu Abdullah əl-Həkim Məhəmməd ibn Həmdəviyyəh ibn Nüeym ibn el-Həkəm, “Müstədrək”, I-VI, Beyrut 1990/1411.
27. İbn Hənbəl, Əbu Abdullah Əhməd ibn Məhəmməd ibn Hilal ibn Əsəd əş-Şeybani, “Müsnəd”, I-VIII, Qahirə 1995/1416.
28. İbn Macə, Əbu Abdullah Məhəmməd ibn Yəzid ər-Rəbəi əl-Qəzvini, “Sünən”, Riyad 1999.
29. Kaya, Eyyüp Said, “Zâhirü’r-rivâye”, *DİA*, İstanbul 2013, XXXIV, 101-102.
30. Kurban, Yasin, “Kâsânî ve “Bedâ’i’u’s-Sanâ’i”sindeki Genel Hukuk Kuralları (Külli kaideler)”, (çap edilməmiş namizədlik dissertasiyası AÜSBE), Erzurum 2009.
31. Müslim, Əbül-Hüseyn əl-Qüşeyri ən-Nisaburi Müslim ibn əl-Haccac, “əl-Camiüs-səhih”, Riyad 1999.
32. Nəsai, Əbu Abdurrahman Əhməd ibn Şüeyb ibn Əli əl-Xorasani, “əl-Müctəba minəs-sünen (əs-Sünenüs-suğra)”, I-IX, Halep 1986.
33. Özaşar, Mehmet Emin, “Hadisi Yeniden Düşünmek Fıkhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme”, Ankara 2000.
34. Sədlan, Saleh ibn Qanim, “əl-Qəvaidül-fiqhiyyətül-kubra”, Riyad 1997/1417
35. Sərəxi, Şəmsül-əimmə Əbu Bəkr Məhəmməd ibn Əbu Səhl, “Məbsut”, I-XXX, Darül-mərifə, Beyrut-Livan 1993/1414.
36. \_\_\_\_\_, “İslâm Devletler Hukuku “Şerhu’s-Siyeri’l-Kebîr”, (tərc. İbrahim Sarmış, M. Sait Şimşek), Konya 2001.
37. Təbərani, “əl-Möcəmül-övsat”, Süleyman ibn Əhməd ibn Əyyub ibn Mütir Əbül-Qasim, I-X, Kahire tarix yoxdur.
38. Tirmizi, Əbu İsa Məhəmməd ibn İsa İbn Sövrə əs-Süləmi, “Sünən”, Riyad 1999.
39. Yaman, Ahmet, “Bir Kavram Olarak “Fıkıh Kaideleri” ya da İslam Hukukunun Genel ilkeleri”, Marife Dergisi, yıl: 1, sayı: 1, Konya 2001.
40. Yıldırım, Mustafa, “Mecelle’nin Külli Kaideleri”, İzmir 2001.
41. Zərqa, Mustafa Əhməd, “Şərhül-qəvaidil-fiqhiyyə”, Dəməşq 2001/1422.
42. Zeydan, Əbdülkərim, “əl-Mədxəl li dirasətiş-şəriətil-İslamiyyəti”, İstanbul tarix yoxdur.

*д.ф. по теолог. Анар Курбанов*

**ПЯТЬ ОСНОВНЫХ ПРАВИЛ, ИГРАЮЩИХ ВАЖНУЮ РОЛЬ В  
КОНЦЕПЦИИ ЮРИСПРУДЕНЦИИ ИСЛАМСКОГО ПРАВА  
(Из контекста произведения Сарахси “Аль-Мабсут”)**

**РЕЗЮМЕ**

Исламская религия, в отличие от других конфессий, выработала юридическую концепцию и со временем она, особенно во времена мужтахидов, развивалась как юридическая система. Основными понятиями общего принципа в Исламском праве, в первую очередь являются законы, упомянутые в Коране и свойство джавамиуль-калим в Сунне. Расследованием священных тем из источников, и благодаря пониманию сподвижниками возникающих вопросов, мнению имамов – мужтахидов по Фикху и их выводов, основам Фикха, логике и лингвистике, и в итоге их исследования индукционным методом, общие принципы, выдвинувшие исламскими юристами, которые выросли в этой культуре, возникли как наука аль-каваид.

В статье даётся общая информация о пяти основных правилах исламской юриспруденции, играющих важную роль, как далиль (доказательства) непосредственно при формулировании выводов. После объяснения всех правил приводятся несколько примеров из книги известного исламского юриста Сарахси “аль-Мабсут” и даётся информация об использованных им темах.

Пять правил, указанные в статье, следующие: “Итог должен соответствовать цели дела”, “Сомнения не устраняют истину”, “Трудности подразумевают облегчение”, “Необходимость возмещения ущерба”, “Обычай имеют законную силу (т.е. к ним прибегают во время принятия решений)”.

*Ключевые слова:* исламское право, юридические правила, Сарахси, “Аль-Мабсут”

*PhD Anar Gurbanov*

**FIVE LEGAL MAXIMS THAT PLAY BASIC ROLE IN THE  
JURISPRUDENCE KNOWLEDGE OF ISLAMIC LAW  
(In the context of Al-Mabsut by Sarakhsi)**

**ABSTRACT**

Islam developed a legal concept unlike other religions and improved it gradually as a legal system, especially during the times of *mujtahids*. The basic concepts of the general principle in Islamic law are the ones mentioned in the Quran and the *javamiul-kalim* in Sunnah. Investigation of the sacred topics through sources by the Islamic lawyers of this period, Fiqh opinions of mujtahid imams, their ijthahs, Fiqh basics, logic and linguistics, as a result of their research by the induction method, originated as the science of *Al-Qawaid*.

The article provides general information about the five basic rules of Islamic jurisprudence, which play an important role as *dalil* (evidence) directly in formulating conclusions. After explaining all the rules, several examples are given from the book of the famous Islamic jurist Sarakhsi *Kitab Al-Mabsut* and information is given about the topics he used.

The five rules stated in the article are as follows: “The result must correspond to the purpose of the case”, “Doubts do not eliminate the truth”, “Difficulties imply relief”, “Damage need to be eliminated”, “Customs have legal force (i.e., they are resorted to decision time)”

**Keywords:** *islamic law, the legal maxims, Sarakhsi, Kitab Al-Mabsut*

**Çapa tövsiyə etdi: i.ü.f.d. Ə.S.Niyazov**



## **РОЛЬ ЗАКЯТА В РЕШЕНИИ СОЦИАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ ОБЩЕСТВА**

*Мурад Садыков  
Докторант Университета  
Сакарья Турция  
m-rutuli@hotmail.com*

### **РЕЗЮМЕ**

В данной статье мы попытались подтвердить уникальность закята, в решении социальных проблем, касающихся малоимущего слоёв населения, как в начале истории Ислама, так и сегодня. Напомним, что, закят это безотлагательное предписание Ислама, выплачиваемый с имущества состоятельных мусульман и имеющее четко установленный срок уплаты, не предусматривающий откладывания или отсрочки. Некоторые ошибочно считают, что выплата налогов снимает с верующего обязанность отчисления закята, и наоборот. Пользуясь, случаем в данной работе, мы также пояснили ошибочность данного утверждения. Так, как закят является долгом перед Аллахом, одним из пяти столпов Ислама и распределяется среди нескольких конкретных категорий мусульман. Что касается налогов, то это система, установленная людьми того общества и той цивилизации, в условиях которых мы сегодня живем. Современная налоговая система любого государства подвижна, но, что касается закята, она устойчива и не приемлет уменьшения, увеличения и отмену тех или иных налогов.

В итоге проведённого исследования, мы обнаружили преемственность положений шариата, относительно закятообложения с нынешним налоговым законодательством в большинстве странах мира.

***Ключевые слова:** закят, социальные проблемы, исламская экономика, общество*

### **Введение**

Одна из самых уникальных экономических систем аналогов которого в истории человечества не было, обеспечивающая справедливое распределение финансов в обществе, посредством которой Ислам не только в теории, но и на практике обеспечивает безопасность экономической системы, является закят. Можно так же утверждать, что никакая иная экономическая система не обеспечивает такую же защиту и безопасность общества, какую обеспечивает Ислам. Начиная от второго года хиджры закят стал обязательным предписанием Всевышнего. Мусульманин, выполняя, данное предписание

Всевышнего тем самым очищает свое имущество от сомнительного и принимает участие в решении социальных проблем мусульманского общества (Озмен 1965, 2). Мы попытаемся в данной статье подтвердить уникальность закята, как вчера, так и сегодня в решении социальных проблем касающихся малоимущего слоя населения.

## **I. Социальная Сторона Закята Вчера и Сегодня**

В словарном значении слово закят переводится, как “очищение и благословение”. А, как термин слово закят означает “выделение одной сороковой части с имущества состоятельных мусульман, в пользу категорий общества, которые указаны в священном Коране”. *“Пожертвования, предназначены для неимущих и бедных, для тех, кто занимается их сбором и распределением, и для тех, чьи сердца хотят завоевать, для выкупа рабов, для должников, для расходов на пути Аллаха и для путников. Таково предписание Аллаха. Воистину, Аллах Знающий, Мудрый.”* (Коран, 9:60) (Эркал, 2013, XXXIV, 197).

Не секрет, что в каждую эпоху существовали, как богатые, так и бедные представители общества. Всевышний Аллах оказал милость, посылая последнего из Пророков Мухаммада (с.а.с.) всему человечеству. Так, как все, что Пророк доносил от Всевышнего, было и есть во благо людей в духовном и материальном плане.

### **A. Закят Один из Столпов Ислама**

Закят – обязательное предписание Ислама, один из его столпов, который строго выделяется с имущества состоятельных мусульман в пользу бедных. Закят имеет два основных аспекта: духовный и материальный. Духовный аспект упоминается в священном Коране и заключается в том, что эта обязанность, возложенная на мусульман, совершается посредством своего имущества, в виде обязательного пожертвования нуждающимся, получая, тем самым довольство Всевышнего (Алтункая 1980, 159).

Касаясь, священных текстов о важности закята можно увидеть, что словно Всевышний в Коране указывает на то, что в имуществе богатых есть доля бедных и нуждающихся: *“Они выделяли известную долю своего имущества для просящих и обездоленных”*. (Коран, 51:19). Также есть хадисы из сборников Бухари и Муслима: *“Всевышний Аллах обязал выплату закята состоятельным, в пользу бедных”*. (Бухари, Закят, 63; Муслим, Иман, 29–31). Есть еще другой хадис, где говорится о равенстве прав на полезные ископаемые, которые дарованы Аллахом: *“Мусульмане союзники в трех вещах: Вода, пастбище и огонь.”* (Абу Давуд, Торговля, 60). Изданных священных текстов становится ясно, что глава государства и состоятельный мусульманин должны позаботиться об экономическом состоянии общества. Не забывая, тем самым, что власть и имущества дарованы Всевышним для испытания.

## **В. Закят на Практике**

Если посмотреть на практике, как в начале истории Ислама было собирание и распределение закята, то увидим что, изначально закят, земельный налог, трофеи, и прочие доходы собирались в мечети Пророка и адресно распределялись нуждающимся. И как передают историки, в большинство случаев казна (байтуль-мал),<sup>1</sup> где собирались закят и другие доходы бывала пустой, так как глава мусульман не хотел долго держать имущество в казне, ибо сунна Пророка указывает спешить в подобных благих делах. (Туг 1963, 34–43).

Стоит отметить, что кроме закята есть и другие доходы. Основными источниками дохода в общественную казну являются следующее:

1. Закят: Самый важный и постоянный доход в казну. Помогает удерживать экономическое равновесие в обществе. Обязанность закята узаконено Кораном. Доход от закята всегда хранился отдельно, так как распределяется он особым образом, описанным в Коране.

2. Земельный налог: Выплачивается владельцами земельных участков, вне зависимости от того сколько раз в году собирается урожай.

3. Ушур: Сельскохозяйственный налог, выплачивается 10% от полученного урожая. Если полив земли или поля выполнялся самим хозяином без помощи государства, тогда выплачиваемый налог снижался до 5%. Данный налог выплачивается после каждого сезона уборки урожая. Если вес урожая не доходил 10 фунтов (примерно 4.5359237 кг), то хозяин освобождался от налогов.

4. Полезные ископаемые и рудники: Данный вид налога, более соответствующий современным стандартам, т. е. выплачивается 20% от дохода полезных ископаемых. Таких как: рудники, шахты, клады, природные ресурсы, национальное достояние и так далее. Если человек нашел клад у себя на участке, то он должен выплатить 20% от стоимости клада, а если клад был найден на государственном участке, тогда клад полностью должен отдаваться в байтуль-мал. Данный доход расходуется на развитие государства, но 20% этого дохода должно расходоваться на нужды государства.

5. Таможня и конфискация имущества: Данный доход в казну передается, путем конфискации из нижеследующих классов людей: Имущество вероотступника, имущество беглого раба, имущество того, у кого нет наследника, имущество чиновника, заработанное нечестным путем.

Доход в байтуль-мал не ограничен из выше упомянутых ресурсов. То, что имеется в активе казны по праву принадлежит всем мусульманам. Глава

---

<sup>1</sup> Байтуль-Мал дословно означает товарный дом или дом имущества. Целью ее создания было решение насущных проблем общества, т. е. Байтуль-Мал выступал как место хранения имущества состоятельных мусульман из того чем наделил их Аллах, в пользу нуждающихся мусульман.



государства выполняет роль хранителя аманата и распределителя данного имущества адресатам общества (Шахат 2007, 40–47).

## **II. Запят и Решение Социальных Проблем**

Необходимо знать, что такие предписания Ислама как намаз, хадж и запят установлены в первую очередь для улучшения нравов мусульман и в тоже время для подчеркивания равенства людей перед Всевышним. Если данные предписания не влияют на духовность человека, то речь не может идти об их искреннем выполнении. Запят, как материальное богослужение проявляется в роли важного фактора социальной справедливости. Тем самым распределяя средства от богатых к бедным, гармонизируются отношения между имущими и неимущими, сохраняя равноправие между членами общества. (Кардави 1986, 345)

### **A. Условия Запята**

Одним из важнейших элементов запята, является объект обложения, который должен соответствовать определенным условиям. Приведем несколько из них:

1. Имущество (доход), должно быть абсолютной собственностью запятоплательщика;

2. Имущество (доход), должно быть возрастающим или пригодным к возрастанию;

3. Имущество (доход), должно достигать определенного нисаба – кворума, который составляет стоимость 85 гр. золота.

Кроме этого, следует иметь в виду, что имущество должно превышать основные нужды запятоплательщика и превышать расходы на содержание его семьи и тех, кто находится на его иждивении. Важно отметить при этом, что расходы должны быть рациональными и не желательны чрезмерное расточительство и роскошь. Запят не распространяется на имущество (доход), по которому имеются долги, либо должны быть вычтены срочные долговые обязательства. По мнению большинства ученых расчет запята должен осуществляться только за один финансовый год. Также надо отметить, и то, что при расчете запята принимается во внимание срок пользования имуществом (доходом), так, оно должно находиться в собственности запятоплательщика в течение целого года, с того момента, как оно достигнет нисаба. Это условие не распространяется на сельскохозяйственную продукцию, или обнаруженный клад драгоценных металлов (Йеничары 1984, 60-67).

И самое главное, к запятообложению принимается имущество (доход), приобретенный или полученный дозволенным путем, и из так называемых халяль-отраслей. В противном случае, такой доход теряет условие законности владения им.

Современные ученые классифицируют имущество и доходы, которые подлежат к закятообложению, на следующие группы:

1. Имущество, которое облагается закятом вместе с полученным от его использования доходом (например, капиталовложения в торговлю, в промышленность, вклады в ценные бумаги, прочие финансовые инвестиции).

2. Имущество, которое само по себе подлежит к закятообложению (например, клад, урожай с посевов и фрукты, доходное имущество).

Существуют в шариате и льготы по закятообложению, то есть выделяется имущество (доход), с которого закят уплачивать не надо. Ученые выделяют несколько видов имущества, которые не облагаются закятом в силу того, что они не отвечают условиям закятообложения. К подобному имуществу относятся:

1. Доходы и имущество, используемые на личные потребительские расходы. Они включают расходы домашних хозяйств на предметы потребления длительного пользования (дом, автомобили, холодильники, видеоманитофоны, книги и т.п.). На товары текущего потребления (одежду, хлеб, молоко и пр.), также потребительские расходы на услуги (врачей, юристов, учителей и т.п.);

2. Имущество устойчивой собственности (стабильного владения), используемое на предоставления услуг бизнесменам, производителям и т.п. Оно включает недвижимую собственность (землю, сооружения), а также движимую собственность (станки, машины, аппаратуру и другие орудия производства). Оно также называется имуществом устойчивой собственности для эксплуатации и предоставления услуг. В привычном для нас налоговом праве, также есть льготы по налогам, в случае, если предприятие использует имущество на выполнение уставной деятельности или тратит часть получаемой прибыли на благотворительность;

3. Имущество, приобретенное незаконным, нечестным путем или доход, полученный от недозволенных по шариату видов деятельности;

4. Имущество или доход, отложенные на уплату долгов, или имущество, не достигающее нисаба, после вычета долговых обязательств;

5. Имущество, вообще не достигающее нисаба. Минимальная величина нисаба зависит от вида закятооблагаемого имущества;

6. Драгоценности в качестве повседневных украшений, но в разумных пределах. В противном случае, по мнению большинства ученых, с них причитается закят по истечению каждого года;

7. Имущество благотворительных, общественных организаций, ассоциаций исламской пропаганды. Так, как сфера расходов этих организаций покрываются именно за счет собранного фонда собранного закята. Сюда же следует отнести и имущество школ по изучению Корана, имущество комитетов по закяту, по науке и образованию (Ахмедова 2012, 1–3).

Закят не ограничивается теми видами имущества, с которых он выплачивался во времена Пророка Мухаммада и в последующие века

распространения Ислама, поскольку тогда, это имущество представляло собой в основном золото, серебро, либо это был доход торговой деятельности, урожай с полевых работ и садов, скот и найденный клад. Однако, под нормы закятнообложения попадает любое имущество, которое отвечает условиям, установленным учеными-правоведами.

## **В. Решение Социальных Проблем**

Предписание закята в Коране местами упоминается как *садака/милостыня* (см. Коран, 9/103) однако, важно знать, что закят не входит в категорию добровольной милостыни и не является благотворительностью со стороны богатых по отношению к социально незащищенным слоям населения. Ученые-правоведы, так же, как и ученые других областей науки, много высказывались по поводу того, какую мудрость составляет закят, и какую пользу он приносит. Обобщенно эти высказывания сводятся к таким результатам существования закята, как: духовное и нравственное воспитание, гарантия социального обеспечения и участие в развитии экономики (Караман 1984, 187).

Если говорить о правовой стороне вопроса, то на сегодняшний день установлены обобщенные юридические принципы и определенные нормативные границы, закрепляющие порядок и систему исчисления и уплаты. Так, если рассматривать закят с точки зрения привычного нам бюджетного и налогового права, то он имеет конкретные категории объектов, – по которым следует его собирать, распределять и расходовать, - они получили свое нормативное закрепление в шариате исходя из Корана и Сунны (Бодур 1989, 34).

Сегодня появились совершенно новые виды капиталовложения, развиваются технологии предпринимательской деятельности, не имевшие распространения в период становления Исламской государственности. Назрела необходимость подробно изучить и переосмыслить, как, учитывая современные реалии, правильно и адекватно сформулировать определение закята и осуществить его расчет. Учитывая повсеместную проблему уклонения от уплаты налогов, хочется заметить, что в основу закята положено именно чистое намерение и неподдельная честность, которые проявляет правоверный мусульманин, следуя повелениям Корана и Сунны, осознавая, что закят является именно обязанностью. Недопустимы ухищрения или уловки, пытаюсь избежать выплаты закята. Потому что закят, в первую очередь, является одним из столпов Ислама. Наказание за неуплату закята имеет идеологическую основу, в исламской юридической практике человек, отказывающийся выплачивать закят (при наличии и выполнении соответствующих условий), становится грешником. Правитель, в свою очередь, обязан реагировать на нарушение норм и предъявлять санкции против неплательщиков, сопряженные с определенными наказаниями (Ахмедова 2012, 1–3).

### **С. Закят в Современном Мире**

В настоящее время, в большинстве странах мусульманского мира, закят выплачивается, как добровольное пожертвование. Хотя, этот вид богослужения развит в данных странах, например в постсоветском пространстве, выплачивание закята на низком уровне где-то в районе 2 % от населения. Эти данные хоть и примерные но факт указывает на необходимость развития и совершенствования культуры закята в последних регионах. Главным вопросом в системе закята, является его распределение. Духовные управления мусульман и другие благотворительные фонды во всем мире уделяют большое внимание вопросам закята. В современных условиях, необходимо максимально широко использовать современные технологии. Мусульманину, намеревающемуся уплатить закят, совсем не обязательно выходить из дома: он может сделать это с помощью Интернета. Так, в 2005 г. в России на сайте Takafol.ru – первом русскоязычном интернет-ресурсе, посвященном исламской экономике и исламским финансам, – функционирует единственный в стране русскоязычный закят-калькулятор, позволяющий определить точный размер очистительного налога с полученного дохода (Ковешникова 2008, 77-85).

Ислам призывает воздержаться от алчности материализма нарастающего на сегодня быстрыми темпами. Тем самым прививает любовь и заботу к окружающей среде. В силу этого цель сегодняшних исламских закятфондов – донести до мусульман ценности закята; свести тех, кто будет выплачивать закят и тех, кто нуждается в закяте; централизовать и распределить его между нуждающимися мусульманского общества. Данная гармония равенства приведет к миру и согласию среди современного общества, которого не хватает на сегодняшний день (Явуз 1983, 54-56).

Таким образом, в современный период во многих странах созданы все необходимые условия, для выплаты и распределения закята. Необходимо лишь повысить культуру закята в регионах. Уплата закята в полном размере позволит регионам поднять жизнь людей и их обустройство на качественно новый уровень. Для этого нужно, прежде всего, чтобы общество было активно в исполнении своих религиозных обязанностей.

Налаженная организация системы сбора закята, должна стать задачей любого исламского общества, как в интересах социального мира, так и соблюдения религиозных обязанностей.

Особо хочется отметить и ставку закята, которая составляет для всех видов дохода или имущества всего 2,5 процента. Это уникальная модель налогообложения, построенная по принципу “единого налога”, уплачиваемого раз в год и со строго определенных категорий имущества и дохода (Черкези 1921, 40-42).

Однако, проживая в государстве, где необходимо также уплачивать и другие, например, установленные конституцией налоги, у мусульман могут возникать вопросы относительно бремени уплаты всех налоговых платежей.

Установленный размер закята является символом покорности Аллаху и соблюдения Его предписаний. Однако потребности общественной жизни в различных государствах не всегда удовлетворяются этими средствами. Ученые единогласны в том, что правитель при необходимости имеет право облагать налогами и определять другие обязанности по отношению к гражданам, которые он считает полезными для нужд всего общества с учетом современных реалий (Газали 2006, 303-304; Зейдан 2015, 232).

Отсюда очевидно, что нет противоречия между выплатой закята и сбором налогов. Особенно, учитывая, то обстоятельство, что расходы на многие современные нужды не относятся к категориям, куда предписано отчисление закята. Необходимо отметить, что выплата налогов не снимает с верующего обязанность отчисления закята, и наоборот. Последний, является долгом перед Аллахом, одним из пяти столпов Ислама и распределяется среди нескольких конкретных категорий мусульман. Что касается налогов, то это установления людей того общества и той цивилизации, в условиях которых мы сегодня живем. А современная налоговая система любого государства подвижна: она приемлет уменьшение, увеличение и отмену тех или иных налогов, смену категорий получателей результатов перераспределения государственных доходов.

### **Заключение**

Возможность сочетания или применения отдельных элементов закята в рамках существующей налоговой системы имеет в первую очередь социальную направленность, что является, безусловно, важной целью существования любого государства. Развитие бизнеса влечет за собой и появление новых источников доходов. Достаточно, привести в качестве примера, такие виды предпринимательской деятельности, как: вложения в акции, векселя, чеки; банковские сберегательные счета; облигации; производственные инвестиции и вклады в недвижимость; фермерская деятельность, пасечная деятельность, рыболовство, скотоводство, производство молочных продуктов; фармацевтика; информационный бизнес, а также платные медицинские и образовательные услуги. В связи с вышеизложенным, становится целесообразным и актуальным изучать вопросы, касающиеся условий расчета и извлечения закята с этих видов деятельности.

Напомним, что, закят безотлагательное предписание, имеющее четко установленный срок уплаты, не предусматривающий откладывания или отсрочивания. Надо отметить, что закят исключает и возможность двойного налогообложения, т.е. не выплачивается дважды за один год (или срок) с одного и того же имущества (дохода).

Если кто-то займется сравнительным анализом западной и исламской экономических систем, то очевидно будет обнаружено превосходство, выработанной в течение столетий исламской системы над западной. Поэтому,

первоочередная задача на сегодня, - это восстановление этой системы, построенной на базе заветов Корана и Сунны.

В рамках проведённого исследования, мы обнаружили преемственность положений шариата, относительно закятообложения с нынешним налоговым законодательством в большинстве стран мира. В современных условиях, это подчеркивает универсальность исламской модели экономики и её гибкость в применении. Мы считаем, целесообразным и возможным изучить богатейший опыт истории закята в странах, с исламским укладом жизни, в целях применения опыта в странах СНГ, в частности, в Азербайджане и других регионах, где проживает население мусульманского вероисповедания.

### Список Использованной Литературы:

1. Алтункая, Мехмет, *Ворубеждение и Акыда в Исламе*, Стамбул:1980 (1-201).
2. Ахмедова, Э. С., *Закят как Альтернативная Налоговая Система*, Казанская наука, 2012 (1-3).
3. Бодур, Хусну Эзбер, *Философия Расходов*, Эрзурум: 1989 (1- 280)
4. Газали, Абу Хамид, *аль-Мустасфа*, Стамбул: 2006 (1-392).
5. Йеничары, Джалаль, *Государственный Бюджет и Ислам*, Стамбул: 1984 (1-448).
6. Караман, Хайреттин, *Ибадет и Система Закята*, Стамбул:1984 (1-261).
7. Кардави, Юсуф, *Ибадет*, Трабзон:1986 (1-437).
8. Ковешникова, Г.Х., Абубекеров Ш.М. *Расчёт Закята В России По Бухгалтерскому Балансу*, Казань: 2008 (1-280).
9. Курди, Али Мухаммад, *аль-Идаратуль Исламиййа*, Каир: 1934 (1-192).
10. Озмен, М. Шевки, *Важность Закята*, Анкара: 1965 (1-3).
11. Туг, Салих, *Истоки Исламского Налогообложения*, Анкара: 1963 (1-144).
12. Шахат, Х.Х., *Как Осуществить Расчет Закята (методическое пособие)*, Университет Аль-Азхар, 2007 (1-85).
13. Черкези, Юсуф Сыддик Бек, *КитабуЗакят*, Каир: 1921 (1-351).
14. Зейдан, Абдулькерим, *аль-Мадхаль*. Бейрут: 2015 (1-464).
15. Эркал, Мехмет, *Закят*. Энциклопедия Ислама Диянет Турции (Том, XXXXIV, 197-207) Стамбул: Издательство Диянет Турции, 2013.
16. Явуз, Вехби Юнус, *Организация Закята в Исламе*. Стамбул: 1983 (1-476)
17. <http://rudocs.exdat.com/docs/index-291549.html?page=11>

*Murad Sadıqov*

## **CƏMIYYƏTİN SOSIAL PROBLEMLƏRİNİN HƏLLİNDƏ ZƏKATIN ROLU**

### **XÜLASƏ**

Bu məqələmizdə həm İslamın ilk dövrlərində, həm də bu gün xalqın yoxsul təbəqəsinə aid sosial problemlərin həllində zəkatın unikallığını sübut etməyə çalışdıq. Xatırladaq ki, zəkat İslamın zəngin müsəlmanların mülkiyyətindən ödənilən, gecikdirilməyən və təxirə salınmayan müəyyən bir ödəniş müddəti olan İslam dininin fərz qəbul etdiyi əsas əmrlərdəndir. Bəziləri səhvən elə hesab edir ki, dövlətə ödənilən vergi müsəlmandan zəkat borcunu silir və ya əksinə. Bu firsətdən istifadə edərək biz bu məqələdə bu bəyanatın səhv olduğunu açıqladıq. Belə ki, zəkat Allaha qarşı bir öhdəlik, İslamın beş əsas şərtlərindən biridir və bəzi müsəlman sinifləri arasında bölüşdürülür. Vergilərə gəlicə isə bu, həmin cəmiyyətin və sivilisasiyanın insanları tərəfindən təyin olunan sistemdir. Hər bir dövlətin müasir vergi sistemi mobildir, lakin zəkat sabitdir və bu və ya digər vergilərin azaldılması, artırılması və ləğv edilməsini qəbul etmir.

Araşdırma nəticəsində məlum olmuşdur ki, şəriət qanunlarının davamlılığı dünyanın bir çox ölkəsində mövcud vergi qanunvericiliyi ilə uyğundur.

*Açar sözlər: zəkat, sosial problemlər, islam iqtisadiyyatı, cəmiyyət*

*Murad Sadıqov*

## **ZƏKATIN TOPLUMUN SOSYAL PROBLEMİNİN ÇÖZÜMÜNDEKİ ROLU**

### **ÖZET**

Bu makalemizde halkın yoxsul tabakası nezdinde zekâtin hem İslam'ın ilk döneminde hem de günümüzde toplumun sosyal probleminin çözümündeki mükemmelliğini tespit etməyə çalıştık. Hatırlatalım ki, zekâtzəngin müslümanların mal varlıklarından belli ölçüde ve belli zamanda yoxsul tabakaya yönelik ödenmesi gereken İslam dininin farz kıldığı temel emirlerindəndir. Bazılarının iddialarına göre devlete verilen vergi Müslümandan zekâat borcunu düşürür. Biz bu çalışmamızda ilgili görüşün yanlış olduğunu ortaya koyduk. Ne var ki zekâat yoxsullara yönelik Allah'a qarşı olan bir sorumluluk ve İslam'ın beş şartından biri iken, vergi ise günümüzün şartlarına göre yaşadığımız ülkelerin tasarladığı tahsilattır. Her devletin

güncel vergi sisteminde deęişiklik mevcut iken, zekât sisteminde ise bunun aksine azalma ve artma gibi herhangi bir deęişiklik söz konusu deęildir.

Araştırmamızın sonucunda kanaate varılmıştır ki, İslam dininin emrettięi ve şeriatın da ön gördüęü şekilde zekâtın ödenmesi dünyanın birçok ülkesindeki güncel vergi kanununa uyumluluk göstermektedir.

*Anahtar kelimeler: zekat, sosyal problemler, islam ekonomisi, toplum*

*Murad Sadykov*

## THE ROLE OF ZAKAT IN SOLUTION OF SOCIAL PROBLEMS

### ABSTARCT

The article tries to confirm the uniqueness of *zakat* in the solution of social problems concerning the poor in the early Islamic history and today. *Zakat* is the urgent injunction of Islam, to be paid from the assets of wealthy muslims and having a clearly defined term of payment not involving postponement or delay. Some mistakenly believe that the payment of taxes relieves a believer of the obligation to deduct *zakat*, and vice versa. Taking the opportunity, we also explained the fallacy of this statement in this paper. *Zakat* is a duty to Allah, one of the five pillars of Islam and is distributed among several specific categories of Muslims. As for taxes, it is a system established by the people of that society and civilization in which we live today. The modern tax system of any state is mobile, but *zakat* is stable and does not accept any reduction, increase and abolition of certain taxes.

As a result of the study, we found the continuity of the provisions of the Shari'a regarding the *zakat*-giving with the current tax legislation in most countries of the world.

*Keywords: zakat, social problems, islamic economics, community*

Çapa tövsiyə etdi: i.ü.f.d. Ə.S.Niyazov





## КОНЦЕПЦИЯ ПРАВА В АВРААМИЧЕСКИХ РЕЛИГИЯХ

*Алия Мурсалова*  
бывший докторант БГУ  
*aliyatagiyeva@yahoo.com*

### РЕЗЮМЕ

Для того чтобы принять мир таким, какой он есть, нам необходима религиозная грамотность. Мы должны иметь представление об основных убеждениях и практике мировых религий. Эта статья – попытка предложить религиозный ликбез. Повествуется о правовой системе этих религий, их источниках, решениях и методах. Приведены много примеров, показывающих, как отличия, так и схожесть между ними. В ней показано, как в Авраамических религиях делаются акценты на разных аспектах жизни человека.

В статье вы узнаете, какие юридические проблемы человека реально решает та или иная религия. Это и компетентное изложение основных правовых идей, практик и ценностей трех религий. В статье доступной и логически выстроенной форме рассматриваются различные концепции прав основных трех религий мира. Структура статьи, современные источники, характер и последовательность изложения, призваны способствовать наиболее адекватному освоению основ религий, но особое место в работе, уделено, рассмотрению правовых основ Авраамических религий.

Кроме того, религии выстроены в порядке их появления от иудаизма через христианства до ислама. Что значительно облегчает возможность проследить хронологический путь и эволюцию религиозного законодательства.

*Ключевые слова:* *людиписания, шариат, христианство, иудаизм, ислам, тора, Библия, Коран, авраамические религии*

### Вступление

Действительно ли у мировых религий больше общего, чем различий? Религия – это не просто частное дело, она имеет значение на социальном, экономическом, военном уровне, а также главная движущая сила мировой политики. Так как религиозные традиции не остаются статичными со сменой веков, стран и обстоятельств, внутренние разногласия в каждой из мировых религий весьма существенны. Христиане причисляют к себе подобным приверженцев римского католичества, православия, протестантизма и быстро развивающийся мормонизм (Prothero 2010, 89-95). Иудеи различают ортодоксальный, консервативный, реформистский, конструктивистский и секулярный иудаизм (Prothero, 2010, 278). А такие направления ислама, как

суннизм и шиизм (Prothero 2010, 63) заметно различаются в нескольких отношениях. Иудеи, христиане и мусульмане – “люди Писания”, верующие в единого Бога, который обращается к своему народу посредством пророков. Выражение “люди Писания” заимствовано из ислама (Prothero 2010, 17). В Коране все не мусульмане разделились на две категории — “мушрики” (язычники) (Bünyadov, Məmmədəliyev 2015, ат-Тауба, 28) и “ахль аль-китаб” (люди писания) (Bünyadov, Məmmədəliyev 2015, Али Имран, 113-115). Об “ахль аль-китаб” упоминается в Коране 267 раз. К последним, относятся христиане и иудеи, которые согласно мусульманскому праву, имеют равные с мусульманами права. Им позволено вершить суды по их законам. Язычники же лишены этого права (Али-заде 2010 (1), 34). У священных писаний этих трех великих религий насчитывается много общих ключевых концепций, например: единый Бог, ангелы, писание, пророки, судный день и судьба. Иудейская Библия, христианская Библия и Коран объединены, также патриархом (пророком) Авраамом, который, является основателем монотеизма (Prothero 2010, 18).

### **Иудаизм**

Если христианство – это в значительной мере учение, а ислам – ритуал, то иудаизм – это повествование. Всем известно, что основой иудаизма является Ветхий Завет и Божие дела в истории израильского народа. Библия говорит, что родоначальником еврейского народа является Авраам. Господь пообещал ему произвести от него народ и благословить все народы на земле в его великом грядущем потомстве (Библия 2017, Быт. 12:13; Библия 2017, Гал. 3:16).

Закон Божий изначально состоял из основных десяти заповедей. К нему было прибавлено множество других повелений, касающихся разных аспектов социальной и личной жизни евреев. В наши дни евреи делятся на три главные группы: ортодоксальные, консервативные и реформаторы. Первые более строги, в исполнении закона руководствуются толкованиями Талмуда (الفافيلي, 1986,129; معفان, 1988, 144; عبدالسلام حسين, 2004, 595). Вторые придерживаются традиций, но в то же время модифицируют их, применяя к современным обстоятельствам. Третьи являются либералами, находят много ошибок в Талмуде и считают, что закон Торы нужно совершенствовать, исходя из новых условий жизни (Порублёв 2009, 119).

Тора еврейское слово, означающее “закон” или “учение”. Этим термином обозначается прежде всего Пятикнижие, или пять книг Моисеевых (Исход, Левит, Числа и Второзаконие) (Demir 2015, 22), в которых наравне с описанием истории еврейского народа и принятия монотеизма, содержатся множество правил, регламентирующих брак, имущественные отношения, строительство храмов, формирования внешней политики и отношений с другими народами (معفان, 1988, 160). Первой кодификацией иудейского права стали десять заповедей, данных Господом Моисею и народу Израиля (Библия, 2017, Исход,

20:1-17, Библия, 2017, Второзаконие, 5:7-21). Заповеди – простые принципы иудейского права, конкретизирующие запреты и градацию наказаний за их нарушение. Позже на этой основе было написано множество работ, часть из которых вошли в Талмуд, которые более подробно описывают правила (Demir 2015, 22; عبدالسلام حسين, 2004, 597). Другой источник еврейского права – это Мишна (Karaman 2004, 37), который был написан в II веке до н.э. (Demir 2015, 22).

Еврейское право – термин, появившийся в начале XX века и применяемый для истолкования Галахи в качестве национально-самобытной правовой системы, которая касается отношения человека к другим людям и обществу в целом, а также взаимоотношений государства и его граждан. Законодательный характер Галахи облегчил современное правовое прочтение и ряда специфически талмудических проблем.

Для евреев закон (галаха) и повествование (аггада) неразделимы, это две стороны одной медали (Prothero 2010, 257). В этом отношении иудаизм разительно отличается от христианства, в котором вера превыше всего. Если христиане всеми силами хранят преданность вере, то иудеи стараются соблюдать заповеди.

Иудеи делят свои 613 мицвот на разрешительные заповеди (“тебе должно”) и запретительные заповеди (“тебе не должно”). Но гораздо полезнее деление на ритуальные (между человеком и Богом) и этические заповеди (между конкретными людьми). Как свидетельствует кодекс Левита, галаха (это слово часто переводят как “закон”, но в действительности оно обозначает “путь” или “способ”) относится не только к вопросам нравственности, в ней содержатся и предписания. Из 613 мицвот большинство касается ритуальной, а не этической стороны жизни. Например, в Левите говорится о ритуальных, а не этических законах. Лишь в XIX главе речь заходит об этических законах – дважды повторено, что ближнего надо любить, как себя самого. Так что у евреев соблюдение закона охватывает не только этический, но и ритуальный аспект религии (Prothero 2010, 268).

Галаха в отличие от Агады нормативная часть иудаизма, совокупность законов, содержащихся в Торе, Талмуде и в более поздней раввинистической литературе и регламентирующая религиозную, семейную и гражданскую жизнь евреев, со временем стала служить обозначением всей правовой и религиозной системы иудаизма. Галахическое законодательство опирается на пять неравноценных, с точки зрения иудаизма, источников: Письменный Закон; Установления, основанные на предании; Устный Закон; Постановления софрим и Обычай.

Письменный Закон: Ортодоксальный иудаизм рассматривает Письменный Закон, то есть 613 предписаний, содержащихся в Торе (Мицвот). Авторитетность Письменного Закона считается непререкаемым, он основной источник Галахи, а также решения любых проблем. Установления, основаны на преданиях – предписания ритуального или правового порядка, встречающиеся

в изречениях пророков. Устный Закон: включает толкование Письменного Закона, которое, по мнению ученых, Талмуда, было вверено во всех подробностях Моисею на Синае одновременно с Торой. Постановления софрим: в талмудической литературе обозначены два типа халахот: а) предписание по существу содержится в Торе, но разъяснено толкователями, жившими в ранний после библейский период; б) постановления принятые и введенные в жизнь самими софримами, к которым относятся: конкретные разрешающие постановления (такканот) уточняющие принципы религии и Торы, и запретительные (гзерот), цель которых предотвратить нарушение этих принципов. Обычай-это разные по авторитетности факторы, на которые опирается Галаха.

Еврейское право в общих чертах где-то схоже с мусульманским правом, например, покрытие женщин, право возмездия, запрет на проценты, запрет на употребление свинины и вступление в брак с близкими родственниками, прелюбодеяние и т.д. (Demir, 2015, 23; Vuğra, 2006, 32; Karaman, 2004, 37). В том числе, имеются и сильные различия. Например, в вопросах применения смертной казни за похищение человека или при неповиновении родителям; обложение двойной компенсацией за кражу; при разделе наследства – сыну всё, а дочь и мать полностью лишались его, и т.д. (Karaman 2004, 38-42).

### **Христианство**

Появление новой религии в Римской империи большинством воспринималось, как ясная форма социального протеста. Христианство обещало спасение всех людей, независимо от их этнической, политической и социальной принадлежности, утверждало идею всеобщего равенства, веру в заступника, способного обуздать власть имущих. Отсутствие догм и организационной структуры, дало возможность воспринять и включить в учение наиболее распространенные среди римского народа элементы религиозных представлений. В итоге христианство прошло долгий путь развития, прежде чем выработало систему своих догм. В ранних христианских сочинениях, таких как “Откровения Иоанна Богослова” и “Посланиях Павла” ощущается внутренняя борьба первых христиан по вопросам их отношений к миру и друг к другу (Зеленков, 2003, 34).

Отметим, что Иисус не ставил цель создать правовой кодекс: его проповеди указывают направление, пути к Богу. 5 заповедей Иисусовых, скорей примеры того, чего нельзя делать: “Не убивай, не прелюбодействуй, не кради, не лжесвидетельствуй, почитай отца и мать” (Библия 2017, Матф. 19:18-19; Библия2017, Марк. 10:19; Библия 2017, Лук. 18:20). В трактовке Марка добавлена заповедь “не обижай”. Важнейшими принципами, определяющими их, Иисус считал две заповеди – “возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, всей душою твоею и всем разумением твоим” и “возлюби ближнего своего, как самого себя” (Библия 2017, Матф. 22:37, 39). Последняя заповедь

повторяется в Евангелие от Матфея после 5 заповедей Иисусовых. И, наконец, “7 смертных грехов”: Похоть, Чревоугодие, Алчность, Уныние, Гнев, Зависть, Гордыня.

Основой христианского вероучения, является Библия (“Священное Писание”) (الفافيلي 1986, 163-171). Библия состоит из двух книг, Ветхий Завет и Новый Завет. К Ветхому Завету была присоединена Книга законов, изданная в 621 г. до н.э., которая практически в неизменном виде сохранилась в современном Второзаконии (Зеленков 2003, 48). Ветхий Завет состоит из: 1. “Тора” (Закон): Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие – то есть Пятикнижие. 2. “Небиим” (Пророки) – (Иисуса Навина, Судей Израилевых, Руфи, I и II книг Самуила, I и II книг Царей), книг “младших” пророков (Исаии, Иеремии, Иезекииля) и двенадцати “малых пророков” (Осии, Иоила, Амоса, Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии и Малахии). 3. “Ксубим” (Священные или агиографические писания) состоящие из Псалмов (Псалтырь), Притчей Соломоновых, книг Иова, Песни Песней, Плача Иеремии, Екклесиаста, Есфири, Даниила, I и II книг Ездры и Неемии, I и II книг Хроник (Паралипоменон). Все эти книги писались в разное время и окончательно сложились в единое целое лишь в конце I в. до н.э. (Али-заде, 2010 (1), 6).

Писания Нового Завета включают 27 книг, на греческом языке, во всех конфессиях христианства (Али-заде 2010 (1), 7), принадлежащих не менее чем восьми различным авторам. Более половины Нового Завета написано четырьмя апостолами. Они появились в течении первого столетия после смерти Иисуса (Зеленков 2003, 50).

Церковное право, как термин, обозначает, во-первых, содержание правовой области общественности христиан, а во-вторых — науку, исследующую, разъясняющую и систематизирующую правовые нормы указанной области общественности. Церковное право включает в себе все элементы права в области религии, основанные на законе и справедливости. Способность и власть церкви иметь самостоятельное устройство и управление, достигает своих своеобразных религиозных целей, посредством определенных действий, соответствующих религиозным потребностям ее членов, состоящих в совокупности правовых норм, признающих законным и согласным с правдою и справедливостью. Наука, изображающая область церковного права, называется теперь церковным законоведением или каноническим правом. Задача этой науки: а) в систематическом изложении норм устройства, отправлений, управления и отношений церкви, на основании положительных источников; б) в уяснении соответствия этих норм, целей и назначению церкви и религии; в) в изображении правовых норм в историческом их происхождении и развитии. С реформацией XVI века и с возрождением наук, началась разработка церковного права правоведами. Систематическое построение науки церковного права, основывается на выяснении составных частей церковных и религиозных обществ и их учреждений.

Каноническое право - это постановления, исходящие от церковной власти. Поначалу оно было основой христианского права в период его зарождения во времена Юстиниана (Demir 2015, 23; Vuğra 2006, 32; Karaman 2004, 30; الفافيلي, 1986, 249). Его источники, кроме канонов вселенских соборов, это постановления пап и весь тот материал, который позднее вошел в *Corpus iuriscanonici* – (с лат. “Корпус канонического права”) общее название сборников норм, руководивших деятельностью Римско-католической церкви в духовной и светской юрисдикции и определявших её строй в средние века, но окончательно утвердившиеся только в XVI веке. По своему составу и содержанию — представляет последовательную историю развития источников канонического права, начиная с его исходных моментов на Западе до конца XVI века (1582 г.), когда было опубликовано, по распоряжению папы Григория XIII. Каноническое право основывается на Божественном законе и в то же время учитывает требования законов применительно к данному месту и времени. В связи с этим, Кодекс канонического права регулярно переиздаётся. С ходом исторического развития и с ослаблением влияния Церкви на светские вопросы база канонического права постепенно сужалась и в настоящее время практически совпадает с базой церковного права. В 1917 году папа Бенедикт XV утвердил “Кодекс канонического права 1917 года” который заменил собою все прочие собрания канонических документов, упорядочив каноническое право в виде четкой системы юридических формулировок. Кодекс канонического права 1983 года действителен только для Католической церкви латинского обряда. В восточно католических церквях действует Кодекс канонов Восточных церквей, принятый в 1990 году. Кодекс состоит из 1752 канонов, разделённых на семь книг: об общих нормах, о народе Божиим, об учительском служении Церкви, о служении освящения в Церкви, о временных благах в Церкви, о санкциях в Церкви, о процессах. Также современное каноническое право регулирует вопросы, касающиеся: церковного правотворчества, прав и обязанностей членов церкви, иерархии церкви, канонов совершения таинств, управления церковным имуществом, церковной дисциплины и т. д.

Апостольская конституция - (лат. *constitutio apostolica*) это законодательный акт, провозглашённый папой римским и содержащий предписания общего и постоянного характера для всей Католической церкви или её частей. С её помощью вводятся наиболее важные изменения в церковное законодательство, обнародуются изменения границ церковных округов, акты об основании различных институтов и изменения их статуса, обнародуются догматические определения, а также суждения в области христианского вероучения, не имеющие догматического характера.

Энциклика (от лат. *encyclica*, окружной) - второй по важности после апостольской конституции основной папский документ, адресованный верующим, епископам и архиепископам отдельной страны по социально-политическим, религиозным и нравственным вопросам.

Декреталии - (от лат. *decretum* – “указ”, “постановление”) это постановления римских пап в форме посланий (с конца IV века). В отличие от энциклик, декреталии оформлены, как письмо конкретному адресату, ответ на вопрос, обращенный к папе по частному делу, разрешение которого может служить общим правилом. Декреталии могли исходить лично от папы или от папы и его совета.

В настоящее время Православную церковь возглавляет не папа, а патриархи, власть которых ограничена их государствами. К примеру, Греческая православная церковь и Русская православная церковь существуют без внешнего вмешательства. В большей мере, чем все прочие христиане, православные делают акцент, на ритуальном аспекте религии пышно празднуя евхаристию – как правило, с кадилами, церковной музыкой, роскошными облачениями священников. Православие опирается, прежде всего, на зрение, поддерживая связь с тайнами божественного, посредством икон с изображением святых. Православные, в отличие от католиков, настаивающих на celibate для священнослужителей, допускают браки приходских священников, но для епископов celibat является обязательным. И наконец, если протестанты и католики склонны воспринимать христианское повествование в правовом отношении, уделяя, особое внимание распятию, как своего рода помилованию, то на первом месте для православных стоит воскресение (Prothero 2010, 92; Зеленков 2003, 67-68). Христиане – монотеисты, но их монотеизм носит умеренный характер по сравнению со строгим монотеизмом иудеев и мусульман, отказывающихся не только от попыток запечатлеть Бога, но и представлять его в человеческом облике (Prothero 2010, 81).

Подводя итог, подчеркну еще раз: христианство – не собрание запретов и предписаний, здесь главное место занимает отношение Бога к человеку. Христианство в основном дает нравственный императив любви и радости, который определяет поведение верующего, а Иудаизм и Ислам содержат множество запретов и предписаний, регламентирующих поведение верующего в каждой конкретной ситуации.

## **Ислам**

Ислам это не только обогащающая духовный мир своих последователей религия, но и всеохватывающий образ жизни. В мусульманском мире не случилось разрыва между светским, мирским, сакральным и религиозным (Зеленков 2003, 94). Главным постулатом этой религии, является покорность человека Богу. Ислам учит, что Бог милосерден, однако не дает человеку уверенности в будущем спасении. Он предлагает смертному делать все, что с его стороны возможно, и надеяться на лучшее. Эта религия заслуг, но без уверенности, что они окажутся достаточными для спасения души. Библия, особенно Новый Завет, не согласна с таким положением. Как мы говорили



выше, Христос и апостолы проповедовали уверенное спасение (Prothero 2010, 110).

Мусульманское право – шариат (Керимов 2009, 3) это свод религиозных, правовых норм и предписаний, неотъемлемых от теологии ислама, составленных на основе Корана и сунны, содержащий нормы государственного, уголовного, брачно-семейного и наследственного права. Оно же является частицей единого божественного закона и порядка. Шариат развивался, как строго конфессиональное право, он и его доктринально-нормативная часть (фикх) вобрала в себя не только правовые установления, но и религиозную догматику, и мораль (Зеленков 2003, 114). Это набор правил, положений и установлений Всевышнего, призванных защитить и принести пользу человечеству. Да, он содержит уголовный кодекс и систему права, но это только одна сторона. Потому что шариат включает в себя конкретные моральные, этические, социальные и политические нормы поведения. Он позволяет каждому человеку формировать постоянные отношения с Всевышним.

Началом основания правовой системы в Исламе можно считать год 610-ый н.э. – год начала апостольства пророка Мухаммеда (Aydin 2013, 32). Но он не мог, предусмотреть все правовые казусы, которые случаются в многогранной жизни общества, государства и личности. После его смерти быстро обнаружилось, что коранических предписаний далеко не достаточно для решения всех возникающих юридических вопросов. Тогда, если ответа на какой-либо вопрос не могли найти в Коране, стали прибегать к прецедентам – брать за образец выхода из создавшегося положения поступки и действия пророка в сходных обстоятельствах, его отдельные высказывания в аналогичных случаях. Все эти “основополагающие установки”, отраженные в многочисленных преданиях, были записаны в VIII-IX веках. И шариат начал формироваться и складываться на базе текстов сунны Пророка Мухаммеда. Коран и сунна стали источниками исламского права, и происходило это в XI-XII веках, а в дальнейшем это понятие только шлифовалось и совершенствовалось. Уже позже зародился Фикх – толкование шариата, основанного, как на Коране, так и на хадисах, представляющих собой тысячи изречений, о словах и деяниях Мухаммеда, которые охватывают ритуальные обязательства и закон (Prothero 2010, 61). А также сюда относятся иджтихады (Ади-заде, 2007 (2), 266; Karaman 2004, 69) муджтехидов (Demir 2015, 16). В результате нормы шариата (правила, предписания) регулируют общественные отношения и определяют отношения мусульман с Аллахом. Такая тесная связь права с теологией нашла свое выражение в установлении в шариате пяти видов действий мусульманина: обязательные; желательные; дозволенные; нежелательные, но не влекущие за собой применения наказания; запрещенные и подлежащие наказанию (Зеленков 2003, 115). Обязательные поступки должны быть совершены, но только с благими намерениями, тогда они будут вознаграждены. Противоположные им запрещенные поступки достойны

наказания, которое последует на суде шариата. Желательные поступки стоит совершать, а нежелательные – нет. Большинство поступков человека попадают под категорию дозволенных поступков, за которые по законам шариата человеку не полагается ни награды, ни наказания.

Исторически мусульмане не отделяли религиозное от мирского, поэтому шариат проникает во все сферы жизни. Он охватывает уголовное право, налогообложение, общественный порядок, брак, развод, наследство, а также обрядовую и этическую стороны жизни мусульманина. Если в чем-то ислам и приближается к иудаизму и отдаляется от христианства, так это в его акцентированности законов, а не теологии (Prothero 2010, 62).

Источниками мусульманского права являются Коран, хадисы пророка, иджма (Али-заде, 2007 (2), 264; Karaman, 2004, 65) и кьяс (Али-заде 2007 (2), 411; Karaman 2004, 66) – которым подчиняются все мусульмане вне зависимости от их направлений (Karaman 2004, 56). Имеются еще и дополнительные источники (Керимов, 2009, 3), такие как истихсан (Али-заде 2007 (2), 318; Karaman 2004, 68), истихсаб (Али-заде 2007 (2), 448; Karaman 2004, 67), фетва (Али-заде 2007 (2), 476) сахабы (Али-заде 2007 (2), 651) и шариаты людей Писания (ахль аль-китаб) которые уже зависят от направлений мусульманства (Demir 2015, 39). Исламская юриспруденция разделяется на несколько толков, или религиозно-юридических школ, отличающихся друг от друга лишь по методам (принципам) интерпретации положений шариата. Опираясь на Коран и Сунну, как каноническую основу исламского права, обособившиеся от богословия законоведы, используя, четыре метода решения спорных богословских проблем, в VIII-IX вв. создали в рамках ортодоксального суннитского ислама четыре наиболее известные и сохранившие свое влияние и поныне школы исламского права. Их основателями были известные законоведы-имамы, по именам которых школы (мазхабы) и были названы: Ханифизм, Маликизм, Шафиизм и Ханбализм (Керимов 2009, 15). А среди шиитов наиболее распространен джафаритский толк (Керимов 2009, 21).

Мусульманское право имеет следующие несколько отличий от предыдущих Писаний (Demir 2015, 109):

1. Имеет Религиозную основу. То есть оно придумано не разумом, знанием и практикой человека, а является результатом откровения и божественным источником, хотя не исключает ум и логику человека.

2. Имеет религиозные и юридические санкции. То есть, никакое деяние не останется безнаказанным. Если даже не в этом мире и не при жизни, то в загробном мире человек обязательно понесет наказание за содеянное.

3. Вводится институт иджтихада. Спустя время в связи с изменениями в мире потребовалось новые примечания к законодательству, которые отвечали бы современным потребностям. Ими и занялись муджтехиды (Али-заде 2007 (2), 489).

4. Создание и развитие проблемного метода. Этот казусный метод нужен для предварительного развития и решения последующих проблем.

5. Основа, имеющая универсальное и непрерывное свойство. То есть, оно относится ко всем народам и временам, и нет возможности его изменить. Будучи проявлением бесконечной Мудрости и Милосердия, шариат не может подстраиваться под постоянно меняющиеся человеческие ценности и стандарты.

6. Имеет смысл, который мы иногда можем принять, а иногда это вне нашего понимания.

7. Принятие принципа удобства. То есть не усложняет ситуацию уже существующую, а облегчает её решение.

8. Имеет союз между правом и этикой. В этом союзе есть возможность получить мирное и спокойное общество.

9. Гражданский и либеральный закон. Он не зависим от правительства, общества, окружения и политиков.

## **Итог**

Сегодня, когда средства массовой информации, возможности скорого передвижения и практика международных встреч способствуют быстрому распространению различных политических, научных и религиозных идей во всех концах земного шара, то, что происходит в одной религии, быстро становится известным во всем мире. Поэтому, изучение многообразных религий с разных позиций не только полезно, но и необходимо. Только, зная, другие вероучения, мы можем быть более лояльны и толерантны.

По сравнению с Исламом, раннее Христианство (по примеру Христа и его апостолов) обращало к себе людей проповедью благой вести, нравственной жизнью верующих и мученическим страданием его свидетелей. До 312 г. оно подвергалось гонениям со стороны государственных властей. Оно было принято религией империи, когда стало силой, которой императоры далее не могли пренебрегать. Лишь позднее, когда христианство стало официальной религией, его вожди начали использовать государство для борьбы с оппозиционными течениями. Вся концепцию права, правящая власть взяла на себя. Однако, это было не силой его, а слабостью. Крестовые походы и их трагические результаты лишь подтверждают это.

Иудейские же законы могут показаться стороннему наблюдателю иррациональными, а рвение, с которым некоторые иудеи следуют им, маниакальным и в то же время ханжеским. В свою очередь, побудившей его задумывается о еде, вспоминает, что он ел ранее и когда именно. Но, что еще важнее, этот момент побуждает его задуматься о Боге.

Все эти рассуждения о книгах Бытие, Исход и Левит могут создать впечатление, будто бы иудаизм – это просто Еврейская Библия. Подобные представления распространены среди христиан, которые часто отождествляют

иудаизм с книгой, которую называют Ветхим Заветом. Корни иудаизма находятся в Танахе. Однако Танах описывает религию священников и жертвоприношений, которая уже прекратила существование к тому моменту, как во II веке н. э. эти священные писания были систематизированы. Иудаизм в том виде, в котором мы знаем его сегодня, развился в промежуток между разрушением первого храма вавилонянами в 586 году до н. э. и разрушением Второго храма римлянами в 70 году н. э. В Танахе почти ничего не говорится о браках и соглашениях. В нем не сказано, когда начинается и заканчивается шаббат, кашрут и какая работа запрещена в это время. Поэтому раввины взяли на себя тяжкий труд ответить на все эти вопросы, и результатом их стараний стала современная концепция права иудаизма.

Слово “Ислам” по-арабски обозначает покорность и центральным постулатом этой религии, является покорность человека Аллаху. Концепция права в Исламе, является продолжением иудаизма и христианства, имея схожие законы, но вследствие потери предыдущих религий первоначального истока имеет так же и сильные различия.

В итоге хочу заметить, что Исламский шариат привнес большой вклад в законодательскую систему, к примеру, своей оригинальностью, самой первой письменной конституцией (Медина 622-ой год н.э.) (1, 167), стабильной налоговой системой, не зависящей от правителей, внесенной концепцией намерения (замысла) в юрисдикцию права и неизменные законы. Оценка каждого поступка основана на том, какими помыслами руководствовался человек. Пророк Мухаммед однажды сказал, что поступки совершаются по намерениям, и человек получит за них воздаяние в соответствии с тем, каковы были его намерения.

## ЛИТЕРАТУРА

1. İbrahim Sarıçam. Həzrət Muḥamməd və ümumbəşər dövəti. Tərcm. M.Camalov, E.Əzizova, A.Şirinov, M.Mürsəlov və s. Bakı: “İpək yolu” nəşriyyatı, 2013, 488 s.
2. Mehmet Akif Aydın və d. İslam hüququ. Bakı: “Nurlar”, 2013, 519 s.
3. Ziya M. Bünyadov. Vasim M. Məmmədəliyev. Qurani-Kərimin tərcüməsi. İstanbul: Mega basım, 2015, 533 s.
4. Abdullah Demir. İslam hukuku. İstanbul: Yitik Hazine yayınları, 2015, 221 s.
5. Ekrem Ekinci Buğra. İslam Hukuku. İstanbul: Arı Sanat yayınları, 2006, 215 s.
6. Hayreddin Karaman. Başlangıçtan zamanımıza kadar İslam hukuk tarihi. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, 383 s.
7. Айдын Али-заде. Библия и Коран: сравнительный анализ (Мировоззренческий аспект). Мета, 2010 (1) г., 113 стр.

8. Айдын Али-заде. Исламский энциклопедический словарь. Москва: Ансар, 2007(2) г., 400 стр.
9. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Москва: АСТ, 2017 г., 968 стр.
10. Г. М. Керимов. Шариат: Закон жизни мусульман. Ответы Шариата на проблемы современности. Москва: Издательство «ДИЛЯ», 2009 г., 512 стр.
11. Михаил Зеленков. Мировые религии: История и современность. Москва: Юридический институт МИИТа, 2003 г., 252 стр.
12. Николай Порублёв. Культы и мировые религии. Москва: Осенние листья, 2009 г., 350 стр.
13. Stephen Prothero. God Is Not One the eight rival religions that run the world – and why their differences matter. San-Francisco: Harper Collins Publishers, 2010, 400 p.
14. أكاحل معفان، اليهود تاريخ وعقيدة، القاهرة: دار المعرفة، 1988، 236 ص.
15. داود على الفافيلي، أصول المسيحية، القاهرة: مكتبة المعارف، 1986، 356 ص.
16. عماد علي عبدالسميع حسين، الاسلام واليهودية، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004، 648 ص.

*Aliyə Mürsəlova*

## SƏMAVİ DİNLƏRDƏ HÜQUQ MƏFHUMU

### XÜLASƏ

Dünyanı olduğu kimi qəbul etmək üçün dini savadlılığa ehtiyacımız var. Biz dünyadakı dinlərin əsas inancları və təcrübələri barədə bir fikrə sahib olmalıyıq. Bu məqalə dini təhsili təklif etmək üçün cəhddir. Bu məqalədə həmin dinlərin hüquqi sistemləri, mənbələri, çıxış yolları və metodları haqqında danışılır. Onlar arasındakı oxşar və fərqli cəhətləri göstərən bir çox nümunə verilmişdir. Həmçinin, burada səmavi dinlərin insan həyatının müxtəlif aspektlərinə necə əks olunduğu göstərilir.

Məqalədə siz bir şəxsin hüquqi problemlərinin bu və ya digər dinlər tərəfindən necə həll edildiyini öyrənəcəksiniz. Bu məqalə üç dinin əsas hüquqi fikirlərini, təcrübələrini və dəyərlərini əhatə edən bir təqdimatdır. Məqalədə dünyanın üç əsas dininin müxtəlif hüquq məfhumları əlçatan və məntiqli şəkildə müzakirə olunur. Məqalənin strukturu, müasir mənbələr, təqdimatın xarakter və ardıcılığı dinlərin təməllərini daha uyğun şəkildə qavramağa kömək etmək məqsədini daşıyır, lakin burada xüsusi yer səmavi dinlərin hüquqi əsaslarının tədqiqinə ayrılır.

Bundan əlavə, dinlər xristianlıqdan keçərək yəhudilikdən İslama qədər sıra ilə düzülüb. Bu da dini qanunvericiliyin xronoloji yolunu və təkamülünü izləmək imkanını asanlaşdırır.

*Açar sözlər: əhli-kitab, şəriət, xristianlıq, yəhudilik, islam, Tövrat, İncil, Quran, İbrahimi (səmavi) dinlər*

*Aliya Mursalova***THE CONCEPT OF LAW IN ABRAHAMIC RELIGIONS****ABSTRACT**

In order to accept the world as it is, we need religious literacy. We should have an idea of the basic beliefs and practices of world religions. This article is an attempt to offer a religious educational program. It presents the study of the legal system of these religions, their sources, solutions and methods. There are many examples showing both the differences and similarities between them. Moreover, it describes the reflection of various aspects of human life in the Abrahamic religions.

The solution of legal problems of a person in different religions is studied in the paper. This is a competent presentation of the basic legal ideas, practices and values of the three religions. The article discusses various concepts in the rights of the main three religions of the world in an accessible and logically aligned form. The structure of the article, modern sources, nature and sequence of presentation are intended to contribute to the most adequate development of the religions' foundations, however, a special place was given to the consideration of the legal foundations of the Abrahamic religions.

In addition, it describes the appearance of the religions chronologically, starting from Judaism, Christianity to Islam. This greatly facilitates an ability to trace the chronological path and evolution of religious legislation.

**Keywords:** *ahl al-kitab (people of scripture), sharia, Christianity, Judaism, Islam, the Torah, the Bible, the Qur'an, Abrahamic religions*

**Çapa tövsiyə etdi: dos. M.M.Camalov**

## XİLAFƏTİN QÜREYŞƏ MƏXSUSLUĞUNA DAİR HƏDİSİN TƏHLİLİ

*Səfa Muradov,  
Necmettin Erbakan Universiteti,  
İlahiyyat fakültəsinin doktorantı  
sefamuradov@gmail.com*

### XÜLASƏ

İslam alimləri Qurani-Kərimdən sonra ikinci əsas mənbə kimi qəbul edilən hədislərin doğru olaraq anlaşılması üçün ciddi səy göstərmiş və bu məqsədlə xüsusi üsul və qaydalar təsbit etmişlər. Bəzi hallarda hədis üsulu qaydalarına görə, “səhih” qəbul edilən hədislərin izah olunması sonrakı dövrlərdə çətinləşmiş və bu, alimlər arasında müəyyən fikir ayrılıqlarının əmələ gəlməsinə yol açmışdır. Belə hədislərdən biri “*Xilafət Qüreyşə aiddir*” şəklində məşhur olan hədisdir. Məqalədə əsas etibarilə klassik hədis mənbələri diqqətə alınaraq hədisin mətnində keçən kəlmələr tək-tək incələnmiş və Həzrət Peyğəmbərin hədisi hansı kəlmələrlə ifadə etdiyi təsbit olunmağa çalışılmışdır. İslam alimlərinin əksəriyyəti bu hədisə dayanaraq, xilafətin Qüreyş qəbiləsinə məxsus olduğu görüşünü qəbul etsə də, sonrakı əsrlərdə bu mövzuda müəyyən fikir ayrılıqları yaranmışdır. Bu da bir çox mənbədə keçən və səhih olaraq qəbul edilən “*Xilafət Qüreyşə aiddir*” hədisinin yenidən təhlil edilmə zərurətini ortaya çıxarmışdır. Bundan əlavə, məqalədə xəlifəliklə bağlı mübahisələrin aparıldığı tarixdə bu hədisin səhabələr tərəfindən dilə gətirilməmə səbəbləri də araşdırılmış və məsələ ilə bağlı müxtəlif fikirlərə təmas olunaraq hədisin sonrakı dövrlərdə fərqli anlaşıldığı nəticəsi ortaya çıxmışdır.

*Açar sözlər: xilafət, Qüreyş, hədis mənbələri*

### Giriş

İslam alimləri ilk dövrlərdən etibarən, Həzrət Peyğəmbərdən (s.ə.s) nəql edilən hədisləri sonrakı dövrlərə çatdırmaq üçün ciddi bir səy göstərmişlər. Məhz bu səyin nəticəsidir ki, Həzrət Peyğəmbərin (s.ə.s) hədisləri bu gün İslam dünyasında Qurandan sonra ikinci əsas mənbə qəbul edilir. Bəzən hədis üsulu baxımından səhih qəbul edilən bəzi hədislərin izahı və başa düşülməsi çətin olmuş, bunun nəticəsində də eyniməzmunlu hədisdən fərqli izahlar ortaya çıxmışdır. Belə hədislərdən biri də “*Xilafət Qüreyşə aiddir*” hədisidir.

İslam tarixinə nəzər salındıqda, bu hədisin hər zaman mübahisə mövzularından biri kimi qabardıldığı və insanlar arasında fərqliliklərin ortaya çıxmasına zəmin təşkil etdiyi görünür. Halbuki hədislər insanların yolunu aydınladan və onları vəhdətə dəvət



edən yolgöstərici dəlillərdir. Belə olduğu təqdirdə, eyni hədisdən ortaya çıxan fərqli nəticələrin səbəbləri nədir!? Bu məqalədə “*Xilafət Qüreyşə aiddir*” hədisi əsas alınaraq ortaya çıxan fərqli nəticələr və bunların səbəbləri araşdırılacaqdır. Bu hədisin seçilməsindəki əsas səbəb həm hədisin əksər hədis mənbələrində qeyd edilməsi, həm də tarix boyu bu hədisdən ortaya çıxan hökmlər barəsində müxtəlif fikirlərin səsləndirilməsidir. Belə ki, bu hədisi dəlil kimi götürən bir çox alimə görə, xəlifəlik vəzifəsini Qüreyş qəbiləsinə mənsub olan bir şəxs icra etməlidir. Son dövrlərdə yaşayan alimlərin bəziləri isə hədisdə qeyd olunan xəlifəliyi fərqli mənalarda izah edərək, hədisə tamamilə başqa izahlar gətirmişlər.

### 1. Əsas hədis mənbələrində “*Xilafət Qüreyşə aiddir*” hədisi

Bu hədis Əhməd ibn Hənbəl (ö. 241/855), Buxari (ö. 256/870) və Müslimin (ö. 261/875) əsərləri başda olmaqla, hədis mənbələrinin əksəriyyətində rəvayət olunan bir hədisdir. Hədisin daha yaxşı anlaşılması üçün hədis mənbələrində hansı ləfz və ifadələrlə keçdiyini görmək məqsədmüvafiqdir.

| Hədisin mətni  | Hədisi Həzrət Peyğəmbərdən nəql edən səhabə | Müəllif |                                    |
|--|---|---------|------------------------------------|
| <p>الْأَيْمَةَ مِنْ قُرَيْشٍ، فَمُؤْمِنُ النَّاسِ تَبِعَ لِمُؤْمِنِهِمْ، وَكَافِرُ النَّاسِ تَبِعَ لِكَافِرِهِمْ</p> <p>“<i>İmamlar (rəhbərlər) Qüreyşdəndir. Mömin olanlar onların mömin olanlarına, kafir olanlar isə onların kafir olanlarına tabedir</i>” (Mamər ibn Raşid, h.1403, XI, 58).</p> | عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ                  | 1       | مَعْمَرُ ابْنُ رَاشِدٍ<br>(ö. 153) |
| <p>الْأَيْمَةَ مِنْ قُرَيْشٍ إِنْ لَهُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا ...</p> <p>“<i>İmamlar Qüreyşdəndir. Həqiqətən, onların sizin üzərinizdə haqqı vardır</i>” (Əhməd ibn Hənbəl, 2001, XIX, 318).</p>  | أَنْسُ بْنُ مَالِكٍ                         | 2       | أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ<br>(ö. 241) |
| <p>... إِذَا اسْتَنْزَجُوا رَجُمُوا ...</p> <p>“<i>İmamlar Qüreyşdəndir. Əgər sizdən mərhəmət istəyərlərsə, mərhəmət edin</i>” (Əhməd ibn Hənbəl, 2001, XXXIII, 21).</p>   | أَبُو بَرَزَةَ                              | 3       |                                    |
| <p>... الْخِلَافَةَ فِي قُرَيْشٍ، وَالْحُكْمَ فِي الْأَنْصَارِ ...</p> <p>“<i>Xilafət Qüreyşə aiddir. Hökm vermək isə ənsarındır</i>” (Əhməd ibn Hənbəl, 2001, XXIX, 200).</p>   | عُنْبَةَ بْنِ عَبْدٍ                        | 4       |                                    |
| <p>لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمْ اثْنَانِ</p> <p>“<i>Onlardan iki nəfər qalana qədər bu iş Qüreyş qəbiləsindən (olan biri ilə) davam</i>”</p>   | عَبْدُ اللَّهِ ابْنُ عُمَرَ                 | 5       | بخاري<br>(ö. 256)                  |

|   |                            |    |                       |
|---|----------------------------|----|-----------------------|
| <i>edəcək</i> ” (Buxari, h.1422, Mənaqib, 3).<br>إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِي قَرَيْشٍ لَا يُعَادِيهِمْ أَحَدٌ...<br>“ <i>Bu iş Qüreyş qəbiləsi ilə davam edəcək. Onlara heç kim düşmənçilik edə bilməz...</i> ” (Buxari, h.1422, Mənaqib, 3). | معاوية                     | 6  |                       |
| النَّاسُ تَتَّبِعُ لِقَرَيْشٍ فِي هَذَا الشَّأْنِ، مُسْلِمُهُمْ تَتَّبِعُ لِمُسْلِمِهِمْ...<br>“ <i>İnsanlar bu işdə Qüreyşə tabedirlər. Müsəlman olanları müsəlman olanlara, kafir olanları isə kafir olanlara</i> ” (Müslim, İmarət, 2).  | أَبُو هُرَيْرَةَ           | 7  | مسلم<br>(ö. 261)      |
| الْمَلِكُ فِي قَرَيْشٍ، وَالْقَضَاءُ فِي الْأَنْصَارِ<br>“ <i>İdarəçilik Qüreyşə, hökm vermək isə ənsara aiddir</i> ” (Tirmizi, 1998, Mənaqib, 72).   | أَبُو هُرَيْرَةَ           | 8  |                       |
| قَرَيْشٌ وُلَاةُ النَّاسِ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ<br>“ <i>Qüreyş qiyamət gününə qədər xeyir və şər kimi hər məsələdə idarəçi mövqeyindədir</i> ” (Tirmizi, 1998, Fitən, 49).                                     | عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ      | 9  | ترمذي<br>(ö. 279)     |
| الْأَئِمَّةُ مِنْ قَرَيْشٍ<br>“ <i>İmamlar Qüreyşdəndir</i> ” (Kuleyni, 1990, VIII, 268).   | سَلْمَانَ الْقَارِسِيِّ    | 10 | كُتَيْبِي<br>(ö. 329) |
| الْأَئِمَّةُ مِنْ قَرَيْشٍ<br>“ <i>İmamlar Qüreyşdəndir</i> ” (Saduq, II, 69).  | عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ | 11 | صَدُوق<br>(ö. 381)    |

Bu cədvəldə xilafətin Qüreyş qəbiləsinə aid olduğunu ifadə edən hədisin fərqli səhabələr tərəfindən rəvayət olunduğu görülür. Hədis Əhməd ibn Hənbəlinin əsərində dörd səhabə, Buxari, Müslim və Tirmizinin əsərlərində iki səhabə, Məmər ibn Raşid (ö. 153/770), Kuleyni (ö. 329/941) və Şeyx Səduqun (ö. 381/991) əsərlərində isə bir səhabədən nəql edilmişdir. Nəticə etibarilə qeyd edilən yeddi əsərdə təkrarlanan səhabə adları çıxılsa, hədisin doqquz fərqli səhabə tərəfindən nəql edildiyi diqqət çəkir. Qeyd olunan hədislər arasındakı bənzər və fərqli yönləri aşağıdakı kimi xülasə etmək mümkündür.

1. Bütün rəvayətlərdə Qüreyş qəbiləsinin adı qeyd olunmuşdur.

2. İdarəçiliyin adı “Əimmə” (imamlar, başçılar) (الأئمة) (1, 2, 3, 10-cu hədislər), “Bu iş” (هذا الأمر) (5, 6, 7-ci hədislər), “Xilafət” (الخلافة) (4-cü hədis), “Milk (Məliklik)” (الملك) (8-ci hədis) və “Vulat (Vəlayət)” (ولاة) (9-cü hədis) olaraq fərqli kəlmələrlə ifadə olunmuşdur. Təkrarlar çıxıldıqda hədislərdə ən çox “əimmə” və bu iş mənasına gələn “həzəl əmr” (هذا الأمر) və “həzəş şən” (هذا الشأن) ifadələrinin çoxluq təşkil etdiyi görünür.

3. Birinci və ikinci bəndlər diqqətə alındıqda hədisin əsas mətninin “*İmamlar (rəhbərlər) Qüreyşdəndir*” və ya “*Bu iş (əmirlik) Qüreyşə aiddir*” şəklində olduğu ehtimalı qüvvətlənir. Hədisin Həzrət Peyğəmbər tərəfindən bu şəkildə söyləndiyi qəbul edilsə belə, o, günün şərtləri nəzərə alındıqda “əimmə” və ya “əmirlik” kəlmələrinin dini və mənəvi bir rəhbərlik mənasına gəldiyini söyləmək çətindir. Belə

ki, Bəni-Saidə səqifəsində (çardağ) mühacirlər və ənsarlar arasında baş verən mübahisələrdə bu mənada bir rəhbərlikdən bəhs edilməmiş, orada ilk mərhələdə Həzrət Peyğəmbərin qurduğu İslam cəmiyyətinə rəhbərlik etmək məsələsi müzakirə edilmişdi (Buxari, h.1422, Fəzailü əshab, 5). Bu, həmin dövrkü İslam cəmiyyətinin ilk dəfə qarşı-qarşıya qaldığı bir hal idi. Yəni, İslam cəmiyyəti vəhy tərəfindən təyin edilən idarəçilikdən tamamilə bəşəri bir idarəçiliyə keçirdi. Ona görə də *“İmamlar/Əmirilər Qüreyşdəndir”* hədislərindəki “əimmə” və ya “əmir” kəlmələri lüğəvi mənalarına uyğun olaraq “rəhbər, lider, öndər” kimi mənalarda qəbul edilməlidir.

## 2. Xəlifəliklə bağlı digər hədislər

Xəlifəlik vəzifəsinin Qüreyş qəbiləsinə aid olduğunu açıq-aydın bəyan edən hədislərdən biri də Cabir ibn Səmurədən (ö. 76/695) nəql edilmişdir. Bu hədisi ayrıca qeyd etməyimizin səbəbi burada başqa heç bir rəvayətdə rastlanmayan “on iki xəlifə” ifadəsinin yer almasıdır. Həzrət Peyğəmbərin belə dediyi nəql edilir: *“Bu iş on iki xəlifə gəlib-keçənə qədər davam edəcəkdir... Onların hamısı Qüreyşdən olacaq”* (Müslim, İmarə, 5). Hədisin mətnindəki “on iki xəlifə” ifadəsini fərqli şəkillərdə izah edən İslam alimləri bu mövzuda müxtəlif fikirlər irəli sürmüşlər. Bəzilərinə görə, burada qeyd olunan “on iki” xəlifə ilə fərqli dövrlərdə qiyamətə qədər gəlib-keçəcək xəlifələr, bəzilərinə görə isə on iki imam nəzərdə tutulmuşdur. Hər iki düşüncənin birləşdiyi nöqtə bu xəlifələrin/imamların Qüreyş qəbiləsindən olmasıdır. Hədisin digər hədislərlə ortağ tərəfi də məhz xilafətin Qüreyşə aid olmasıdır. Bu hədis bir neçə yöndən tənqid olunmuşdur.

Yuxarıda qeyd olunduğu kimi, bu hədisi Həzrət Peyğəmbərdən nəql edən yeganə səhabə Cabir ibn Səmurədir. Hədisin bir çox mənbələr tərəfindən nəql edildiyi məlum olsa da, hədis üsulu qaydalarına əsasən bu rəvayətlər zəif qəbul edilmiş və diqqətə alınmamışdır (Əhməd ibn Hənbəl 2001, VI, 406; İbn Adi 1997, III, 432; Əlbani 1992, VII, 166). Nəticə etibarilə bu rəvayətdəki fərqlilik bir səhabə tərəfindən nəql edilən hədisdə ortaya çıxmışdır. Bu da hədisçilər tərəfindən qəbul edilən “səhabənin ədalətli olması” prinsipinə rəğmən yenə də o dövr haqqında zehində bəzi şübhələrə səbəb olmuşdur. Yəni, bu kimi rəvayətlərdə səhabə rəvidən irəli gələn bəzi xətlərin olduğu ehtimalı ağla gəlir. Hərçənd, o dövrü obyektiv olaraq araşdırma imkanı yoxdur, lakin bu və bənzər rəvayətlər sonrakı dövrlərdə ortaya çıxan bəzi problemlə məsələlərin müəyyən nisbətdə səhabə dövründə də ola biləcəyini göstərir. Bu baxımdan, hədisdəki fərqlilik şübhəli olduğu üçün diqqətə alınmamışdır.

Xəlifəliklə bağlı digər bir rəvayət xilafətin 30 il davam edəcəyi ilə bağlıdır. Həzrət Peyğəmbərin belə dediyi nəql edilir: *“Ümmətim içində xəlifəlik otuz il davam edəcəkdir”* (Əhməd ibn Hənbəl 2001, XXXVI, 256; Tirmizi 1998, Fitən 48). Göründüyü kimi, bu hədisdə xilafətin müddətinə işarə edilir. Tarixi reallıq nəzərə alındığı zaman, bununla Cabir ibn Səmurədən nəql edilən hədisi uzlaşdırmaq bir az daha çətinləşir. Belə ki, Cabirin hədisində on iki xəlifə vurğulandığı halda, digər rəvayətdə xəlifəliyin otuz il olduğuna diqqət çəkilir. Bu da bir həqiqətdir ki, Həzrət

Əbu Bəkrdən etibarən hesablandığı zaman otuzillik müddət Həzrət Həsənin xəlifəliyə başlaması ilə tamamlanır. Həzrət Həsəndə daxil olmaqla xilafətdə olan xəlifə sayı isə on iki deyil, beşdir. İmam Nəvəvi (ö. 676/1277) bu iki hədis arasında, əslində, ziddiyyətin olmadığını söyləyərək, otuzillik xilafət müddəti ilə peyğəmbərlik xilafətinin qəsd edildiyini və otuz ildən sonra xilafətin səltənətə çevrildiyini ifadə etmişdir. Onun fikrincə, qiyamətə qədər müxtəlif dövrlərdə xəlifəlik məqamına layiq olan on iki xəlifə gələcəkdir və hədisdə qəsd edilən məna da məhz budur. Yəni, xəlifəlik məqamına gələn bir çox xəlifənin arasından yalnız on ikisi Həzrət Peyğəmbərin dediyi on iki xəlifə olacaqdır (Nəvəvi h.1392, XII, 201-202).

### **3. İslam alimlərinin hədislərdən çıxardıqları nəticələr**

Xəlifəliyin Qüreyş qəbiləsinə aid olduğunu qəbul edən alimlərin sayı qəbul etməyənlərə görə çoxluq təşkil edir. Bunun əsas səbəbi yuxarıda qeyd edilən hədislərin hamısında görüldüyü kimi, Qüreyş qəbiləsinin adının bütün rəvayət mətnlərində keçməsidir. Başda Əbu Həniyə (ö. 150/767) və İmam Şafei (ö. 204/820) olmaqla, Əhməd ibn Hənbəl (ö. 241/855), Əbül-Həsən əl-Əşəri (ö. 324/935), Əbu Mənsur Məhəmməd əl-Matur (ö. 333/944) və Əbu Hamid Məhəmməd əl-Qəzzali (ö. 505/1111) kimi bir çox İslam alimləri xəlifəliyin Qüreyş qəbiləsinə aid olduğu fikrini mənimsəmişlər. Belə ki, onlara görə, hədislər fərqli ifadələrlə nəql olunsada, hamısının ortaq nöqtəsi xəlifəliyin Qüreyşə aid olduğudur. Həzrət Peyğəmbərin ətrafında olan səhabə nəslə bu hədisi qəbul edərək ona əməl etmişdir (Bakkal 2005, 88-90). Onu da qeyd etmək lazımdır ki, yuxarıda adları qeyd olunan alimlərin hamısı hədisdə fərqli kəlmələrlə (“bu iş”, “əimmə”, “vulat”, “milk”) ifadə olunan rəhbərliyi “xəlifəlik” mənasında qəbul etmişlər. Halbuki “xəlifə” və ya “xilafət” adına idarəçiliklə bağlı ilk mübahisələrin aparıldığı tarixdə təsadüf olunmur. Belə ki, insanlar Əbu Bəkrə beyət etdikdən sonra, Həzrət Peyğəmbəri Allahın elçisi mənasına gələn “Rəsulullah” adı ilə çağırıldıqları kimi, onu da “xəlifətullah/Allahın xəlifəsi” şəklində çağırmaq istəsələr də, Əbu Bəkr bunu qəbul etməyərək, onu Rəsulullahın xəlifəsi mənasına gələn “xəlifətü-Rəsulullah” şəklində çağırmaqlarını tələb etmişdir (Balı 2016, 13). Yəni “xəlifə” kəlməsinin “rəhbərlik” mənasında işlənməsi ilk xəlifə seçilən Həzrət Əbu Bəkrin xilafətə başlamasından sonra olmuşdur. Bu da hədislərdəki “xəlifəlik” ifadəsinin rəvayət mətnlərinə sonradan əlavə olunduğu ehtimalını gücləndirir. Demək ki, İslam alimləri hədislərdə qeyd edilən “əmir” və “əimmə” kəlmələrini sonradan formalaşan xəlifəlik kimi qəbul etmiş və bu səbəbdən, xəlifənin Qüreyşdən olmasının vacibliyi fikrini səsləndirmişlər. Bu da onu göstərir ki, hədis üzərində ortaya çıxan fərqli fikirlərin əsas iki səbəbi vardır; idarəçiliyin fərqli kəlmələrlə ifadəsi və eyni kəlmənin müxtəlif şəkildə izahı.

Hədisin əksər mənbələrdə keçməsi və hədis üsulu qaydalarına əsasən səhih bir tərqlə nəql edilməsi səhhəti haqqında hər hansı bir şübhə oyandırmır. Xəlifəliklə bağlı mübahisələrin aparıldığı Bəni-Saidə səqifəsində Qüreyş qəbiləsi adından çıxış edən Həzrət Əbu Bəkr və Həzrət Ömər xəlifəliyin Qüreyşə aid olduğuna dair Həzrət Peyğəmbərdən hər hansı bir hədisi irəli sürməmələri xəlifəliyin Qüreyşə aid

olduğunu müdafiə edənlərə qarşı ortaya atılan ən tutarlı irad olmuşdur. Bundan başqa, mühacirlərlə ənsar arasında xəlifəlik mübahisələri gedərkən ənsarın iqtidarı bölüşmək təklifini irəli sürməsi bu hədisləri qəbul etməyənlərin irəli sürdükləri digər bir əsasdır (Hatiboğlu 1978, 160). Bəzi mənbələrdə isə Həzrət Əbu Bəkrin xəlifəlik mübahisələri əsnasında bu hədisi dilə gətirdiyi və bundan sonra ənsarın susaraq Qüreyş qəbiləsindən olan birinin xəlifəliyini qəbul etdikləri qeyd olunur (Vaqidi 1989, 21-28). Bu mənadakı rəvayətlərin hədis mənbələrində deyil, siyər və tarix əsərlərində qeyd edilməsi hədisçilər tərəfindən ciddiyyətlə qəbul edilməməsinə səbəb olmuşdur.

### Nəticə

“*Xilafət Qüreyşə aiddir*” hədisi haqqında yuxarıda verilən məlumatlar nəzərə alındıqda, ilk əvvəl iki ehtimal ağla gəlir. Birinci ehtimala görə, bu hədis Həzrət Peyğəmbər dövründə fərqli bir mənə və mahiyyətdə söylənmiş, sonrakı dövrlərdə xəlifəliyə işarə edilmədiyi halda, xəlifəlik kimi izah edilmişdir. Bəlkə də xəlifəliklə bağlı mübahisələrin aparıldığı Bəni-Saidə səqifəsində bu hədisə diqqət çəkilməməsinin səbəbi də məhz bu olmuşdur. İkinci ehtimala görə isə bu hədis, Həzrət Peyğəmbər söyləmədiyi halda, sonradan ona nisbət edilən bir sözdür. Bu ehtimal bəzi alimlər tərəfindən səsləndirilsə də, hədis üsulu qaydaları əsasında məsələ araşdırıldıqda, bunun tutarlı bir iddia olmadığı ortaya çıxır. Bu mövzu ilə əlaqəli hədislər isə etibarlı rəvayətlər tərəfindən birdən çox təriqlə rəvayət edilmişdir. Bu da hədisin səhih olduğuna dəlalat edir. Hədis səhih qəbul olunduqdan sonra, şübhəsiz ki, hədisin hansı məqsəd və mənada söyləndiyini təsbit etmək lazımdır. Hərçənd, alimlərin əksəriyyəti hədisin mənasının Qüreyş qəbiləsinin xəlifəliyinə bir işarə kimi qəbul edir, lakin mövzu ilə əlaqəli hədislərin tarixi arxa planı araşdırıldıqda, hədislərin əsas mövzusunun xüsusi mənadakı “xəlifəlik” deyil, ümumi mənada “əmirlik” olduğu nəticəsi ortaya çıxır. Belə ki, bəzi hədis rəvayətlərindən anlaşıldığı kimi, əmirlik xəlifəlik mənasına yox, səriyyə və qafilə başçılığı mənasına gəlir. Belə olduğu təqdirdə, Rəsulullahın (s.ə.s) bu vəzifəni əsasən Qüreyş qəbiləsinə mənsub insanlara həvalə etdiyi başa düşülür. Tarix boyu Qüreyş qəbiləsinin ərəblər arasındakı mövqeyi hər zaman üstün olmuş və digər qəbilələr bir çox məsələdə Qüreyş qəbiləsinə tabelik göstərmişlər. Xəlifəlik mübahisələri əsnasında Həzrət Əbu Bəkr də “*Xilafət Qüreyşə aiddir*” hədisinə deyil, Qüreyş qəbiləsinin nəsəb və nüfuz baxımından digərlərindən irəli olduğuna diqqət çəkmişdir. Bundan başqa, səhabələr xilafət məsələsini bu hədisə istinad edərək deyil, siyasi bir yolla həll etmişlər. Bütün bunlar “*Xilafət Qüreyşə aiddir*” şəklində məşhur olan hədisin xilafətlə əlaqəli olmadığı nəticəsini ortaya çıxarır.

## ƏDƏBİYYAT

1. Ali Bakkal, “Ebu Bekirin Halife Seçilməsində “İmamlar Kureyştendir” Hədisinin Rolü Üzerinə”, İstem, Yıl:3, Sayı:6, 2005.
2. Buxari, Əbu Abdullah Mühəmməd ibn İsmail əl-Cufi, *əl-Səhih*, Daru təvqin-nəcat, hicri, 1422.
3. Əhməd ibn Hənbəl, *Müsnəd*, Müəssəsətür-risalə, 2001.
4. İbn Adi, Əbu Əhməd əl-Cürçani, *əl-Kamil fi duafair-rical*, Beyrut, 1997
5. İsrəfil Balcı, “İmamlar/Halifələr Kureyştendir” İddiasının Kiritiği”, *OMÜİFD*, sayı: 40, 2016.
6. Kuleyni, Mühəmməd Yaqub, *Üsuli-kafi*, Beyrut, 1990.
7. M.S.Hatiboğlu, İslamda İlk Siyasi Kavmiyyətçilik Hilafətin Kureyşliliği, *AÜİF Dergisi*, c. XXIII, Ankara, 1978, s. 160.
8. Mamər ibn Raşid, *əl-Cami*, (təhqiq: Həbiburrəhman əl-Əzəmi), Beyrut, hicri, 1403.
9. Müslim ibn Həccac, *Səhihi-Müslim*, (təhqiq: Mühəmməd Fuad Əbdülbaqi), Beyrut, tarix yoxdur.
10. Nasiruddin Əlbani, *Silsilətül-əhadisiz-zəifə vəl-mövzu*, Riyad, 1992
11. Nəvəvi, Əbu Zəkəriyyə Muhyiddin, *əl-Minhac şərhi Səhihi Müslim ibn Həccac*, Beyrut, hicri, 1392.
12. Səduq, İbn Babaveyh əl-Qummi, *Uyuni-əxbari-Riza*, Mənşurətü Şərif ər-Rıza, tarix yoxdur.
13. Tirmizi, Əbu İsa Mühəmməd ibn İsa, *əl-Camiul-kəbir (Sünəni Tirmizi)*, (təhqiq: Bəşşar Əvvad Məruf), Beyrut, 1998.
14. Vaqidi, Mühəmməd ibn Ömər, *Kitabur-riddə*, Paris, 1989.

Сафа Мурадов

**АНАЛИЗ ХАДИСА О ПРИНАДЛЕЖНОСТИ  
ХАЛИФАТА КУРАЙШУ  
РЕЗЮМЕ**

Исламские ученые уделили серьезное внимание и ввели специальные правила для правильного понимания хадисов, которые считаются вторым источником после Священного Корана. Но позже в некоторых ситуациях интерпретации хадисов, которые считались “сахих” по хадисовой терминологии, становились трудными и вызывали различия среди ученых. Одним из этих хадисов является хадис, известный как “Халифат принадлежит к курайшитам”. В статье, с учетом источников хадисов, слова в тексте этого хадиса были рассмотрены индивидуально и попытались выяснить слова Пророка по одному. Хотя большинство исламских ученых утверждают, что халифат принадлежал к племени Курайшитов, ссылаясь на этот Хадис, в

последние века появились некоторые разногласия по этому вопросу. Это создало необходимость пересмотреть хадис “Халифат принадлежит Курайшу”, который использовался и принимался, как сахих (достоверный). Кроме того, были также расследованы причины не объявления этого хадиса сахабой во время спора о халифате и имея дело с различными мнениями по этому вопросу, выяснилось, что этот хадис, в более поздние периоды понимался по-разному.

*Ключевые слова: халифат, курайши, источники хадисов*

*Səfa Muradov*

## **ANALYSIS OF THE HADITH “CALIPHATE BELONGS TO GURAYSH”**

### **ABSTRACT**

The Islamic scholars developed special rules for the right understanding of hadiths which is considered the second reliable source after the Holy Qur'an. However, interpretations of hadiths became complicated gradually as they were considered *sahih* (authentic) according to the rules, and this caused dispute among scholars. One of them is the famous hadith: “Caliphate belongs to Guraysh...”. The article explores each word in the hadith text separately and attempts to define the prophet's words expressed in the text focusing on classical hadith sources. Although most Islamic scholars have adopted the point that the Caliphate belonged to the tribe of Guraysh, the scholars disputed over the issue in the latest centuries. This reveals the necessity of reexamination of the hadith “Caliphate belong to Gureysh” that used in many sources and accepted as *sahih* (authentic). In addition, the article studies the companions' reasons for not mentioning the hadith at the time of controversy and comes into conclusion that the hadith was understood differently in later periods referring to the various opinions on the issue.

*Keywords: the caliphate, quraysh, hadith resources*

**Çapa tövsiyə etdi: i.ü.f.d. Ə.S.Niyazov**

## HƏZRƏT PEYĞƏMBƏR SÜNNƏSİNDƏ MÖTƏDİLLİK

***Könül Əhmədova,***  
*Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi*  
*Akkreditasiya və Nostrifikasiya İdarəsinin*  
*aparıcı mütəxəssisi*  
*konul.ahmadova@list.ru*

### XÜLASƏ

İslamın din anlayışı təzyiq və məcburiyyəti rədd edir. Həzrət Məhəmməd başda olmaqla, müsəlmanlar bu prinsip çərçivəsində insanları razı salaraq İslamı təbliğ etmişlər. Həzrət Peyğəmbərin dövründə müxtəlif fikir və inanc sahibləri assimilyasiya edilməmiş, din və vicdan hürriyyəti dövlətin zəmanəti altına alınmışdır. s

Cəmiyyətdə əmin-amanlığın təmin edilməsi üçün insanlar arasında əlaqələrin nizamlanmalıdır. Fərqli fikir və inanclara sahib olanlara hörmətlə yanaşmaq mötədil davranışlardandır. Bu cür davranış insanların qəlblərini bir-birinə yaxınlaşdırır və həmrəylik ruhunu oyadır. Həzrət Peyğəmbər baş verən hadisələr qarşısında təmkin və səbrlə düşünərək qərar verirdi, qarşısındakının könlünü qazanmağa çalışdı. Əgər Rəsulullah sərt və kobud şəkildə hadisələrə qarşılıq versəydi, İslam dininin təbliği ilə problemlər yaranardı. İslam dini ümumbəşər din olmayıb, yerli bir din olaraq qalardı.

Məqələmizdə hədis və Qurani-Kərim ayələrini nümunə göstərərək, Həzrət Peyğəmbərin səhabələr, müşriklər və münafıqlar, yəhudilər və xristianlar, qadın və uşaqlar, düşmən və əsirlərə göstərdiyi mötədil davranışını araşdırmağa çalışdıq.

*Açar sözlər: xoşgörü, mötədil, təbliğ, bədəvi, ümumbəşər*

### Giriş

Allahın seçilmiş peyğəmbərlərinin əxlaq prinsipləri mühüm əhəmiyyət kəsb edir və bu əxlaqi əlamətlər arasında mötədillik xüsusi rola malikdir. Həzrət Peyğəmbərin gətirdiyi dinə “İslam” adının verilməsi bu dinin tolerant və xoşgörü olduğunu göstərir. “İslam” kəlməsinin lüğəti mənalari arasında sülh və barış tipli sözlər mövcuddur. İslam din və inancda məcburiyyəti bəyənmədiyini xüsusi olaraq qeyd edir. Kiminsə inancını güc tətbiq edərək dəyişdirmək mümkün deyil, sözügedən məsələ ancaq təşviq olunmaqla və başlıcası, insanın öz razılığı ilə mümkündür. İnanc azadlığı insanın ən öndə gələn hüquqlarındandır. Din insanlara qorxu və zülm ilə tətbiq edilsəydi, inanc, etiqad heç bir məna kəsb etməzdi. Əməllərinə görə Allaha hesab verəcəkləri üçün insanlara seçim azadlığı verilmişdir. *“Dində məcburiyyət (zorakılıq) yoxdur. Artıq*



*doğruluq azğınlıqdan (iman küfrdən) ayrılmışdır. Tağutu (Şeytani və ya bütləri) inkar edib Allaha iman gətirən kəs, şübhəsiz ki, qırılması mümkün olmayan ən möhkəm bir ipdən (dəstəkdən) yapışmışdır. Allah (hər şeyi olduğu kimi) eşidəndir, biləndir!”* (Bünyadov 2018, “əl-Bəqərə”, 256) və *“Əgər Rəbbin istəsəydi, yer üzündə olanların hamısı iman gətirərdi. İnsanları iman gətirməyə sənmi məcbur edəcəksən?! (Bu sənin işin deyildir. Sənin vəzifən ancaq islamı təbliğ etməkdir)”* (Bünyadov 2018, “Yunus”, 99) ayələrini dəlil kimi göstərmək olar.

Allahın Rəsulu peyğəmbər seçilməsinə və vəhy almasına baxmayaraq, özünün üstün bir varlıq olmadığını tez-tez xatırladır, yanlış bir anlayışın insanların zehinlərində formalaşmasına imkan vermirdi. Peyğəmbərimiz dəfələrlə səhabələrinə xəbərdarlıq edirdi: *“Xristianların Həzrət İsanı tərifləyən kimi, mənə tərifləməyin, mən Allahın quluyam. Siz də Allahın qulu və elçisi deyə müraciət edin”* (Hənbəl 2014, I, 24).

### **Həzrət Peyğəmbərin səhabələrinə qarşı mötədil davranışı**

İnsan psixologiyası xoş münasibət, yumşaq davranış, gülərüz, gözəl söz və şirin dil ilə qarşılaşdıqda, belə davranışlardan məmnun qalır. Sərt və kobud rəftar, pis və xoşagəlməz sözlər isə insanları bir-birindən soyudub uzaqlaşdırır, nifrət və ikrah hissi oyadır (Həccac 2014, 138). Təbii ki, edilən pis hərəkətə qarşı eyni münasibət yaranır, əlaqələr soyuyur, hər iki tərəf bir-birindən uzaqlaşır, ortaq fikrə gəlmək çətinləşir. Tərədilən pis hərəkətə yaxşılıqla cavab verilməsi pislik edəndə peşmanlıq yaratdığı kimi, həm də hər iki tərəf arasında yumşalmanın yarana biləcəyini istisna etmir. Bu isəqapanmış anlaşma yollarınınyenidən açılması ehtimalı yaradar. Allah-Taala belə buyurmuşdur: *“Yaxşılıqla pislik eyni ola bilməz! (Ey mömin kimsə!) Sən (pisliyi) yaxşılıqla dəf et! (Qəzəbə səbirlə, cəhalətə elmlə, xəsisliyə cömərdliklə, cəzaya bağışlamaqla cavab ver!) Belə olduqda aranızda düşmənçilik olan şəxsi, sanki yaxın bir dost görərsən!”* (Bünyadov 2018, “əl-Fussilət”, 34).

Günlərin birində Həzrət Peyğəmbərin yanına bədəvilərdən kimsə gəlir. O, Allah Rəsuluna çox sərt sözlər deyir, səhabələr də buna görə hirsələnirlər. Bədəvi *“Mən haqqımı istəməyə gəlmişəm”*, – deyər cavab verir. Həzrət Peyğəmbər səhabələrinə səslənir: *“Siz bu şəxsin tərəfində olmalısınız, çünki o, haqqımı istəyir”*. Daha sonra Həzrət Peyğəmbər bədəviyə haqqını, hətta haqqından daha çoxunu verir (İbn Macə 1992, IV, 521).

Bir bədəvi heyvan kəsib, onun ətinə satırdı. Həzrət Peyğəmbər bir miqdar xurma müqabilində ət almaq istəyir və əti alıb xurmanı gətirməyə söz verir, lakin evə gedəndə xurmanın qurtardığını görür. Yenidən bazara qayıdıb bədəvini tapır və məsələni izah etməyə çalışsa da, bədəvi əsəbiləşib qışqırmağa başlayır. Bunu gördükdə səhabələr söhbətə qarışmaq istədiklərində Rəsulullah deyir: *“Siz müdaxilə etməyin, bədəvinin haqqı var”*, – deyir və məsələni bir daha bədəviyə izah etməyə çalışır, bədəvi isə deyinməyində davam edir. Nəticədə, Həzrət Peyğəmbər bədəvini ənsar bir qadının evinə göndərərək, ondan bir miqdar xurma almasını söyləyir. Bədəvi xurmanı alıb qayıtdığı zaman, Rəsulullahın səhabələri ilə birlikdə oturduğunu görür. Bədəvi Rəsulullahın göstərdiyi səbir və xoşgörüdən çox təsirlənərək belə

deyir: “Ey Məhəmməd! Uca Allah sənə etdiyən işin mükafatını versin! Sən mənə haqqımı, həm də artıqlaması ilə verdin!” (Hənbəl 2014, I, 628).

Həzrət Peyğəmbərdən nəql olunan başqa bir hadisədə isə göstərilir ki, bir bədəvi Rəsulullahın paltarını kobudcasına dartaraq deyir: “Məhəmməd! Bu mallar nə sənin, nə də atanındır! Mənə bunlardan bir dəvə yükü ver!” Həzrət Peyğəmbər həmin bədəviyə bir dəvə yükü yulaf və xurma verir (Əbu Davud 1992, I, 107).

Həzrət Peyğəmbər baş verən hadisələr qarşısında tələsik deyil, düşünüb-daşınaraq qərar qəbul etməyə çalışırdı. Özünə qarşı edilə biləcək pis hərəkətlərdən təcrid olunmağa çalışır və beləliklə, qarşısındakının rəğbətini qazanmağa müvəffəq olurdu. Eyni hərəkət tərzini həm səhabələrinə, həm də yadlara qarşı istifadə edirdi.

İslam dini gün-gündən inkişaf edir, təşəkkül tapır, yayılma arealına görə daha çox əraziləri əhatələyirdi. Məhəmməd əgər hadisələrə sərt və kobud şəkildə qarşılıq versəydi, ən yaxın qohumları belə onu tərək edər, İslam ümumbəşər din olmayıb, yerli bir din kimi qalardı. “*Əgər qaba, sərtürəkli olsaydın, əlbəttə, onlar sənənin ətrafından dağılıb gedərdilər*” (Bünyadov, 2018, “Ali-İmran”, 159).

Günlərin birində Rəsulullahın yanına bir gənc gəlib zina üçün icazə istəyir. Peyğəmbərin ətrafındakılar əsəbiləşib bağıрмаğa başladıqda, Həzrət sakitcə gənci yanına çağırır, zinanın onun anasına, bacısına və ya qızına qarşı edilərsə, onun nə düşündüyünün maraqlı olacağını söyləyir. Gənc qəti şəkildə zinadan imtina etdiyini bildirir (Əbu Davud 1992, I, 23). Beləliklə, Rəsulullahın gəncə tətbiq etdiyi metod insana doğru yolu göstərmək baxımından çox vacibdir. Allah Rəsulu insanın ağına xitab edərək, edəcəyi əməlin (yaxşı və ya pis) ona qarşı olunduğunu təsəvvür etməsini istəyir və bu yolla da müvəffəq olurdu. Mükəlimənin əvvəlində qəti inkarla cavab versəydi, ya da zinanın böyük günah olduğunu desəydi, anlaşılmazlıqla qarşılana bilərdi.

Həzrət Peyğəmbər sarayda yaşamır, daim xalq arasında olur, bayramlarda və toylarda insanlara əylənməyə icazə verir, bəzən özü də həmin mərasimlərdə iştirak edirdi. İnsanın əylənməyə və gəzməyə ehtiyac duyan bir varlıq olduğunu Həzrət həmişə nəzərdə saxlayırdı. Rəsulullahın bu ehtiyacı özünə və başqalarına zərər vermədən, İslamın təməl prinsiplərinə uyğun olaraq qarşılama, təqdir etməsi doğru yanaşmalardan idi. İslam tendensiyasına əsasən, insanın içindəki sevinc və kədəri – ifrata və təfrinə varmadan, ən yaxşı surətdə qarşılamaşında problem yoxdur.

Nəql edildiyinə görə, Qurban Bayramı günlərində iki cariyyə Həzrət Ayişənin yanında dəf çalıb mahnı oxuduqda Həzrət Əbu Bəkr onlara hirsələnir. Bu əsnada Həzrət Peyğəmbər söyləyir: “Ey Əbu Bəkr! Onlarla işin olmasın, bayram günləridir” (Müslim 2014, XV, 221), – deyər ona cavab verir.

Rəsullah qəzvlərin birindən qayıtdıqda gənc bir qız (cariyyə) yanına gəlib belə deyir: “Ey Allahın Rəsulu! Əgər Allah səni sağ-salamat qaytarsa, qarşında dəf çalıb oynamağa and içmişdim”. Rəsulullah deyir: “Əgər and içmişənsə, o zaman çal, yoxsa digər hallarda ehtiyac yoxdur”, – deyir və qız da çalmağa başlayır (Tirmizi 2007, III, 254).

Sadaladığımız nümunələr Həzrət Peyğəmbərin dövründə bayram və toy mərasimlərinin atmosferini əks etdirir. Məlum olur ki, Rəsulullahın dövründə qanuni ölçüdə mahnı oxumağa, əylənməyə və musiqi çalmağa heç bir qadağa qoyulmamışdı. Həzrət Peyğəmbər zarafat, lətifə, yumor, gülmə-güldürmə kimi davranışlara qarşı da

deyil, özü belə səhabələri ilə zarafatlaşdı. Həddindən artıq kobud və haram yollarla edilmədiyi təqdirdə, zarafatın mübaholduğunu söyləmiş, özü də edilən zarafatda yalanın olmamasına diqqət etmişdir. “Başqalarını güldürmək üçün yalan söyləyənin vay halına!” buyurmuşdur (Hənbəl 2014, II, 352, 364). Həzrət Peyğəmbər başqalarını narahat edən istehza, alçatma, təhqir və qorxutma kimi ağır zarafatları təqdir etməmiş, buna icazə verməmişdir.

Allahın Rəsulu qeyri-müsəlmanlarla müsəlmanlar arasında baş verən mübahisələr zamanı mötədil davranmağa çalışır, təkcə bir halda – bağışlanması mümkün olmayan vəziyyətlərdə – ən yaxını olarsa belə, cəza tətbiq etməkdən çəkinməzdi, çünki qanunlar hamı üçün eynidir. Rəsulullah haqq və həqiqət prizmasından çıxış edib, insanlarla obyektiv və mötədil davranıb, heç kimin qəlbini qırmadan, incitmədən hökm verməyə çalışdı.

### **Həzrət Peyğəmbərin qeyri-müsəlmanlara qarşı mötədil davranışı**

Həzrət Peyğəmbərin müşrik cəmiyyətdə anadan olması çoxlarına məlum həqiqətdir. Məkkəlilərin etdiyi bütün pis əməllərə baxmayaraq o, belə işlərdən uzaq durmuş və nəticədə, “Muhəmmədül-əmin” ləqəbini qazanmışdı. Risalətinin üçüncü ilindən sonra dəvəti yaymağa başlayan Rəsulullah Qüreyşin İslama zidd olub, ona qarşı çıxdığını gördü. İslamı bəyənməyənlər hədə-qorxu, sosial-iqtisadi embarqo və bu kimi cəhdlər göstərsələr də, Peyğəmbərimizin İslamı təbliğ etməsinin qarşısını ala bilmədilər. Yaşadığı ərəzidə qövmü tərəfindən əzab-əziyyətə məruz qaldığı halda, rəhmət və mərhəmət, şəfqət və səbir Peyğəmbəri olan Həzrət Məhəmməd ən çətin durumunda belə, onlara bəddualar etməmişdir. Məkkəlilərin qıtlıq, quraqlıq və ehtiyac içində olduqları xəbərini alan kimi, Həzrət Peyğəmbər onlara arpa, qızıl və xurma göndərmiş, bunları Əbu Sufyan ibn Hərb ibn Səfvan ibn Ümeyyə və Səhl ibn Əmrə verilməsini söyləmişdir. Əbu Sufyan Peyğəmbərin bu hərəkətlərini təqdir edərək söyləmişdir: “Allah qardaşım oğlunu xeyirlə mükafatlandırсын! Biz onunla mübarizə aparırıq, o isə bizə hədiyyələr göndərir” (Yaqubi 1993, I, 135; Kettani 1990, II, 148), – deyərək Peyğəmbərdən razı qaldığını bildirir.

Məkkənin fəthi başdan-sonadək mötədillik çərçivəsində baş vermiş bir hadisədir. Həzrət Peyğəmbər İslam Ordusuna məcbur olmadıqda, “Qan axıdılmayacaq” əmrini vermişdi. Məkkənin fəthində Peyğəmbərimizin mötədilliyi belə xarakterizə olunur: “Kiməsə İslamın məcbur qəbul etdirildiyi gözə çarpmır. Bəzi bütprəstlərin olduğu kimi həyatlarına davam etdikləri göz qabağındadır” (Canan 1998, 129).

Həmin dövrdə yəhudilər daha çox Mədinə və Xeybər ətrafında yaşayırdılar. Həzrət Peyğəmbər Mədinəyə gəldiyi zaman orada Övs, Xəzrəc, Bəni-Qeynuqa, Bəni-Nazir və Bəni-Qüreyzə tayfalarının yaşadığını görür. Rəsulullah Mədinəyə yerləşdiyi zaman şəhərin dini, siyasi, iqtisadi və sosial sahələri yəhudilərin əllərindən çıxdığı üçün hər fürsətdə ona düşmənlik etməkdən çəkinmirdilər. Rəsulullah isə buna baxmayaraq onlarla mötədil davranırdı. Daxili çəkişmələrə son vermək üçün Mədinədə çox vacib bir Qanunnamə hazırlandı. Əlli iki maddədən meydana gələn bu Konstitusiyaya dövlətin xalq ilə, xalqın bir-biri ilə olan əlaqələrini tolerant şəkildə tənzimləyən və dünyada ilk dəfə bir

dövlətin ortaya qoyduğu yazılı mətndir (ibn Hişam 1955, XI, 503). Beləliklə, insanların din və vicdan hürryyəti, inanclarının ayinlərini yerinə yetirə biləcəyi azadlığı dövlətin təminatı altına alınmışdı. Bu Qanunnaməyə əsasən, yəhudilər və müsəlmanlar mənsub olduqları dinlərə görə yaşaya biləcək və aid olduqları qanunlara görə mühakimə olunacaqdılar (Hamidullah 1991, 5-6).

Həzrət Peyğəmbər nübuvvətin ilk ilindən xristianlara təmasda olmuşdur. İslamı təbliğ etməyə başladığıda özünə və səhabələrinə edilən işgəncə və təzyiqləri görə Rəsulullah səhabələrinə Həbəşistana hicrət etmələrini söylədi. Müsəlmanlar Nəcəşi kralının ölkəsində heç bir təsirə məruz qalmadan uzun illər yaşadılar və Xeybər fəthindən sonra Mədinəyə qayıtdılar. Allah Rəsulu ümumbəşər xüsusiyyətə malik olan ilahi dəvəti din, dil, irq və rəng ayrı-seçkiliyi etmədən digər cəmiyyətlərə çatdırdığı kimi xristianlara da təlqin etmişdir. Yəhudilərə İslam dini təbliğ edildikdə Rəsulullah qarşı çıxmışdılar, lakin xristianların vəziyyəti bir qədər fərqli idi. Öz dinlərində qalanlar belə, Həzrət Peyğəmbərə qarşı heç bir kobud hərəkət etməmişdilər (Derveze 1995, 111, 208).

İslam cəmiyyətində qrupları xarakterizə edərkən, ən zərərlişinin münafıqlar olduğunu görürük. Zahirde İslamı qəbul etdiyini söyləyib, daxilində İslamı bəyənməyənləri Həzrət Peyğəmbər təhlükəli saysa da, kafirlərlə savaştığı kimi, onlarla elə döyüşməmiş, daha mötədil, daha bağışlayan, daha mülayim, daha səbirli davranmışdır (Canan 1998, 186). Rəsulullahın tətbiq etdiyi bu mülayim siyasət hədəfinə çataraq uğurlu nəticə vermişdir (Canan 1998, 192).

### **Həzrət Peyğəmbərin ailə üzvlərinə münasibətdə mötədil davranışı**

Həzrət Peyğəmbər qadınlarla ən gözəl formada və xoşgörülü davranmağı tövsiyə etmişdir. Ənəs ibn Malik “Ailə fərdlərinə qarşı Rəsulullahdan daha şəfqətli və xoşgörülü davrananını görmədim” söyləmişdir (Müslim 2014, XVI, 38-39). Ailədə hər iki tərəf bir-birinə anlayış göstərməli və xoşgörü şəraitində həyatlarını sürdürməlidirlər, çünki bir-birlərinə hörmətlə yanaşan ata və ananın tərbiyyəsi ilə böyüyən uşaqlar xoşbəxt olurlar” (Keskin 1997, 36). Həmin uşaqlar da gələcək cəmiyyətin bünövrəsini təşkil edirlər. “Möminlərin iman baxımından ən yetişkini əxlaq baxımından ən yaxşı olanlarıdır, ən xeyirliniz isə qadınlara qarşı ən yaxşı davranınızdır” (Tirmizi, 2007, III, 125; ibn Macə, 1992, II, 50; Hənbəl, 2014, II, 472), “İnsanlara şəfqətli, mərhəmətli və xoşgörülü yanaşmayanla Allah da şəfqətli, mərhəmətli və xoşgörülü davranmaz” (Müslim 2014, XV, 69) kimi Həzrət Peyğəmbərdən nəql edilən hədislər insanlarıaralarında fərq qoymadan mötədil və tolerant olmağa təşviq edir.

Uşaqlar ailə ocağının meyvələridir, onları bəşəriyyət üçün faydalı olaraq hazırlamaq ailənin ən mühüm vəzifəsidir. Rəsulullah gələcəyimizin təminatı olan uşaqlara şəfqətlə və mərhəmətlə davranmağı tövsiyə etmişdir. Belə davranış ilə əhatə olunan uşaqlar böyüdükləri zaman günah işlətməz, pis əməllərə baş qoşmaqdan uzaq olar, ictimai qaydaları mənimsəməkdə çətinlik çəkməz, cəmiyyətdə hüsur və rifah şəraitinin təmin olunmasında böyük rol oynayırlar. Həzrət Peyğəmbər uşaqları çox sevər, onları öpər, qucağına alar, bir uşağın ağlamaq səsi gəldikdə namazı tez

qıldırırdı. Bütün bunlar onun uşaqlara qarşı nə qədər xoşgörü ilə davrandığının nümunəsidir.

### **Həzrət Peyğəmbərin müharibə şəraitində mötədil davranışı**

İslam əmin-amanlıq dinidir, lakin Həzrət Peyğəmbər onun təbliğinə başladığında müxtəlif düşmənlərlə mübarizə aparmaq məcburiyyətində qaldı. Bu mübarizə əsnasında baş verən döyüşlər mühüm əhəmiyyətkəsb edir, məqsəd insanlara əzab vermək deyil, onları qaranlıqdan aydınlığa, əsarətdən hüriyyətə, batılıkdən ədalətə, kaosdan sülhə çıxarmaq idi. *“(Ey möminlər!) Sizinlə vuruşanlarla siz də Allah yolunda vuruşun, lakin həddi aşmayın. Allah həddi aşanları sevməz!”* (Bünyadov 2018, “əl-Bəqərə”, 190). İslam Ordusu heç zaman zəbt etmək, mənfəət, təcavüz və qənimət üçün savaşmamış, məqsəd müsəlmanların can və mal təhlükəsizliyini təmin etmək, haqq və hüriyyətin qorunması olmuşdur. *“(Ey möminlər! İntiqam almaq məqsədilə birinə) cəza verəcək olsanız, sizə nə cəza verilibsə, eynilə həmin cəzanı verin (artıq cəza isə zülm etməkdir ki, bu da günahdır!)”* (Bünyadov 2018, “Nəhl”, 126). Həzrət Peyğəmbər savaşa düşmən tərəfdən ölənlərin meyitlərini təhqir etməyə icazə verməmiş (İbn Hişam, 1955, III-IV, 96), həmçinin, düşmənin uşaqlarını, qadınlarını və yaşlılarını öldürməyi də qadağan etmişdir (Vaqidi, 2016, III, 905, 912). Əsirlərlə yaxşı davranmış və səhabələrinə də “Əsirlərə yaxşı davranın” (Hamidullah 1991, 75), – buyurmuşdur. Əsirlərin çoxu Həzrət Peyğəmbərin əfvinə nail ola bilmiş və bu cür davranışın qarşılığında xeyli əsir İslamı qəbul etmişdir.

Hazırda dünyanın bir çox yerində maddi mənfəət qazanmaq və torpaq zəbt etmək üçün savaşlar aparılır. Sözügedən müharibələrdə təməl haqq və insan hüriyyəti unudularaq, dinc insanlar vəhşicəsinə öldürülür, soyqırımları törədilir. Bosniya-Herseqovina, Kosovo, Azərbaycan və Çeçenistanda yaşanan hadisələr buna misaldır. İnsan haqlarını sözdə qoruyan bəzi ölkələrin belə hadisələrə göz yumması, yaxud ikili standartlardan yanaşması təəssüf doğuran haldır. Qanun qəbul etmək vacib olsa da, əsas bu deyil, həmin qanunları həyata keçirib, onlara düzgün formada əməl etməkdir.

İslam dini 1400 il bundan əvvəl savaşa tətbiq ediləcək qaydalar hazırlayıb ortaya qoymuş və bəşəriyyət üçün nümunə olaraq tətbiq etmişdir.

### **Həzrət Peyğəmbərin mötədil davranmadığı hallar**

Rəsulullah İslam dininin təbliğinə mane olan, İslam dövlətinə açıq şəkildə düşmənçilik bəsləyən, günahı aydın formada sübut olunan, milliyyətçilik və qövmcülük edən, qul haqqını verməyən, pis əməllərin qarşısını almayan və açıq şəkildə haram törədənlərə qarşı mötədil davranmamışdır.

## Nəticə

Allahın əmrinə hörmət və məxluqlarına mərhəmət, Yaradan tərəfindən xəlv edilən varlıqlara qarşı xoşgörü və mötədil davranış İslamın əsaslarındanıdır. Nəticə olaraq belə bir həqiqət məlum olur ki, Həzrət Peyğəmbər bütün işlərində ağıllı və ölçülü olmağı, düşmənçilik əvəzinə dostluq və sevgi bağlarının qurulmasını, hirs, hiddət və intiqam kimi hissələrin yerinə həlim olmağı və lütfkarlığı ön plana çıxarmışdır. Həzrət Peyğəmbər bütün insanlarla yaxşı davranmağı buyurmuş və özü də buyurduğu kimi davranaraq nümunə olmuşdur. Bu barədə onun təməl qaynağı Qurani-Kərim olmuşdur: “...Əgər qaba, sərt ürəkli olsaydın, əlbəttə, onlar sənin ətrafından dağılıb gedərdilər” (Bünyadov 2018, “Ali-İmran”, 159); “(Ya Rəsulum!) Bəndələrimə de: “(Danışdıqları zaman “la ilahə illallah; yərhəməkəllah; yəğfiru ləkəlləh” kimi) gözəl sözlər söyləsinlər (və ya müşrikləri imana dəvət edərkən onlarla xoş danışsınlar!)” (Bünyadov 2018, “əl-İsra”, 53); “Allah pis sözün açıq (ucadan) deyilməsini sevməz. Yalnız zülm olunmuş şəxslər müstəsnaıdır. Allah (hər şeyi) eşidəndir, biləndir (Bünyadov 2018, “ən-Nisa”, 148).

Qurani-Kərimdə bütün insanların bərabər yaradıldığını sübut edən bir çox ayə mövcuddur; məsələn: “Ey insanlar! Biz sizi bir kişi və bir qadındən (Adəm və Həvvadan) yaratdıq” (Bünyadov 2018, “əl-Hucurat”, 13), “İnsanlar (əvvəlcə) ancaq tək bir ümmət idilər (eyni bir dində idilər). Sonra (aralarına ixtilaf düşdüüyü üçün) ayrıldılar” (Bünyadov 2018, “Yunus”, 19); “Ey insanlar! Sizi tək bir kəsdən (Adəmdən) xəlv edən, ondan zövcəsini (Həvvanı) yaradan və onlardan da bir çox kişi və qadınlar törədən Rəbbinizdən qorxun!” (Bünyadov 2018, “ən-Nisa”, 1); “Sizi tək bir nəfərdən (Adəmdən) xəlv edən və onunla isinmək (sakit, rahat olmaq) üçün özündən (qabırğasından) zövcəsini (Həvvanı) yaradan Odur” (Bünyadov 2018, “əl-Əraf”, 189). İslam dinində insan haqları bərabərlik prinsipinə əsaslanır. Bu hüquqlar insana təbii surətdə anadan olduğu andan verilir ki, səbəbi insanların Allah-Taalanı dərkətmə prosesində fürsət bərabərliyinə sahib olsunlar. Digər dinlərdə belə prinsiplər olsa da (1, “əl-Bəqərə” 62, 148; “əl-Maidə” 48) zaman keçdikcə onlar təhrifə məruz qalmış və dəyişmişdir (Bünyadov, 2018, “Ali-İmran”, 19, 85, 110; “ət-Tövbə”, 33; “əs-Səff”, 9).

İslam dini demək, orta yol deməkdir. Qurani-Kərimdə “(Ey müsəlmanlar!) Beləliklə də, sizi orta (mötədil, ədalətli) bir ümmət etdik ki, (qiyamət günü) siz insanlara şahid olasınız, Peyğəmbər də sizə şahid olsun” (Bünyadov 2018, “əl-Bəqərə”, 143) ayəsi bunun dəlilidir. Allah-Taala müsəlmanları Qurani-Kərimdə “orta bir ümmət” deyə səciyyələndirir. Bu isə ifrat və təfriddən qorunaraq inancında, əxlaqında, ümumiyyətlə, bütün davranışlarında doğru, dürüst və ədalətli olmağı bacaran nizamlı, ölçülü, insafılı nəsil, toplum deməkdir.

İslamdanəvvəlki dövrlərdə yəhudi və müşrik adlanan bəzi qüvvələr mənəviyyatdan uzaqlaşaraq dünyəviləşmiş, materialist həyat anlayışı zəlalətinə düşər olmuşdular. Xristianlar, məcusilər və müxtəlif hind tərifiqləri isə dünyəvi və cismani ləzzətlərdən tamamilə üz döndərərək özlərini ruhaniyyətə təslim etmişlər. İslam isə bu qəbil ifratları rədd etmiş, nizamlı, tarazlı din və dünya anlayışı gətirmiş, bu təfəkkürə uyğun cəmiyyət yaratmağı qarşısına məqsəd qoymuşdur.

Rəsulullah “(Yə Rəsulum!) Sən insanları Rəbbinin yoluna hikmətlə (Quranla, tutarlı dəlillərlə), gözəl öyüd-nəsihətlə (moizə ilə) dəvət et və onlarla ən gözəl tərzdə (şirin dillə, mehribanlıqla, əqli səviyyələrinə müvafiq şəkildə) mücadilə et””, (Bünyadov 2018, “ən-Nəhl”, 125) ayəsini rəhbər tutaraq insanlara qarşı mötədil davranmış, İslam dinini də bu prinsip əsasında təbliğ etmişdir.

Dinimiz buyurur ki, insanlar bir-birlərini sevməli, nümunəvi davranmalıdırlar. Bu dinin Peyğəmbəri insanları ayrı-seçkilik etmədən sevdi, onlarla xoş və mehriban davrandı, onları başa düşə biləcəyi xoş dillə hidayətə dəvət etdi, düşmənlərinə kin bəsləmədən daim səbirli oldu, həm siyasi, həm iqtisadi, həm də mədəni həyatda öz dinindən olmayanlarla münasibət saxladı. Şübhəsiz, Həzrət Peyğəmbərin mötədillik anlayışından müasir dünyanın çıxaracağı dərsələr və alacağı ibrətlər vardır.

## ƏDƏBİYYAT

1. Bünyadov Z.M., Məmmədəliyev V.M., “Qurani-Kərim və tərcüməsi”. Ankara, “Türkiyə Diyanət Vəqfi”. 2018, 533 s.
2. Canan, İbrahim, “Peygamberimizin təbliğ metodları 1”. İstanbul. “Nesil Yayınları”. 1998, 292 s.
3. Derveze, Muhammed İzzet, “Sıratü’r-Rasul, Kuran’a görə Hz. Muhammedin həyatı”. Trc. Mehmet Yolcu, İstanbul. “Ekin Yayınları”, 1995, III c.
4. Əbu Davud, Süleyman ibn əl-Əş’əs əs-Sicistani, “Sünən”, İstanbul. “Şamil Yayınevi”. 1992, VII c.
5. Əhməd ibn Hənbəl, əl-Müsnəd, İstanbul. “Ocak yayınevi”. 2014, XXI c.
6. Hamidullah, Muhammed, “Hicrətdən sonra Mədinə’de Hz. Peygamberin davranışlarındakı hoşgörü”. Trc. Mustafa Aşkar, Ankara. “Diyanət dergisi”, 1995, XXXI c.
7. Hamidullah, Muhammed, “Hz. Peygamberin savaşıları”. Trc. Salih Tuğ. İstanbul. “Yağmur yayınları”, 1991, 256 s.
8. İbn Hişam, Əbu Mümməd Əbdülməlik, “Əs-Sirətun-Nəbəviyyə”. Thq. Mustafa əs-Səqqə İbrahim, Kahire. “Mustafa el-Babi el-Halebi”, 1955. II c.
9. İbn Macə, Əbu Mümməd ibn Yezid. Sünən. Thq. Mühəmməd Fuad Əbdülbaqi, İstanbul. “Kahraman yayınları”, 199 ş, V c.
10. Keskin, Yusif Ziya, “Nəbevi hoşgörü”. İstanbul. “Timaş yayınları”, 1997. 108 s.
11. Kettani, Muhammed Abdulhay, “Et-Teratibu’l-İdariyyə”. Trc. Ahmet Özel, İstanbul. “İz yayıncılık”, 1990, III c.
12. Müslim ibn əl-Həccac, Əbulhüseyn əl-Quşeyri ən-Neysəburi. Səhih. Trc. Mehmed Safuoğlu, İstanbul. “İrfan yayınevi”. 2014, VIII c.
13. Önkal, Ahmet. Rəsulullah’ın İslam’a dəvət metodu. Konya. “Kardelen yayınları”, 2014, 368 s.

14. Tirmizi, Əbu İsa Muhəmməd ibn İsa ibn Sərva. əs-Sünən. İstanbul. “Konya kitapçılık”, 2007, III c.

15. Vaqidi, Muhəmməd ibn Ömer, “Kitabul-Məğazi”. Thq. Marsden Jons. Trc. Musa K. Yılmaz, İstanbul. “İlkhaf”, 2016, III c.

16. Yaqubi, Əhməd ibn Əbi Yaqub, “Tarixul-Yaqubi”. Thq. Əbdüləmir Mühənnə. Beyrut. “Daru Sadr”, 1993, II c.

*Конуль Ахмедова*

## ТРАДИЦИЯ ПРОРОКА И ТОЛЕРАНТНОСТЬ

### РЕЗЮМЕ

Ислам как религия отрицает давление и обязательство. Мусульмане, под руководством Мохаммада, следовали этим принципом, и, убеждая народ проповедовали ислам. Во времена Пророка люди разных мнений и убеждений не были ассимилированы, а свобода религий и совести была под гарантией государства.

Необходимо наладить отношения между людьми для обеспечения мира в обществе. Уважительное отношение к людям с разными идеями и убеждениями, является одним из умеренных поведений. Такое поведение сближает сердца людей и стимулирует дух солидарности. Пророк всегда был сдержанным перед происходящими событиями, и пытался завоевать сердца всех людей. Если Посланник Аллаха был бы жестоким, возникли бы проблемы с пропагандой религии Ислама. Ислам не стал бы универсальной, а остался бы местной религией.

В нашей статье мы попытались рассмотреть толерантное отношение Пророка к многобожникам и лицемерам, евреям и христианам, женщинам и детям, врагам и пленникам, на примерах аятов священного Корана и хадисов Пророка.

*Ключевые слова:* толерантность, умеренный, пропаганда, бедуин, универсальный.

*Konul Ahmadova*

## TOLERANCE IN PROPHET'S SUNNAH

### ABSTRACT

Islam as a religion denies pressure and obligation. Muslims contended people by this principle promoting Islam under the leadership of Mohammad. During the



Prophet's time, people with different opinions and beliefs were not assimilated, freedom of religion and conscience was guaranteed by the state.

It is necessary to improve relations between people to ensure peace in society. Respect for people with different ideas and beliefs is one of the signs of moderate behavior. This kind of behavior brings the hearts of people closer and stimulates the spirit of solidarity. The Prophet reacted patiently to the events that had taken place, and tried to win the hearts of his opponents. If the Messenger of Allah had harshly and unkindly responded to events, there would be problems with the Islam's propagation. Islam would not be a universal religion today and would remain as a local one.

In our article, we tried to investigate the Prophet's moderate behavior towards his companions, polytheists and hypocrites, Jews and Christians, women and children, enemies and captives using examples from verses of the Holy Quran and the Prophet's hadith.

***Keywords:*** *tolerance, moderate, preach, Bedouin, universal.*

**Çapa tövsiyə etdi: akad. V.M.Məmmədəliyev**

## **FƏXRƏDDİN RAZİNİN TƏFSİRİNDƏ YER KÜRƏSİ İLƏ BAĞLI AYƏLƏRƏ ELMİ YANAŞMA**

*i.ü.f.d. Ələddin Sultanov,  
Bakı İslam Universitetinin təfsir müəllimi  
aladdin\_sultanov@yahoo.com*

### **XÜLASƏ**

Tarix boyu dünyanın necə yarandığı və quruluşu barədə suallara cavab tapmağa çalışan insanlar, eyni zamanda, bununla bağlı dini mənbələrə də müraciət etmişlər. Digər ilahi kitablarda olduğu kimi, Qurani-Kərimdə də kainatın və Yer kürəsinin yaradılışı barədə müəyyən məlumatlar mövcuddur. Bir qisim İslam alimləri isə Qurandakı qısa məlumatlardan yola çıxaraq, dünyanın yaradılışı və xüsusiyyətləri barədə geniş şərhlər verməyə səy göstərmişlər. Məqələmizdə bu alimlərdən biri olan Fəxrəddin Razinin yer üzü ilə bağlı ayələri necə təfsir etdiyini araşdırdıq. Eyni zamanda, Razinin həyatı və elmi yaradıcılığı haqqında qısa məlumat verdik.

Dünyanın yaranması və xüsusiyyətləri ilə bağlı ayələri öz dövründə məqbul hesab edilən bəzi elmi nəzəriyyələrlə şərh etməyə çalışan Razi Quranın həmin nəzəriyyələrlə ziddiyyət təşkil etmədiyini və Quran ayələrinin elmi həqiqətlərə işarə etdiyini irəli sürmüşdür. Lakin onun yer üzü ilə bağlı müəyyən ayələrə gətirdiyi bəzi şərhlərin daha sonrakı dövrlərdə ortaya çıxan elmi həqiqətlərə zidd olduğu məlum olmuşdur. Bu da bizə elmi nəzəriyyələrlə Quranı təfsir etməyin gələcəkdə bu sahədə müəyyən problemlər yarada biləcəyini göstərir.

*Açar sözlər: Yer kürəsi, Quran, Razi*

### **Giriş**

Tarixin bütün mərhələlərində filosoflar və elm adamları kainatın və dünyanın necə yarandığını araşdırmış və öyrənməyə çalışmışlar. Qədim yunanların ilk maddəni axtarışında, hinduizmin panteist düşüncəsində, müxtəlif əfsanə və miflərdə – yaradılış məfhumu də hər zaman diqqət mərkəzində olmuşdur (Aydın 1999, 23). Sözügedən məsələ səmavi dinlər tərəfindən də qismən cavablandırılmış və təsadüfi yaradılış rədd edilmişdir. Müqəddəs dinlərdən biri sayılan xristianlığın kitabı İncildə bu mövzuya az yer verilsə də, digər səmavi din olan yəhudiliyin Tövratında bununla bağlı geniş izahlar görə bilərik. Qurani-Kərimdə isə “yaradılış” Allah və məxluqat arasındakı fərqi müəyyənləşdirən bir xətdir (Yıldırım 1997, 193). Qurana görə, Allah Yer kürəsini, oradakı heyvanları və bitkiləri insanın mənafeyi üçün xəlq etmişdir. Quranda bununla bağlı bir çox ayəyə rast gəlirik.

Yaradılış ilə bağlı müqəddəs kitablarda yer alan ifadələrin elm-din münasibəti mövzusunda aparılan müzakirələrin mahiyyətini müəyyənləşdirməkdə mühüm rolunu vardır. Məsələyə İslam dini çərçivəsindən yanaşdıqda, belə görüntü müşahidə edilir: elm və din arasında uyğunsuzluğu irəli sürənlər yeni elmi kəşflərin Quran ayələrində gətirilən bəzi izahlarla müəyyən ziddiyyət təşkil etdiyini görmüş olduqlarını bildirirlər (Bulğen 2015, XIII, 62). Bu ziddiyyətlərə diqqət çəkən Məhəmməd Əsəd (ö. 1992) Qurani-Kərimi elmi cəhətdən təfsir edənləri bu sözləri ilə tənqid etmişdir: *“Bir qayda olaraq Qurandakı ifadələri bu gün doğru qəbul etdiyimiz, lakin sabah başqa bir nəzəriyyə ilə təkzib ediləcək bəzi elmi kəşflər və teoriyalarla şərh etməyə səy göstərmək boş işdir və faydasızdır”* (Esed 2004, II, 651).

Bəzi alimlər öz dövrlərində məqbul hesab edilən nəzəriyyələrə təfsir əsərlərində yer verərək, onlara istinad etmiş və bu nəzəriyyələrin işığında Qurani təfsir etməyə çalışmışlar. Belə demək mümkünsə, Qurani təfsir edərkən din və ağılı (hikməti) birləşdirmək istəmişlər. Fəxrəddin Razi təfsirində bu metoddan çox istifadə edib, hikməti dinə xidmət edəcək bir vəziyyətə gətirmək istəyənlərdən hesab olunur (Cerrahoğlu 1996, II, 31).

## 1. Fəxrəddin Razi və təfsiri

Əbu Abdullah Məhəmməd ibn Ömər ibn əl-Hüseyn ibn əl-Həsən ibn Əli – mənəbələr onun adını tam olaraq belə qeyd etmişdir. Xalq arasında isə o daha çox Fəxri-Razi, yaxud Fəxrəddin Razi kimi tanınmışdır (İbn Həcər 1971, IV, 426-429). O, miladi 1149-cu ildə, həmin dövrdə Böyük Səlcuqlu dövlətinin paytaxtı olan Rey şəhərində dünyaya göz açmışdır (İbnüs-Sübki 1964, VIII, 85). Həyatını elmi yaradıcılığa həsr edən və eyni zamanda, dövlət adamları ilə isti münasibətlərdə olan Razi miladi 1209-cu ildə ramazan ayında Herat şəhərində vəfat etmişdir (İbn Xəlliqan 1968, IV, 252). Yazılarını ərəb və fars dillərində yazan Razinin 200-dən artıq elmi əsəri vardır (İbn Kəsir, 1981, XIII, 60). İslam elmləri sahəsində ən məşhur əsəri isə *“Məfatihül-ğeyb (ət-Təfsirul-kəbir)”* adlı irihəcmli təfsir kitabıdır.

*“Məfatihül-ğeyb”* dirayət təfsiri olmaqla yanaşı, onun içində çoxlu sayda hədis və xəbər də yer alır. Ayəni ayə ilə təfsir etməyə üstünlük verən Razi, eyni zamanda, vəhyi dəstəkləmək üçün aqlı dəlillərdən də istifadə etmişdir. Təfsirində bütün məsələləri sağlam fəlsəfi mübahisələrə əsaslandıraraq və qanəedicilərin üslubunda araşdıraraq Razi ayə və surələr arasındakı münasibəti ən gözəl şəkildə açıqlayan təfsirçilərdən hesab olunur. Yaradıcılığında elmi izahlara yer verən təfsirçi elmi təfsir metoduna müsbət yanaşmış və bir çox ayənin təfsirində bu üsuldən istifadə etmişdir. Quran ayələrini elmi üslubla şərh edərkən Razi bir çox elmi və fəlsəfi əsərdən yararlanmış, lakin onlardan çox azının adını öz əsərində qeyd etmişdir. Buna misal olaraq, Siraçəddin əl-Fərqaninin *“Kitabul-füsul”*, Hipokratın *“Kitabul-füsul”*, Əbu Reyhanın *“ət-Təlxis”* və Kalinusun *“Mənafiu-l-Əza”* adlı əsərlərini göstərmək mümkündür (Razi 1990, XXXII, 48).

## 2. Yer kürəsi ilə bağlı ayələrin təfsirində elmilik məsələsi

Qurani-Kərimin bəzi ayələrində dünyanın yaranması ilə bağlı bəzi bilgiler verilməklə yanaşı, çox geniş məlumatlara da rast gəlinir. Bir qrup belə ayələrin təfsirində bəzən “İsrailiyyat” dediyimiz əvvəlki müqəddəs kitablara müraciət etmiş, bir qisim təfsirçi isə yaşadıkları dövrlərdə doğru qəbul edilən bəzi elmi nəzəriyyələr əsasında izah etmişdir. Bu metoddan ən çox istifadə edənlərdən biri də Razidir.

“Məfatihül-ğeyb” əsərində Razi yer üzü ilə bağlı ayələri təfsir edərkən həm İsrailiyyatdan bəzi xəbərlərə yer vermiş, həm də öz dövründəki elm adamları və filosofların fikirlərindən istifadə edərək müəyyən izahlar gətirmişdir.

### 2.1. Yerin yaradılması və altı gün məsələsi

Yer kürəsinin yaradılması ilə bağlı ayələrin təfsirinə böyük əhəmiyyət verən Razi bu mövzuya əsərinin müxtəlif yerlərində geniş yer ayırmışdır. Razi *ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَىٰ السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ* “Sonra Allah tüstü halında olan göyə üz tutdu. Ona və yerə belə buyurdu: “İstər-istəməz gəlin!”. Onlar da “İstəyərek gəldik!” – deyə cavab verdilər” (Quran 41:11) ayəsinin təfsirində qeyd edir ki, göylər və yer Allah tərəfindən yaradılmazdan əvvəl hər yer qaranlıq və işıqsız olub, kainatda kiçikhəcmli zərrələr mövcud idi. Allah-Taala bu zərrələri bir yerə yığaraq onlardan ulduzları, göyləri, Günəşi və Ayı xəلق etmiş, sonra bunlara işıqlandırma xüsusiyyəti vermişdir. Buna görə də həmin ayədə bu zərrələrə *دخان* (duman/tüstü) adı verilmişdir. Səbəb isə bu sözün bir-birindən ayrı qaranlıq zərrələr mənasında işlədilməsidir (İbn Mənzur 1414, XIII, 150). Yer və göylərin yaradılmazdan əvvəl bitişik olduğunu ifadə edən *الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا* “Məgər kafir olanlar göylə yer bitişik ikən Bizim onları ayırdığımızı və hər bir canlıyı sudan yaratdığımızı görmürlərmi?!” (Quran 21:30) ayəsinin təfsirində Razi buradakı *رتق* (bitişmə) və *فتق* (ayrılma) ifadələrinin məcazi olduğunu qeyd etmiş və bu ifadələrlə yoxluq və varlığa işarə olduğunu iddia etmişdir; yəni, göylər və yer yaradılmazdan əvvəl hər ikisi var olmadığı üçün eyni xüsusiyyətə malikdir və bu, yoxluq xüsusiyyətidir ki, ayədə bu *رتق* sözü ilə, xəلق edilmələri isə *فتق* sözü ilə ifadə edilmişdir (Razi 1990, XXII, 141). Digər tərəfdən, Razi yer və göylərin bitişik olub qatı bir hal aldığı, daha sonra yağış yağması nəticəsində yumşaldıqlarını iddia etmişdir.

Quranda yer və göylərin altı gün ərzində xəلق edildiklərini bildirən ayələrdən biri də *إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ* – “Həqiqətən, Rəbbiniz göyləri və yeri altı gündə xəلق edən Allahdır...” (Quran, 7:54) ayəsidir. Bu ayədəki *أيام* (altı gün) ifadəsi hər zaman təfsirçilər arasında mübahisə mövzusu olmuşdur. Razi bununla bizim bildiyimiz gün yox, zaman və müddətə işarə olduğunu irəli sürmüş və belə bir izah gətirmişdir:

“Günlər” sözü ilə onun lüğət mənasının qəsd olunması imkansızdır. “Gün” ərəb dilində günəşin doğmasından batmasına qədər olan müddətə deyilir. Göylər

yaradılmazdan əvvəl nə günəş vardı, nə də ay. Buna görə də ayədəki “gün” ifadəsi ilə “vaxt” nəzərdə tutulmuşdur” (Razi 1990, XXVIII, 158).

Razinin bu ifadələrindən onun “يوم” sözünü dünyanın yaranmasındakı zaman mərhələsi şəklində izah etdiyini söyləyə bilərik. Bununla yanaşı o, dünyanın yaradılmasındakı müddətin bir neçə günlük müddət ola biləcəyini də mümkün hesab etmişdir.

Elm çərçivəsindən bu hadisəyə baxdıqımızda, bir qrup alim tərəfindən irəli sürülən Big Bang (böyük partlayış) nəzəriyyəsinin son forması göstərir ki, 20 milyon il bundan əvvəl kainatı meydana gətirən bütün maddələr bugünkü dünyanın həcmi qədər bir yerdə sıxılmış vəziyyətdə idi (Demirsoy 1985, I, 555). Bu partlayışdan uzun vaxt sonra, təqribən, 4,5 milyard il əvvəl Günəş sistemindəki Yer kürəsi və digər planetlərin yerində “Nebula” adı verilmiş qaz və toz hissəciklərindən ibarət bulud topası var idi. Uzun bir vaxt keçdikdən sonra, Nebulanın tərkibindəki təzyiğin artması nəticəsində oradakı istilik 1,5 milyon dərəcəyə çatdı və orada şiddətli partlayış baş verdi. Bunun nəticəsində Nebuladan bir çox parça qopmuşdur ki, Yer kürəsinin həmin parçaların birindən meydana gəldiyi təxmin edilir (Aksoy 2004, 59-60).

Stepan Havkinq kimi müasir elm adamları kainatın bir başlanğıcının olduğu fikrində yekdildirlər (Stone 1993, 137). Big Bang nəzəriyyəsini dəstəkləyən Kvant fizikası yaradılışın yoxdan var olduğunu elmi cəhətdən əsaslandırmağa səy etmişdir. Kvant nəzəriyyəsinə görə, əslində, maddə adlandırdığımız enerjinin pərçimlənmiş formasıdır. Enerji hər şeyin əsasıdır və bu da kainatın ilk bütövlük halında olduğunu göstərir (Aydın 1999, 61-62).

Big Bang nəzəriyyəsinə görə, kainat əsrlər adlayaraq, hazırkı formasını alana qədər on səkkiz mərhələdən keçmişdir. Bu mərhələlərin sonuncusu olan “Günəş sisteminin yaranma dövrü”ndə isə Yer kürəsi bundan, təqribən, 5 milyard il əvvəl toz buludlarından meydana gəlmişdir. Başlanğıcında geniş və yumşaq bir formada olan Yer kürəsi getdikcə sıxlaşaraq sərtləşmiş və həcmi kiçilmişdir. Zaman ötdükcə, Yer kürəsinin səthi soyuyaraq sərtləşmişdir. Daha sonrakı dövrlərdə isə oksigen və atmosfer təbəqələri meydana gəlmişdir. (Demirsoy 1985, I, 559-560).

Məlum olur ki, Yer kürəsi və kainatın yaranması ilə bağlı elmi nəzəriyyələrdəki mərhələlər altıdan çoxdur. Qurani-Kərimdəki “altı gün” ifadəsinin yaradılış mərhələlərinin dəqiq sayını göstərməməsi, yaxud bu rəqəmin çoxluğa işarə etmək üçün istifadə edildiyi ehtimal daxilindədir. Razinin “altı gün” ifadəsini yaradılışın altı mərhələsi olaraq izah etməsi elmi nəzəriyyələrlə uyğunluq təşkil etmir.

## 2.2. Yer in təbəqələri

Göyün yeddiqat olaraq yaradılması bir çox Quran ayəsində göstərilməklə yanaşı, eyni zamanda, bir ayədə yerin yeddiqat olaraq yaradıldığı bildirilir. Həmin ayədə **اللَّهُ** **الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ** “Yeddi göyü və yerdən də bir o qədərini yaradan Allahdır” (Quran 65:12) buyrulur və göylər miqdarında, yəni yeddi təbəqə yer yaradıldığı bildirilməkdədir. Təfsirində Yer kürəsinin bu təbəqələrindən də bəhs edən

Razi, Məhəmməd ibn Saib əl-Kəlbini (ö. 146/763) bu ayəni təfsir edərkən Yer kürəsini – torpaq təbəqəsi, pələng təbəqəsi və dənizlə torpaq arasında olmaqla üç formada təsvir etdiyini bildirir (Razi 1990, X, 566). Müqatil ibn Süleymanın (ö. 150/767) bu ifadələrlə vəhyin Yer üzünə gəlmə təbəqələri olaraq açıqladığını bildiren Razi bu ayəni fərqli bir şəkildə təfsir etmişdir. Belə ki, bu, yeddiqat yer ilə yeddi planet nəzərdə tutulmuş ola bilər. Yerin həqiqətən, yeddi qatdan ibarət ola biləcəyini mümkün hesab edən Razi nəticə etibarilə ən doğrusunu Allahın bildiyini də istisna etməmişdir (Razi 1990, X, 567).

Müasir elmin baxış bucağından yanaşdıqda, geologiya elmi Yer təbəqələri haqqında müəyyən məlumatlar verməkdədir. Elmə məlum olmuşdur ki, Yer kürəsinin mərkəzində “daxili nüvə”, onun ətrafında “xarici nüvə” yer alır və bunlar maqnit sahəsini meydana gətirir. Onun ətrafında mantiya təbəqəsi, onun da ətrafında isə yuxarı mantiya təbəqəsi yer alır. Bunun üstündə litosfer adlandırılan yer qabığı təbəqəsi yerləşir (Ketin 1967, 14). Nəticədə, elmin verdiyi məlumatlara görə, Yer kürəsinin 5 əsas təbəqədən meydana gəldiyi ehtimalı yaranır. Başqa bir hipotezdə – Razinin Kəlbidən nəql etdiyi və Yer üç təbəqədən meydana gəldiyi rəvayət olunanlarla bu, elmi məlumatlar ziddiyyət təşkil edir; həmçinin ayədəki yeddi təbəqənin say etibarilə bu təbəqələrlə üst-üstə düşmədiyini görürük.

### 2.3. Yer forması

Yer kürəsinin hansı formaya bənzədiyi zaman-zaman insanlar arasında mübahisələrə gətirmiş, tarixin müxtəlif dövrlərində həm elm aləmində, həm də dini mühitdə dünyanın düz, yaxud kürəşəkilli olduğu fikrini müdafiə edənlər tapılmışdır. Qədim dövrlərdə dünyanın daha çox düz, yaxud yarımkürə formasında olduğu fikri mənimlənilmişdir.

Bəribaşdan bildirək ki, Fəxrəddin Razi dünyanın kürə şəklində olduğunu qəbul edən alimlərdən idi. Bu hipotezin əksinə olaraq, Yer düzformalılığını iddia edənlərin ... الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً “O Allah ki, sizin üçün yer üzünü döşədi, göyü isə tavan olaraq yaratdı...” (Quran 2:22) ayəsini buna dəlil gətirdiklərini qeyd edən Razi buna etiraz bildirmiş və bu barədə belə demişdir:

*“Bəziləri yerin döşənmiş bir halda olması üçün onun kürə şəklində yox, düz olmasının labüdlüyünü iddia edərək bu ayəni dəlil göstərirlər. Bu, həqiqətdən uzaq bir fikirdir. Yer kürəsi çox böyük olduğu üçün onun səthindəki hər hissə düz bir yer kimidir ki, yaşamaq üçün əlverişli olsun”* (Razi 1990, II, 95).

Razi Yer kürə şəklində olduğunu وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَالْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِي “Biz yeri uzadıb yaydıq, orada möhkəm dağlar yerləşdirdik...” (Quran, 15:19) ayəsinin təfsirində geniş şəkildə izah etmişdir. Raziyə görə, bu ayədəki وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا “Biz yeri uzadıb yaydıq” ifadəsi Yer kürə şəklində olması ilə ziddiyyət təşkil etmir. Yer kürəsinin həcmi çox böyükdür və bunu yaxından seyr etdiyimiz zaman, onu uzadılmış formada görürük (Razi 1990, XIX, 135).

Razinin yaşadığı dövrdə bəzi elm adamları Yer yarımkürə formasında olduğunu iddia etmişlər. Onlara görə, Yer kürə şəklindəki hissəsi üst tərəfdə, düz

olan hissəsi isə alt tərəfdədir və suyun üstündə dayanır. Razi onların bu iddiasını rədd etmiş və “yarımkürənin nə üçün su üstündə dayandığı” sualını ortaya ataraq, bunun təbiət qanunlarına, məntiqə tərs mütənəşib olduğunu bildirməklə onların bu iddialarının səhv olduğunu göstərməyə çalışmışdır (Razi, 1990, I, 336).

Alim aytutulması hadisəsini Yerin kürə şəklində olduğuna dəlil göstərmişdir. Yer kürəsi Ay ilə Günəş arasına girdiyi zaman aytutulması baş verir. Aytutulması dairəvi şəkildə baş verdiyinə görə, Yerin də kürəşəkilli olduğu anlamına gəlir. Razinin dövründə bu fikrə qarşı çıxan bəziləri dünyadakı dağları və çuxurları göstərərək, bunun dairəviliyə zidd olduğunu bildirmişlər. Razi isə bunun nisbi bir məsələ olduğunu qeyd etmiş, həmin dağ və çuxurların Yer kürəsinin həcminə nisbətən çox kiçik olduğunu və bu səbəbdən, onun kürə şəklində olduğuna maneçilik yaratmadığını bildirmişdir (Razi 1990, IV, 154).

Razi *إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ* ... *يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ...* “Şübhəsiz ki, Rəbbiniz göyləri və yeri altı gündə xəlq edən, sonra arşə istiva edən, gündüzü sürətlə təqib edən gecə ilə örtüb bürüyən, günəşi, ayı və ulduzları Öz əmrinə boyun əymiş bir halda yaradan Allahdır” (Quran 7:54) ayəsinin təfsirində Yer kürəsinin forması ilə bağlı fikirlərini bildirmiş, onun kürə şəklində olduğunun astronomiya elmi tərəfindən təsdiqləndiyini qeyd edərək belə bir dəlil gətirmişdir:

*“Qərb məmləkətində gecənin başlanğıcında aytutulması olduğunu fərz edək. Bu aytutulması şərq məkanındakı gündüzün başlanğıcında baş vermiş olur. Bu yalnız o halda mümkün olar ki, Yer kürəsi şərqdən-qərbə tərəf kürə formasında bərqərarlaşsın. Bu nüminə Yerın kürə şəklində olduğunu göstərən əlamətdir”* (Razi 1990, XIV, 80).

Razi belə müşahidələr nəticəsində Yerın kürə şəklində olduğunun sübuta yetirildiyini qeyd etmişdir. Alimin gəldiyi nəticənin əksinə olaraq, yerin düz olduğu fikrini qəbul edən bəzi müsəlmanların *... وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا* “Yeri uzadıb yaydıq...” (Quran 15:19) ayəsinə dəlil göstərərək, *“Yer üzü kürə şəklində idi, sonra Məkkədə Kəbədən başlayaraq uzadılaraq sərilmişdir. Beləliklə, yer üzü uzadılmışdır...”* (Təbəri 2000, XVII, 79) kimi iddialar ortaya atdıqlarını bildirir. Onların belə iddialarının əsassızlığını ifadə edən Razi bu tip ayələrin Allahın varlığına dəlalət etdiyini və burada göstərilənlərin insanların müşahidə edə biləcəyi dəlillər olduğunun labüdlüyünü qeyd etmişdir. Belə ifadə etsək, dünyanın Kəbənin altından etibarən yayılmasının müşahidə edilməsi mümkün olmadığına görə, bu, insanlar üçün tövhidə dair dəlil deyil (Razi 1990, XIV, 81).

Elmi cəhətdən yanaşılıqda, bu mövzuda ilk tədqiqat aparın Klavdius Ptolemey (ö. m. 168) olmuşdur ki, o, dünya mərkəzli bir kainat sistemi nəzəriyyəsini ortaya atmışdır. Yəni, dünya kainatın mərkəzində sabit durmaqda və digər planetlər onun ətrafında dövr etməkdədir. Sözügedən nəzəriyyə yüz illər boyunca qərb və şərq dünyasında məqbul hesab edilmişdir (Aydın 1992, V, 196-197). Razi də məhz Ptolemeyin fikirlərinə istinad edərək, kainatla bağlı bir çox ayənin təfsirində onun fikirlərindən faydalanmışdır. Dünyanın kürə formasında olduğu nəzəriyyəsi Xristofor Kolumbun (ö. 1506) XVI əsrin əvvəllərində dünya səyahətinə çıxdığı ilə tam sübuta

yetirilmişdir (Ketin 1967, 8-9). Aydın olur ki, Razinin təfsirində Yer kürə formasında təsvir edilməsi ilə elmə zidd hər hansı bir iddia irəli sürülməmişdir.

#### 2.4. Yer in hərəkəti

Zamanın əvvəllərində insanlarda belə bir inanc mövcud idi ki, dünya hərəkətsizdir. Orta əsrlərdə də İslam dünyasının bəzi dairələrində belə məfhum hökm sürürdü ki, Yer sabit dayanıb. Aristotel (ö. e.ə. 322) və Tales (ö. e.ə. 620) kimi görkəmli filosoflar dünyanın kürə şəklində olub günəş ətrafında dövr etdiyini söyləsələr də, bu hipotez ilk dəfə Nikolay Kopernik (ö. 1543) tərəfindən sübuta yetirilmişdir (Topdemir 2013, 189). 1851-ci ildə Leon Fokault (ö. 1868) tərəfindən kilsə daxilində aparılan bir təcrübədə dünyanın hərəkət etdiyi müşahidə edilmişdir (Asimov 2006, 326).

Dünyanın hərəkət etdiyinə dair Razinin yaşadığı dövrdə və mühitdə hər hansı fikir səslənmirdi. Bu düşüncənin əksinə olanlar dünyanın sabit durduğunu qəbul edirdilər. Razi dünyanın hərəkətsiz olaraq durduğunu qəbul etmiş, təfsirində bunu sübut etməyə çalışmışdır. O, bununla bağlı olaraq belə bir fikir səsləndirmişdir:

*“Yer üzünü hərəkətdə olsaydı, bu hərəkət ya düz, yaxud dairəvi formada olacaqdı; o, düz hərəkət etsəydi, yaşaya bilməmiş üçün əlverişli olmazdı; məsələn: hündüirdən tullanan kimsə, altındakı yer getdiyi üçün həmin yerə düşməzdi... Əgər yer üzünü dairəvi şəkildə hərəkət etsəydi, yenə ondan istifadə etməyimiz mümkün olmazdı. Misal üçün; Yer kürəsi şərqə tərəf dairəvi hərəkət etsəydi və bir nəfər qərbə tərəf getmək istəsəydi, onda o şəxs irəliyə addımlaya bilməzdi. Səbəb isə yerin əks istiqamətə hərəkətinin daha sürətli olacağı idi... Bu səbəbdən, yer üzünü hərəkətsizdir”* (Razi 1990, I, 336).

Bundan əlavə, *“O، خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بَغَيْرِ عَمَدٍ تَرْوُنَهَا وَالْأَقْي فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ، göyləri görə biləcəyiniz bir dirək olmadan yaratmış, siz yığılanmayasız deyə, yerdə möhkəm dağlar bərqərar etmişdir...”* (Quran 31:10) ayəsini təfsir edərkən yerin hərəkətsiz olmasında dağların böyük rol oynadığını iddia edən Razi bunun hikmətini belə izah edir:

*“Dünyanın hərəkətsiz olmasında heyvanlar üçün böyük fayda vardır. Bu ayədən belə bir məna çıxır ki, yer üzünü hərəkət etsəydi və onun yalnız müəyyən bir hissəsi heyvanların yaşaması üçün əlverişli olsaydı, o zaman heyvanların bir qismi hərəkət edən yerdən yıxılar və ölərdi. Yer isə hərəkətsiz olduğu üçün heyvanlar özlərinə uyğun yerdə gəzib-dolaşır və yaşayır”* (Razi 1990, XXV, 126).

Nümunə gətirilən ayəni əsas götürərək, Razi yer üzünün sabit durmasında dağların böyük əhəmiyyətə malik olduğunu iddia etmişdir. Alim qeyd edir ki, Yer kürə formasındadır və bu kürə hamarquruluşlu olub, enişli-yoxuşlu olmasaydı, su və ya küləyin cüzi bir təsiri ilə dairəvi şəkildə hərəkət etməyə başlar, bunun nəticəsində də yer üzündəki canlılar tələf olardı. (Razi 1990, XXV, 126). Bu səbəbdən, yer üzünü nəhəng dağlarla bərqərarlaşmış, enişli-yoxuşludur ki, bu da onun hərəkət etməsinə mane olur. Ağır dağlar, həmçinin yerin mərkəzinə doğru təzyiq yaradır və bu da onun hərəkət etməsinin qarşısını alır. Razi öz araşdırmaları nəticəsində bu qənaətə



gəldiyini deyir və yenə də ən doğrusunu Allahın bildiyini istisna etmir (Razi 1990, XX, 9).

### Nəticə

Razi yer üzünün yaradılışı, təbəqələri, forması, hərəkəti və digər mövzularla bağlı ayələri geniş şəkildə araşdırma bilməmişdir. Alim bu ayələrin təfsirində yunan fəlsəfəsindən İslam fəlsəfəsinə keçmiş bəzi fikirlərə yer vermiş, ayələri bu mülahizələr çərçivəsində izah etməyə çalışmışdır.

Mütəfəkkirə görə, Allah göyü və yeri yaratmazdan əvvəl işıqsız və bölünməz zərrələr mövcud idi. Bu zərrələr sonradan bir-birindən ayrıldı və göy-yer də aralanmış oldu. Razinin bu fikri müasir elmi kəşflərlə qismən üst-üstə düşsə də, bəzi cəhətlərdən ziddiyyət təşkil edir. Yerin təbəqələri ilə əlaqədar gətirdiyi izahlar, geologiya elminin məlumatları ilə təzadlıdır. Razi yer üzünün kürə şəklində olduğu fikrini qəbul etsə də, onun hərəkətsizliyini bildirmişdir. Dağların hikmətlərindən birinin məhz dünyanı sabit saxlamaq olduğunu irəli sürmüşdür. Razinin elmə zidd olan bu mülahizəsi, əslində, öz dövründə məqbul qarşılanan fikir idi. Eyni zamanda, mütəfəkkir bu kimi ayələri təfsir edərkən, çox məntiqli dəlillərə istinad etmişdir.

Məqaləmizdən əxz etdiyimiz mühüm nəticə isə Qurani-Kərim ayələrinin elmi nəzəriyyələr kontekstində təfsir edilməsinin mənfi cəhətlərini nümunələrlə göstərmək olmuşdur. Belə ki, Razinin bəzi izahları bir müddət sonra elm qaynaqları tərəfindən qəbul edilməmiş və doğru olmadığı sübuta yetirilmişdir. Bu səbəbdən, ola bilsin, belə təfsirləri oxuyanlar Qurana, yaxud həmin təfsirlərin müəlliflərinə şübhə ilə yanaşımlar.

## ƏDƏBİYYAT

1. Aksoy, Süleyman, “*Kur’an’ın bazı ayetlərinin açıqca çıxan astronomik mucizələri*”. “Zenbil Yayınları”. Ankara, 2004
2. Asimov, “*Isaac, bilim və buluşlar tarixi*” (çev. Elif Topçugil), “İmge Kitabevi Yayınları”. Ankara, 2006
3. Aydın, Cengiz, Gülseren Aydın, “*Batlamyus*”, *DİA*, TDV. İstanbul, 1992
4. Aydın, Hüseyin, “*İlim, felsefə və din açısından yaratılış və gayelilik*”. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. Ankara, 1999
5. Bulğen, Mehmet, “*Son dönmə osmanlı kəlamçılarınun kevnı ayetləri yorumlama yöntemleri üzerine: Ömer Nasuhi Bilmen Örneği*”, “*Kelam Araştırmaları Dergisi*”, c. XIII, Say: 1, 2015
6. Cerrahoğlu, İsmail, “*Tefsir tarixi*”, I-II. “Fecr Yayın evi”. Ankara, 1996
7. Demirsoy, Ali, “*Yaşamın temel kuralları*”. Hacettepe Üniversitesi Yayınları. Ankara, 1985
8. Esed, Muhammed, “*Kur’an Mesajı*” (çev. Kudret Büyükcoşkun). “İşaret Yayınları”. İstanbul, 2004

9. İbn Həcər, Ebül-Fəzl, *“Lisanül-mizan”*, I-VII. Beyrut, 1971
10. İbn Kəsir, *“əl-Bidayəvən-nihayə”*. “Məktəbətül-məarif”, I-XIV. Beyrut, 1981
11. İbn Mənzur, Əbül-fəzl Cəmaluddin əl-Ənsari, *“Lisanül-ərəb”*. “Daru Sadir”. Beyrut, 1414
12. İbn Xəlliqan, *“Vəfəyatül-əyan və ənbaiü-əbnai-zəman”*, I-VIII. “Dru Sadir”. Beyrut, 1968
13. İbnüs-Sübki, Əbu Nəsr Tacəddin, *“Tabaqatüş-şafiiyyətil-kübra”*, I-X. “Mətbəətü İsa əl-Babi əl-Hələbi”. Qahirə, 1964
14. Ketin, İhsan, *“Umumi Jeoloji” (I kısım)*. “Ofset Baskı Otelyesi”. İstanbul, 1967
15. Razi, Fəxrəddin, *“Məfatihül-ğeyb”*, I-XXXII. “Darül-Kutubil-İlmiyyə”. Beyrut, 1990
16. Stone, Gene, *“Evreni kucaklayan karınca”* (çev. Sema Sezgin), “Alkım yayımları”. Ankara, 1993
17. Təbəri, Məhəmməd ibn Cərir Əbu Cəfər, *“Camiül-bəyan fi təvilil-Quran”*, XXIV. “Müəssəsətür-risalə”. Dəməşq, 2000
18. Topdemir, Hüseyin, Gazi Yavuz Unat, *“Bilim tarihi”*. “Pegem akademi yayımları”. Ankara, 2013
19. Uludağ, Süleyman, *Fahrettin Razi*. Ankara 1991
20. Yıldırım, Suat, *“Kur’an’da uluhiyet”*. İstanbul, 1997

*д.ф. по теолог. Аладдин Султанов*

## НАУЧНЫЙ ПОДХОД К АЯТАМ О ПЛАНЕТЕ ЗЕМЛЯ В ТОЛКОВАНИИ ФАХРУДДИНА РАЗИ

### РЕЗЮМЕ

На протяжении всей истории, люди пытались найти ответы на вопросы о том, как мир был создан, как он был устроен, и они обращались к религиозным источникам по этой теме. Как и в других священных книгах, в Коране тоже есть определенная информация о создании Вселенной и Земли. Некоторые мусульманские ученые стремились подробно растолковать особенности создания Земли и его характеристики, основываясь на краткую информацию в Коране. В нашей статье мы изучили труды одного из таких учёных-Фахруддина Рази, который толковал аяты, связанные с планетой Земля. Также, мы дали краткую информацию о жизни Рази и его научных исследованиях.

Рази пытался объяснить аяты, связанные с происхождением Земли, используя, некоторые научные теории своего времени и выдвигал гипотезу, что

аяты Корана не противоречат этим научным теориям, и что аяты Корана указывают на научные истины. Но потом выяснилось, что его некоторые толкования аятов по поводу происхождения Земли противоречат более поздним научным открытиям. Это доказывает, что толкование Корана посредством научных теорий, может создать в дальнейшем определённые проблемы.

*Ключевые слова: мир, Коран, Рази*

*Assist. Prof. Aladdin Sultanov*

## THE SCIENTIFIC APPROACH TO VERSES ABOUT THE EARTH IN THE INTERPRETATION OF FAKHRUDDIN RAZI

### ABSTRACT

Throughout history, people tried to find answers to the questions about the creation and organization of the world, and they turned to religious sources on this topic. As in other divine books, the Qur'an also contains certain information about the creation of the Universe and the Earth. Some Islamic scholars have made efforts to give extensive explanations about the creation and the characteristics of the world, following the brief information in the Qur'an. The present article studies the works of one of these scientists, Fakhruddin Razi, who interpreted the ayahs related to the planet Earth. It also gives brief information about Razi's life and scientific studies.

Razi tried to explain the verses related to the origin of the Earth, using some scientific theories of his time and put forward the hypothesis that the verses of the Qur'an do not contradict these scientific theories, and that the Quranic verses point to scientific truths. But then it turned out that some of his interpretations of ayahs about the origin of the Earth contradict later scientific discoveries. This proves that the interpretation of the Qur'an through scientific theories can cause some problems in the future.

*Keywords: the world, the Qur'an, Razi*

Çapa tövsiyə etdi: i.ü.f.d. Ə.S.Niyazov

## **BİLİMSELÇİ TEFSİRİN OLUŞUM VE GELİŞİM SÜRECİ**

*Dr. Kövser Tağıyev,  
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü,  
İlahiyat fakültesi dekan yardımcısı  
kovsartagiye@ait.edu.az,*

### **ÖZET**

İnsanları doğru inanca ve doğru ahlaka davet etmek için gönderilmiş Kur'ân, getirdiği ilkeler konusunda onları ikna etmek için çoğu zaman doğadaki yasa ve olayları argüman olarak ileri sürer. Bu tür ayetler ve onların yorumuna dair klasik dönemden günümüze kadar meydana gelen kimi izahlar tefsir ilminde önemli bir yer tutmaktadır. Kur'ân ayetleri ile doğa bilimleri arasında irtibat kurarak bilimin çeşitli alanlarına dair Kur'ân'dan işaretler çıkarmak ve Kur'ân'ı bütün ilimlerin kaynağı olarak görmek bilimselci tefsirin en temel özelliklerindedir. Bilimselci tefsir yönteminin ilk örneklerine erken dönem tefsir kaynaklarında rastlamak mümkündür. Lakin bu tefsir yönteminin teorik temellerinin Ebu Hâmid el-Gazzâlî tarafından atıldığı belirtilmektedir. Fahreddin Râzî'nin çalışmaları ile kendisini belli ölçüde uygulamada gösteren bu tefsir tarzı son yüzyıla kadar bir durgunluk dönemi yaşamıştır. XIX-XX. yüzyıllarda pozitivist düşüncenin bütün dinleri tehdit ettiği dönemlerde bilimselci tefsir yeniden canlanmış ve bu alanda azımsanmayacak bir literatür meydana gelmiştir. Bu makalede bilimselci tefsir anlayışının tarihi gelişim evreleri ele alınmış, onun apolojetik bir karaktere sahip olduğu öne sürülmüş ve metodoloji bakımından ciddi eleştirilere maruz kalan bilimselci tefsirin son dönemlerde popülarite sorunu yaşadığı belirtilmiştir.

***Anahtar kelimeler:** Kur`ân, bilimselci tefsir, te`vil*

### **Giriş**

XX. yüzyılda büyük ivme kazanan bilimselci tefsir anlayışı bu dönemde bilimin otoritesiyle doğru orantılı bir şekilde gelişme göstermiştir. Denetlenebilir ve hesabı verilebilir tek gerçeğin bilim olduğu, tecrübeye dayanmayan kabullerin gerçek dışı birer hurafe olduğunu savunan modernist, aydınlanmacı dönem zihniyeti bilimselci tefsir anlayışını tetikleyen en önemli faktör olarak görülebilir. Semavî kitapların ardıcılıları, mensup oldukları dinlerin ve bu dinlerin kutsal kitaplarının boş ve anlamsız olmadığını savunmak amacıyla söz konusu kitapların bilimle çelişmediğini, aksine bilimi desteklediğini ve teşvik ettiğini ve dahası bilimin daha yeni ulaştığı bir takım bulguların yüzyıllar öncesinde kutsal kitaplar tarafından ortaya konulduğunu ıspatlamak adına büyük bir gayret içerisine girmiş neticede bugün adına bilimselci tefsir dediğimiz bir tefsir anlayışı ve literatürü oluşmuştur.

Bilimselci tefsirin her kes tarafından kabul gören belli bir tanımından bahsetmek kolay değildir. Bunun sebebi, bu tefsir anlayışının mahiyetinde ve içerdiği kavramlarda söz konusu olan kısmî belirsizliklerdir. Ayrıca bilimselci tefsiri savunanların ve karşıt konumda olanların yaptıkları tanımlar da kimi zaman birbirine uymamakta ve çelişmektedir.

Bilimselci tefsirle ilgili yapılmış çalışmalarda kullanılan tanımlar bir yönü ile doğru olmakla birlikte bazı eksiklikler içermekte, modern bilimselci tefsir anlayışını ve tarzını tam anlamıyla yansıtmamaktadır. Çünkü modern bilimselci tefsir yönteminin tanımını yaparken üç unsurun göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Söz konusu üç unsur bilimselci tefsir anlayışının çalışma biçimini ve amacını ifade etmektedir. a) Bilimselci tefsir, müspet bilimlerin araştırma alanı ile alakalı olan Kur'ân âyetleri ve ibarelerini güncel bilimsel veriler aracılığıyla açıklamaya ve izah etmeye çalışmaktadır. b) Bilimselci tefsir, söz konusu bilimlerin ilgi alanına ait olsun ya da olmasın bazı Kur'ân âyetleri ve ibarelerinden güncel bilimsel bulgulara ilişkin işaretler çıkarmakta ve Kur'ân'ın söz konusu bulguları önceden haber verdiğini iddia etmektedir. c) Bilimselci tefsir, Kur'ân âyetleri ve ibareleri ile bilimsel bulgular arasında kurduğu ilişkiden hareketle Kur'ân'ın evrensel ve mu'ciz bir kitap olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır.

Bilimselci tefsirle ilgili yapılan tanımların bu üç unsuru her zaman ihtiva etmediğini görüyoruz. Daha açık ifade etmek gerekirse, örneğin, bilimselci tefsir sadece Kur'ân'ı ilimlerin kaynağı olarak kabul etmek değildir. Aynı şekilde bilimselci tefsir sadece Kur'ân âyetlerini bilimsel verilerle açıklamak da değildir. Modern bilimselci tefsir anlayışı bunların her ikisini içeren bir tefsir tarzıdır. O sebeple tanımlarda bu öğelerin belirtilmesi icap etmektedir. Söylediğimiz gerekçeler doğrultusunda şöyle bir tanım yapılabilir; *Bilimselci tefsir, bazı Kur'ân âyetleriyle deneysel bilimler arasında ilişki kurarak, âyetleri bu bilimlerden elde edilen güncel veriler doğrultusunda yorumlamak ve çeşitli bilimsel görüşleri Kur'ân âyetlerinden çıkarmak suretiyle onun evrensel ve mu'ciz bir Allah kelâmı olduğunu ispatlamaya çalışan bir tefsir tarzıdır.*

Bununla birlikte önerdiğimiz tanımın daha çok modern dönemdeki bilimselci tefsir anlayışını ve tarzını yansıttığını, bugünkü şeklinden bağımsız olarak onun klasik dönemdeki primitif biçimini bu tanımla tanımlamanın doğru olmayacağını ifade etmek gerekir. Haddizatında modern bilimselci tefsir tarzının klasik dönemdeki benzerlerine bilimselci tefsir demek de bize göre doğru bir isimlendirme değildir.

### **Bilimselci Tefsirin Doğuşu**

Bilimselci tefsirin ortaya çıkışına dair kesin bir tarih belirlemek, belirli bir şahıs veya eser adını bu tefsir türünün başlangıcı olarak tespit etmek zordur. Bununla beraber bilimsel tefsirin başlangıcı olarak çoğunlukla Abbâsîler dönemindeki tercüme faaliyetlerine atıf yapılmaktadır. Buna göre, ilim ehlinde olan ve ilim adamlarını seven Abbâsî halifesi Me'mûn (ö. 218/833) eski Yunan eserlerini Bağdat'a getirtmiş, tercümelerini yaptırmış ve müslümanlardan bir grup bu eserleri

okuyup incelemiştir (Cerrahoğlu 1988, II, 427). Böylece bilimsel çalışmalar İslam kültürüne intikal etmiş ve çok geçmeden bu durumun Kur’ân tefsirindeki etkileri de söz konusu olmuştur. Ancak yine de bilimsel tefsirin doğuşunu Abbâsiler devrindeki tercüme faaliyetlerinin başlangıcına kadar götürülebileceği tezitartışmaya açıktır; bilimselci tefsirin ortaya çıkış tarihi dirayet tefsirinin ortaya çıkmasıyla ilgilidir. Haddizatında bilimselci tefsir hareketini, tefsir metotları arasında, genel anlamda dirayet tefsiri içinde mütalaa etmek gerekir. Çünkü kendi içerisinde müspet ilimlerin malzemesi sayılan hususların konu edildiği âyetleri izah edip açıklamak, en genel anlamda “içtihat” ve “re’y” kapsamına dâhil sayılabilir (Kırca 1981, 52).

Abbâsiler döneminde (tedvin sırasında) yapılan tercüme faaliyetleri ve özellikle Yunan kültürüne ait ilmî-felsefî birikimin Arapça’ya çevrilmesi Müslüman âlimlerin önünde yeni ufuklar açmış; bütün meseleler titizlikle incelenip şeri’ süzgeçten geçirilmiş; İslam’ın temel inanç esasları ile çatışmayan ve şeriatın açık şekilde reddetmediği meseleler alınarak incelenip geliştirilmiştir. Buna karşılık İslam’ın temel inanç esasları ile çelişen hususlar ise belirli bir eleştirel süzgeçten geçirilmiştir. Bu dönemde tabii ilimlere dair elde edilen birikimin, bilimselci tefsire malzeme olabilecek geniş kaynak sunması bakımından onun gelişiminin hızlanmasında oldukça etkili olduğu söylenebilir. Dolayısıyla eğer bilimselci tefsirinin ilk örnekleri için belli bir tarihsel döneme işaret etmemiz gerekirse, bu yaklaşımın başlangıcını dirayet tefsirinin ortaya çıkışına kadar geri götürmek mümkündür (Cerrahoğlu 1988, II, 427).

Tefsir literatürünü bu gözle incelediğimiz zaman sahabi, tabiîn ve tebe-i tabiînden aktarılan bazı rivayetlerle karşılaşırız. Bu rivayetlerde evrenin yaratılışı ve işleyişine dair bazı değerlendirmelerin yapıldığını görebiliyoruz. Müslümanların bilimle ilerlemesine orantılı bir şekilde kaleme alınan tefsirlerde bu türden örneklerin de giderek arttığını görüyoruz. Aşağıda bazı örneklerini aktaracağımız bu yorumları bilimselci tefsir örnekleri olarak isimlendirmek kanaatimizce doğru değildir. Binaenaleyh bu örneklerle bilimselci tefsir tarihinin ilk dönemlere kadar uzandığını söylemek de istemiyoruz. Fakat söz konusu örnekler, erken dönemden itibaren müfessirlerin bazı Kur’ân âyetlerini açıklarken evrene dair bir takım kabullerden hareketle değerlendirmeler yaptıklarını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Hûd (11) suresinin 7. âyetindegeçen “وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ” ifadesinin tefsiri bağlamında İbn Abbâs’ın “Hiçbir şey yaratılmadan önce Allah’ın arşı su üzerinde idi, su ise rüzgârların üzerinde idi” şeklinde bir görüş beyan ettiği nakledilir. Yine İbn Abbâs’ın Fussilet (41) suresinin 11. âyetinde geçen “ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ” ifadesiyle ilgili olarak, “Buhar, nehirlerin buharı gibi semaya yükseldi. Daha sonra orda sıkışır, yoğun beyaz bulut kümeleri (sabîr) olarak dönerdi” dediği nakledilmiştir (Taberî 2000, XII, 333).

Âyetin devamında yer alan “فَقَالَ لَهَا يَاأَرْضُ انبِئِي طَوْعًا أَوْ كَرْهًا فَأَلْتَا نَائِمًا طَائِعِينَ” ifadeleri hakkında Zeyd b. Ali’den (ö. 120) şöyle bir yorum aktarılmaktadır; “Allah semaya

“Ey Sema Güneş’ini ve Ay’ını çıkar!” yere de “Nehirlerini kaynat, zenginliklerini çıkar!” dedi, onlar da Allah’ın dilediği gibi yaptılar.”

Mâtürîdî (ö. 333/944) ve *hiye duhân* ifadesiyle ilgili bazı görüşlere yer vermektedir; Bazılarına göre, bir ateş vardı ve Allah onun dumanından semayı yaratmıştır. Mâtürîdî, bu iddianın doğruluğuna dair rivayet dışında başka bir bilgiye sahip olmadığını belirtmektedir. Başka bir ifadeyle o bu görüşün bilimsel bir kanıtının olmadığını söylemektedir. Diğer bir görüşe göre de bu duman değil, göğün ve yerin kendisinden yaratıldığı “dumana benzeyen bir şeydir” (Mâtürîdî 2008, XIII, 114).

Ebü’l-Leys es-Semerkindî’nin, (ö. 373/983) tefsirinde *duhân* kelimesiyle ilgili şöyle açıklamalar yer almaktadır; “*Duhan*, suyun buharı anlamındadır. Arş yaratıldığı zaman onun altında yalnız su vardı. (وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ) Sonra Allah ısıyı yaratarak suya yöneltmiş ve böylece sudan buhar çıkmış ve yükselmiştir. Sonra rüzgârı gönderip suyu dalgalandırmıştır. Böylece dalgalı suyun köpüğünden yeri, buhardan da semayı yaratmıştır” (Semerkandî, 1995, III, 178).

Enbiyâ (21) suresinin 30. âyetindeki “أَوَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْماً فَفُتَّتْنَاهُمْ” ifadelerinin tefsirinde Abdullah İbn Abbâs’ın (ö. 68/687) “Gökler ve yer yapışık idi, Allah onların arasını hava ile ayırdı” şeklinde görüş beyan ettiği, benzer şekilde Mücâhid b. Cebr’in (ö. 103/721) de “Gökler ve yer bitişik idi. Allah göğü yedi gök olarak, yeri de yedi yer olarak tabakalara ayırdı” dediği; buna karşılık İkrime b. Abdullah (ö. 105/723), Atıyye b. Sa’d (ö. 111/729) ve Abdurrahman b. Zeyd (ö. 71/690) gibi âlimlerin bu ifadeyi “Gökler kapalı idi, yağmur yağmazdı. Yer kapalı idi bitki bitirmezdi. Allah göğü yağmurla, yeri de bitkilerle açtı” şeklinde tefsir ettikleri nakledilir (Mâverdi 1992, III, 444) İlk dönem tefsirlerinden günümüze kadar gelmiş ve ilk kâmil Kur’ân tefsiri olarak kabul edilen Mukâtil b. Süleyman’ın (ö. 150/767) tefsirinde, âyette anlatılan “bitişik olma” ve “ayırılma” durumu ile ilgili şu ifadeler yer almıştır: “Gökler ve yer yapışık idi. Allah suyun buharına emretti ve buhar yükseldi. Daha sonra o buhardan yedi semayı yarattı ve gökle yeri birbirinden uzaklaştırdı” (Mukâtil b. Süleyman, 2003, III, 76).

Nahl (16) suresinin 15. âyetinde Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Sizi sarsar diye Arz’a çakılı dağları yerleştirmiştir...” Başka bir ifadeyle; “Sizi sarsmasın diye Arz’a çakılı dağları yerleştirmiştir...” Soz konusu ifadelerle ilgili ilk dönem müfessirlerinden, onların evren anlayışını yansıtacak bazı rivayetler tefsir kaynaklarında mevcuttur. İbn Ebî Hâtim, Katâde’den şu ifadeleri aktarmaktadır; “Allah Arz’ı dağlarla sabitlemiştir. Eğer bu olmasaydı üzerindeki yaratıklar sabit duramaz, sarsılırdı. Bir zamanlar Yer insanları sarsmakta onları bir o yana bir bu yana hareket ettirmekteydi. Bir sabah uyandıklarında Allah dağları yaratmıştı. Dağlar sağlam kazık gibi Yer’i tutuyordu.”<sup>1</sup> Mücâhid’den gelen rivayette ise “أَنَّ مَيْدَ بَكْمٍ”

<sup>1</sup> Benzer bir değerlendirme Vehb b. Münebbih’ten aktarılmaktadır; “Allah Yer’i yarattığında üzerindeki her şeyi sarsmaktaydı. Melekler yerin sabit olmadığını ve üzerindeki her canlıyı sarstığını Allah’a bildirdiler. Bunun üzerine sabah olunca Allah dağları kazık gibi dikmişti ve melekler dağların neden yaratıldığını bilemediler” (el-Beğavî 1420 h., III, 74).

ifadesi “إِنَّ تَكْفًا بِكُمْ” şeklinde tefsir edilmiştir ki bu kelimenin sözlük anlamı tencerenin ters çevrilmesi gibi “çevrilmek”tir (İbn Ebî Hâtim 1419h., VII, 2279).

Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) “وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ” âyetinin tefsirinde şu bilgilere yer vermektedir: “Allah, rüzgârları gönderir, rüzgâr dünya semasındaki suyun belli bir miktarını alır. Sonra rüzgârlar ve bulutlar harekete geçer. Rüzgâr, içerisinde nebâtât suyundan olan suyu buluta atar, sonra da bu rüzgârlar bulutu, yeryüzündeki yağmur yağdırılması emredilen yere doğru sevkeder” (Mukâtil b. Süleyman 2003, II, 427).

Saffât (37) suresinin 5. âyetinde geçen “رَبُّ الْمَشَارِقِ” ifadesi hakkında da benzer türden yorumlara rastlamaktayız. Taberî'nin aktardığı bir yoruma göre “doğuların rabbi” ifadesi, “Allah'ın Güneş'in doğuşunu ve batışını yönettiği” anlamındadır. Süddî'den (ö. 127/745) aktardığı görüşe göre *meşârik*in yani doğuların sayısı senenin günlerinin sayısı kadardır. Başka bir ifadeyle Allah Güneş'i her gün farklı bir yerden (*meşrik*) doğurmaktadır ki bu meşriklerin sayısı rivayete göre 360'tır. Batıların (*meğârib*) sayısı da bir o kadardır (Taberî 2000, XXI, 10, Zeccâc 1988, IV, 298). Yine bu konuyla ilgili olan Rahmân (55) suresinin 17. âyetinde (رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ) geçen *meşrik* ve *mağrib* ifadelerinin tefsirine ilişkin benzer açıklamalar yapılmıştır. Mücâhid (ö. 104), iki doğu iki batı ifadelerini Güneş'in, yazın ve kışın iki farklı noktadan doğması ve yine iki farklı noktadan batması anlamında kullanıldığını belirtmiştir (Mücâhid b. Cebr 1989, 637. Ayrıca bk. el-Ferrâ, III, 115). Mâverdî bu görüşün İbn Abbâs'a ait olduğunu belirttikten sonra söz konusu ifadelerle ilgili daha iki görüş olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan birine göre iki doğu ve iki batı Güneş'in ve Ay'ın doğduğu ve battığı noktalarıdır. Diğer görüşe göre ise *meşrikeyn* Güneş'in doğmasından önceki alacakaranlık ile doğduğu zamandaki aydınlık, *mağribeyn* de Güneş'in battığı zamandaki alacakaranlık ile tamamen battıktan sonra oluşan zulümet durumunu ifade etmektedir (Mâverdî 1992, V, 429).

Âl-i İmrân (3) suresinin 6. âyetinde, Allah'ın insanlara anne karnında iken şekil verdiği anlatılmaktadır; “Size rahimlerde dilediği sureti veren O'dur. O'ndan başka tanrı yoktur; mutlak izzet ve hikmet sahibidir.” Sahabe ve tabîinden aktarılan rivayetlerde bu hususa ilişkin bazı açıklamalara rastlamaktayız. Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327) tefsirlerinde Süddî'den aktarılan ve İbn Mes'ûd ile sahabeden bazılarına dayanan bir riveyette âyetle ilgili şu açıklamalar yapılmıştır; “Nutfe rahme düştüğünden itibaren kırk gün boyunca gelişmeye devam eder. Sonraki kırk gün boyunca alaka (embriyo) olur. Sonra et parçasına (mudğa) çevrilir ve kırk gün de böyle devam eder. Yarattılma zamanı geldiğinde Allah bir melek gönderir. Melek iki parmağı arasında bir tutam toprak getirir ve onun et parçası ile karıştırıp, yoğurur. Sonra da kendisine emredildiği şekil üzere onu biçimlendirir” (Taberî 2000, VI, 167; İbn Ebî Hâtim 1419h., II, 590).

Burûc (85) suresinin 1. âyetinde Yüce Allah “burçlarla dolu gökyüzüne” yemin etmektedir: “وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ”. Âyette geçen *burûc* kelimesi müfessirlerin dikkatini çekmiş ve dilbilimsel izahların yanında dönemin astronomi anlayışına uygun bazı



açıklamalar yapılmıştır. Taberî söz konusu görüşleri aktardıktan sonra kendi değerlendirmelerine yer vermektedir. Onun naklettiği rivayetlere göre *burûc*, Abdullah b. Abbâs ve Dehhâk'a göre "köşkler" anlamındadır. Mucâhid ve Katade'ye göre "yıldızlar" manasına gelmektedir. Süfyan b. Hüseyin'e göre "kum ve su" demektir. Taberî ise başka bir görüşü tercih etmekte ve onu şöyle açıklamaktadır:

*Burûc, Güneş'in ve Ay'ın menzilleri demektir. Zira burç kelimesi, sözlük anlamı itibarıyla yerden yüksekte bulunan kule manasına gelmektedir. Gökyüzü söz konusu olduğu zaman bu Güneş'in ve Ay'ın menzilleri olarak anlaşılmalıdır. Gökte Güneş'in ve Ay'ın menzilleri on ikidir. Ay bu menzillerden her birini iki gün ve bir günün üçte biri kadar bir zaman zarfında katetmektedir. Böylece tamamını yirmi sekiz günde kateder. Sonra iki gün gizlenir ve görünmez. Güneş ise bu menzillerden her birini bir ayda kateder. Böylece bu menzillerin tümünü on iki ayda katetmiş olur (Taberî 2000, XXIV, 332).*

Tespit edebildiğimiz kadarıyla tefsir geleneği içerisinde bu görüş daha önce Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824) *Mecâzü'l-Kur'ân* isimli eserinde geçmiştir. (Ma'mer b. Müsennâ 1381 h, II, 293) Taberî'nin de tercih ettiği görüş, ait olduğu dönemdeki geosentrik evren anlayışını yansıtması açısından da kaydedeğerdir.

Bu tür rivayetler, bu kadar erken dönemlerde dahi, Kur'ân yorumcusunun yaşadığı evrenle ilgili – modern zamanın evrene dair bilimsel paradigmaları ile uyuşsun ya da uyuşmasın – belli bir dünya görüşüne sahip olduğunu ve yaptığı yorumların bu dünya görüşünden soyutlanmış olamayacağını düşündürür mahiyettedir. Fakat pozitif bilimlerin yaygınlık kazanmadığı dönemlere ait bu yorumların bugünkü bilimselci tefsir örnekleri kadar detaylı olmasını bekleyemeyiz. Çünkü bir taraftan o dönemde bilim bugün olduğu şekilde büyük otoriteye sahip değildir ve doğrunun yanlışın bilime göre tespit edilmesi şeklinde bir anlayış yoktur, diğer taraftan da bilimsel diyebileceğimiz yorumlara kaynaklık edecek yeteri kadar malzeme yoktur. Kaldı ki verdiğimiz örneklerdeki yorumların, çağdaş pozitif bilimin verileri açısından "bilim" kategorisine dâhil edilmesi dahi tartışmaya açık görünmektedir. Bunlar kendi dönemlerinin bilimsel ufukları içerisinde değerlendirildiğinde "bilimselci tefsirin ilk örnekleri" olarak yorumlanabilecek olmakla beraber, o dönem için bile söz konusu âyetlerin mutlak anlamları değil, birer vecih olarak ifade edilmişlerdir; nitekim bugün de bilimselci tefsiri savunanların büyük çoğunluğu gerek günümüzde gerek geçmişte yapılan bilimsel yorumların Kur'ân âyetlerinin mutlak anlamları değil sadece anlam vecihlerinden birisi olduğunu kabul etmektedirler.

### **Bilimselci Tefsirin Gelişimi**

Bilimselci tefsirin gelişim tarihi boyunca iki dönemde canlandığı görülmektedir. Bunlardan ilki Abbâsîler dönemindeki tercüme faaliyetleriyle başlayıp bilim ve felsefede Müslümanların büyük başarılar elde ettikleri dönemdir. Bu dönemde muhafazakâr ulema ve onların ilgi alanını teşkil eden geleneksel ilimler (ulûm-i

dîniyye) vardır. Bunlar hadis, fıkıh, tefsir, kelâm gibi esasen nakle dayanan ve sırf dînî konuları ele alan ilimlerdir. Bu alanın karşısında ise özellikle tercüme faaliyetleriyle başlayan, nakille birlikte akli da önemli bir kaynak sayan, Yunan felsefesine ve bilimine yakından muttali olan yeni bir akım oluşmuştur. Bu akımı daha çok felsefecilerde (*felâsife*) gözlemlemek mümkündür. Muhafazakâr ulema ve onların temsil ettiği geleneksel ilimlerle bu yeni akım arasında tarihsel süreç içerisinde değişik yoğunluklarda kendini gösteren önemli bir gerilim söz konusu olmuştur. Tercüme eserlerle birlikte İslam bilim dünyasına dâhil olan bu yeni akım, bünyesinde felsefe, mantık, astronomi, tıp gibi birçok ilmi ihtiva etmektedir. Esasen o dönem için bilim denilince felsefe akla gelmektedir. Çünkü bilimin farklı konuları o dönemde felsefenin alt başlıkları olarak çalşılmaktadır.

### Bilimselci Tefsirde İlk Dalga

Geleneksel ilimlerle uğraşan ulema bir müddet sonra felsefecilerin tabii bilimler üzerindeki tekelciliğini kırma yolları aramışlardır. Bu dönemde dinin akla karşı olup olmadığı meselesi uzun tartışmalara konu olmuştur. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) çabası bu tartışmalara önemli katkılar sağlayacak niteliktedir. O aklın ve bilimin alanlarını tespit etmeye, bunların din ile olan ilişkisini tartışmaya çalışmış, uzlaşması zor görünen dinî kabuller ve ilmî kabuller arasında derinlikli ve nitelikli mukayeseler yaparak, felsefecilerin dinî inançlara aykırı görünen yaklaşımlarının haddizatında felsefî akıl yürütme sistematığı (burhân) içerisinde de yeterli ölçüde temellendirilmemiş olduğunu göstermeye gayret etmiştir (benzer değerlendirmeler için bk. Griffel 2012, 166 vd). Hatta bunun bir adım daha ötesine geçerek geçmiş ve gelecek bütün ilimlerin temellerinin Kur'ân'da olduğunu ispata çalışmıştır. Bu nedenledir ki, XX. yüzyılda bilimselci tefsirle uğraşan birçok ilim adamı bu yönde yaptığı çalışmaları dolayısıyla Gazzâlî'yi bilimselci tefsirin kurucusu ve sistemleştiricisi olarak görmekte-dirler. Gazzâlî'nin ilâhî kelâma ilişkin ortaya koyduğu düşünce ve tasavvur, bilimselci tefsir taraftarlarınca hatırı sayılır bir ilham kaynağı olarak görülmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'i bütün ilimlerin kaynağı olarak gören ve âyetlerin yorumunda bilimsel verilere itibar eden bilimselci tefsir yanlıları bu tefsir anlayışını ve onun teorik temellerini atan ismin Ebû Hamîd el-Gazzâlî olduğunu ifade etmekte-dirler. Gazzâlî tefsir ilmi ile ilgili düşüncelerine, esasen *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*'de ve bu eserden sonra kaleme aldığı *Cevâhiru'l-Kur'ân* adlı eserlerinde geniş ölçüde yer vermektedir. Gazzâlî'ye göre Kur'ân âyetleri temelde üç şeyi anlatmaktadır; Allah'ın zâtını, sıfatlarını ve fiillerini. Allah'ın fiilleri evrende olan her şeyi kuşatmaktadır. Bu anlamda geçmişte insanların bildiği fakat bugün unutilan, bugün bilinen ve henüz ortaya çıkmamış fakat gelecekte ortaya çıkma imkânı olan bütün ilimlerin *evâili* (ilkeleri veya temelleri) Gazzâlî'ye göre Kur'ân-ı Kerîm'de mevcuttur. Örneğin şifa ve hastalık gibi olguları Allah'ın fiilleri olarak gören Gazzâlî, bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İbrahim'in dilinden aktarılan "*Hastalandığımda O bana şifa veriyor*" (Şu'arâ 26/80) âyetini hatırlatmaktadır. Ona göre şifa da Allah'ın fiillerinden bir fiildir ve bu fiili ancak tıp ilminin inceliklerine

vakıf olan, hastalıkların oluşum sebeplerini, belirti ve özelliklerini, onların iyileştirme yöntemlerini bilen kimse tam anlamıyla idrak edebilir. Yine bu konuyla alakalı olarak, insanın fizikî yapısını bir uzmanlık alanı olarak görmekte, anatomi ilmiyle ilişkilendirdiği “*Ey insan! Seni o cömert Rabbine karşı aldatan ne? O ki seni yarattı, düzenledi ve dengeledi. Seni dilediği bir şekilde terkîb edip şu hale soktu.*” (İnfitâr 82/6-8) âyetini zikrederek orada anlatılan hakikatlerin anlamını, ancak insanın iç ve dış organlarının anatomisini, sayısını, türlerini, hikmetini ve yararlarını bilen kimselerin en iyi şekilde anlayabileceklerini belirtmektedir.

Gazzâlî'nin bu meseledeki etkin tavrı kendisinden sonrakileri de etkilemiştir. Onun din-bilim uzlaştırması yönündeki çabalarından mülhem bir şekilde konuya ilişkin mevcut birikimi tefsire taşıyan ve Kur'ân-tabîî ilimler münasebetini çalışmalarına yansıtan müfessir Fahreddin Râzî'dir (ö. 606/1209). Râzî aklî ve naklî ilimler sahasında çeşitli eserler vermekle beraber “*Mefâtihu'l-ğayb*” isimli tefsirinde dönemindeki çeşitli disiplinlere geniş yer vermiştir.

Râzî'nin böyle bir tefsir kaleme almasının asıl amacı kendi dönemine kadar Ehl-i Sünnet dışı akımlar tarafından Kur'ân âyetleri hakkında ileri sürülen görüş ve iddiaları bertaraf etmek, böylece Kur'ân'ın inanç esaslarını doğru ve ikna edici bir tarzda ispat etmeye çalışmaktır. Onun bazı âyetleri bilimsel yöntemlerle izah etmeye çalışması da, bu amacın tahkik ve takviyesi mahiyetindedir. Bu gayeyle o, Kur'ân'ın her türlü rasyonel tutarsızlık ve kusurdan uzak olduğunu ortaya koymaya, diğer bir deyişle nakil yoluyla gelen hakikatleri aklın prensipleriyle ispat etmeye çalışmıştır. Bundan dolayı tefsirinde sadece rivayetleri nakletmekle yetinmeyip beşeri bilginin her türünü kullanmıştır. Râzî'nin tefsiri muhteva ve metot itibarıyla yeni bir tarz oluşturmuş ve din bilginleri tarafından iki farklı tavırla karşılanmıştır. Bunlardan menfî olanını, İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) “onda tefsir hariç her şey var” iddiası özetlerken müspet olanını Sübkî'nin (ö. 771/1370) “onda tefsir dâhil her şey var” ifadesi özetlemektedir.

Râzî tefsirinde zamanının yaygın bilim anlayışına uygun bilimsel verileri sıklıkla kullanmaktadır. Özellikle tabiat hadiselerinden bahseden âyetlerin yorumunda astronomi ilmüne ait verileri detaylıca anlatmaktan geri durmaz. Bu bakımdan bazı kimseler, tefsirini, özellikle astronomi ve benzeri ilimlere dair kendi döneminde kabul gören bilimsel verilerle doldurduğu ve bu sebeple de şimdiye kadar alışlagelmiş tefsir tarzına uymadığı gerekçesiyle Râzî'yi tenkid etmişlerdir. Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın kudretinin ifadesi olarak sık sık konu edinilen gökler ve yer, dağlar ve denizler, tabiat olayları, insanlar ve hayvanlarla ilgili âyetlerin tefsirinde konuyu meselelere ve kısımlara ayırarak teferruatlı izahlarda bulunmaktadır. Bu tarz âyetlerle Allah'ın insanları düşünmeye sevk ettiğini söyleyen Râzî, ilmî delillerle ikna olma durumunun daha kuvvetli ve daha muvafık olduğunu bildirmektedir. Buna göre örneğin inekte sütün teşekkülü, bal arısının evini yapışı, balın teşekkülü (Râzî 1999, XX, 231-238) gibi bitkiler ve hayvanların yaratılışı, Allah'ın varlığına delalet etmektedir. Ne var ki

Râzî'nin, kendi çağındaki bilimsel veriler üzerinden yapmış olduğu kimi değerlendirmelerin çağdaş bilimsel bulgulara göre yanlış olduğu ortaya çıkmıştır.<sup>2</sup>

Râzî'nin tefsirini yazmadaki amacı kendisinin de ifade ettiği gibi Kur'an'ı ve Ehl-i Sünnet akidesini mevcut ve gelecek saldırılardan korumaktır. Âyetlerin tefsirindeki ana çizgi de genel olarak bu istikamettir. Doğa olaylarından bahseden âyetleri de bu açıdan değerlendirmektedir. Görebildiğimiz kadar Râzî bu âyetleri tefsir ederken esas olarak günümüzde yapıldığı şekilde, Kur'an'ın, ilmî i'câz yönünden Allah kelâmı olduğunu ispat etmeye değil, Allah'ın sonsuz kudretine dikkat çekmeye ve bununla da kelâmî meselelerde söylediği fikirleri kuvvetlendirmeye odaklanmaktadır.

Bilimselci tefsir anlayışını Fahreddîn Râzî'den sonra devam ettiren Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Ebi'l-Fadl el-Mursî'dir (ö. 655/1257). Kendisinin konuyla ilgili görüşlerini Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân fî 'ulûmî'l-Kur'an* adlı eserinden öğrenmekteyiz. Onun aktardığına göre dilci, muhaddis, müfessir ve fakih olan Ebû'l-Fadl el-Mursî tefsirinde şunları söylemektedir:

*Kur'an, öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerini ihtiva eder. Ondaki ilimlerin hakikatini Allah bilir. Peygamber (s.a.v.) de Allah'ın bildirdiği kadarını bilir. Ondan sonra bu ilim önde gelen bilgili sahabelere, örneğin Raşid Halifelere, İbn Mes'ûd'a ve İbn Abbâs'a tevârih etmiştir. Öyle ki, İbn Abbâs, "Devenin bağı kaybolursa onu mutlaka Allah'ın Kitab'ında bulurum" demiştir. Bu konuda onları Tabiiler izledi. Zaman geçtikçe bu konuya gösterilen ihtimam azaldı ve sahabenin taşıdığı bu yükü taşımak ilim adamları için zorlaştı. İlimler dallara ayrıldı ve her grup o ilimlerden biriyle meşgul oldu (Suyûtî 2002, II, 1027-1028).*

Bu meslek gruplarından örnekler veren el-Mursî, dilcilerin Kur'an'daki isimler, fiiller ve harflerle, müfessirlerin lafızlarla, usûlcülerin kati delillerle, aslî ve nazarî şahidlerle, bir diğer grubun onun hitabındaki mânalarla, bir grubun kıssalarla, başka bir grubun da helaller ve haramlarla, birilerinin miras ve ferâizle, birilerinin de ayın ve güneşin, gecenin ve gündüzün yer değişmesi üzerinde yoğunlaşarak vakitlerle ilgilendiğini söylemektedir. Ona göre Kur'an, bu ilimler dışında tıp, cedel, hendese, heyet, cebir ve mukabele (denklem), münecimlik (astroloji) ve diğer konuları da ihtiva etmektedir. O, Kur'an'da günlük hayatta zarûrî olan bazı sanatların asıllarının ve aletlerin isimlerinin olduğunu da iddia etmektedir. Buna göre terzilik, demircilik, marangozluk, ipekçilik, dokumacılık, çiftçilik, dalgıçlık, kuyumculuk, züccaciyecilik, çömlekçilik, denizcilik, kitabet, fırıncılık, aşçılık, temizlikçilik, kasaplık, boyacılık, taşçılık, atıcılık gibi mesleklerin temelleri Kur'an'da mevcuttur. Bunların dışında kâinatta olmuş-olacak bütün şeylerin tahakkuku "مَّا قَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ" âyetiyle ifadesini bulmuştur (Suyûtî 2002 II, 1028-1032; Muhtesib 1982, 256-259).

Daha sonra bu hareketi ayakta tutmaya çalışanlar arasında Celaleddin es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) ismini zikredebiliriz. Suyûtî Kur'an'ı ilimlerin kaynağı olarak görmektedir. Ona göre Allah, her şeyin ilmini Kur'an'a tevdi etmiş, her türlü

<sup>2</sup>Örneğin Bakara (2) suresinin 22. âyetinde geçen *جَعَلْنَا لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا* ifadesinin tefsirinde yerkürenin hareketsiz olduğunu söylemektedir ki bu bilgi günümüzde yanlışlanmıştır (bk. Râzî, 1999, II, 336).

hidayet ve dalâleti onda beyan etmiştir. O da ilimlerin Kur'ân'dan çıkarılması hususunda kendisinden önceki müelliflerin yolunu takip etmiştir. Bütün ilimlerin kaynağının Kur'ân-ı Kerîm'de olması ile ilgili görüşlerini *el-İtkân* adlı eserinin "Kur'ân'dan çıkarılan ilimler" isimli 65. nevinde ve *el-İklîl fi 'istinbâti't-tenzil* adlı eserinde ortaya koymaktadır. Suyûtî, *el-İtkân*'ında En'âm (6) suresinin 38. âyeti (... مَا ... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ...) ile Nahl (16) suresinin 89. âyetini (... فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...) ile bu hususta delil olarak zikrettikten sonra Hz. Peygamber (s.a.v.), sahabe ve İslam âlimlerinin bu konudaki sözlerini de aktarmakla görüşünü kuvvetlendirmeye çalışmaktadır. Muhammed b. Ebi'l-Fadl el-Mursî'nin konuya ilişkin görüşlerini de bu bölümde aktardıktan sonra, Ebû Bekr İbnu'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Kânûnu't-te'vil* adlı eserine istinaden "Kur'ân ilimleri 77450'dir ve Kur'ân'ın kelimeleri kadardır. Ondaki her bir kelimenin bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi ve bir matlai vardır." şeklindeki görüşe de yer vermektedir. (Suyûtî 2002 II, 1034; Cerrahoğlu 1988, II, 428.) Ancak Suyûtî her ne kadar teorik olarak bu görüşü desteklese de, biri rivayet diğeri de dirayet yoluyla yazdığı iki tefsirinde onun bu tavrını açık bir şekilde görmemekteyiz (Kırca 1996, 45).

Suyûtî'den sonra durgunluk dönemine giren bilimselci tefsir ancak son asırda canlılık kazanabilmiştir. Nitekim Suyûtî'den XX. yüzyılın başına kadar geçen süre içerisinde bilimselci tefsire ilgi duyan ve Kur'ân'a bu açıdan yönelenler olmuşsa da bunlar hem sayı itibarı ile hem de ortaya koydukları çalışmaların keyfiyeti ve zenginliği itibarı ile yeterli ve güçlü bir izlenim bırakamamışlardır. Klasik dönemde son olarak Suyûtî'de (fakat sadece teorik anlamda) ifadesini bulan bilimselci tefsir bu dönemden sonra bir gerileme süreci yaşamıştır. Bu dönemde medreselerde klasik dini ilimlerin yanı sıra müspet ilimler de yaygınlık kazanmış, bu sebeple müspet ilimlerin meşruluk ve önemini ispat etmek için Kur'ân'a dayalı, dinî ve teolojik referanslara duyulan ihtiyaç azalma eğilimi göstermiştir.

### **Bilimselci tefsirde ikinci dalga**

XII. yüzyıla kadar her yönü ile Batı'yı etkileyen ve her alanda onu önceleyen İslam dünyası, bu asırdan itibaren duraklama evresine girmiş, orijinal düşünce ve eser üretiminde düşüş eğilimi gözlemlenir olmuştur. Avrupa'da Rönesans eşiğinde bilim-teknik alanında gelişmeler yaşanırken, İslam âlemi bu ilerleyişe kapılarını açamamış ve yaşanan gelişmelerden ancak XVIII. ve XIX. asırlarda haberdar olabilmıştır. Bu durum zamanla tefsir ilminde de etkisini göstermiş ve bilimselci tefsir ekolü, yeni bir ekol olarak tekrar canlanmaya başlamıştır.

Bilimselci tefsirin ikinci canlanması XIX. yüzyılın ikinci yarısı ve XX. yüzyılın başlarında olmuştur. Batı'da gelişen sanayi ve teknoloji Müslüman dünyayı çok geride bırakmış, bu ilerleme Müslüman dünyasını yakından etkilemiştir. Batının modern silahlarla mücehhez askeri gücü müslüman ülkeleri art arda işgal edip sömürmeye başlamış, İslam coğrafyasının serveti bu şekilde Batı'ya taşınmış; müslümanların askerî-ekonomik geri kalmışlıkları giderek kültürel ve psikolojik bir

komplekse dönüşmüş ve bu da onları – çözüm sadedinde – yeni arayışlara sevk etmiştir. Haddizatında bu arayışların kökeni daha eskiye dayanmaktadır; örneğin XVIII. Yüzyılda hala en büyük müslüman devlet konumunda olan Osmanlı’da Padişah I. Mahmut tahta geçtiğinde (1730-1754) ilk işi “*Küffarın ekser zamanda galebesine ve ehli İslam’ın mağlubiyetine sebep nedir diye sual tahtında galibiyete vesile olacak tarih*” aramak olmuştur. Bu arayışlar çerçevesinde İbrahim Müteferrika (ö. 1745) *Usûlu’l-hikem fi nizâmî’l-ümem* isimli eserini yazarak 1732’de neşrettirmiştir (Müteferrika 1990, 7). Eserin girişinde müellif şu dikkat çekici ifadelere yer vermektedir:

*Özellikle, tamamen talihsiz bir millet olan Hristiyanlar üzerinde duruldu. Müslüman halka göre karakteri zayıf, cibilliyeti bozuk ve aşağılanan bir millet olduğu halde, Hristiyanlar bir süreden beri dünyaya yayılıyorlar ve nice nice memleketler istila ediyorlar. Hatta Devlet-i ‘Aliye-i Kâhire-i Osmâniyye askerlerine dahi üstünlük gösterdikleri oluyor. Bütün bunların oluş keyfiyeti ve sebepleri nelerdir, kullanılan aletler nelerdir? Anlamak ve idrak etmek gerekir...*

(Müteferrika 1990, 23).

Müteferrikâ’dan yaklaşık bir asır önce Kâtip Çelebî (ö. 1067/1657) de müspet ilimlerin önemine dikkat çekmiştir. Çelebî varlıkların gerçeğini araştıran ilimler olarak tanımladığı felsefe ve ona bağlı ilimlerin okutulmasını istemiş, *Mizânü’l-hakk fi ihtiyâri’l-ehakk* adlı eserinde dînî ilimler alanında akli ilimlere büyük ihtiyacın olduğundan, bu iki alan arasındaki bütünlük ve insicamın bozulmasının dînî ilimleri olumsuz yönde etkileyeceğini örneklerle anlatmaya çalışmıştır. Örneğin matematik veya geometri bilen müftü ile bilmeyen müftinin dînî bir meselede vermiş oldukları hükümleri karşılaştırarak matematik ve hendese bilen müftinin verdiği hükmün doğruya daha yakın olduğunu örneklerle ortaya koymaya çalışmıştır (Kâtip Çelebî 2008, 150-151).

Yine Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1194/1780) 1756’da tamamladığı ünlü *Ma’rifetnâme* isimli ansiklopedik eserinde âlemi tanımayı, dolayısıyla tabiat bilimlerine vakıf olmayı metafizik bir gayeyle açıklamakta, âlemin ve insanın yaratılmasındaki nihâî maksadın Mevlanın bilinmesi (ma’rifetullah) olduğunu söylemektedir. Ona göre insanın Allah’ı bilmesi, öncelikle kendi nefsini bilmeye, nefsini bilmesi de bedeni bilmeye dayanır. Bedenin bilinmesi âlemin bilinmesiyle gerçekleşir. Âlemin bilinmesi ise hakikî ilimlere vakıf olmakla mümkün olur (İbrahim Hakkı 1981, 17). Bu mantıkla kaleme alınmış eserde, dînî, tasavvufî ve ahlakî bilgilerin yanı sıra astronomi, matematik, anatomi, jeoloji, coğrafya vs. ilimlere dair döneme göre yeni sayılacak pek çok bilgi yer almaktadır. İbrahim Hakkı, yeni astronomik bulguları anlatmaya ve bunlar doğrultusunda yerin yuvarlaklığını kanıtlamaya çalışırken, mutaassıp ulemâdan gelebilecek muhtemel tepkileri bertaraf etmek ve bu yeni görüşün şeriatı aykırı olduğu hususundaki tereddütleri gidermek amacıyla Gazzâlî’nin Osmanlı uleması nezdindeki saygınlığından yararlanmakta ve onun, *Tehâfütü’l-felâsife*’nin girişinde bir yöntem olarak ortaya koyduğu din-bilim ilişkisine dair tutumunu nakletmektedir. Netice itibarıyla onun dînî ilimlerle dînî olmayan ilimleri gaye ortaklığı temelinde uzlaştırdığını, bunlardan birini bilmenin diğerini bilmeye bağlı olduğunu savunarak müspet ilimlerin öğrenilmesini teşvik ettiğini, yaygınlaşmasına ön ayak olduğunu söyleyebiliriz.

Modern dönemde Kur'ân âyetlerini bilimselci tefsir anlayışı ile yorumlayanların başında Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî (ö. 1306/1889) gelmektedir. O, modern bilimselci tefsir akımının ilk temsilcilerinden birisi olarak kabul edilmektedir. Asıl mesleği tabiplik olan İskenderânî, 1873 senesinde katıldığı bir toplantıda kendisine “kitapta hiçbir şeyin eksik bırakılmadığını” ifade eden âyetin ne anlama geldiğinin sorulması üzerine konuyu araştırmaya başlamış (el-İskenderânî 1880, I, 3) ve Kur'ân'daki müsbet bilimlerin konularıyla benzerlik arz eden âyetlerin modern bilimsel veriler ışığında yapılan yorumlarından oluşan *Keşfu'l-esrâr* isimli eseri meydana getirmiştir. 1880 senesinde Kahire'de basılan eser giriş, üç bölüm ve sonuçtan ibarettir. Birinci bölümde canlıların yaratılışı, ikinci bölümde göklerin ve yerin yaratılışı, üçüncü bölümde ise bitkiler konusu işlenmiştir. *Keşfu'l-esrâr* Kur'ân âyetlerini bilimselci yorum anlayışıyla yorumlayan ilk müstakil eser olarak görülmektedir. Eserde âyetler mushaf sırasına göre değil, konularına göre açıklanmaktadır. Kaynak zikretmeksizin Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-ğayb* tefsirine bolca atıf yapılmıştır.

Bu dönemde bilimselci tefsir akımının gelişimine katkı sağladığı ifade edilen bir diğer isim de Abdurrahman el-Kevâkibî'dir (ö. 1320/1902). Aslında bir gazeteci olan Kevâkibî, Osmanlı yönetimine karşı muhalif tutumu ile bilinir. Bilimselci tefsirin tarihi içerisinde isminin yer alması ise eserlerinde bu yönde bazı fikirleri seslendirmiş olmasına bağlıdır. Bilimselci tefsir alanında müstakil her hangi bir eseri olmayan Kevâkibî, *Tabâ'iu'l-istibdâd ve mesâri'u'l-isti'bâd* isimli eserinde<sup>3</sup> bilimselci tefsir akımını destekleyen bazı fikirlere yer vermiştir. Özellikle *İstibdâd ve Din* bölümünde Kur'ân'ı ilimlerin güneşi ve hikmetlerin hazinesi olarak tanımlamış, onun i'câzını En'âm (6) suresinin 59. âyeti ile (وَلَا رَطْبٌ وَلَا رُحْبٌ وَلَا نَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ) açıklamaya çalışmıştır. Ona göre dikkatli bir gözle araştırıldığı takdirde Kur'ân'ın batılı âlimlerce keşfedilen ilmî hakikatlere açık veya imâ yoluyla işaret ettiği görülecektir. Kevâkibî bununla ilgili bazı örnekler de zikretmektedir (el-Kevâkibî 1986, 46-49).

Bilimselci tefsirin bu dönemde yükselişe geçmesinde Batı'dan gelen tenkitlerin de önemli etkisi olmuştur. Bilim ve felsefedeki geri kalmışlığın bizzat İslam dininin kendisiyle ilişkilendirilmesi müslüman düşünürleri savunma konumuna itmiş, apolojetik karakterli bir söylemin entelektüel dünyada yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Ernest Renan'ın (ö. 1892) 29 Mart 1883'te Sarbonne Üniversitesinde vermiş olduğu *L'İslamisme et La Science* (İslam ve Bilim) başlıklı konferansta dile getirdiği fikirler müslüman coğrafyada büyük yankı uyandırmıştır. Arap-İslam aklının bilime engel olduğu tezini savunan Renan'ın söyleminde; “İslam rasyonalizm ve bilim denilebilecek her şeyden bin fersah uzaktır”; (Renan 1946, 186) “İslam

<sup>3</sup>Kevâkibî'nin bu eseri çeşitli dergi ve gazetelerde yayınlanan makalelerinden oluşmaktadır. İsminden de anlaşılacağı üzere kitapta, yaşadığı dönemde müslüman coğrafyadaki baskıcı yönetimlerin – ki, müellifin temelde vurgu yaptığı Osmanlı saltanatıdır – toplumların, fikrî, siyasî, askerî, bilimsel ve teknolojik gelişimine engel olduğu düşüncesi/iddiası üzerinde durulmuş ve bu iddia farklı yönleri ile gerekçelendirilmeye çalışılmıştır. Zehebî'nin bilimselci tefsirin tarihini anlatırken Kevâkibî'nin ismine yer vermiş olması, bu alanda onun ün kazanmasına ve adının literatüre girmesine sebep olmuştur. Ancak bize göre, bilimselci tefsir akımı içerisindeki isimler ve çalışmalarla kıyaslandığında, Kevâkibî'nin bu alanda haketmediği bir üne kavuştuğu söylenebilir.

bilime ve felsefeye daima eza etmiş ve nihayet onları boğmuştur”; (Renan 1946, 198) “İslam fethettiği ülkelerin fikrî ve ruhî varlığını ezmiştir”; (Renan 1946, 200) “Gerçekte, bir müslümanı ayırdeden vasıf, bilim düşmanlığıdır, araştırmanın faydasız ve havâî bir iş, hemen hemen dine aykırı bir meşgale olduğu yolundaki kanaatidir” (Renan 1946, 202) şeklindeki genellemeler öne çıkmaktadır. Renan’ın bu çıkışı hem Arap dünyasındaki hem de Osmanlı’daki ilim adamlarını savunmaya geçirmiş, bu savın yanlışlığını ispat etmek amacıyla türlü çabalar sergilenmiştir. Nitekim Namık Kemal’in meşhur *Renan Müdafaaanamesi* bunlardan sadece biridir.

Bilimselci tefsirin geçen yüzyılda yeniden doğuşu ve büyük ivme kazanması Mısırlı âlim Tantâvî Cevherî’nin (ö. 1940) ismiyle yakından alakalıdır. Kur’ân âyetlerini bilimsel verilerin yardımıyla baştan sona yorumladığı *el-Cevâhir fi tefsiri’l-Kur’ân* adlı çalışması 25 cilt olarak yayınlanmıştır. Zamanın yaygın bilim anlayışı ile Kur’ân âyetlerini yorumlamaya çalışan Cevherî, genellikle ansiklopedik bilgilerin bulunduğu bu eserinde zaman zaman resimlere ve şekillere de yer vererek geleneksel tefsir yazımından farklı bir üslup ortaya koymuştur. Bu yönüyle içinde resimlerin bulunduğu ilk tefsir kitabı olma özelliğine de sahiptir. (Kırca 1996, 49.) Zamanının büyük bir kısmını Kur’ân-ı Kerîm ve modern bilimler arasındaki münasebetlerin belirlenmesine adanmış Cevherî, kaleme aldığı *Cemâlu’l-âlem, Cevâhiru’l-’ulûm, et-Tâcu’l-murassa, Nizâmu’l-âlem ve’l-umem, en-Nizâm ve’l-İslâm fi ‘acâibi’l-kevn* adlı eserlerinde ve başyapıtı sayılan *el-Cevâhir*’de, baştan sona kadar, Kur’ân âyetleri ile tabiat kanunları ve göz alıcı yaratılış özellikleri arasındaki uygunluğu göstermeye çalışmıştır.

Tantâvî Cevherî tefsirinde müslümanların ihtiyacı olan ahlak, ahkâm, tabiat kanunları ve yaratılıştaki incelikleri ortaya koyduktan sonra, yer, gök, hayvanlar ve bitkiler hakkındaki âyetlerin hakikatini müslümanların daha yakından öğrenmesi için teşviklerde bulunmaktadır. Cevherî, Kur’ân-ı Kerîm’de muhtelif pozitif ilimlere taalluk eden âyetlerin sayısının 750’den fazla olduğunu, buna karşılık sarih olarak fıkıh ilmine taalluk eden âyetlerin sayısının ise 150’yi geçmediğini söylemektedir. O, geleneksel tefsir külliyyatını, fıkıhla ilgili âyetlerin tefsirine dair ciltlerle eser yazdıkları halde kevnî âyetlerin yorumlarına gereken ihtimamı göstermediklerinden dolayı eleştirmektedir:

*Farâiz hakkındaki sayılı âyetler matematik ilminin bir kısmıdır. Ey insanlar size neler oluyor? Kur’ân’da dünyanın bütün acaibliklerinden bahseden 700 küsür âyet vardır. Bu çağ ilim çağı, İslam’ın nurunun parlayacağı terakki çağıdır. Neden ecdadımızın mirasla ilgili âyetleri bildiği kadar bizler kevnî ilimler hakkındaki âyetleri bilmiyoruz? Bu tefsirde o ilimlerin hulasasını bulacaksınız. Bu ilimlerin tetkiki ile meşgul olmak farâiz ilmiyle meşgul olmaktan daha üstündür. Çünkü farâiz ilmi farz-ı kifayedir. Bu ilimler ise Allah’ı bilmeyi (ma’rifetullahı) artırdığından gücü yeten herkes için farz-ı ayndır (Cevherî 1940, I, 19).*

Bilimselci tefsirin en bariz örneği olan Tantâvî Cevherî’nin *Cevâhir*’i günümüze kadar bu amaçla kaleme alınmış tek eserdir dersek yanlış olmayız.

Tantâvî’den sonra her ne kadar bilimsel tefsir metodunu tam olarak benimsememiş ve tenkit etmiş olmalarına rağmen Ahmet Mustafa el-Merâğî,



Muhammed Reşid Rıza, Seyyid Kutub gibi müfessirler eserlerinde bazı âyetlerin tefsirinde bu metoda başvurmadan geri kalmamışlardır. Bilimselci tefsir Tantâvî'den sonraki varlığını genellikle müstakil eserler halinde sürdürmektedir.

Bilimselci tefsir hareketinin Türkiye'deki ilk temsilcilerinden birisi son devir Osmanlı komutanı, devlet adamı ve astronomi bilgini olan Gâzî Ahmet Muhtar Paşa'dır (ö. 1918). Birincil mesleğinin yanı sıra onun, astronomi ilminde de uzman denilebilecek kadar geniş bilgi ve birikime sahip olduğunu bu alanda yaptığı çalışmalarından görmekteyiz.<sup>4</sup> Gâzî Ahmet Muhtar Paşa'nın bilimselci tefsir tarihi içerisinde mütalaa edilmesinin sebebi *Serâiru'l-Kur'ân fi tekvîni ve ifnâi ve iâdeti'l-ekvân* isimli eseridir. Müellif kendi döneminde astronomi ilmindeki yeni bulgularla dînî bilgilerini birleştirmek suretiyle hazırladığı bu eserinde Kur'ân'ın müsbet bilimlere uygunluğunu ve gelişen ilimlerle asla çatışmadığını göstermek istemiştir. Astronomi ilminin konuları ile uygunluk gösterdiğini düşündüğü 100'e yakın âyet tespit eden müellif, bu âyetleri dönemindeki yeni astronomik bulgularla tefsir ederek, bunların, Kopernik'in (ö. 1543) ortaya koyduğu sistemle uyum içerisinde olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bunun yanı sıra müellif Kur'ân'ın bilimsel ve teknolojik gelişmelerle ilgili işaretlerde bulunduğunu düşünmektedir (Muhtar Paşa 1989, 31).

Türkiye'de son dönemlerde bilimselci tefsire dair çalışmalarıyla öne çıkan isimler ve eserler arasında Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Celal Yıldırım'ın *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*, Celal Kırca'nın kaleme aldığı çok sayıda makale ve kitapları örnek olarak gösterebiliriz.

Kur'ân'ı modern bilimlerin verileriyle tefsir etme ve Batı menşeli bilim ve teknolojiye yeniden meşruluk kazandırma girişimleri işte böyle bir tarihî süreç arz etmektedir. Bilimselci tefsir eğiliminin bu dönemde giderek yaygınlaşması ve bir ekole dönüşmesindeki belirleyici etkenleri Said Şimşek iki madde halinde özetlemektedir (Şimşek 1997, 120). Bunlardan ilkinde göre Batı bilimsel ilerlemenin sağladığı teknoloji sayesinde siyasî ve ekonomik alanda İslam dünyasını geride bırakmıştır. Daha önce Batı'ya karşı belirgin bir şekilde üstünlüğünü koruyan İslam dünyası bilimsel ve teknik ilerlemeye ayak uydurmadığı için ekonomik ve siyasî alanda üstünlük Batı'ya geçmiştir. Dahası İslam coğrafyası Batılılar tarafından baskı ve istilalara maruz kalmıştır. Bunun sonucunda İslam dünyası bir yenilgi kompleksine kapılmıştır. Batı'nın sahip olduğu bu ilerlemenin temellerinin aslında Kur'ân'da mevcut olduğunu söylemek bu kompleksten kurtulma noktasında etkin bir yol olarak görülmüştür. İkinci sebep ise Batı'nın modern bilim ve teknolojisinin İslam dünyasına girişine karşı çıkan ve bu hususta toplumsal direncin oluşmasını sağlamak isteyen bir kesimin varlığıdır. Bu kesimin sözkonusu karşı çıkışı dînî bir tavidir ve bu tavırlarına gerekçe olarak İslam dinini gösteriyorlardı. Bu bağlamda, Batı'nın gerçekleştirdiği bu ilerlemenin temellerinin Kur'ân'da mevcudiyetini ispatlamak, modern ilimleri tahsil etme ve bilim sonucu ortaya çıkan tekniği kullanmayı meşrulaştıracaktı.

<sup>4</sup>Astronomi ilmine dair eserleri; Gâzî Ahmet Muhtar Paşa, *Riyâzü'l-muhtâr mir'âtu'l-mikâd ve'l-edvâr ma'a mecmû'ati'l-eşkâl*, Kahire, 1303; *İslâhu't-takvîm*, Kahire, 1307; *Takvîmu's-sinîn*, İstanbul, 1328.

## **Sonuç**

XIX. yüzyılda ivme kazanan bilimselci tefsir Kur'ân âyetlerini bilimsel yönden ele almak suretiyle, onun bilimle uygunluğu ve hatta bazen bilimi öncelediği düşüncesini temellendirmek ve bu sayede onun gerçek olmakla birlikte evrensel ve mu'ciz bir Tanrı sözü olduğunu ispatlamayı amaçlamıştır. Bilimselci tefsir yöntemini savunanlar Kur'ân âyetleri ile bilimsel veriler arasında ilişki kurarak âyetleri en son bilimsel bulgularla izah etmeye çalışmışlardır. Erken dönem tefsir kaynaklarından elde ettiğimiz örnekleri bilimselci tefsir olarak isimlendirmenin tam doğru olmayacağını ifade etmekle birlikte, söz konusu örnekler, yorumcunun Kur'ân âyetlerini yorumlarken dış dünyaya dair bilgi ve müşahedelerini kullanması yönteminin çok erken dönemlere kadar uzandığını göstermesi bakımından önemlidir. Modern dönemde bu tarz tefsir faaliyetlerinin esasen iki hedefe yönelik hayata geçirildiğini söyleyebiliriz. 1. Dini olmayan ilimlere karşı olumsuz bir tutum sergileyen, dünyevi ilimlerle iştigal etmediği gereksiz ve faydasız bir çaba olarak gören müslüman kimseleri Kur'ân-bilim ilişkisini temellendirmek suretiyle ikna etmek ve bilimin müslüman toplumlar arasındaki saygınlığına katkı sağlamak; 2. Tecrübe ile ispat olunamayan her türlü bilginin değersiz olduğunu savunan pozitivist düşüncenin dine yönelik tehditlerini cevaplandırmak. Kur'ân-ı Kerim kendi muhataplarına bilimsel bir bilgi öğretmemektedir. Böyle bir şey onun inzâl edilmişinde de amaçlanmış değildir. Ancak sonraki muhatapların nüzûl ortamından uzak olmaları, asırların birikimiyle ilerlemiş olan bilimsel gelişmeleri müşahede etmeleri, farklı kültürel ve entelektüel eğilimlere sahip olmaları Kur'ân yorumlarını da etkilemektedir. Kur'ân insanlara bilimsel bir bilgi öğretmediği halde ona inananlar onun yüceliğini ispat etmek için ondan bir takım bilimsel işaretler aldıklarını ifade etmektedirler. Bize göre insanların Kur'ân âyetlerinden bir takım işaretler alması anlaşılır bir durumdur. Çünkü hem bazı Kur'ân âyetleri buna imkân vermektedir hem de muhataplar onun yüce bir makamdan inzâl edilmesinden dolayı onu okuduklarında çeşitli hikmetler ve incelikler görmek istemektedirler. Haddizatında Kur'ân âyetlerinin bilimsel verilerle çatışmadığını, aksine bir takım bilimsel bulguların Kur'ân âyetleri ile uygun düştüğünü vurgulayan kimi çalışmalar birçok insanın kalbini ve imanını etkilemekte, onun yüceliği konusunda onların inancını pekiştirmektedir. Bu açıdan bakıldığında Kur'ân'ı okuyan kimsenin ondan, ister bilimsel ister tasavvufî bir takım işaretler almasını engelleyecek ve mutlaka nesnel anlama odaklanmasını zorunlu kılacak bir mekanizma mevcut değildir. Ancak bununla beraber iki önemli hususun da göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Öncelikle Kur'ân âyetlerinden alınan işaretlerin birer işaret olduğu, bu işaret üzerine bina edilen söylemin de bir iddia olduğu ve asla mutlak olmadığı bilinmelidir. Diğer yandan ise Kur'ân'a yönelik bilimsel yorumların bir tefsir faaliyeti olmadığı, belki te'vil adı altında incelenmesi gerektiği hatırd tutulmalıdır.

## KAYNAKÇA

1. Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd Me'âlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân, thk. Abdürrezzak el Mehdî, Beyrut 1420 h.
2. Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Tarihi, Ankara, 1988.
3. Cevherî, Tantâvî, el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'âni'l-kerîm, 1940.
4. Çelebî, Kâtip, Mîzânü'l-hakk fî ihtiyâri'l-ehakk, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 2008.
5. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, Mecâzü'l-Kur'ân, thk. Fuad Sezgin, Kahire, 1381 h.
6. Ferrâ, Yahya b. Ziyâd, Me'âni'l-Kur'ân, tkh, Ahmet Yusuf en-Necâfî vd, Mısır, trs.
7. Griffel, Frank, Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı, çev. Halil İbrahim Üçer, Muhammed Fatih Kılıç, İstanbul, 2012.
8. Hakkı, Erzurumlu İbrahim, Ma'rifetnâme, tkd. Ahmet Davutoğlu, sad. Durali Yılmaz, Hüsnü Kılıç, İstanbul, 1981.
9. İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî, Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mekke, 1419 h.
10. İskenderânî, Muhammed b. Ahmed, Keşfu'l-esrâr, Kahire, 1297/1880.
11. Kevâkibî, Abdurrahman, Tabâ'iu'l-istibdâd ve mesâri'u'l-isti'bâd, Beyrut, 1986.
12. Kırca, Celal, Kur'ân ve Bilim, İstanbul, 1996.
13. Kırca, Celal, Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler, İstanbul, 1981.
14. Mâtürîdî, Ebû Mansûr, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, thk. A. Vanlıoğlu-B. Toplaoğlu vd, İstanbul, 2005-2011.
15. Mâverîdî, Ebû'l-Hasan, en-Nüket ve'l-'uyûn, Beyrut, 1992.
16. Muhtar Paşa, Gazi Ahmed, Yaratılış ve Ötesi, sad, Ali Turgut, İstanbul, 1989.
17. Muhtesib, Adulmecid Abdüsselâm, İtticâhâtü't-tefsîr fî 'asri'r-râhin, Amman, 1982.
18. Mukâtil b. Süleyman, Tefsîru Mukâtil b. Süleyman, thk. Abdullah Mahmûd Şahhâte, Beyrut, 2003.
19. Mücâhid b. Cebr, Tefsîru Mücâhid, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Nîl, Mısır, 1989.
20. Müteferrika, İbrahim, Milletlerin Düzeninde İlmi Usuller, İstanbul, 1990.
21. Râzî, Muhammed b. Ömer Fahreddin, Mefâtihu'l-ğayb – et-Tefsîru'l-Kebir, Beyrut, 1999/1420.
22. Renan, Ernest, Nutuklar ve Konferanslar, çev. Ziya İhsan, Ankara 1946.
23. Semerkandî, Ebû'l-Leys, Tefsîrü's-Semerkandî-Bahrü'l-'ulûm, Beyrut, 1995.
24. Suyûtî, Celâleddin, el-İtkân fî ulûmi'l-kur'ân, tkd. Mustafa Dib el-Buğa, Dımaşk, 2002.
25. Şimşek, Said, Günümüz Tefsir Problemleri, Konya, 1997.
26. Taberî, Muhammed b. Cerîr, Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 2000/1420.
27. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'ân Dili, İstanbul, 1979.
28. Zeccâc, Ebû İshâk, Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbihi, thk, Abdülcelil Abduh Şelbî, Beyrut, 1988.

*f.ü.f.d. Kövsər Tağıyev*

## ELMİ TƏFSİRİN YARANMASI VƏ İNKİŞAF MƏRHƏLƏLƏRİ

### XÜLASƏ

İnsanları doğru etiqada və doğru əxlaqa dəvət etmək üçün göndərilmiş Quran gətirdiyi prinsiplərə onları inandırmaq üçün çox vaxt təbiətdəki qanunauyğunluqları arqument olaraq irəli sürür. Bu qəbildən ayələr və onların təfsirinə dair klassik dönmədən günümüzə qədər meydana gələn izahlar təfsir elmində mühim yer tutur. Quran ayələri ilə təbiət elmləri arasında əlaqə quraraq elmin müxtəlif sahələrinə dair Qurandan işarələr çıxarmaq və Quranı bütün elmlərin mənbəyi olaraq görmək elmi təfsir adlanan bu təfsir növünün ən əsas xüsusiyyətlərindəndir. Elmi təfsir metodunun ilkin nümunələrinə erkən təfsir mənbələrində rast gəlmək mümkündür. Lakin bu təfsir növünün nəzəri əsasları Əbu Hamid əl-Qəzali tərəfindən qoyulub. Fəxrəddin Razinin çalışmaları ilə özünü müəyyən dərəcədə praktiki müstəvidə göstərən bu təfsir növü son əsrə qədər durğunluq dönməsi yaşamışdır. XIX-XX əsrlərdə pozitivist düşüncənin bütün dinləri təhdid etdiyi dövnlərdə elmi təfsir yenidən canlanmış və bu sahədə ciddi ədəbiyyat meydana gəlmişdir. Bu məqalədə elmi təfsir anlayışının tarixi inkişaf mərhələləri ələ alınmış, onun apologetik bir xarakterə sahib olduğu irəli sürülmüş və metodoloji baxımdan çoxsaylı tənqidlərlə qarşılaşan elmi təfsirin son dövnlərdə ciddi nüfuz problemi yaşadığı bildirilmişdir.

*Açar sözlər: Quran, elmi təfsir, təvil*

*д.ф. по филос. Ковсар Тагыев*

## ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ НАУЧНОГО ТОЛКОВАНИЯ

### РЕЗЮМЕ

Коран, который был ниспослан для призвания людей к истинной вере и к истинной морали, и для убеждения людей в ее принципах, часто приводит природные закономерности, как аргумент. Интерпретация таких аятов с классического периода до наших дней, занимает значимое место в предмете Тафсир (Толкование Корана). Одной из главной особенностью научного типа толкования, является построение связи между аятами Корана и естественными науками, выявление знаков по различным областям науки и видение Корана, как источника всех наук. Начальные образцы методов научного толкования, встречаются в ранних источниках толкования. Но теоретическая основа такого типа толкования, была заложена Абу Хамидом аль-Газали. С помощью работы

Фахрадина Рази этот вид научных толкований, показывающий себя на практике, до последнего века пережил свои застойные времена.

В XIX и XX веках, когда позитивистское мышление угрожало всем религиям, возродился научный дискурс, и появилась серьезная литература в этой области. В этой статье были рассмотрены исторические периоды развития концепции научного толкования, было высказано предположение о том, что эта концепция носит апологетический характер, и так же было отмечено, что научное толкование Корана, столкнувшееся с многочисленными критическими замечаниями с методологической точки зрения, переживает серьезные трудности в последнее время.

*Ключевые слова:* Коран, научноетолкование, интерпретация

**PhD Kovsar Taghiyev**

## **THE EMERGENCE AND DEVELOPMENT PROCESS OF SCIENTIFIC EXEGESIS**

### **ABSTRACT**

The Holy Qur'an that sent down to call people for true faith and true morality, brings forward the natural harmony as the evidence to convince them to its principles. Quranic verses and its interpretations that have been made from early Islamic period to the present day, play crucial role in *Tafsir*. The basic characteristics of the scientific exegesis are to extract evidences for various domains of science from the Qur'an through linking verses to natural sciences and consider the Holy Qur'an as the source of all branches of science. It is possible to encounter the precedents of scientific exegesis in the early sources of *Tafsir*. However, the theoretical basis of this type of exegesis was founded by Abu Hamid al-Ghazali. Scientific interpretation, which shows itself in practice with the help of Fakhraddin Razi's works, experienced the period of stagnation until the last century.

In the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, when positivist thinking overrode all religions, scientific exegesis was revived, and a plenty of literature appeared related to this field. This article examines the historical periods of development of the concept of scientific interpretation, suggests that this concept is apologetic in nature, and also notes that the scientific interpretation of the Qur'an, faced with numerous critical comments from a methodological point of view, is experiencing serious difficulties in recent times.

*Keywords:* Qur'an, scientific exegesis, interpretation

**Çapa tövsiyə etdi: dos. M.M.Camalov**

## AZƏRBAYCANDA DİN TƏHSİLİ

*i.ü.f.d. Ceyhun Məmmədov,  
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun rektoru  
ceyhunmammadov@ait.edu.az*

### XÜLASƏ

Məqalədə Azərbaycan da din təhsilinin tarixindən bəhs edilir. İslamın Azərbaycan da yayıldığı dövrdən bölgədə müxtəlif mədrəsələrin fəaliyyətə başladığı, burada bir çox tanınmış şəxsiyyətlərin yetişdiyi, Azərbaycan alimlərinin islam mədəniyyətinə böyük töhfələr verdiyi vurğulanır. Azərbaycanın Çar Rusiyası tərəfindən işğalından sonra mədrəsələrin fəaliyyətinə məhdudiyətlərin tətbiq edildiyi, sovet hökuməti qurulduqdan sonra isə onların işinin tamamilə dayandırıldığı, bir çox din aliminin qətlə yetirildiyi qeyd olunur. Repressiya illərindən sonra, xüsusən, SSRİ-nin süqutuna yaxın Buxara (Özbəkistan), Səmərqənd (Özbəkistan), Kazan (Tataristan) və Sovet İttifaqının digər şəhərlərində din elmlərinin tədris olunduğu təhsil mərkəzlərinin yaradıldığı, SSRİ-nin müsəlman əhalisinin, o cümlədən azərbaycanlıların din təhsili almaq üçün bu mərkəzlərə üz tutduqları bildirilir. Eyni zamanda, Azərbaycan müstəqillik əldə etdikdən sonra, ölkəmizdə din sahəsinə böyük qayğı göstərildiyi, yeni təhsil müəssisələrinin fəaliyyətə başladığı barədə məlumat verilir.

*Açar sözlər: tarix, təhsil, mədrəsə, islam, alim, müstəqillik*

### Giriş

Avropa ilə Asiyanın qovşağında yerləşən Azərbaycan qədim dövrlərdən müxtəlif dinlərə və mədəniyyətlərə mənsub insanların yaşadığı məkan olmuşdur. Dünyanın müxtəlif bölgələrində təqib və işgəncələrə məruz qalaraq Azərbaycana pənah gətirən müxtəlif dinlərin nümayəndələri burada daimasülh, qarşılıqlı anlaşma və əmin-amanlıq şəraitində yaşamışlar.

İslamdan əvvəlki Azərbaycanda zərdüştlük, yəhudilik və xristianlığa aid bir sıra dini təhsil müəssisələri fəaliyyət göstərmişdir. Azərbaycan ərazisində İslam yayıldıqdan sonra, sözügedən sahədə yeni bir mərhələyə qədəm qoyuldu – İslam elmləri tədris olunan təhsil müəssisələri fəaliyyətə başladı.

Bir çox müsəlman ölkələrində olduğu kimi, Azərbaycanda da din təhsili və dini tədris müəssisələrinin yaranması İslamın bu bölgədə yayıldığı ilkin dövrlərə təsadüf edir. Bu, İslamın elmə və biliyə verdiyi yüksək dəyərlə bağlı idi.

## **İslamın elmə verdiyi önəm**

İslam meydana gəlib təşəkkül tapdığı gündən müsəlmanları elm öyrənməyə, savadlı və bilikli olmağa, elm uğrunda çətinlik və məşəqqətlərə dözməyə təşviq etdi, bilikli insanların biliksiz insanlarla müqayisədə Allah qatında üstün və daha fəzilətli olduğunu bəyan etdi (Paşazadə 1991, 113).

Qurani-Kərimin ilk ayələri “oxumaq” və “qələm” sözləri ilə başlayır, bir çox ayələrdə isə Allah-Taala insanlara düşünməyi, fikirləşməyi, ağıl, təfəkkür sahibi olmağı, mövhumat və cəhalətdən uzaqlaşmağı tövsiyə edir (Məmmədəliyev 2005, 7).

Qurani-Kərimdə elmin və savadlanmanın vacibliyinə diqqət çəkmək məqsədilə “elm” sözü 80, elmlə bağlı digər sözlər 100, “ağıl” sözü 16, ağılla bağlı digər sözlər 49, “fikir” sözü 18, “anlamaq” sözü 21, “hikmət” sözü 20, “dəlil” sözü 7 dəfə işlədilib ki, bu da İslamın elmə və biliyə verdiyi dəyərin və önəmin göstəricisidir (القرضاو 1991, 4).

İslamın ilkin dövrlərində məscidlər, eyni zamanda, təhsil müəssisəsi funksiyasını yerinə yetirir, müsəlmanlar elm öyrənmək üçün bu dini ocaqlara üz tuturdular.

Həzrət Məhəmmədin dönəmində müsəlmanlar Peyğəmbər məscidinin talvar hissəsinə toplaşır, xütbələri, moizələri dinləyərək biliklərini artırırtdılar ki, həmin insanları “əshabus-süffə” – talvar əhli adlandırırdılar. Beləliklə, “süffə” İslamda ilk təhsil müəssisəsi sayılır.

Məhəmməd Peyğəmbər “süffə” əhlinə zaman zaman nazil olan Quran ayələrini səbirlə izah edir, İslam dini ilə bağlı müxtəlif məsələləri izah edir, onların suallarını cavablandırır, maariflənmələrinə və elmi biliklərə yiyələnmələrinə çalışır, diqqət və qayğısını onlardan əsirgəməirdi (Məmmədov 2012, 69).

Tarixi mənbələrdə qeyd olunanlara əsasən, sonrakı dövrlərdə müsəlman dünyasında “Nizamiyyə” kimi məşhur mədrəsələr yaranmağa başlandı. “Nizamiyyə” mədrəsəsi, ilk olaraq, hazırda İran İslam Respublikasının ərəzində yerləşən Nişapur şəhərində inşa edildi. İraq ərəzində dünyaca məşhur İslam alimlərinin çalışdığı, ödənişsiz təhsil verən, tikintisinə 100 min dinar xərclənən yeni “Nizamiyyə” mədrəsəsinin fəaliyyətə başlaması müsəlman dünyasında əks-səda doğurdu. İsfahan, Rey, Herat, Bəsrə, Mərv, Mosul və digər şəhərlərdə yeni “Nizamiyyə” mədrəsələri fəaliyyətə başladı (Kazıcı 2003, 346).

Sözgedən mədrəsələrdə ərəb dili və ərəb qrammatikası, fars dili, məntiq, kəlam, fiqh, riyaziyyat, xəttatlıq, tarix və əbəbiyyat tədris edilirdi. Mərkəzə yaxın yerləşən şəhərlərdəki mədrəsələrdə yuxarıda sadalanan elm sahələri ilə yanaşı, yunan fəlsəfəsi, astronomiya, məntiq, natiqlik elmi, həndəsə, tibb, kimya və digər elmlər də öyrədilirdi.

## **Azərbaycanlı alimlərin islam mədəniyyətinə töhfələri**

Qeyd etmək lazımdır ki, IX-XII əsrlərdə müsəlman Şərqi İslamda elm və mədəniyyət həm sürətlə inkişaf edir, həm də əldə olunan nəticələr yüksək səviyyədə idi. Şərqi böyük mütəfəkkirlərindən hesab olunan Əbu Əli ibn Sina, Biruni, Əhbəri, Məsudi, əl-İstəxri, Rudəki, Firdovsi və ibn Rüşdün; qədim yunan filosoflarından Aristotel,

Platon və digər alimlərin yaradıcılıqları, fəaliyyəti ilə tanış olan Azərbaycan alimləri zəngin tədqiqatları ilə dünya mədəniyyətinin inkişafına böyük töhfələr vermişlər (“Azərbaycan tarixi” 1994, I, 326).

Maraqlıdır ki, məşhur ərəb səyyahı Yaqut Həməvi Şərqi böyük şəhərlərində təhsil alan, yaşayıb-yaradan onlarca azərbaycanlı alimin adını qeyd edir: Məkki ibn Əhməd ibn Sədəveyh əl-Bərdəi, Səid ibn Əluri əl-Əzdi, Əbu Abdullah Əhməd ibn Tahir Miyanəci, Həfs ibn Ömər əl-Ərdəbili, Əbdüləziz ibn Həsən Əbu Bəkr əl-Bərdəi (الحموي 1977, I, 380-381), Əbülməali Əbdülməlik ibn Əhməd əl-Beyləqani (الحموي 1977, I, 533), Əbu Zəkəriyyə Yahya ibn Əli Xətib Təbrizi, Qazi Əbu Salih Şüeyb ibn Salih Təbrizi (الحموي 1977, II, 13), Məhəmməd ibn Abdullah ibn Bəndar əl-Mərəndi, Əbu Abdullah Məhəmməd ibn Musa əl-Mərəndi (الحموي 1977, V, 110), Cəfər ibn Məhəmməd ibn əl-Haris əl-Məraği (الحموي 1977, V, 93), Əbülvəlid Dərbəndi (الحموي 1977, I, 449), Əbu Həfs Ömər ibn Osman əl-Cənzi, Əhməd ibn İbrahim əl-Cənzi, Əbülfəzl İsmail ibn Əli Gəncəvi (الحموي 1977, II, 171-172).

Eyni zamanda, Əbdülhəsən Yaqub ibn Musa əl-Ərdəbili, Səid ibn Əmir əl-Bərdəi, Əbu Bəkr Hüseyn ibn Əli Yəzdani, Əhməd ibn Süleyman Təbrizi, Mir Hüseyn Şirvani, Bəhmənyar ibn Mərzban, Xətib Təbrizi və başqaları əzmkar, yorulmaz tədqiqatları sayəsində əldə etdikləri elmi nailiyyətləri ilə müxtəlif sahələrdə şöhrət qazanmışdılar (“Azərbaycan tarixi” 1994, I, 326).

### **Tarixən Azərbaycanda mövcud olmuş mədrəsələr**

XII əsrdən başlayaraq Azərbaycanda İslam təşəkkül tapıb, daha sürətlə inkişaf etməyə başladı. Bu mərhələ Azərbaycan mədəniyyətinin “qızıl dövrü” adlandırılır. Bu mərhələnin əsas səciyyəvi xüsusiyyəti həmin dövrdə məscidlərin yanında fəaliyyət göstərən mədrəsələrdə sxolastik dini elmlərlə yanaşı, ərəb dilinin qrammatikası, təbabət, nücum, Şərq dilləri, ədəbiyyat, məntiq və digər fənlərin tədrisi idi.

XII-XV əsrlərdə Təbrizdə və Bakıda bir çox mədrəsə fəaliyyət göstərmişdir ki, bunlardan Təbrizdə “Qazaniyyə”, “Fələkiyyə”, “Şeyx Kəmaləddin Xocəndi”, “Dəməşqiyyə”, “Qazi Şeyx Əli” və digərlərini; Bakıda Şirvanşahlar sarayının “Şah məscidi” yanındakı Seyid Yəhya, Ərdəbildəki Şeyx Səfi tədris ocaqları kifayət qədər məşhur idi. Təbrizin şimal-şərqində yerləşən Rəbi-Rəşididəki universitet Yaxın və Orta Şərqi ən böyük təhsil ocaqları sayılırdı.

Məscid və şəxsi evlərdə fəaliyyət göstərən məktəb və mədrəsələrdə bütün inzibati və pedaqoji fəaliyyətə, əsasən, ruhanilər rəhbərlik edirdilər. Dövlət qurumları, bir qayda olaraq, tədris müəssisələrinə heç bir yardım göstərmirdi. Məktəb və mədrəsələr orada təhsil alan uşaqların valideynləri və ayrı-ayrı dövlətli şəxslərin ianələri hesabına, yaxud din xadimlərinin məktəbdənkənar fəaliyyətindən əldə olunan gəlirlər hesabına yaşayırdı. 1776-cı ildə hakimiyyətə gələn Nadir şah məktəbləri sonuncu dolanışıq mənbəyindən – vəqf torpaqlarından da məhrum etdi. Sonradan yerlərdə faktiki hakimiyyəti ələ keçirmiş xanlar həmin torpaqları öz



qanuni sahiblərinə – dini icmalara və onların məktəb mədrəsələrinə qaytarmaqdan imtina etdilər (Həsənov 2016, 28).

Azərbaycanda yaradılmış ilk məktəblər sırasında Şamaxının “Məlhəm” mədrəsəsinin adını çəkmək mümkündür. Azərbaycan şairi Xaqani Şirvaninin əmisi dövrünün nüfuzlu xadimi həkim Kafiyəddin Ömər bu məşhur elm müəssisəsinin banisi olmuşdur.

### **Çar Rusiyasının Azərbaycanı işğalından sonra din təhsilinə münasibət**

Azərbaycanın Rusiya tərəfindən işğala məruz qaldığı dövrlərdə ölkədə ikipilləri təhsil sistemi mövcud idi ki, “məktəb” adlanan ilk tədris qurumlarında ibtidai təhsil, “mədrəsə” adlanan növbəti mərhələdə isə orta təhsil verilirdi. Mədrəsəyə daxil olmaq üçün məktəb təhsili zəruri və vacib idi. Hər iki pillədə dərslər, əsasən, fars və ərəb dillərində tədris olunurdu. Dərsləri din xadimləri aparır, tələbələrə şəriət, İslamın tarixi, fiqh, təfsir kimi ənənəvi din dərsləri ilə yanaşı, fəlsəfə, ədəbiyyat, məntiq, riyaziyyat, psixologiya və digər fənlər də keçilirdi.

Ölkəmizin bir çox tərəqqipərvər elm, maarif və mədəniyyət xadimi məhz məscidlərin nəzdində fəaliyyət göstərən dini məktəblərdə müsəlman din xadimlərindən bəhrələnməklə təhsil almışlar.

İlk dünyəvi xarakterli məktəblərin fəaliyyətə başlaması XIX əsrin 30-cu illərinə təsadüf edir (qəza məktəbləri, realni gimnaziyalar və digərləri). Ümumilikdə müqayisə apardıqda, məktəb və mədrəsələrdə dərs yükünün əsas hissəsini İslamla bağlı fənlərin təşkil etdiyini görürük. Bununla yanaşı, şagirdlərə Nücum, Riyaziyyat, Ədəbiyyat, Məntiq, Fəlsəfə, Tarix, Coğrafiya və digər fənlər də öyrədilirdi.

XIX əsrin birinci yarısında Azərbaycanın şimal hissəsi Çar Rusiyası tərəfindən işğal olunduqdan sonra, din təhsilinin yeni mərhələsinə başlanıldı. Bu dövrdən etibarən, çətinliklə də olsa, alternativ dünyəvi təhsil sisteminin tətbiqinə başlanıldı. Mütərəqqi təhsilin təşkilini ləngidən əsas səbəblərdən biri, Çar üsul-idarəsinin Vətənimizə münasibətdə həyata keçirdiyi müstəmləkəçilik siyasətinin mahiyyəti ilə bağlı idi. İşğalçı hakimiyyət Azərbaycanda qabaqcıl elmin, təhsilin geniş yayılmasında maraqlı deyildi. Başqa məqam isə mərkəzi hakimiyyətin ambisiyasından irəli gəlirdi, belə ki, yuxarı dairələr bütün təhsilin yerli müsəlman ziyalı təbəqəsinin əlində cəmləşməsi faktı ilə razılığa bilməzdi. Sözügedən amilləri nəzərə alaraq, 1829-cu ildə Qafqaz məktəbləri haqqında Nizamnamə hazırlanıb, onun əsasında Gəncə, Şuşa, Nuxa, Şamaxı, Quba, Bakı, Naxçıvan, Ordubad, Qazax şəhərlərində qəza məktəbləri açıldı. Adıçəkilən məktəblərdə dünyəvi elmlərlə yanaşı, şəriət və dinlə bağlı fənlərin tədrisi nəzərdə tutulurdu. Humanitar elmlərin tədrisində isə xristian dəyərlərinin təbliğinə üstünlük verilirdi.

XIX əsrdə Şimali Azərbaycanın təhsil sistemində dini məktəblər nüfuz qazanaraq, əhəmiyyətli rol oynamağa başladı ki, tam olmayan məlumatlara görə, 1842-ci ildə Azərbaycanda 713 məktəb və mədrəsə mövcud idi. Burada 715 din xadimi və müdərri 7306 şagirdin təhsili ilə məşğul olurdu.

“Qafqaz” qəzeti bölgədəki maarif şəbəkəsinin geniş ərazini əhatə etdiyi haqqında yazırdı: “Nuxada qəza məktəbindən başqa, hər bir məscid nəzdində məktəb vardır ki, burada mollalar oğlan uşaqlarına tatarca savad öyrədirdilər... Hətta qadınların öz evlərində məktəbləri vardır ki, burada nəinki qızları, həm də oğlanları oxudurdular”. Azərbaycan ərazisində “Nina” Xeyriyyə Cəmiyyəti tərəfindən təsis olunmuş ilk qız məktəbində (1848-ci ildə Şamaxıda yaradılmış, 1860-cı ildə Bakıya köçürülmüşdür) bir sıra dünyəvi elmlə yanaşı, şəriət də tədris olunurdu.

Azərbaycan mütəfəkkirləri, maarifpərvər qüvvələr mahiyyət etibarilə yenitipli məktəblərin əleyhinə deyildilər, əksinə, onlar bir çox dəqiq və dünyəvi elmlərin tədris edilməsini müsbət dəyərləndirirdilər; məsələn: görkəmli Azərbaycan ictimai xadimi, şair A.Bakıxanov hələ 1830-cu ildə Rusiya Çarına müraciət edərək, Şimali Azərbaycan qəzalarında dünyəvi dərslərin tədris olunacağı məktəblərin açılmasını xahiş etmişdi. Ədib iki il sonra, hətta 20 müsəlman dünyəvi məktəbinin təsis olunması haqqında sənəd layihəsi hazırlamış və Qafqaz canişininə təqdim etmişdi. Əksər ziyalıların fikrincə, bu tip məktəblərdə Ana dilinə və şəriət dərslərinə ciddi fikir verilməli, Quranın tədrisi əsas ixtisas kimi götürülməli idi.

1906-cı ilin avqustunda keçirilən Azərbaycan Müəllimlərinin Birinci Qurultayında bu iki məsələnin zəruriliyinin qızgın müzakirələrə səbəb olması və müvafiq qərarların qəbul edilməsi heç də təsadüfi deyildi. Cənubi Qafqazda təhsillə bağlı məsələləri tənzimləyən Nizamnamələrdə (1829, 1853-cü illərdə qəbul olunmuşdur), Əsasnamələrdə (1872, 1874-cü illərdə qəbul edilmişdir), habelə XIX əsrin axırlarından təbiiqinə başlanılmış yeni dərs üsulu (dərsi üsuli-cədid) ilə bağlı rəsmi sənədlərdə də müsəlman məktəblərində şəriət dərslərinin keçirilməsi mümkün sayılırdı.

Dünyəvi elmlərin tədrisində çətinlik törədən əsas amillərdən biri həmin məktəblərin tələblərinə uyğun tədrisi təşkil edə biləcək kadrların hazırlanmasında ciddi problemlərin mövcudluğu idi. Bir çox hallarda isə belə məqsədlər üçün tanınmış din xadimləri dəvət olunurdular; məsələn: məşhur Qori Seminariyasında Ana dili və şəriət dərslərinin aparılması üçün Zaqafqaziya müftisi qazaxlı Mirzə Hüseyn Əfəndi Qayıbzadə və salyanlı Şeyxülislam Abdüssəlam Axundzadə dəvət olunmuşdular (Həsənov 2016, 29).

### **Sovet hakimiyyəti illərində din təhsilinin vəziyyəti**

Azərbaycanda sovet hakimiyyəti qurulduqdan sonra dinlə bağlı bütün fənlərin məktəb proqramlarından çıxarıldığını, təlim-tədris prosesinin ateizm ideologiyası üzərində qurulduğunu, müşahidə edirik. İslahatçılıq xarakteri alan tədbirlər, təbii ki, ilk mərhələdə əhali tərəfindən birmənalı qarşılanmırdı. Valideynlər övladlarını məktəbə buraxmır, onlara evdə din dərsləri verməyə çalışırdılar. Lakin, bolşevik üsul-idarəsinin ötən əsrin 30-cu illərində başladığı sərt və dönməz siyasət nəticəsində, bu cür cəhdlərin qarşısı qətiyyətlə alındı və ölkəmizdəki bütün təhsil müəssisələrində 70 illik “ateizm” dövrü bərqərar oldu (Həsənov 2016, 30).

Azərbaycanda sovet hakimiyyətinin qurulmasından sonra – XX əsrin 1920-ci illərindən başlayaraq – şəriət təhsilinin ləğv edilməsi, din xadimləri, mədrəsə müəllimlərinin repressiyaya məruz qalmaları nəticəsində, 70 il ərzində ölkəmizdə dini təhsil zəiflədi. Repressiya illərindən sonra, xüsusən, SSRİ-nin varlığının başa çatdığı illərdə – süqutuna yaxın, Buxara (Özbəkistan), Səmərqənd (Özbəkistan), Kazan (Tatarıstan) və İttifaqın digər şəhərlərində din elmlərinin tədris olunduğu təhsil mərkəzləri yaradıldı. SSRİ-nin müsəlman əhalisi, o cümlədən azərbaycanlılar din elmlərini öyrənmək üçün bu mərkəzlərə üz tuturdular.

### **Müstəqillik illərində Azərbaycanda din təhsili**

Yenidən müstəqilliyinə qovuşan Azərbaycan dövlət-din sahəsində yeni mərhələyə qədəm qoydu. Azərbaycan xalqının Ümummilli Lideri Heydər Əliyev hakimiyyətə yenidən qayıtdıqdan sonra, din sahəsinə diqqət və qayğı artırıldı, məscid, kilsə və sinaqoqlar fəaliyyətə başladı. Ümummilli Lider Heydər Əliyev mütəmadi olaraq Azərbaycanda fəaliyyət göstərən dini icma rəhbərləri ilə görüşür, qayğıları ilə maraqlanırdı.

Ulu Öndərin başladığı bu nəcib missiyanı sonrakı dövərdə Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyev böyük uzaqgörənliklə və uğurla davam etdirdi, ölkəmizdə yeni məscid, kilsə və sinaqoqlar inşa olundu, təhsil müəssisələri yaradıldı. Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunda məhz Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin diqqət və qayğısı sayəsində yaradılmışdır.

Azərbaycan Respublikasının Birinci vitse-prezidenti Mehriban Əliyevanın rəhbərlik etdiyi Heydər Əliyev Fondu öz fəaliyyətində xeyirxahlıq nəciblikdir qayəsini rəhbər tutaraq, dini ibadət ocaqlarının təmir, bərpa və inşasına xüsusi əhəmiyyət verir. Ümummilli Liderin adını şərəflə daşıyan Fondun xətti ilə son illər bir çox məscid, kilsə, sinaqoq təmir və bərpa olunmuşdur.

Azərbaycanda hazırkı dövərdə iki universitet ali dini təhsil verir – bunlar Bakı İslam Universiteti və Bakı Dövlət Universitetinin İlahiyyat fakültəsinin bazasında yaradılmış Azərbaycan İlahiyyat İnstitutudur. Bakı İslam Universiteti 1989-cu ildə ölkədə ilk rəsmi İslam tədris müəssisəsi kimi yaradılmış və iki il fəaliyyət göstərmiş Bakı İslam Mədrəsəsinin bazası əsasında formalaşmışdır.

Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinin Qazilər Şurasının qərarı ilə 1991-ci ilin yanvarında Bakı İslam Mədrəsəsi Bakı İslam İnstitutuna çevrilmişdir. İnstituta ilk qəbul imtahanları keçirilmiş və müvəffəq olan 20 gənc tələbə adına layiq görülmüşdür. Burada yalnız mədrəsəni bitirmiş gənclər oxumaq hüququ qazanmışlar. BİU-nun indiyədək, təxminən, 3 380 məzunu olmuşdur. Bakı İslam Universitetinin Zaqatala rayonunda yerli şöbəsi də fəaliyyət göstərir.

Universitetin müəllim heyətinin əksəriyyətini BİU-nu bitirmiş məzunlar təşkil edir. Təhsil ocağının pedaqoji kollektivini rektor, 1 prorektor, tədris şöbəsinin müdiri, 1 dekan, 3 kafedra müdiri, 1 metodist, 2 tyutor və müxtəlif ixtisaslar üzrə 58 müəllim təşkil edir. Ali tədris müəssisəsində ümumilikdə 23 fənn tədris edilir ki,

dünyəvi fənlərə nümunə olaraq Azərbaycan dili və nitq mədəniyyəti, Azərbaycan tarixi, Pedaqogika, İnformatika və kompüter texnologiyası, fars, ingilis, ərəb dillərini; Klassik ərəb ədəbiyyatı, Din psixologiyası, Din sosiologiyası, Din fəlsəfəsi, Dinlər tarixi, İslam ölkələri coğrafiyası, İslam fəlsəfəsi və Mülki müdafiəni göstərmək mümkündür (Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin bülleteni № 12001, 10).

Azərbaycanda ali dini təhsil verən digər müəssisə Bakı Dövlət Universitetinin İlahiyyat fakültəsi olmuşdur ki, 1992-ci ildən fəaliyyətə başlayıb. Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun strukturuna daxil edilənə qədər, fakültədə İslam elmləri və Dillər kafedrası fəaliyyət göstərir, ilahiyyatçı, ərəb dili müəllimi və tərcüməçi ixtisasları üzrə kadrlar hazırlanırdı.

Beşillik təhsil verən fakültə fəaliyyətə başladığı dövrdən, burada dini fənləri Türkiyə Cümhuriyyətinin Diyanət İşləri Vəqfi tərəfindən göndərilmiş ixtisaslı müəllimlər; xarici dil və digər humanitar fənləri isə yerli mütəxəssislər tədris edirdilər. Son illərdə bütün fənlər yerli mütəxəssislər tərəfindən tədris edilirdi.

1992-1998-ci illər aralığında fakültəyə qəbul olunmuş tələbələr birillik hazırlıq kursu keçmək üçün Türkiyə Cümhuriyyətindəki universitetlərin ilahiyyat fakültələrinə göndərilmişlər. İndiyədək fakültənin 870 məzunu olmuşdur.

Fəaliyyətə başladığı dövrdən təhsilini magistratura və doktorantura pillələrində davam etdirmək üçün fakültənin 25-ə yaxın məzunu Türkiyəyə göndərilmişdir. Onlardan, təxminən, 10 nəfəri təhsilini başa vurub Azərbaycana qayıtmış, İlahiyyat fakültəsində müəllim kimi fəaliyyətini davam etdirmişdir. Fakültənin xətti ilə çoxlu sayda ilahiyyatçı təhsilini davam etdirmək üçün Türkiyəyə göndərilmişdir. Fakültənin pedaqoji kollektivində 1 akademik, 6 ilahiyyat, 5 filologiya üzrə fəlsəfə doktoru çalışırdı.

BDU-nun İlahiyyat fakültəsində dini fənlərlə yanaşı, dünyəvi fənlər də öyrədilirdi ki, bunlardan Azərbaycan tarixi, din sosiologiyası, din fəlsəfəsi, dinlər tarixi, din psixologiyası, məntiq, informatika, İslam ölkələri coğrafiyası, ümumi ərəb dilçiliyi, mülki müdafiə, ingilis, ərəb, fars və türk dilləri xüsusi qeyd edilməlidir. Fakültədə tədris edilən fənlərin ümumi sayı isə 25 olmuşdur.

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin 9 fevral 2018-ci il tarixdə Sərəncamı ilə ölkəmizdə yeni təhsil müəssisəsi – Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu yaradılmış və Bakı Dövlət Universitetinin İlahiyyat fakültəsi bu İnstitutun strukturuna daxil edilmişdir. 2018-ci ildə Azərbaycan İlahiyyat İnstitutuna iki istiqamət – İslamşünaslıq və Dinşünaslıq üzrə qəbul keçirilmişdir. İslamşünaslıqda din xadimləri, Dinşünaslıqda dinşünaslar hazırlanacaqdır. Hazırda İnstitutda bakalavr və magistratura səviyyəsində 109 tələbə təhsil alır. İnstitutda 1 fakültə – İlahiyyat; 3 kafedra – Dillər və ictimai fənlər, Dinşünaslıq, İslamşünaslıq fəaliyyət göstərir.

İnstitutu bölgənin ən güclü din təhsili müəssisələrindən birinə çevirmək başlıca məqsədlərdən biridir. Bu istiqamətdə Türkiyə, İran, Avropa ölkələri və Amerika Birləşmiş Ştatlarının təcrübəsi öyrənilir. Gələcəkdə İnstitutda elmi tədqiqat

mərkəzlərinin, rus, ingilis və ərəbdilli qrupların yaradılması, yəhudilik və xristianlıq üzrə mütəxəssislərin hazırlanması da nəzərdə tutulur.

Eyni zamanda, Azərbaycanda hazırda 3 – Əliabad, Şəki və Şəbnəm qız mədrəsəsi fəaliyyət göstərir. Gələcəkdə bölgələrdə yeni mədrəsələrin açılması planlaşdırılır.

### Nəticə

Yuxarıda qeyd olunanlar Azərbaycanda qədim dövrlərdən müxtəlif din tədrisi müəssisələrinin fəaliyyət göstərdiyini, burada bir sıra tanınmış şəxsiyyətlərin yetişdiyini, Azərbaycan alimlərinin islam mədəniyyətinə böyük töhfələr verdiyini, müasir dövrdə ölkəmizdə din təhsilinə və dini marifləndirmə işinə xüsusi önəm verildiyini göstərir.

Azərbaycan müstəqilliyini bərpa etdikdən sonra ölkədə yeni din tədrisi müəssisələri yaradılmış, dövlətin diqqət və qayğısı əhatə olunmuşdur. Yeni fəaliyyətə başlamış dini təhsil müəssisələrindən biri də Azərbaycan İlahiyyat İnstitutudur. Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun yaradılması Azərbaycan din tarixində qəbul edilmiş ən ciddi qərarlardan biridir. İnstitutun qarşısında böyük vəzifələr durur. Vacib məsələlərdən biri dərin dini və dünyəvi bilikli, yüksək intellektli, zəngin dünyagörüşlü, müxtəlif xarici dil bacarıqlarına yiyələnən islamşünas və dinşünasların yetişdirilməsidir. Artıq bu istiqamətdə bir sıra işlər görülüb.

Yüksək nəticələr əldə edilməsi üçün xarici təcrübənin öyrənilməsi, təcrübə mübadiləsinin aparılması xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Bu məqsədlə müsəlman və qeyri-müsəlman ölkələrinin, o cümlədən dünyaca məşhur Oksford və Kembric Universitetlərinin tədris proqramları öyrənilir, müxtəlif dünya universitetləri ilə əməkdaşlıq qurulur.

## ƏDƏBİYYAT

1. Paşazadə A.H., “Qafqazda islam”. Bakı, “Azərənəşr”, 1991.
2. Məmmədəliyev V.M., “Quran və elm”. Bakı, “Qismət”, 2005.
3. د. يوسف القرضاوي، الرسول والعلم، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1991.
4. Məmmədov C.V., Şəmsəddin əs-Səxavi və onun “Richanul-kəffəti fi bəyəni nubzətin min əxbəri əhlis-süffə əsərinin İslamda yeri”. Bakı, “Nafta-Press”, 2012.
5. Kazıcı Z., “İslam medeniyeti və müesseseleri tarihi”. İstanbul, “Emre” matbaası, 2003.
6. “Azərbaycan tarixi”, I cild. Bakı, “Çıraq”, 1994.
7. ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبدالله بن عبدالله، معجم البلدان، الناشر: دار صادر-بيروت. تاريخ الاصدار: 1397هـ-1977م.
8. Həsənov S.S., “Din təhsili və dini təhsil müəssisələri”. Bakı, “Elm və təhsil”. 2016.
9. Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin bülleteni. № 1, sentyabr-oktyabr, 2001.

*д.ф. по теологии Джейхун Мамедов*

## РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ

### РЕЗЮМЕ

В статье рассматривается история религиозного образования в Азербайджане. Здесь подчеркивается, что со времени распространения ислама в Азербайджане, в регионе начали функционировать различные медресе, здесь выросли многие известные личности, и азербайджанские ученые внесли большой вклад в исламскую культуру. После оккупации Азербайджана царской Россией, к деятельности медресе были применены ограничения, а после создания советского правительства, их деятельность была полностью прекращена, и многие религиозные ученые были убиты. В статье также отмечается, что после нескольких лет репрессий, в частности, накануне распада Советского Союза, в Бухаре (Узбекистан), Самарканде (Узбекистан), Казани (Татарстан) и других городах Союза были созданы учебные центры, где преподавались религиозные науки, и мусульманское население СССР, в том числе азербайджанцы направились в эти центры для изучения религиозных наук.

В работе также дана информация о том, что после обретения Азербайджаном независимости, в нашей стране уделяется большое внимание религии, начали функционировать новые учебные заведения.

**Ключевые слова:** история, медресе, ислам, ученый, независимость

*PhD Jeyhun Mammadov*

## RELIGIOUS EDUCATION IN AZERBAIJAN ABSTRACT

The article discusses the history of religious education in Azerbaijan. It emphasizes the emergence of various madrasahs, growth of many famous personalities, and contributions of Azerbaijani scholars to Islamic culture since the spread of Islam in Azerbaijan. The author sheds light on the restriction of the activities of madrasahs after the occupation of Azerbaijan by tsarist Russia, their elimination and execution of religious scholars after the establishment of the Soviet Union.

The article also mentions that religious educational centers were established in Bukhara (Uzbekistan), Samarkand (Uzbekistan), Kazan (Tatarstan) and other cities after the collapse of the Soviet Union, and Muslim population of the USSR including Azerbaijanis attended these centers to study religious sciences. It touches upon government's care for religion and establishment of new educational institutions after Azerbaijan gained its independence.

**Keywords:** history, madrasah, Islam, scientist, independence

**Çapa tövsiyə etdi: i.ü.f.d. Aqıl Şirinov**



UOT 1(091)

## **ƏLİ BƏY HÜSEYNZADƏNİN DÜNYAGÖRÜŞÜNDƏ TÜRKÇÜLÜYÜN VƏ İSLAMÇILIĞIN NƏZƏRİ-FƏLSƏFİ ƏSASLARI**

*Dos. Faiq Ələkbərli,  
AMEA Fəlsəfə İnstitutunun aparıcı elmi işçisi,  
faikalekperov@mail.ru*

### **XÜLASƏ**

Məqalədə, ilk növbədə, Ə.Hüseynzadənin “türkçülük, islamçılıq və müasirlik” ideyası ilə bağlı fikirləri öz əksini tapmışdır. Onun türklük və islamlığı hansı anlamda vəhdətdə götürməsinin səbəbləri göstərilmişdir. Eyni zamanda, burada Ə.Hüseynzadənin nədən “osmanlı türkçülüynü” ideyasını müdafiə etməsinin nəzəri-fəlsəfi əsasları da araşdırılmışdır. Məqalədə göstərilir ki, Ə.Hüseynzadə “türkçülük, islamçılıq və müasirlik” və “osmanlı türkçülüynü” ideyalarını irəli sürməklə nəinki Azərbaycan türkçülüynü ideyasına qarşı olmuş, əksinə, Azərbaycan milli ideyasının (azərbaycançılığın) nəzəri-fəlsəfi əsaslarının formalaşmasında təkanverici rol oynamışdır. Təsədüfi deyil ki, Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin üçrəngli bayrağı da Ə.Hüseynzadənin ideyaları əsasında qəbul edilmişdir. Məqalədə o da qeyd olunur ki, Ə.Hüseynzadə yalnız Azərbaycan türkləri üçün deyil, bütün Türk Dünyası miqyasında dəyərlı bir mütəfəkkir olmuşdur.

***Açar sözlər:** Əli bəy Hüseynzadə, türk fəlsəfəsi, turançılıq, islamçılıq, osmanlı türkçülüynü*

### **Giriş**

XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan türk mütəfəkkirlərindən Həsən bəy Zərdabi, Əhməd bəy Ağaoğlu, Əli bəy Hüseynzadə, Məhəmməd Əmin Rəsulzadə və digərlərinin dünyagörüşlərində türk-İslam millətlərinin birliyi, yəni türkçülük və islamçılıq ideyaları mühüm yer tutmuşdur. Həmin dövrdə – 1900-1910-cu illərdə Əhməd bəy Ağaoğlu və başqaları “İslam millətçiliyi” ideyasına uyğun olaraq, əsasən, İslam tarixi və fəlsəfəsini tədqiq etdiyi halda, Əli bəy Hüseynzadə bu ideyanın hər ikisini eyni dərəcədə araşdırmış, islamçılıqla müqayisədə türkçülüynə nisbətən çox önəm vermişdir. Əslində, burada heç bir ciddi fikir ayrılığından, ziddiyyətdən söhbət gedə bilməz. Adıçəkılən mütəfəkkirlərin əsas məqsədləri bəllidir: müsəlman-türk dünyasının qurtuluşu. Bu qurtuluş yolunda isə bir qədər fərqli üsulların seçilməsi, müxtəlif mülahizlərin səslənməsi təbiidir. Digər tərəfdən, bütün türklər, o cümlədən müsəlman türkləri üçün din və millət, demək olar ki, eyni mahiyyət daşımışdır. Bu baxımdan, həmin dövrdə milli-dini demokratik cəbhəni təmsil edən ziyalılarımızdan



bir qisminin İslam-türk dünyasının nicatı üçün türkçülüynü öndərliyində türkçülük və islamçılığa – Y.Akçuraoğlu, Ə.Hüseynzadə və başqaları bu qəbildəndir; digərləri – Ə.Ağaoğlu, Q.Qarabəyov isə islamçılığın öncüllüyündəki islamçılıq və türkçülüyə üstünlük verirdilər.

XX əsrin əvvəllərində islamçılığın və türkçülüynü, xüsusilə siyasi türkçülüynü ən böyük mübariz insanlarından olan Əli bəy Hüseynzadə (1864-1940) hələ 1905-ci ildə rus inqilabından öncə turançılığı təbliğ etmişdi. Buna örnək kimi, XIX əsrin sonlarında Ə.Hüseynzadənin yazdığı bir şeiri nümunə gətirmək mümkündür:

Sizlərsiz ey qövmi-macar, bizlərə ixfan (qardaş),

Əcdadımızın müştərəkən mənşəyi Turan!

Bir dindəyiz biz, həpimiz haqpərəstan;

Mümkünmü bizi ayırsın İncil ilə Quran? (Hüseynzadə 2007 (1), 32).

Türk ziyalıları arasında ilk turançı hesab olunan Ə.Hüseynzadə turançılığı şiddət və qətiyyətlə müdafiə etməmişdir; yəni o, daha çox mədəni, şairənə turançı olmuşdur. Fikrimizcə, bir çox müəllifin (Y.Akçura və digərləri) də təsdiqlədiyi kimi, Ə.Hüseynzadənin əsl türkçülük fəaliyyəti Rusiya-Yaponiya müharibəsi ərəfəsində meydana çıxmışdır (Akçura 2010, 208).

Əli bəy Hüseynzadənin nəzəri-fəlsəfi yaradıcılığının Azərbaycan dövründəki (1905-1910) iki istiqaməti:

1) **mütərəqqiruhlu islamçılıq və türkçülük**, yaxud da “islamlaşmaq, türkləşmək və avropalaşmaq” kimi qeyd edilən “üçlü” düsturu; və

2) **“Osmanlı türkçülüynü”, “Osmanlı islamçılığın”** ideyalarını fərqləndirmək lazım gəlir.

### **Mütərəqqiruhlu islamçılıq və türkçülük**

Ə.Hüseynzadə ilk olaraq 1904-cü ilin noyabrında Misirdə nəşr olunan “Türk” qəzetinə göndərdiyi “Məktubi-məxsus” məqaləsində, bəzi istisnaları nəzərə almasaq, bütövlükdə Y.Akçuranın “Üç tərzsi-siyasət” əsərindəki “osmançılıq, islamçılıq və türkçülük” ideyası ilə razılaşdığına işarə etmişdir. Belə ki, Ə.Hüseynzadə də Y.Akçura kimi “osmanlı milləti” ideyasını rədd edərək, əsas diqqəti müasirruhlu islamçılıq və türkçülük üzərində cəmləşdirmiş, yeni ideyanın islam-türk anlayışlarının bütövlüyü ətrafında yaranmasını vacib saymışdır. Ə.Hüseynzadə, bununla bərabər, Yusif bəyin “üçlü” proqramında islamçılıq və türkçülüynü vəhdət halından çıxarılaraq, ayrı-ayrılıqda götürülüb siyasiləşdirilməsinə etiraz etmişdir. Ədib hesab edirdi ki, bu məsələnin siyasiləşdirilməsi, xüsusilə də islamçılıq və türkçülüyə bölünməsi hələlik doğru deyildir. Bu mənada o, ayrı-ayrılıqda “islamçılıq” və “türkçülük” ideyalarının yaranmasının əleyhdarı kimi çıxış edir: “Süni olaraq ayrıca pantürkizm, panislamizm adları ilə məslək icadına nə lüzum vardır?” – deyərək Hüseynzadə 2007 (1), 30) səsini ucaldırdı.

Ə.Hüseynzadə ilk illərdə mədəni türkçülük və mədəni islamçılıqdan çıxış edərək, hər iki ideyanın bütövlüyünü, birliyini irəli sürür, bu mənada, bütün türk millətlərinin milli-dini birliyini zəruri hesab edirdi. O yaxşı anlayırdı ki, türklərin

həyatında vəhdət təşkil etməklə yanaşı, həmçinin ayrı-ayrılıqda da islamçılıq və türkçülüyn özünəməxsus yeri və rolu vardır. Bu baxımdan, Ə.Hüseynzadə mədəni cəhətdən islamı və türklüyü bütöv şəkildə gördüyünü ifadə etsə də, siyasi cəhətdən türk xalqlarının milli kimliklərini (türklüklərini) və dinlərini (islamlıqlarını) tanımalarını, bilmələrini vacib saymışdır: “Müsəlmanlar və özəlliklə türklər, harada olur-olsun – istər Osmanlıda, istər Türküstanda, istər Baykal gölü ətrafında, ya Qaraqorum civarında, bir-birlərini (yəni türklüklərini – F.Ə.) tanıyacaq, sünnilik, şiəlik və daha bilməm nəlik adları ilə məzhəb təəssübünü azaldıb “Qurani-Kərimi” anlatmağa qeyrət edəcək, dinin əsasının Quran olduğunu (yəni həqiqi islamlıqlarını – F.Ə.) biləcək olurlarsa, əl verməzmi?” (Hüseynzadə 2007 (1), 30).

Dövrün görkəmli mütəfəkkiri daha sonra qeyd edirdi ki, “əsl məsələ nə surətlə çalışmaq, nəyə çalışmaq və öyrənməkdir”. Yəni bir millət üçün hər şeydən əvvəl arzu ediləcək gücdür; bir millətin qüvvətli olması eynifikirli adamlar arasında mənəvi dəyərlərin inkişafı ilə bağlıdır; xüsusilə qarşılıqlı sevginin artmasına çalışılmalıdır. Eyni zamanda o, Rusiyada “tatar” adlı millətin olmadığını, kırımlıların, orenburqluların, kazanlıların “türk oğlu türk” olduqlarını vurğulamaqla (Hüseynzadə, 2007 (1), 30-31), türkçülüynü müəyyən qədər islamçılıqdan fərqləndirmişdir. Bu baxımdan, bir daha qeyd edirik ki, haqqında danışılan məqaləsində Ə.Hüseynzadə milli-dini bütövlük ideyasından çıxış etməklə yanaşı, müsəlmanlığın və türklüyün ayrı-ayrılıqda dərkini vacib hesab etmişdir: “Müsəlmanız, onun üçün dünyanın hər nərəsində xeyirxahı bulduğumuz din qardaşlarımız tərəqqi etsə biz o tərəqqiyi canü dildən alqışlarız! Türkün, ona görə də türkün. Türkün hər yerdə tərəqqi və təkamül ilə məsud olmasını arzu edirik” (Hüseynzadə 2007 (1), 35). Hüseynzadə müəyyən mənada “ümmət” və “millət” anlayışlarını bir-birindən fərqləndirmiş, sonuncu məfhuma elmi dəqiqlik və konkretlik gətirməyə çalışmışdır (Balayev 2011, 37).

Ə.Hüseynzadənin Azərbaycanda olduğu dövəndə türklərin etnoqrafiyasına, dilinə, mədəniyyətinə, qədim dini-fəlsəfi təlimlərinə, ümumilikdə türk tarixinə həsr etdiyi yazılarında türklüyü və islamlığı bir-birindən fərqləndirməsi əksini tapmışdır. Mütəfəkkir türklərin dünya tarixi və mədəniyyətinin inkişafında oynadıqları fəvqəladə mühüm rolu yaxşı bilir və həmin əənələrin bir zamanlar yenidən dirçələcəyinə inanırdı: “Çəkilin ortadan! Mədəniyyət gəlir. Təbriz mücahidlərinin, Səttarxanların qalibiyyəti ilə gəlir” (Hüseynzadə 1994 (2), 114). Ə.Hüseynzadə milli-dini bütövlükdən çıxış etsə də, türk xalqlarının, o cümlədən, Azərbaycan türklərinin bir millət kimi təşəkkül tapmaları üçün milli və dini kimliklərini müəyyən mənada bir-birindən ayırıb siyasi iradə nümayiş etdirmələrini də zəruri saymışdır.

1905-ci il rus inqilabına qədər, “Məktubi-məxsus” məqaləsindən də göründüyü kimi, Ə.Hüseynzadə, əsasən, müasirruhlu islamçılıq və türkçülüyn vəhdətindən çıxış etmişdir. Belə ki, o, bütən müsəlmanları bir-birinə qardaş adlandırmış və türk xalqlarını sinfi mənsubiyyətlərindən asılı olmayaraq birləşməyə çağırmışdır. Bu mənada, ilk dövrlərdə türk-müsəlman xalqlarının nicatı uğrunda doğru yolun bolşevizm və ya da nasionalizm deyil, milli və müasirruhlu islamlıq olduğuna inanan Ə.Hüseynzadənin fikrincə, bu yolun tərəfdarları mütərəqqi islamçılardır.

Bizə elə gəlir ki, Ə.Hüseynzadə mütərəqqiruhlu islamçılıq və türkçülüyn (türkləşmək, islamlaşmaq və avropalaşmaq) vəhdəti ideyasını “Həyat”ın ilk sayında qələmə aldığı “Qəzetimizin məsləki” məqaləsində açıq şəkildə ifadə etmişdir. Bu məqaləsində o, M.F.Axundzadə, H.Zərdabi və başqa sələflərindən fərqli olaraq, tərəqqipərvəruhlu milli-dini ideyaları sistemləşdirməyə çalışaraq, onun başlıca prinsiplərini müəyyənləşdirmişdir. M.Ə.Rəsulzadə, Y.Akçuraoğlu, Z.Gökalp, M.B.Məmmədzadə və başqaları etiraf edirlər ki, Ə.Hüseynzadə 1906-1907-ci illərdə nəşr olunan “Füyuzat” jurnalında “islam əqidəli, türk qanlı və Avropa qiyafəli bir insan olalım”, – deməklə, bütün türk xalqlarının ortaq məfkurəsinə çevrilən “türkləşmək, islamlaşmaq və müasirləşmək” ideyasının təməlini qoymuşdur.

Ə.Hüseynzadənin bu “üçlü” düsturuna görə, hər müsəlman-türk müasirruhlu milli və dini birlikdən çıxış etməlidir. Ə.Hüseynzadənin ideoloji-fəlsəfi baxışlarında milli və dini kimlik bir yerdə götürülürdü. O, belə izah edirdi ki, İslam istisna olmaqla, türklərin əksəriyyəti başqa dinlərə ciddi şəkildə meyil və istedad göstərməmiş, göstərənlər isə öz etnik mənşələrini belə unutmuşlar. Müsəlman türklər həm İslam aləminin mühüm bir istinadgahına çevrilmiş, həm də öz tayfa və milliyyətlərini qoruyub-saxlamışlar (Hüseynzadə 2007 (1), 57).

Beləliklə, Ə.Hüseynzadənin türk xalqlarına çatdırmaq istədiyi başlıca fikir ondan ibarət idi ki, islamçılıq və türkçülükə yanaşı, bu ideyaların mahiyyəti ilə ziddiyyət təşkil etməyən Avropanın müsbət dəyərlərinin təbliği vacibdir. Qərb mədəniyyətini mənimsəmək heç də müsəlmanların, türklərin avropalaşması, avropalıları təqlid etməsi anlamına gəlməməlidir: “Türkün irtidat edib firəngləşməsi firənglərin ya mürtədlərin tərəqqisi deməkdir, yoxsa türk, ya müsəlman tərəqqisi demək deyildir!” (Hüseynzadə 2007 (1), 35). Bu zaman Ə.Hüseynzadə nəzəri-fəlsəfi şəkllə salmağa çalışdığı “üçlü” düsturunun reallaşmasını Türkiyə, Rusiya, o cümlədən Azərbaycan çərçivəsində məhdudlaşdırmayaraq, bütün türk və müsəlman dünyası bütövlüyündə görmüşdür.

Y.Akçuraoğluna görə Ə.Hüseynzadə “Qəzetimizin məsləki” məqaləsində deyil, “Bizə hansı elmlər lazımdır?” mövzusu ətrafında gedən mübahisələr əsasında yazdığı məqaləsində ilk dəfə tərəqqipərvər islamçılığın və türkçülüyn əsasını təşkil edən “üçlü” (islamlaşma, turkləşmə və avropalaşma) düstura üz tutmuşdur; bu “üçlü” düstur da çox keçmədən türk aləminin hər tərəfinə yayılmış, xüsusilə Osmanlı Türkiyəsində Z.Gökalp və başqaları tərəfindən dəstəklənmişdir (Akçura 2010, 209). Bizə elə gəlir ki, birincisi, bu “üçlü” düstur yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Ə.Hüseynzadə tərəfindən daha öncə irəli sürülmüş, yəni “Həyat”ın ilk məqaləsində müəyyənləşdirilmişdir. İkincisi isə, bu “üçlü” düstur sonralar yalnız Türkiyə türkçülüynü deyil, Azərbaycan türkçülüynü ideyasının da yaranmasında mühüm rol oynamışdır. Hər halda, Hüseynzadə 1900-1910-cu illərdə bu “üçlü” düsturu irəli sürərkən konkret nə Azərbaycan və Azərbaycan türkçülüynü, nə də Türkiyə və Türkiyə türkçülüynü nəzərdə tutmuşdur. Fikrimizcə, o, həmin dövrdə nəzəri-fəlsəfi yönlü “üçlü” düsturunu bütün türk-islam dünyası üçün irəli sürmüş, sonralar bütün türk millətləri, o cümlədən Azərbaycan türkləri (M.Ə.Rəsulzadə və b.) və Türkiyə türkləri (Z.Gökalp və b.) ondan eyni dərəcədə yararlanmışlar.

## **Osmanlı türkçülüyü, ya da Osmanlı türk-islam birliyi**

Ə.Hüseynzadə, fikrimizcə, 1900-1910-cu illərdə milli və müasirruhlu islamçılıqdan çıxış etsə də, bunun hədəflərinin qeyri-müəyyənliyini dərk etmiş və onunla müqayisədə konkretiyə daha yaxın olan “osmanlı türkçülüyü” ideyasını irəli sürmüşdür. Görünür, Ə.Hüseynzadə bütün müsəlmanların (ərəb, fars, türk və başqaları) “islam birliyi”nin mümkün olmadığını görərək, siyasi-ideoloji mənada diqqətini “türk-islam” birliyinə əsaslanan “Osmanlı türkçülüyü”nə, ya da “Osmanlı türk-islam birliyi”nə yönəlmişdir. Bu isə müəyyən mənada bütün türklərin Turan dövlətində (turançılıq-“panturanizm”) birləşməsi ideyası ilə səsleşirdi. Ə.Hüseynzadənin “Osmanlı türkçülüyü” ideyasını müdafiə etməsində, bu baxımdan, iki əsas faktor: 1) siyasi-ideoloji; 2) mənəvi-mədəni türkçülük mühüm rol oynamışdır. Y.Akçuranın təbirincə desək, İstanbullu İslam və türk dünyasının siyasi və ideoloji mərkəzi kimi görən Ə.Hüseynzadə, siyasətdə olduğu kimi, dil və ədəbiyyatda da, mərkəzi Osmanlı olmaqla türkçülüyə, yəni osmanlı türkçülüynə, hətta panturançılığa təkan verən ilk ziyalıdır (Akçura 2020, 212).

## **Siyasi-ideoloji türkçülük və islamçılıq**

Bir məsələni xüsusi qeyd etmək istərdik ki, Ə.Hüseynzadə siyasi-ideoloji mənada “osmanlı milləti”, “osmanlı millətçiliyi”nin deyil, mərkəzi İstanbul olan “osmanlı türkçülüyü”nü, “osmanlı islamçılığı”nı müdafiə etmişdir. Yusif Akçura yazır: “Xüsusən “Füyuzat”da nəşr olunan məqalələrin məzmun və biçimindən Hüseynzadə Əli bəyin türk, türkçü, hətta osmanlıcı olduğuna dərhal qərar verilir. Bütün türklər arasında Osmanlı türkcəsinin yayılmasını, bütün türklərin ədəbi dilinin Osmanlı türkcəsi olmasını istəyir və özü yazılarını olduqca təmiz Osmanlı ədəbi türkcəsi ilə, o zamanlar İstanbulda mötəbər yeni ədəbiyyat cədidə üslubu ilə yazır. Siyasi cəhətdən Osmanlı dövlətini, Osmanlı türklüyünü müstəqil türklüyün nüvəsi sayır. Bu baxımdan, bütün türklük məsələsində görüşü, “Üç təzi-siyasət”in türkçülük fikrinə yaxın deməkdir” (Akçura 2010, 210).

Y.Akçuradan fərqli olaraq, Ə.Hüseynzadə isə türkçülüyn siyasi-ideoloji nüvəsinin Rusiya deyil, Osmanlı Türkiyəsi olduğunu irəli sürmüşdür. Buna səbəb kimi, türk məmləkətləri və türklərin siyasi baxımdan Rusiyanın əsarətində olduğunu göstərən Ə.Hüseynzadə hesab edirdi ki, yalnız siyasi və hüquqi cəhətdən müstəqil türk dövlətində türkçülük inkişaf edərək başqa türk ellərini öz ətrafında birləşdirə bilər. Onun fikrincə, yaxın zamanda türk-islam dünyasının oyanışı, inkişafı və yüksəlməsi Osmanlı dövləti, Osmanlı türklüyü ilə bağlıdır. Məhz Osmanlı türkçülüyü bütün türklər üçün siyasi güc və ideoloji mərkəzə çevrilsə, bundan Rusiya türkləri, o cümlədən, Azərbaycan türkləri və başqaları qazanacaqlar. Bu baxımdan, müstəqil və ideoloji baxımdan daha çox təşkilatlanmış “Osmanlı türkçülüyü” bütün türk dünyasının mərkəzi rolunu oynaya bilər. O, həmçinin “Osmanlı türkçülüyü”nü və turançılığı Rusiya türkləri, o cümlədən Azərbaycan

türkləri arasında aparılan ruslaşdırma siyasətinə qarşı qoymuşdur. Başqa sözlə, bu ideyaları ötən 60-70 il ərzində Qafqazda Çar Rusiyasının ruslaşdırma, xristianlaşdırma, o cümlədən Cənubi Azərbaycanda son dövrlərdə güclənən farslaşdırma ideologiyasına qarşı irəli sürmüşdür (Akçura, 2010, 236-237).

Bu, bir daha göstərir ki, müsəlman və türk dünyasının qurtuluşu üçün irəli sürülən milli-dini birlik (islamlıq və türklüyün vəhdətinə əsaslanan) ideologiyası baxımından, Ə.Ağaoğlu daha çox üstünlüyü islamçılığa, Y.Akçuraoğlu siyasi türkçülüyə verdiyi halda, Ə.Hüseynzadə ilk baxışdan, hər ikisinin birliyi mövqeyindən, yəni “ikili” düsturdan çıxış etmişdir. Bunun zahirən belə olduğunu hələ o vaxt dərk edən Akçuraoğlu qeyd etmişdir ki, əslində, Ə.Hüseynzadə onun kimi daha çox türkçülük ideyasının tərəfdarı olmuş, hətta Azərbaycan türkləri arasında “mədəni və siyasi türkçülük hərəkatı”nın ilk təbliğatçısı olmuşdur (Akçura 2010, 203-204). Fikrimizcə, burada Y.Akçuraoğlunun Hüseynzadəni məhz siyasi türkçülük hərəkatının deyil, “mədəni və siyasi türkçülük hərəkatı”nın ilk yayıcısı kimi qələmə alması təsadüfi deyildir. Bu, bir daha göstərir ki, 1900-1910-cu illərdə Azərbaycanda etnik türkçülük hərəkatı rüşeym şəklində olmuş, konkretlikdən (Azərbaycan türkçülüüyü) uzaq olaraq daha çox ümumi türkçülük (bütün türklərin birliyi – turançılıq) xarakteri daşımışdır. Bu hərəkat Vətənimizdə yalnız 1910-1920-ci illərdə milli şəkllə salınaraq, Azərbaycan türkçülüüyü formasında meydana çıxmışdır.

Bu baxımdan, 1900-1910-cu illərdə Ə.Hüseynzadənin “Osmanlı türkçülüüyü”nü, turançılığı bütün türk-İslam dünyasının oyanışı və birliyi kimi görməsinə başlıca səbəb, başqa türk millətlərindən (Azərbaycan türkləri, Krım türkləri, Türküstan türkləri, İran türkləri və b.) fərqli surətdə onların siyasi müstəqilliyə və gücə sahib olmaları ilə bağlı idi. O hesab etmişdir ki, məhz Osmanlı türkçülüüyü bütün türk millətləri üçün bir güc və ideoloji mərkəzə çevrildiyi təqdirdə, başqa türk elləri, o cümlədən, Azərbaycan türkləri uğur qazana bilərlər. Bu mənada, bəzi müəlliflərin Ə.Hüseynzadənin türk birliyinə əsaslanan “osmanlı türkçülüüyü” ideyası ilə digər türk millətlərini osmanlı millətinin içərisində əritməyə çalışması fikri ilə razılaşmırıq (Balayev 2011, 27).

Fikrimizcə, Ə.Hüseynzadənin “Osmanlı türkçülüüyü”nü bütün türklüyün nüvəsi kimi götürməsi Azərbaycan türkçülüüyünün ziddiyyəti kimi deyil, əksinə, təkənverici amili kimi baxmaq lazımdır. Bu baxımdan, M.Ə.Rəsulzadə tamamilə doğru qeyd edirdi ki, həmin dövrdə Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu və onların həmfikirlərinin irəli sürdükləri ümumi türkçülük ideyası ayrı-ayrı türk etnoslarında (azərbaycanlıları, krımlıları, tatarları, türkmənləri və b.) müstəqillik eşqi yaradaraq onları inqilabiləşdirmişdi: “Onlar ayrı-ayrılıqda qarşılarındakı yağılının çox böyük güclərinin qorxusundan azadlıqdan, müstəqillikdən söz belə açmazdılar. Bununla belə, onların kiçik ellər yox, ünlü tarixi, eləcə də gələcəyi olan çoxmilyonlu ulusun – millətin üzvləri olmalarını anlamaları, doğıal-təbii olaraq ümidlərini artırıb, yüzilin yağısı ilə dönmədən döyüşməyə çağırırdı” (Rəsulzadə 2012 (1), 52).

Bu o deməkdir ki, Ə.Hüseynzadə həmin dövrdə ayrı-ayrı türk dövlətlərinin yaranması ideyasını müdafiə etməsə də, birmənalı şəkildə ona qarşı da olmamışdır.

Sadəcə, Ə.Hüseynzadə dövrün reallıqlarından çıxış edərək yeganə müstəqil olan Osmanlı türkçülüynü gücləndirməyə və möhkəmləndirməyə çalışır, bu yolda digər türk millətlərinin ona dəstək verməsinin vacibliyini vurğulayırdı. Bu baxımdan o hesab edirdi ki, çar Rusiyasının əsarəti altında olan türk-tatar xalqları da, ilk növbədə, Osmanlı türkçülüynü müdafiə etməlidirlər. Fikrimizcə, türkçülük nəzəriyyəsi baxımından bu mülahizə həmin dövr üçün ən real baxış idi. İslamla-türkçülüynü yenicə bir-birindən ayırmağa başlayan və bunu bəzən istəməyərəkdən edən milli mütəfəkkirlər, o cümlədən Ə.Hüseynzadə üçün türkçülük ruhunun parçalanması, yəni ayrı-ayrı etnik-milli türkçülüyə bölünmə hissi çox yad və uzaq bir idi. Bu məsələləri doğru dəyərləndirən milli ideoloq Rəsulzadə yazırdı: “Panislamizmdən qurtulan türk ictimai-siyasi düşüncəsi birdən-birə indi çatdığı gerçək milli ideyaya o anda çata bilməzdi. Bu, psixoloji baxımdan aydındır. Müharibə və ümumi təhlükə şəraitində islam birliyi kimi böyük və əhatəli şüardan imtina edən millətçilər onun əvəzinə, eyni təsir gücünə malik şüar irəli sürməli idilər. Bu, ancaq milli birlik ola bilərdi: “Din birliyiçəği keçdi, indi tarixi uluslar – millətlər irəli aparır. Yaşasın, Dünaydan-Altayadək türk uluslarının birliyi!” (Rəsulzadə 2012 (1), 51-52).

Türkçülükdən real-milli türkçülüyə keçid yalnız o zaman baş verdi ki, 1911-1913-cü illərdə Osmanlı Balkanlarda məğlub duruma düşdü və bununla da türkçülüyn nüvəsi olmaqdan kənara çıxdı. Məhz bu hal türkçülükdə yeni bir dönmənin başlanğıcı oldu, bir çox türkçülər romantik-özəkçilik türkçülükdən (Türk birliyi – Turan dövləti) müəyyən qədər uzaqlaşaraq, real-milli türkçülüyə meyil göstərdilər. Doğrudur, Ə.Hüseynzadə bu halda da daha çox türk birliyi ideyasına sadıq qalmışdır. Bu, Hüseynzadənin ümumi türkçülükdən yaranmış Azərbaycan türkçülüynü (milli azərbaycançılıq) və onun nəticəsi olan Azərbaycan Cümhuriyyətinə qəbul etməsinə əngəl olmamışdır. Hər halda, onun Azərbaycan Cümhuriyyəti dövründə qələmə aldığı “Azərbaycanda düşündüklərim” adlı məqaləsi bunun bariz nümunəsidir.

1918-ci ildə Türkiyə Hökuməti tərəfindən Ə.Ağaoğlu ilə birlikdə milli dövlət qurulması məsələsində Cümhuriyyətin ideoloqları ilə fikir mübadiləsi aparmaq üçün Azərbaycana gələn Ə.Hüseynzadə yazır: “Hilali-Əhməriyyənin bayrağı bizimkinin eyni olan, fəqət al-rəngli milli bayrağında bəyaz hilal qarşısında beşulduzlu yerinə, səkkizulduzlu bir ulduz bulunan məmləkətdən, Qafqasiya Azərbaycanından, Azərbaycan Cümhuriyyətindən, daha doğrusu, Qafqasiya türk dövlətindən bir az bəhs etmək istərəm” (Hüseynzadə 2008 (3), 366). O qeyd edir ki, Azərbaycan türk dövlətini çiyin-çiyinə qoruyan Türkiyə və Azərbaycan türkləri bir-birlərini mükəmməl anlayırlar: “... Çünki Azərbaycan avam xalqı ilə Anadolu köylüsünün dili lap bir-birinin eynidir! Bir-birini anlamayanlar isə rus məktəblərində yetişib, lisanları ruslaşmış olan Azərbaycan oxumuşları və İstanbulun seçilmişlər ailəsinə məxsus istilahlər işlədən şəxslərdir” (Hüseynzadə, 2008 (3), 367). Azərbaycan və Türkiyə türklərinin bir-birinə qovuşmasını tarixi hadisə, təbii bir cərəyan kimi qəbul edən Hüseynzadənin fikrincə, hər iki türk millətinin bir-birinə qarışması ilə bütün türk milləti müasirləşmiş, güclənmiş və bütövləşmiş olacaqdı. Belə ki, imperializm,

nasionalizm və sosializm cərəyanlarının fəaliyyət mərkəzinə çevrilən Azərbaycan, Azərbaycan türkləri bu müxtəlif cərəyanların təsirində nə edəcəyini bilmir, mühakiməsini itirirdi. Türkiyə türklərinin onların imdadına çatması ilə yalnız Azərbaycan deyil, həm də Türkiyə türkləri xilas oldu (Hüseynzadə 2008 (3), 367).

Deməli, Ə.Hüseynzadə Azərbaycan türkcülüyü məfkurəsinin gerçəkliyə çevrilərək onun əsasında siyasi və hüquqi cəhətdən müstəqil Azərbaycan Cümhuriyyətinin yarandığını görərək, iki müstəqil türk dövlətindən – Azərbaycan və Türkiyədən və onların bir-birinə dayaq olmasından bəhs etmişdir. Doğrudur, T.Svyatovski yazır ki, həmin dövrdə Ə.Hüseynzadə Cənubi Qafqaz bölgəsi üçün üç seçimdən: 1) Qafqaz federasiyasından; 2) müstəqil türk, gürcü və erməni dövlətlərindən; və 3) Qafqaz türklərinin Türkiyəyə birləşməsindən bəhs etmişdir (Svyatovski, 1990, 10-24). Çox güman ki, bu seçimlər arasında Ə.Hüseynzadə Azərbaycan Cümhuriyyətinin müstəqil bir türk dövləti kimi var olmasını daha vacib hesab etmişdir. Hüseynzadə həmin məqaləsində müəyyən qədər Azərbaycanın müstəqil bir dövlət kimi var olmasına inamını ifadə etmişdir.

“Osmanlı türkcülüyü”nün ikinci amilini təşkil edən mədəni-mənəvi türkcülüyə gəlincə, öncə qeyd edək ki, 1900-1910-cu illərdə Azərbaycanda dil və ədəbiyyat məsələsi ilə bağlı iki istiqamət mövcud idi. “Həyat”, “Füyuzat” və digər qəzet-jurnallarda Ə.Hüseynzadə başda olmaqla, Əhməd Kamal, İskəndər bəy Məlikov və başqaları osmanlı ədəbi dil siyasəti əsasında bütün türklərin bir araya gəlmələri və vahid ideya ətrafında birləşmələri üçün ortaq dilin vacibliyini irəli sürür və bütün türklərin ortaq ədəbi dil kimi Türkiyə türkcəsini görürdülər.

Onlar deyirdilər ki, ədəbi dil kütləvi ola bilməz, o ancaq oxumuşlar, təhsilli adamlar üçündür; buna görə də ədəbi dilin sadələşməsinə çalışmaq lazım deyildir; ədəbi dil nə qədər çətin və ağır olsa, bir o qədər də mötəbər olar. Osmanlı ədəbi dilinin ən tanınmış tərəfdarı Ə.Hüseynzadə qeyd edirdi ki, qəzetin dilini sadələşdirmək əvəzinə, camaata, yəni Azərbaycan türklərinə öz ana dili olan osmanlı türkcəsini öyrətmək lazımdır. Ədəbi dildə yazmağa nə Qafqazdakı türk şivələri, nə də qədim türkcə yarayır. O, dilimizi əcnəbi lüğətlərlə doldurmaq əvəzinə, Türkiyənin İstanbul şivəsinin ədəbi dil kimi işlədilməsini məqsəduyğun hesab etmişdir

Ə.Hüseynzadə “Yazımız, dilimiz və “İkinci elimiz” (1909) məqaləsində Türkiyənin İstanbul şivəsinin ortaq türkcə olduğunu əsaslandırmaq üçün yazır ki, ayrı-ayrı türk ləhcələrini inkişaf etdirməkdənsə, vahid türkcə üzərində düşünmək lazımdır. Onun fikrincə, əlifba və dil ilə bağlı islahatçı ideyaların ancaq Qafqazda, xüsusilə Tiflisdə M.F.Axundzadə, M.Rza, M.Şahtaxlı və başqaları tərəfindən irəli sürülməsi düşündürücüdür: “Üçyüzmilyonluq İslam dünyasının əlifbasının altmış-yetmiş milyon türkün imlasını bir hökmi qaraquş ilə türkün, islamın mərkəzindən uzaq olan yuvalarından birdən dəyişmək istəyirlər! Halbuki, böylə mühüm bir əmr üçün özlərində lazım gələn məlumatdan əsər belə yox! Türkün imlasını islahı üçün deyil, sərf və nəhvi mükəmməl bilmək, bəlkə bütün türklərin tarixinə, ədəbiyyatına, etnoqrafiyasına, fonologiyasına lazımınca aşına bulunmaq tələb edər” (Hüseynzadə 2008 (3), 360). Fikrimizcə, bu məsələdə Ə.Hüseynzadə tamamilə haqlı idi. Belə ki, Türkiyə türkcəsindən ayrı Azərbaycan türkcəsinin inkişafında, eləcə də əlifba islahatı

məsələsində əvvəlcə Çar Rusiyası, sonralar Sovet Rusiyası ideoloqlarının maraqlı, hətta icraçı olmaları təsadüfi deyildi. Hər iki halda məqsəd bir idi: Azərbaycanı türk dünyasından, xüsusilə Cənubi Azərbaycan və Türkiyə türklərindən ayırmaq.

Qeyd edək ki, Ə.Hüseynzadənin “Osmanlı türkçülüynü” nəzəriyyəsi istər 1900-1920-ci illərdə, istərsə də sonralar, bəzi Azərbaycan türk ziyalıları tərəfindən tənqid olunmuşdur. Bu məsələdə onu tənqid edənlər əsas səbəb kimi, Ə.Hüseynzadənin “Osmanlı türkçülüynü”nü həddən artıq ideallaşdırmasını, xüsusilə dil və ədəbiyyat məsələsində ifrata varmasını göstərirlər. Bəzilərinə görə o, türkçülüynü “Osmanlı türkçülüynü” formasında irəli sürməklə, Azərbaycan milli-türk ideyasından kənara çıxmışdır. Bu baxımdan, bəzi Azərbaycan türk ziyalıları Ə.Hüseynzadəni milli bir ideoloq kimi “türkləşmək, islamlaşmaq və avropalaşmaq” üçlü düsturunu qəbul etməklə yanaşı, ancaq siyasi-ideoloji mənada türk birliyi, dil və ədəbiyyatda “osmanlı şivəsi”nin ortaq türkcə kimi qəbulu məsələsində onunla həmrəy olmamışlar.

“Osmanlı türkçülüynü” nəzəriyyəsindən çıxış etdiyinə görə, Ə.Hüseynzadə və başqalarını tənqid edən çağdaşlarından F.B.Köçərli, C.Məmmədquluzadə, Ö.F.Nemanzadə, A.Şaiq və başqaları hesab edirdilər ki, Azərbaycan türk ədəbi dilini osmanlılaşdırmaq əvəzinə, xalqa yaxınlaşmaq yolunu tutmaq lazımdır. Onların fikrincə, bu dili mürəkkəbləşdirmək deyil, sadələşdirmək, yəni geniş xalq kütlələrinin anlaya biləcəyi bir şəkllə salmaq lazımdır. Ədəbi dil də xalqın öz dilidir, bu dil hamı üçündür; hamı yazıb-oxumalı, cəmiyyətin inkişafında yaxından iştirak etməlidir. Ədəbi dil sadə olmalı, onu hamı başa düşməlidir. Xüsusilə, “mollanəsrəddinçi”lər, o cümlədən, C.Məmmədquluzadə osmanlı türkcəsinin bütün türklərin ortaq ədəbi dil olması ideyasına qarşı çıxmışdır (Məmmədquluzadə 2004, 519). Başqa bir “mollanəsrəddinçi” – Ö.Faiq isə yazır ki, osmanlı ləhcəsinə qayıtmaq darsa, minillərdən bəri təqlid etdiyimiz ərəb və fars imlasından imtina edib, türk sözlərimizi və türk adlarımızı bərpa etməliyik (Nemanzadə 2006, 169). Həmin dövrdə bu məsələ ilə bağlı F.B.Köçərli “mollanəsrəddinçi”lərlə eyni mövqedə durmuşlar (Köçərli 2007, 125).

Sovetlər Birliyi dönəmində C.Məmmədquluzadə xatirələrində yazırdı ki, Hüseynzadə 1910-cu ildə yenidən Türkiyəyə mühacirət edərəkən, Tiflisdə onların idarələrinə baş çəkərək, xalqa yaxınlaşmaq yolu olan Azərbaycan türk ədəbi dilinin inkişafı uğrunda mübarizə aparən “molla nəsrəddinçi”ləri təqdir etmişdir. Belə ki, Hüseynzadə “molla nəsirəddinçi”lərə demişdir: “Açıq yazmağı da bacarmaq lazımdır” (Dadaşzadə 1967, 250-251). C.Məmmədquluzadənin bu sözlərinə inasaq, Ə.Hüseynzadə bütövlükdə, bütün türklərin ortaq ədəbi türkcəsi kimi Türkiyə türkcəsini (İstanbul şivəsini) görməklə yanaşı, zaman-zaman hər bir türk millətinin öz doğma şivələrini inkişaf etdirmələrini və ədəbi şəkllə salmağa çalışmalarını təqdir etmişdir. Ümumilikdə, “İstanbul şivəsi”ni həddən artıq ideallaşdırmasını nəzərə almasaq, Ə.Hüseynzadənin ortaq türk ədəbi dilinin yaranması məsələsində haqlı olmasına şübhə etmirik.

Yeri gəlmişkən, Ə.Hüseynzadə 1926-cı ildə Bakıda keçirilən I Türkoloji qurultayda iştirak etmişdir. Həmin qurultayda böyük aydınımız “Qərbin iki dastanında türk” (1926) mövzusunda çıxış etmişdir. Həmin çıxışdan da görmək mümkündür ki,



Ə.Hüseynzadədə “türkçülük” ideyası yüksələn xətlə davam etmişdir. Ədib bu əsərində italyan Tokvato Tassonun “Qurtarılmış Qüds” və portəgiz Kamoensin “Luziada” mənzum dastanlarında türkün izini axtarmışdır. Ziyalı bu əsərləri tədqiq edərək, orta əsrlərdə türk millətinin Avropa ədəbiyyatında öz əksini tapdığını göstərməyə çalışır. Kamoens “Luziada” mənzum əsərində avropalıları, yəni ingilis, alman, italyan, fransız və başqalarını bir-biri ilə boğuşmaqdan, türklərlə mücadiləyə çağırır. Ə.Hüseynzadəyə görə, türklərə yaxından bələd olmayan bir avropalı şairin belə mövqə tutması insanı düşündürməyə vadar edir. O yazır: “Kamoens, Məhəmmədi dənə, mələnətkar və islamı “Guruhi-cühələ” dini sifəti ilə tovsif etdiyi kimi, türk ismi keçdikcə buna zalım, qəddar, vəhşi, barbar sifətlərini əlavə etməkdən çəkinməz” (Hüseynzadə 2007 (1), 435). Azərbaycan aliminin fikrincə, Kamoensin türklərə qarşı olan bu münasibətinin səbəbi 1) türklərin müsəlman olmaları, 2) türklərin portəgizlərlə bir neçə dəfə savaşmaları, 3) ən mühümü, türklərin portəgizlərin Şərq ilə, Hind ilə, Hind-Çin ilə ola biləcək münasibətlərinə bir əngəl olmalarıdır (Hüseynzadə 2007 (1), 435).

Kamoensdən fərqli olaraq italyan mütəfəkkiri T.Tasso islamı anladığı, təqdir etdiyi kimi, türkləri də tanımış və təqdir etmişdir. Tasso türkləri ərəb, yunan və başqa millətlərlə müqayisə edərkən, onları çox yüksək, üstün tutur. Türk qəhrəmanlarından bəhs edərkən avropalı, yəni italyan şairi olduğu halda, Tassonun türk mütəfəkkirindən heç bir fərqi yoxdur. Ə.Hüseynzadə yazır: “Şair çox epik, çox bitərəfdir. Bu kimi mövzulara girişərkən özünü bir türkün vəziyyətinə qoyur və onun ruhunu anlamaq istər” (Hüseynzadə 2007 (1), 436). Beləliklə, Ə.Hüseynzadə hər iki avropalı mütəfəkkirin əsərlərinin təmsalında türklərin hansı mövqə tutduqlarını aydınlaşdırmaq istəmişdir.

Yuxarıdakı fikirlərimizi yekunlaşdıraraq qeyd etmək istərdik ki, Ə.Hüseynzadənin Ə.Ağaoğlu, M.Ə.Rəsulzadə və başqaları ilə yanaşı, SSRİ dövründə Azərbaycanda ilk siyasi islamçılardan (panislamist) və türkçülərdən (pantürkist) biri kimi qələmə verilməsi təsadüfi olmamışdır. Doğrudur, hər bir kəs təmsil etdiyi quruluşun, ideologiyanın təmsalında Ə.Hüseynzadənin irsini dəyərləndirməyə çalışsa da, istənilən halda, onların hər biri Ə.Hüseynzadənin bir fikir adamı, ideoloq kimi böyüklüyünü etiraf etmək məcburiyyətində qalmışdır; məsələn: Azərbaycan türklərindən Əli Nəzmi (Nəzmi 2006, 448) və Əlabbas Müznib hələ 1910-cu illərdə etiraf edirdilər ki, dövrlərində yeni nəslin öncül alimi və ideoloqu Ə.Hüseynzadədir (Müznib 2006, 111).

Ə.Hüseynzadənin türkçülük məsələsində milli ideoloqluğunu sonralar M.Ə.Rəsulzadə, Z.Gökalp, Y.Akçura, M.B.Məmmədzadə və digər mütəfəkkirlər dəfələrlə qeyd etmişlər; məsələn, Y.Akçuraya görə, Ə.Hüseynzadə müsəlman türkləri arasında ilk turançı, ilk panturançı hesab olunurdu (Akçura 2010, 174-205). Rəsulzadə isə bu məsələni bir qədər də dəqiqləşdirərək yazırdı: “Füyuzat” jurnalı “Türk Yurdu”nda olduğu kimi aydın, ardıcılıqla olmasa da, türkçülük mövzusunun daha öncə işə salmış, hətta mərhum Ziya bəyin son çağlarda “Türk millətindənəm, islam ümmətindənəm, qərb mədəniyyətindənəm” çağırışı ilə göstərdiyi anlamı Əli bəy Hüseynzadə “Türkqanlı, islamimanlı və firənggeyimli olaq” formulu ilə

açıqlamışdı. Azərbaycan mətbuatının, eləcə də Azərbaycan ədəbiyyatının şüurlu metodik bir biçimdə milli türk ideologiyasını işə salmaq düşüncəsi isə I Dünya savaşı öncəsində, illərində daha çox gəlişmişdir” (Rəsulzadə 2012 (2), 48). M.B.Məmmədzadə qeyd edir ki, Azərbaycan Milli Hərəkatının kamilləşməsində, Azərbaycan ictimaiyyətinin şüurlanmasında “Füyuzat” jurnalı və onun əsas yazarı Ə.Hüseynzadə müstəsna rol oynamışdır (Məmmədzadə 1992, 47). Yeri gəlmişkən, Ə.Hüseynzadənin türkçülüyn, islamçılığın təbliğində və inkişafında tutduğu mövqe, oynadığı rol yalnız çağdaşları və türk aydınları tərəfindən deyil, sovet ədəbiyyatında da bu və ya digər formada etiraf olunmuşdur (Azərbaycan Kommunist Partiyasının oçerkləri 1986, 165).

Bu baxımdan, yeni dövr tədqiqatçılarından Yaşar Qarayev (Qarayev 1996, 363-364), Aydın Balayev (Balayev 2011, 17-18), Rasim Mirzə və başqaları doğru qeyd edirlər ki, türkçülük şüuru öncə Çar Rusiyasının türk xalqları arasında yaranmış, siyasi türkçülüyn əsaslarını isə “Həyat” və “Füyuzat”da Azərbaycan türklərindən Ə.Hüseynzadə işləyib-hazırlamışdır.

## **Nəticə**

Göründüyü kimi, XX əsrin əvvəllərində, xüsusilə 1900-1910-cu illərdə Ə.Hüseynzadənin islamçılıq və türkçülüyn ən tanınmış ideoloqlarından biri olmasını, bu və ya digər mənada istər tərəfdarları, istərsə də əleyhdarları etiraf etmişlər. Bu, Ə.Hüseynzadənin yalnız Azərbaycan türk milləti üçün deyil, bütün türk dünyası üçün nə qədər dəyərli bir alim və mütəfəkkir olmasını sübut edir. Fikrimizcə, bu mənada XX əsrin ilk on ilində islamçılığın və türkçülüyn Azərbaycanda ən böyük mübarizə adamlarından biri olmuş Ə.Hüseynzadənin dəyərini anlatmaq üçün yeni “kəşflər” etmək deyil, sadəcə, onun elmi-fəlsəfi irsini cəmiyyətə doğru-dürüst çatdırmaq lazımdır. Qeyd olunmalıdır ki, Ə.Hüseynzadənin “üçlü” düsturu (türkçülük, islamçılıq və avropaçılıq) və “Osmanlı türkçülüynü” ideyası türkçülüyn üçüncü mərhələsini təşkil edən və onun nəticəsində meydana çıxan Azərbaycan türkçülüynü (milli azərbaycançılıq) ideyasının formalaşmasında əvəsiz rol oynamışdır.

## **ƏDƏBİYYAT**

1. Akçura Yusif (2010). Türkçülüyn tarixi. Bakı, Qanun
2. Azərbaycan Kommunist Partiyasının oçerkləri (1986). İki cildə I cild, Bakı: “Azərnəşr”, 1986
3. Balayev Aydın (2011). Məmməd Əmin Rəsulzadə (1884-1955). Bakı, “Adiloğlu” nəşriyyatı
4. Dadaşzadə Arif (1967). Seçilmiş əsərləri. 1-ci cild. Bakı, “Azərnəşr”
5. Qarayev Yaşar (1996). Tarix: yaxından və uzaqdan. Bakı, “Sabah”
6. Hüseynzadə Əli (2007/1). Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”
7. Hüseynzadə Əli (1994/2). Siyasəti-fürusət. Bakı, “Elm”

8. Hüseynzadə Əli (2008/3). Seçilmiş əsərləri. İki ciddə II cild. Bakı, "Çaşıoğlu"
9. Köçərli Firudin (2007). Ana dili//Azərbaycan publisistikası antologiyası. Bakı, "Şərq-Qərb"
10. Rəsulzadə Məhəmməd Əmin (2012/1). Panturanizm. Qafqaz sorunu. Bakı, "Təknur"
11. Rəsulzadə Məhəmməd Əmin (2012/2). Qafqaz türkləri. Bakı, "Təknur"
12. Məmmədquluzadə Cəlil (2004). Əsərləri. IV cilddə, II cild. Bakı, "Şərq-Qərb"
13. Müznib Əlabbas (2006). Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb"
14. Məmmədzadə Mirzə Bala (1992). Milli Azərbaycan hərəkatı. Bakı, "Nicat", 1992
15. Nemanzadə Ömər Faiq (2006).F. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb"
16. Nəzmi Əli (2006). Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb"
17. Святоховский Тадеуш (1990). Русский Азербайджан 1905-1920 гг. "Хазар" журнал, №1.

*Доц. Фаик Алекперли*

## **ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВЫ ТЮРКСТВА И ИСЛАМИЗМА В МИРОВОЗЗРЕНИИ АЛИ БЕКА ГУСЕЙНЗАДЕ**

### **РЕЗЮМЕ**

В статье, в первую очередь, нашли отражение мысли А.Гусейнзаде об идеях “тюркства, исламизма и современности”. В исследовании показано – на чем основываются его мысли о единстве тюркства и исламизма. Вместе с тем выявляются теоретические и философские основы защиты идеи “османского тюркства” со стороны А.Гусейнзаде. В статье показывается, что с выдвиганием идей “тюркства, исламизма и современности” и “османского тюркства” А.Гусейнзаде не только не выступал против идеи азербайджанского тюркства, но, более того, сыграл роль толчка в формировании теоретических и философских основ национальной идеи Азербайджана (азербайджанства). Не случайно, трехцветный флаг Азербайджанской Народной Республики был принят на основе идей А.Гусейнзаде. В статье также отмечается, что А.Гусейнзаде был видным мыслителем не только Азербайджана, но и всего тюркского мира.

*Ключевые слова:* Али бек Гусейнзаде, тюркская философия, туранизм, исламизм, османское тюркство.

*Assoc. Prof. Faig Alakbarli*

## **THE THEORETICAL AND PHILOSOPHICAL BASICS OF ISLAMISM AND TURKISM IN ALI BAY HUSEINZADA’S VIEW**

### **ABSTRACT**

The article reflects A.Huseynzada’s ideas of “Turkism, Islamism and Modernity”. The study shows the reason of his opinion on the unity of the ideas of Turkism and Islamism. Moreover, it reveals the theoretical and philosophical reasons for the defense of A.Huseynzada’s idea of “Ottoman Turkism”. The article shows that with the promotion of the ideas of “Turkism, Islamism and modernity” and “Ottoman Turkism” A.Huseinzada in fact opposed the idea of Azerbaijan Turkism and played a role of impetus in the formation of the theoretical and philosophical foundations of national idea of Azerbaijan (Azerbaijanism). It is not accidental that

the tricolor flag of the Azerbaijan Democratic Republic was adopted on the basis of A. Huseinzada's ideas. The article introduces A. Huseinzada as a prominent thinker in Azerbaijan as well as in the entire Turkic world.

**Keywords:** *Ali bay Huseinzada, Turkic philosophy, turkism, islamism, Ottoman turkism.*

**Çapa tövsiyə etdi: prof. Rafail Əhmədli**

## NƏCƏF DİNİ-ELMI MƏRKƏZİNİN TARIXİ İNKİŞAF MƏRHƏLƏLƏRİ

*Samid Bağirov,  
AMEA Ziya Bünyadov ad. Şərqsünaslıq İnstitutunun  
elmi işçisi, dissertant  
sami80@mail.ru*

### XÜLASƏ

İraqın Nəcəf şəhərində yerləşən dini-elmi mərkəz min ilə yaxındır, fəaliyyət göstərir. Şeyxüt-taifə Tusi Nəcəfə köçdükdən sonra bu şəhər bir məzarlıqdan şəhərə çevrildi. Alimin burada dini-elmi mərkəz açaraq, ictihad prosesini sürətləndirən üslublarla tədrisə başlaması digər bölgələrin alimlərini də cəzb etdi. Şeyx Tusidən sonra Nəcəf mərkəzinin elmi inkişafında birəsrlik durğunluq dövrü yaransa da, bu, ibn İdris Hillinin zamanına qədər davam etdi və daha sonra buveyhilərin və səfəvilərin dövlət dəstəyi dini-elmi mərkəzin fəaliyyətini artırdı. XVI əsrdə dini-elmi mərkəzin dərslik mətnləri ərsəyə gəlsə də növbəti durğunluq dövrü yarandı. Bu, Nəcəfdə əxbariliyin yayılması ilə bağlı idi. XVIII əsrdə üsuli alimlər əxbariləri üstələdilər və ictihad prosesini yeni rasionel qaydalarla sürətləndirən bir dini-elmi cərəyan yaratdılar.

*Açar sözlər: Nəcəf, dini-elmi mərkəz, Cəfəri fiqhi, şiə, əxbarilik, üsulilik, durğunluq dövrü, ictihad, fətva, Səfəvilər, buveyhilər, Qacarlar, dərslik mətnləri, Şeyx Tusi*

### Giriş

Müxtəlif dini-elmi təsisatların təsiri ilə yaranan ictimai-siyasi cərəyanlara şahidlik edən Yaxın Şərq, həmçinin fərqli fikir düşüncələrinin məskəni olub. Təşəkkül tapdığı mərhələdən Nəcəf dini-elmi mərkəzinin (Həzrətün-Nəcəf) müzakirə obyektinə çevrilməsi onun şiə qurumları arasında ən qədimi olması, şiə dini inancının formalaşdığı məkan sayılması, Yaxın Şərqin ən qaynar ölkəsi kimi xarakterizə edilən İraqda yerləşməsi, İran və Səudiyyə Ərəbistanı rəqabəti cəbhəsinin önündə yer alması və digər amillərlə bağlıdır. Şiə din alimlərinin fərqli düşüncələrə malik nümayəndələrinin min illərdir bu ərazidə toplaşmaları və dini tədrisin burada mərkəzləşməsi Nəcəf dini-elmi mərkəzini həmişə müzakirə obyektinə çevirib.

Din alimlərinin XI əsrdən başlayaraq, Nəcəfə köç etmələri qısa zaman kəsiyində bu məzarlığı böyük şəhərə və şiə inancının nəzəri əsaslarının formalaşdığı elm mərkəzinə çevirdi. Abbasilər xilafəti (750-1258) dönəmində ictimai fikir cərəyanlarında rolunu alan bu elmi-dini mərkəz Osmanlılar (1299-1922) zamanında fəallığını sürətlə artırdı. Nəcəf dini elmi mərkəzinin şöhrəti XIX əsrin ortalarından

artmağa başlayaraq, müctəhid Mirzə Şirazin (1814-1896) verdiyi fətvalar dönəmində daha da genişlənilib İraqa, İrana və Yaxın Şərqi digər bölgələrinə nüfuz etdi.

Britaniya müstəmləkəçiliyi dövründə, İraqın müstəqilliyinin əldə olunması, krallığın yaranması (1921), krallığın devrilməsi və İraq Respublikasının yaranması (1958), daha sonra BƏƏS partiyasının (1968-2003) hakimiyyəti dövrlərində də Nəcəf dini-elmi mərkəzi ölkənin və bölgənin fikri-ictimai səhnələrində mühüm rolə malik olub.

Qeyd edək ki, Azərbaycanın bir çox din xadimləri Sovet İttifaqından öncə məhz Nəcəf dini-elmi mərkəzinin məzunları olub. Müstəqillik əldə etdikdən sonra da bu ənənə davam etdirilib ki, sözügedən tendensiya araşdırma mövzusunun aktuallığının daha bir zəruri tərəfini ortaya çıxarır.

### **Nəcəf dini-elmi mərkəzinin təsis olunması**

Nəcəf dini-elmi mərkəzinin 900 ildən artıq yaranma tarixi vardır. Belə ki, bu dini-elmi ocaq şiəliyin ilk institutu hesab edilir. Nəcəf dini elm ocağının banisi Şeyx Tusi (995-1067) ləqəbli əbu-Cəfər Məhəmməd ibn Həsəndir ki (Muhsin Əmin 1421 h.q, c-9, s-159), o, xidmətlərinə görə Şeyxut-taifə (məzhəbin şeyxi) ləqəbinə layiq görüldü.

Mütəfəkkir təhsilini davam etdirmək üçün 1018-ci ildə Bağdada köçür və burada müctəhidlik dərəcəsi qazanmış olur. Tusi “Təhzibul-Əhkam” əsərini yazdıqdan sonra məzhəbin vacib şəxslərindən birinə çevrilir. Tədqiqatçı alimin “əl-İstibsar fima uxtulifə minəl-əxbar”, “Təhzibul-Əhkam” əsərləri şiə məzhəbinin hədis sahəsində “əl-Kutub əl-Ərbə” deyilən 4 təməl kitabı arasındadır. Tusinin əsərlərinin ümumi sayı 50-dən çoxdur. Şeyx hədis ilə yanaşı, fiqh, üsul, təfsir, rical və kəlam elmləri sahəsində də böyük alimlərdən hesab olunurdu. 1055-ci ildə Səlcuq sultanı Togrul bəy (987-1063) Bağdada hücum etdikdə, şəhər münəqişələr ilə çalxalanırdı. Münəqişələrin yaşadığı şəhərdə Şeyx Tusinin kitabxanasındakı kitablar bir neçə dəfə şəhər meydanına daşınaraq yandırıldı. 1057-1058-ci illərdə Tusinin evi qarət edildi və zəngin yaradıcılığını yaşadan bütün əsərləri yandırıldı. Bütün baş verən olaylardan sonra, Şeyx Tusi Bağdad şəhərindən getmək qərarına gəlib Nəcəfə köçdü. Ömrünün qalan hissəsini Nəcəfdə islam elmlərini tədris etməklə keçirən alim burada indiyədək fəaliyyət göstərən böyüktədris müəssisəsinin əsasını qoymuş oldu. Şeyxin 300-dən artıq şagirdi olmuşdur ki, onlardan hər biri islam, İraq və ərəb tarixində elmi uğurları ilə mühüm izlər buraxıblar.

Şeyx Tusinin 1058-ci ildə Nəcəfə köçməsi ilə başlanan tendensiya dövrünün digər məşhur alimlərinin də ora axınına rəvac verdi. Şeyx Tusinin Nəcəfə köç etməsini bu şəhərin tarixində ən əhəmiyyətli dönm hesab etmək mümkündür.

Tarixin bu mərhələsindən sonra, məzarlığı xatırladan Nəcəf şəhər halına gəldi. Sözügedən məkan, əsasən, Həzrət Əlinin (598-661) məzarının yerləşdiyi ərazi kimi də tanınırdı. Nəcəf şəhərinin tarixi qaynaqları məskunlaşma bölgəsi olaraq cahiliyyət dövrünə və burada yerləşən bir sıra xristian kilsələrinə qədər gedib çıxsə da, onun

yaşayış ərazisi kimi formalaşması Həzrət Əli tərəfindən yaxınlıqdakı Kufənin xilafətin mərkəzi elan edilməsindən sonra baş verib.

“Nəcəf” sözünün hərfi tərcüməsi (əl-Məncuf) – “suyun qalxmadığı ərazi” anlamındadır (İbn Fəris 1366 h.q, c. 5, 395.). Yaşı yüzillərlə ölçülən Kufə və Səhla məscidlərinin, məşhur tarixi abidələrin və dünyanın ən böyük məzarlığı sayılan Vadius-Səlamın burada bərqərar olması zaman keçdikcə bu şəhəri daha çox tanıtmağa başlayıb. 2012-ci ildə Nəcəf şəhəri İslam Mədəniyyət Paytaxtı adına layiq görülüb. Həzrət Əlinin məzarının, eləcə də şiə dini tədris mərkəzlərindən birinin burada yerləşməsi onu müstəsna şəhər edib.

Tusi Nəcəfə köçməmişdən burada din alimlərinin fəaliyyəti, demək olar, hiss olunmayacaq dərəcədə idi. Əhməd ibn Əli Nəcəşi, rical elmi üzrə tanınmış alim (372-450 h.q) bildirir ki, hicri-qəməri təqvimini ilə 400-cü illər civarında Kufədə çoxsaylı fəqihlərlə görüşüb və onların fəaliyyətinin şahidi olub (Nəcəşi 1407 h.q, 68). Müqayisə olaraq bildirək ki, Həzrət Əlinin məqbərəsinə görə Tusidən öncə burada bəzi fəqihlər məskən salsalar da, bu, şəhəri dini-elmi mərkəz kimi tanıda bilməmişdi.

Şeyx Tusi Nəcəfdə tədrisi bərpa etməklə yanaşı, fiqhi mövzuların tədrisində yeni üsluba təkan verdi. Alimin israrla tətbiq etdiyi yeni üslub şəriət hökmlərini açıqlamağa və fətvalar verməyə yönəlməklə yanaşı, həm də onların sübutunu ortaya qoymağdan ibarət idi. Bu üslub üzərində son dərəcə təkid edən mütəfəkkir sonda “əl-Məbsut” adlı bir kitabı məhz bu üslub əsasında ərsəyə gətirdi.

Buveyhilər sülaləsinin (935-1055) hakimiyyətə gəlməsi Nəcəf dini-elmi mərkəzinin inkişafının əsas səbəblərindən biri oldu. Buveyhi hökmdarları Nəcəfdə və sair bölgələrdə ənənəvi şəkildə şiə dini-elmi ocaqlarına yardım göstərir, fəqihlərə müxtəlif sahələrdə dəstək verirdilər. Sülalənin hökmdarı İzzud-Dövlə Bəxtiyar əl-Buveyhinin (966-978) Nəcəfi ziyarət edən zaman şəhərdəki fəqihlərlə görüş keçirmələrini, onlara və şəhər yoxsullarına ianələr paylamasını nümunə gətirmək mümkündür. Aşura gününün rəsmi şəkildə matəm, Qədir-Xum bayramının isə dövlət səviyyəsində elan edilməsi də Buveyhi hökmdarları tərəfindən həyata keçirilməyə başlayıb (ibn Xəldun 1391 h.q, c. 3, 425).

Qeyd etmək lazımdır ki, tarixi ardıcılıq baxımından, birinci mərhələdə Buveyhilərin dəstəyi, ikinci mərhələdə isə Şeyx Tusinin təşəbbüsləri Nəcəf dini-elmi mərkəzinin inkişafına təkan verən əsas amillərdən idi.

## **Durğunluq dövrü**

Nəcəf mərkəzinin elmi inkişafında Şeyx Tusidən sonra birəsrlik durğunluq dövrü yarandı. Bu proses Məhəmməd ibn İdris Hillinin (1148-1201) zamanına qədər davam etdi ki, sözügedən durğunluğun bir neçə səbəbi olub:

1. Şeyx Tusi üsul və fiqh elmlərində yeni və yaradıcı metodlar, bəhslər və istidlallar ortaya qoymuşdur. Ondən sonra yaşayıb-yaratmış fəqihlər isə yalnız bu metodlardan istifadə etməyi və irad tutmamağı özlərinə borc bildirdilər.



XVI yüzilliyin tanınmış fiqh alimi Şəhid Sani ləqəbli Zeynuddin bin Nuriddin Amili (1505-1559) bildirir ki, bütün fəqihlər onun dediklərini yalnız nəql edir, özlərindən yeni fikir irəli sürmürdülər (Şəhid Sani 1381 h.ş., 93).

2. Nəcəfdəki dini-elmi mərkəz gənc bir institut olduğundan, Bağdad məktəbi qarşısında yeni iddialarla çıxış edə bilmirdi.

3. Nəcəfdə Şeyx Tusidən sonra yaranan birəsrlik durğunluğun səbəblərindən biri də Buveyhi hökmdarları və sülalənin zəifləməsi idi. Bundan sonra başlanan səlcuqların təzyiqi də Nəcəf dini-elmi mərkəzinin durğunluğuna gətirdi.

Hillə şəhəri ibn-İdris Hilli ilə birlikdə elmi mərkəz olmağa başladı. Alimin bu şəhərdə təsis etdiyi Hillə dini-elmi mərkəzi müəyyən qədər Nəcəfi kölgədə saxladı və burada müvəqqəti durğunluğa səbəb oldu.

İbn-İdris Hilli öncəki Cəfəri fəqihlərinə qeydsiz-şərtsiz itaət etməyə son qoydu. O, Şeyx Tusinin fikirlərinə və baxışlarına irad bildirməklə, məzhəbin elmi mərkəzlərində tədqiqə və araşdırma ruhiyyəsinə yeni nəfəs gətirdi. İbn-İdris Hillinin bu metodu sonda müxtəlif dini-elmi mərkəzlər arasında rəqabətə və nəticə etibarını ilə inkişafa yol açdı.

Səfəvilərdən öncə Elxanilər (1256-1265) və Cəlairilər (1336-1432) siyasi məqsədlər naminə sünni Bağdad məktəbi qarşısında şiə Nəcəf məktəbinin üstünlük qazanmasında maraqlı idilər və bu istiqamətdə dəstək də verirdilər (Fəqih 1996, s.125). Göstərilən dəstəklər Nəcəfin dini-elmi mərkəzini Bağdadla rəqabətə girmə müstəvisinə gətirib çıxara bilmirdi. Bu dövəmdə Şeyx Tusinin oğlu Əbu Əli Tusi, ibn Şəhr Aşub, Əbu Əli əl-Fəzl ibnül-Həsən ət-Təbərsi, Şeyx Əbulvəfa Abdulcabbar ər-Razi, Həsən ibn Babəveyh əl-Qummi, Məhəmməd ibn Hibətullah ət-Tarablusi, Rəziyəddin Əstərabadi, Əbdürrəhman ibn Ətaiqi, Fazil Miqdad kimi dövrün tanınmış alimləri Nəcəf dini-elmi-mərkəzinin inkişafına və fəal olaraq öz sözünü deməsinə töhfələrini veriblər.

Nəcəf dini-elmi mərkəzinin sonrakı inkişaf dövrü Səfəvilər dövlətinin (1501-1736) hakimiyyəti illərinə təsadüf edir ki, sözügedən dövəmdə elmi fəallıq yenidən Nəcəfə qayıtdı. Səfəvi şahları Nəcəf şəhərinin suvarma və içməli su ilə təmin olunması üçün kanallar qazdırdılar, digər zəruri ehtiyaclarının ödənilməsi məqsədilə bir sıra işlərə rəvac verib, şəhər sakinlərinin təhlükəsizliyi üçün möhkəm qalalar tikdirdilər (İsa Məcid 1410 h.q., 27).

Bu mərhələdə Nəcəfin elmi inkişafı təkcə Səfəvilərin dəstəyindən qaynaqlanmırdı. Burada, həm də bir sıra amillər mövcud idi. Dini-elmi mərkəzdə inkişafa səbəb olan mühərrik kimi, Mühəqqiq Ərdəbilini (v.i 1585) misal gətirmək mümkündür. O, Səfəvilərin dəstəyindən geniş istifadə edərək, Nəcəf mərkəzini elmi yaradıcılığı ilə rəvnəqləndirmişdi. Mühəqqiq Ərdəbili şiə bölgələrində 10 il rəqibsiz müctəhid olaraq qaldı. Alim Şah Abbas Səfəvi (1588-1629) ilə eyni zamanda yaşayırdı. O, Nəcəfi tərk edib, İrana gəlməsi təklifi ilə ona müraciət edən Şah Abbasın istəyini qəbul etməsə də, müxtəlif zamanlarda bölgələrlə bağlı şah sarayına məktublar yazır, onunla əlaqə saxlayırdı (Hürri Amili 1428, c.2,2).

“Rical” alimi Məhəmməd Hirzuddin (1857-1946) Mühəqqiq Ərdəbilinin Nəcəf alimlərindən birinin ehtiyacının aradan qaldırılması haqqında I Şah Təhmasibə

(1514-1576) məktub yazdığını bildirir. O vurğulayır ki, Ərdəbili bu məktubda şahı “dost” və “qardaş” deyər adlandırır. Təhmasib məktubu oxuduqdan sonra həmin alimə yardım göstərir və vəsiyyəət edir ki, öldükdən sonra Ərdəbilinin məktubunu onun başı altına qoysunlar (Məhəmməd Hirzuddin 1405 h.q., c. 2, 55).

Ərdəbilinin yeni ictihad qaydalarını qəbul etməsi dini-elmi mərkəzin fəaliyyətinin artmasının səbəblərindən biri olaraq göstərilə bilər. Onun fiqhi üslubu hədəf olaraq hədislərin hərtərəfli araşdırılmasını nəzərdə tutur, məşhur fətvaların qarşısında dayanan “səhih” hədisləri əhəmiyyətsiz hesab etmir, beləcə, fiqh-üsul elmində yeni rəqabət mühitinin yaranmasına səbəb olmuşdur.

### **Nəcəf dini elmi mərkəzində dərslük mətnlərinin araya-ərsəyə gətirilməsi**

XVI əsrin ortalarından başlayaraq dini-elmi mərkəzin dərslük mətnləri ərsəyə gəlməyə başladı. 500 il keçməsinə baxmayaraq, bu dərslüklər hələ də Nəcəfdə və müxtəlif ölkələrin dini-təhsil ocaqlarında tədris edilir. Sözügedən əsərlərdən biri fiqh və üsul elmini tədqiq edən əl-Məalim kimi tanınan “Məalimud-din və Məlazul-Müctəhidin” əsəridir. Əsərin müəllifi olan Həsən ibni Zinuddin (1552-1603) də elə Mühəqqiq Ərdəbili məktəbinin yetişdirməsidir.

Hazırda Nəcəfdə və digər dini təhsil ocaqlarında fiqh və üsul elmləri üzrə əsas dərslüklərdən biri kimi istifadə edilən “Ər-Rəudətul-Bəhiyyə fi şərhi əl-Lumətut-Dəməşqiyyə” əsəri də bu dövrdə ərsəyə gəlib. Qeyd edək ki, bu qiymətli əsərin müəllifi də Həsən ibn Zeynuddinin atası və Mühəqqiq Ərdəbili ilə eyni dövrdə yaşamış Şəhid Sani ləqəbli Zeynuddin ibn Nuriddin Əli bin Əhməd Amili Cubəidir (1505-1559).

### **İkinci durğunluq dövrü**

Nəcəf dini-elmi mərkəzinin növbəti mərhələsi o qədər də ürəkəçən deyildi. Bu ikinci durğunluq dövrünə səbəb, Nəcəf hövzəsi də daxil olmaqla, digər şiə dini-elmi mərkəzlərində əxbariliyin yayılması və intişarı ilə bağlı idi. Hicri-qəməri tarixi ilə XI əsrin ortalarında əxbariliklə üsuliliyin mübarizəsi Nəcəfi də əhatə etməyə başladı ki, Məhəmməd Əmin Əstərabadi (v.i 1626) əxbariliyin əsas bayraqdarı idi. O, “əl-Fəvaidul-Mədəniyyə” əsərini yazmaqla öncə cərgələrində olduğu və dəstək aldığı üsuli alimləri və onların elmi üslublarını tənqid atəşinə tutdu. Alim Şeyx Tusini, Şeyx Mufid (v.i. 950), Seyid Mürtezə (v.i. 1044), ibn Cüneyd İskafi (d.i. 903) və Əllamə Hilli (1251-1326) kimi fəqihləri imamların yolundan çıxmaqda günahlandırır.

Əstərabadi rasionallıq üslubla araşdırılan üsul və kəlam elminin fikirlərini batil bilir və onları bidət adlandırır. Əxbarilik məktəbi sürətlə Nəcəfə, İraqın digər elmi-dini mərkəzlərinə, İrana və Bəhreyinə nüfuz etməyə başladı və daha çox fəqihləri özünə cəlb etdi.

Tarixin bu dönməndə üsulçuların fəaliyyəti və rəşional qaydalardan bəhs edən üsuli-fiqh elmi tamamilə aradan qalxmasa da, əxbarilərin yaradıcılığının kölgəsində qalmışdı.

Səfəvilərlə-osmanlıların intensiv qarşıldurması, osmanlıların İraqı ələ keçirməsi, bəzi bölgələrdən İraqa mühacirət etmək xofunun insanların düşüncələrində hakim olması, şiə alimlərinə təzyiqlər, İraqda vəba xəstəliyinin yayılması – Nəcəf hövzəsinin durğunluğuna səbəb olan digər amillər idi (İsa Məcid 1410 h.q., 27).

Sadalanın faktorlar nəticəsində, hicri-qəməri tarixinin XI yüzilliyin sonuna qədər elm əhlinin Nəcəfə yönəlməsi azaldı və müvəqqəti olaraq şiə dini-elmi mərkəzi Kərbəlaya köçdü (Fəqih 1996, c. 6, 134).

Nəcəf dini təhsil ocağının durğunluğuna səbəb olmuş əxbarilik cərəyanı ilə mübarizədə tanınmış fəqih və müctəhid Vəhid Bəhbəhani (1706-1791) daha fəal rol oynadı. O, əxbarilərə cavab olaraq, ilk əsərini – “Kitabul-İctihad vəl-Əxbar”ı yazdı. Alim daha sonra əxbarilərin çox olduğu Kərbəlaya getdi, mötədil əxbarilərdən olan ustadı Şeyx Yusif Bəhbəhaninin (1695-1772) tələbələrinə dərs deməyə başladı. Üç gün müddətində Bəhbəhani tələbələrin üçdəikisini əxbarilikdən üsuliyə döndərdi. Bəhbəhani 17 il Kərbəlada qalıb əxbariliklə mübarizə apardı və sonda əxbarilərin təsirini zəiflədə bildi (Tehrani 1982, c.16, 230).

Əxbarilik Nəcəfdə gedən yaradıcılıq fəaliyyətlərinə, üsul, fəlsəfə və məntiq kimi elmlərlə məşğul olanlara qarşı ciddi və təhlükəli ittihamların irəli sürülməsi ilə nəticələnmişdi. Mazandarani Hairi yazır ki, Bəhrəhanidən öncə Nəcəf və İraq əxbarilərlə zəngin idi. Qeyd edək ki, bu şəhərdə üsulçu və ictihad tərəfdarı olan birisi alimin kitabını əlinə götürsəydi, o insanı nəcis hesab edər, ələ dəyməsin deyər həmin kitabı dəsmalla götürərdilər (Hairi Mazandarani 1416 h.q, c. 6, 178).

### **Çiçəklənmə dövrü**

Nəcəf dini-elmi mərkəzi üçün intibah dövrü sonrakı mərhələnin başlanması oldu. Hicri-qəməri təqvimini ilə XIII əsrin ortalarından başlayan bu dövr hazırkı dönmədək davam edir. Bu dövr Nəcəf dini təhsil ocağının yenidən elmi mərkəz kimi önə çıxdığı zamana çevrildi. Bunun səbəbi Bəhbəhanidən sonra onun şagirdi Bəhrul-Ülümün (1155-1252 h.q.) və onların vasitəsilə təlim-tərbiyə almış fəqihlərin səyi ilə baş tutdu.

Daha sonra “Kaşiful-ğita” ləqəbli Şeyx Cəfər ibn Xızır Nəcəfi (1743-1812) öz zəngin fəaliyyəti ilə şiə dini təhsil ocaqlarının tarixində iz buraxdı. Alim əxbariliyin və sələfi təriqətinin tənqidi haqqında əhəmiyyətli əsərlər yazdı. Siyasi-ictimai nüfuzu olan bu alimin səyi nəticəsində Nəcəf daha da inkişaf edirdi ki, bu da Qacarlar (1796-1925) hakimiyyəti dövrünə təsadüf edirdi. Tədqiqatçı alim Tehrandə Fətəli Şah Qacarla (1772-1834) görüşdü və şəxsən “Kəşful-ğita ən mubhəmatiş-şəriətil-ğərra” əsərini şaha təqdim etdi. Ruslarla-Qacarların müharibəsi başladıqda onun cihad fətvası xüsusi rol oynadı. Şeyx Cəfər ibn Xızır Nəcəfi fətva verməklə zəkətləri ordunun toplaması, əsgərlərin səfərbər edilməsi zəminində xərclənməsinə icazə verirdi. Onun ən məşhur fətvası İranla-Çar Rusiyasının ilk döyüşü zamanına təsadüf

edir. Kaşiful-ğita bu fətvada İran, İraq, Azərbaycan və Xorasan xalqlarını cihada səsləmişdi.

Öz dövründə Nəcəf dini təhsil ocağının əsas müctəhidi olan Kaşiful-ğita İranla-Osmanlı İmperiyasının münasibətlərində böyük etibar və etimadla qarşılanırdı. Onun tövsiyələri bəzən iki ölkə ixtilafının aradan qaldırılmasında əhəmiyyət kəsb edirdi (Muhsin 1421 h.q., c. 4, 102). Kaşiful-ğitadan öncə heç bir müctəhid və fəqih ictimai-siyasi mövqe və nüfuz baxımından bu qədər güclü təsirə malik olmamışdır. Nəcəfin intibahı dövründə Kaşiful-ğita ilə yanaşı, bu mərkəzin Məhəmməd Təqi İsfahani, Məhəmməd Hüseyin İsfahani, Məhəmməd Mücahid Təbatəbai, Məhəmməd İbrahim Kəlbasi, Şeyx Mürtəza Ənsari və başqa alimləri də səy göstərmişlər.

Yuxarıda adı keçən Şeyx Mürtəza Ənsari (1781-1864) öz elmi yaradıcılığı ilə Nəcəf dini-elmi mərkəzinin inkişafında xüsusi rola malik olub. O, Sahib-Cəvahir ləqəbli müctəhid Məhəmməd Həsən Nəcəfidən (1787-1850) sonra Nəcəfdə və bütün şia bölgələrində mərcəiyyətə (ali müctəhidlik dərəcəsi) nail olmuşdur. Şeyx Ənsarinin 40-a yaxın eimi əsəri vardır ki, onlar arasında ticarət və müxtəlif müqavilə növləri barədə yazılan “əl-Məkəsib əl-Muhərrəmə”, həmçinin üsuli-fiqh elmi əsasında qələmə aldığı “Rəsail” əsəri Nəcəf təhsil ocağı da daxil olmaqla, bütün şia dini elmi mərkəzlərinin təməl tədris mətnlərindəndir.

### **Nəcəf dini-təhsil ocağının transmilli fəaliyyəti**

Nəcəf dini təhsil ocağını Şeyx Ənsaridən sonra tərəqqiyə aparan Axund Xorasanı ləqəbli Molla Məhəmməd Kazim Xorasanı (1839-1911) olmuşdur. O, Nəcəflə yanaşı, Qumda, İsfahanda və digər elmi-dini mərkəzlərdə də mühüm təsir bağışlamışdır. Alimin “Kifayətul-Üsul” əsəri bu yöndə yazılan ən tanınmış və geniş istifadə edilən əsərdir. Hazırda da “Kifayətul-Üsul” dini-elmi təhsil müəssisələrində dərslik mətni kimi ən yuxarı pillələrdə tədris olunur.

Kaşiful-ğita kimi Axund Xorasanı da İranın və İraqın siyasi-ictimai məsələləri haqqında dəyərli fikirlər bildirər, dövrünün hakimiyyət dairələri ilə yazışar, tövsiyələrini verərdi. Səfəvilər dövründə Nəcəf fəqihləri ilə hakimiyyətin münasibətləri sırf tövsiyə və dəstək xarakterli idisə, Qacarlar dönəmində, həmçinin İraqın Britaniya və Osmanlı nəzarətindəki mərhələsində fəqihlərin münasibətində xəbərdarlıq mesajları da görünürdü.

Axund Xorasanı Nəcəf dini-elmi mərkəzinə, fəqihlərə və müqəllidlərinə arxalanaraq, İranda Məşrutə zamanı Qacar şahlarına qarşı baş tutan hərəkatlarda mühüm rol oynadı. Məşrutənin qələbəsindən sonra, rus hərbciləri İranı hələ də tərک etməmişdilər. Axund Xorasanı İran xalqına məktub ünvanlayaraq, orada rusistehsallı əmtəələrin alınmasının haram olduğunu bildirmişdir. Ruslar Qəzvinə girdikdən sonra, Axund Xorasanı bütün şəhərlərdə, o cümlədən Nəcəfdə dərslərin dayandırılması və ruslara qarşı cihada qalxmaq barədə fətvə vermişdi. Nəcəf, Kərbəla və Kazimeyn alimlərinin əksəriyyəti cihad üçün İrana səfərə hazırlaşanda Axund Xorasanı vəfat etdi (Kifai 1386 h.ş., 414).

Xorasanidən sonra Nəcəf elmi-dini mərkəzinin fəaliyyəti Mirzə Məhəmməd Həsən Şirazi (1814-1896) kimi müctəhidlər vasitəsilə davam etdirildi. Axunddan və Ənsaridən sonra Mirzə Şirazi şüə bölgələrinin mütləq müctəhidi hesab edilirdi. O, Nəcəf dini təhsil ocağı üçün bir sıra bölgələrdə, həmçinin İsfahan və Samirədə filial təsis etməklə yanaşı, Rusiya çarının işğalçı siyasəti və Britaniya müstəmləkəçiliyinə qarşı bir sıra əhəmiyyətli addımları ilə də tanınır. Onun bütün istehlakının haram olduğu ilə bağlı verdiyi fətva Nəsrəddin Şah Qacarın (1848-1896) zamanında İranın Britaniya şirkətləri ilə əldə edilən inhisarçı anlaşmanın ləğv edilməsinə səbəb oldu.

### Nəticə

Nəcəf dini-elmi mərkəzinin tarixinin araşdırılması nəticəsində məlum olmuşdur ki, sözügedən bilik ocağı son minillikdə yüksələn inkişaf xətti ilə irəliləyib. Bu inkişaf tempi həm onun təsir dairəsi baxımından, həm də elmi, dini və praktiki üslubların mənimsənilməsi və təcürübədən keçirilməsi baxımından açıq-aydın nəzərə çarpır.

Cəfəri din alimlərinin əksəriyyətinin hazırlandığı bu mərkəz müəyyən mərhələlərdə elmi məsələlərdə təqliddən əziyyət çəksə də, növbəti mərhələlərdə azad araşdırma məqsədini həyata keçirə bilib. Nəcəf dini elmi mərkəzi müəyyən bir dövəmdə əxbariliklə üzləşsə də, sonradan rəsonal üslublara yiyələnərək, durğunluqdan qurtara bilib. Orta əsrlərin bəzi mərhələlərində müxtəlif təzyiqlərə məruz qalan bu mərkəz XIX əsrdən başlayaraq İraq və İran sərhədlərini aşaraq, transmilli elmi-dini mərkəz olduğunu sübut etməyi bacarıb.

## ƏDƏBİYYAT

1. Amili Hürri, *“Əməlul-amil fi uləma Cəbəl-amil”*. “Məktəbət-Əndəlus”, Bağdad. 1428 h.q.
2. Fəqih Məhəmməd Cavad, *Mousuət ən-Nəcəf əl-Əşraf*, *“Dour-əs-Sani lil-Camiət-in-Nəcəfiyyə”*. “Darul-Ədva”, Beyrut, 1996
3. Həiri Məhəmməd ibn İsmail Mazandarani, *“Muntəhəl-məqal fi əhvalir-ricəl”*. “Müəssəsət Alul-Beyt”, Qum, 1416 h.q.
4. İsa Əhməd Məcid, *“əd-Dirasə fin-Nəcəf”*. “əl-Bəyan jurnalı”, 27-ci say. Beyrut, 1410 h.q.
5. İbni-Xəldun, *“Tarix İbni-Xəldun”*. “Dar ihya ət-turas əl-ərəbi”. Beyrut, 1391 h.q.
6. İbni-Faris bin Zəkəriyyə, *“Mucəm məqayisul-lügət”*. “Mustafa əl-Bəbi əl-Hələbi mətbəəsi”. Qahirə, 1366 h.q.

7. Kifai Abdur-Riza, “*Şərh və bəyani müxtəsər əz-həyat və şəxsiyyəte-Axund Xorasani, “Moəsseseye təhqiqaq və toseeye ulume ensani”* nəşriyyatı, Tehran, 1386 h.ş.

8. Məhəmməd Hirzuddin, “*Məarifur-rical fi tərəcim əl-üləma vəl-üdəba*”. “Mərəşi-Nəcəfi” nəşriyyatı, Qum, 1405 h.q.

9. Muhsin Seyid Əmin, “*Əyanuş-Şiə*”. “Dar ət-Təaruf” mətbəəsi, Beyrut, 1421 h.q.

10. Nəcəşi Əhməd bin Əli, “*Fihrist əsma musənnifi əş-şiə*”. “Musa Şubeyri Zəncani” mətbəəsi. Qum, 1407 h.q.

11. Şəhid Sani Zinuddin bin Əli, “*ər-Riayə fi elmid-dirayə*”. “Bustane Ketab”. Qum, 1381 h.ş.

12. Tehrani Ağa Bozorg, “*əz-Zəriə ila təsanifiş-şiə*”. “Darul-Ədva”. Beyrut, 1982

*Самид Багиров*

## ЭТАПЫ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ НАУЧНО-РЕЛИГИОЗНЫЙ ЦЕНТРА НАДЖАФ

### РЕЗЮМЕ

Научно-религиозный центр, располагающийся в городе Наджаф в Ираке, действует уже более тысячи лет. После того, как Шейхут-Таифа ат-Туси переехал в Наджаф, этот город из аллеи захоронения превратился в цветущий город. Открыв здесь научно-религиозный центр, и начав учебу с ускорившими процесс иджтихада методами, ученый привлек ученых и с других регионов. Вековой период застоя, образовавшийся в научном развитии города Наджаф после шейха Туси, продолжился лишь до времени Ибни Идриса Хилли, затем государственная поддержка Бувейхидов и Сефевидов еще больше расширила деятельность научно-религиозного центра. Начиная с XVI века были сформированы учебные тексты научно-религиозного центра, но, тем не менее, там начался очередной этап застоя. Это было связано с распространением ахбаритства в Наджафе. В XVIII веке усулитские ученые превзошли ахбаритов и создали научно-религиозное учение, ускорившее процесс иджтихада, новыми рациональными правилами.

*Ключевые слова:* Наджаф, научно-религиозный центр, джафаритский фикх, шиа, ахбариты, усулиты, период застоя, иджтихад, фетва, бувейхиды, сафевиды, кадджары, учебные тексты, шейх Туси

*Samid Baghirov*

## HISTORICAL DEVELOPMENT STAGES OF THE SCHOLARLY AND RELIGIOUS CENTER NAJAF

### ABSTRACT

The history of scholarly and religious center in Iraqi city of Najaf dates back to thousand years. The city rose to its floescence after Sheykhut-Taifa at-Tusito Najaf's arrival. He started a scholarly and religious center here and accelerated *ijtihad* process with the methods of teaching which attracted the scholars from other regions. The center faced hundrd years of stagnation after Sheikh Tusi until the time of Ibni Idriss Hilli, later, the state support for the Buwayhids and Safavids expanded the activities of the center. The educational texts of the center were developed in the 16<sup>th</sup> century, however, it experienced another stage of stagnation. This was due to the

proliferation of Akhbaris in Najaf. In the 18<sup>th</sup> century, the Usuli scholars surpassed the Akhbaris and created a scholarly and religious doctrine that accelerated the process of *ijtihad* with new rational rules.

**Keywords:** *Najaf, scholarly and religious center, Jafari fiqh, shia, Akhbaris, usulis, stagnation period, ijtihad, fatwa, Safavids, Buwayhids, Gajars, educational texts, Sheikh Tusi*

**Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. Ə.M.Məlikov**





UOT 94

## ÇİNİN XARİCİ SİYASƏTİNDƏ UYĞUR MƏSƏLƏSİ

*t.ü.f.d. Ülkər Abdullayeva,*

*AMEA Ziya Bünyadov*

*ad. Şərqsünəslıq İnstitutunun böyük elmi işçisi*

*aliyevaulker82@hotmail.com*

### XÜLASƏ

Məqalə Uyğur məsələsinin Çinin daxili və xarici siyasətinə təsirinin tədqiqinə həsr olunub. Tədqiqat işində İslamın Çinə gəlişi və yayılması tarixi, tarixən müsəlmanlara münasibət, ÇXR-in din siyasəti, müsəlman etnik qrupların vəziyyəti, xüsusilə, uyğurlarla bağlı problemin səbəbləri və bu məsələnin Çinin xarici siyasətində əksi kimi məsələlər araşdırılmışdır. Qeyd olunan problemlərin araşdırılması zamanı hadisələrin xronoloji ardıcılığı nəzərə alınmışdır. Məqalədə Uyğur məsələsinin dil, iqtisadi, sosial, dini və siyasi səbəbləri nəzərdən keçirilərək, problemin gərginləşdirilməsində xarici qüvvələrin rolu və Çin Hökumətinin güclü xarici rəqibləri ilə münasibətlərinin tənzimlənməsi və beynəlxalq nüfuzunun təmin edilməsində bu problemdən istifadə etməsi araşdırılmışdır. Qərbin terrorizmlə mübarizə ideyasının Çinin xarici siyasətində əksi, Uyğur hərəkatında xüsusi rolu olan Şərqi Türküstan İslamçı Hərəkatı və Dünya Uyğur Konqresi kimi uyğur təşkilatlarına ABŞ-in ziddiyyətli yanaşmalarının səbəbi təhlil edilmişdir. Tədqiqat işində bəhs olunan məsələlərlə bağlı beynəlxalq münasibətlər üzrə ekspertlər və tədqiqatçıların müxtəlif fikir və yanaşmaları nəzərdən keçirilmiş, müqayisəli təhlillər aparılaraq, gəlinmiş nəticələr ümumiləşdirilmişdir.

*Açar sözlər: uyğurlar, ÇXR-nin din siyasəti, Çinin xarici siyasəti, Çində müsəlman etnik qruplar*

### Giriş

Çində İslama sitayiş edən ən böyük etnik qrup uyğurlardır. ÇXR və müsəlman sivilizasiyaları uzun müddətdir ki, aralarında problem olmadan dinc yanaşı yaşayırlar. Bu ölkə tarixən İslam aləmi ilə normal münasibətlərə malik olmuşdur. Uzun əsrlərdir ki (təxminən, 1300 il), Çində müsəlman icması mövcuddur. ÇXR-in İslam icması dünyanın ən böyük dini toplumlarından biridir. Qeyd edək ki, bu ölkədə müsəlman əhalinin sayı ilə bağlı müxtəlif mənbələrdə fərqli rəqəmlər göstərilir. Rəsmi Çin statistikasına görə ölkədə müsəlmanların sayının 20 milyona yaxın olduğunu göstərsə də, bu ölkədə hazırda 50 milyona yaxın müsəlmanın yaşadığı hesablanmışdır (Непомнящая 2011, 367).

Müsəlman dünyası ilə tarixən dinc münasibətlərin mövcudluğuna baxmayaraq, ÇXR-dədin amili etnik səciyyəli bəzi problemlər yaradır. Şərqi Türküstan məsələsi dini və etnik problemə çevrilərək, son 20 ildə iqtisadi və siyasi gücü durmadan artan Çin üçün qlobal problem yaratmışdır. ÇXR Hökuməti ölkədə zaman-zaman meydana gələn etnik konfliktləri xarici qüvvələrin təsiri ilə əlaqələndirir (İlyasov 2013). Problemin mahiyyətini və səbəblərini anlamaq üçün məsələnin yaranma və problemə çevrilmə tarixinə nəzər salmaq lazımdır.

## Çində İslam

Tarixi qeydlərə görə, İslam bu ölkəyə, təqribən, VII əsrdə – Tan sülaləsinin hakimiyyəti dönməndə daxil olmuşdur. Çində İslamın yayılması ərəb və fars tacirlərinin bura gəlişi ilə bağlıdır. Orta əsr Çininin islam qaynaqları, həm də ticarət mərkəzləri hesab olunurdu. Şimal-Qərbi Çində belə bölgələr Suçjou, Yanan, cənubda – Quançjou, Tsyuançjou və Xançjou idi. Sian və ətrafında da xeyli müsəlman əhali yaşayırdı. Müsəlmanlar Çinə təkcə ərəb ölkələrindən deyil, həmçinin Hindistandan da gəlmişdilər (Малаявин 2000, 290).

İslamın Çində sürətlə yayılmasının səbəbi onun əsas prinsiplərinin konfusizmin normaları ilə ziddiyyət təşkil etməməsi, bəzi hallarda isə hətta üst-üstə düşməsi idi; məsələn: müsəlman icması ailəyə dəyər verirdi və bu, konfusizmdəki ailə kultuna tam uyğun idi. Uşaqların sayının çoxalması, davranışda ciddi ədəb-əxlaq qaydalarına riayət edilməsi kimi xüsusiyyətlər hər iki dində oxşar idi. Müsəlmanlar dövlət konfusizmi əleyhinə çıxmırdılar.

İslamın Çində möhkəmlənə bilməsinin əsas səbəblərindən biri, sözügedən dinin bu ölkənin mənafeyinə uyğun gəlməsi idi; müsəlmanlar Çinə sərfəli idilər. İslam təkcə yeni dini dəyərlərlə deyil (Çin, hakimiyyət üçün təhlükə törətmədiyi halda, yeni dini təlimlərə tolerant yanaşır), həm də yeni ticarət əlaqələri ilə təmsil olunurdu. Müsəlman tacirləri iqtisadi maraqlar xatirinə yerli hakimlər və yüksəkrütbəli məmurlar öz saraylarında hörmətlə qarşılayırdılar.

Həmin dövrlərdə müsəlman məskəninin mərkəzi yerli və ya mərkəzi hakimiyyətin icazəsi ilə salınmış məscid olurdu. Çində ilk məscidin tikilməsi tanınmış vaiz Səəd Lebid Əlhabsinin adı ilə bağlıdır (Непомнящая 2011, 367, 368).

Hazırda Çində 30 mindən artıq məscid fəaliyyət göstərir. ÇXR-in bir sıra rayonlarında (Şm.Q və Ninsya-Xuey Muxtar rayonunda) İslam hakim dini ənənə sayılır. Müsəlman etnik qruplar, əsasən, sərhədboyu Yunnan, Tibet, Sintszyan, Qansu və Xenan əyalətlərində məskunlaşmışlar. Əlli altı milli etnik azlıqarasında 10-a qədəri müsəlman qrupu kimi təsnif edilir.

Məlumdur ki, ayrı-ayrı vaxtlarda din əleyhinə kommunistlər tərəfindən təqiblər bu dini inancın ümumi olaraq, bir qədər zəifləməsinə gətirmişdir (Печерица 2016, 65).

“Çin müsəlmanları” adı altında bu ölkə əhalisinin iki qrupu nəzərdə tutulur; birinci qrupa daxil olan müsəlmanlar içərisində ÇXR ərazisində yaşayan və islama sitayiş edən türklər xüsusi yer tutur. Hazırda Çində yaşayan müsəlman türklər –

uyğurlar – 10-12 milyon nəfər; qazaxlar – 2 milyon; qırğızlar – 300-400 min; özbəklər – 15-20 min; tatarlar – 10-12 min nəfər təşkil edir.

Bundan başqa, ölkədə ismaili müsəlmanlar – irandillilər və Pamir xalqları – sarıkol, eynu, paхpu, vaxan, həmçinin tacıqlar – 40-50 min nəfər, monqoldilli xalqlar olan dunsyanlar – 260 min nəfər və baolanlar – 12 min nəfər yaşayır (Непомнящая 2011, 367). Ən böyük müsəlman etnik qrup olan uyğurlardan sonra, sayına görə ikinci yerdə qazaxlar durur. Onların, təqribən, 2 milyon nəfəri uyğurların ərazisi olan Sintszyanda yaşayır (Печерица 2016, 65).

“Çin müsəlmanları” dedikdə, xuey və ya xueytszu adlı etnik qrup nəzərdə tutulur. Xueylər mənşəcə köklü çinlilər olan xanlardır (və ya xantszu). Onların digər xanlardan fərqi dini inanclarındadır; yəni onlar İslama sitayiş edən yeni bir xalq – xueyləri formalaşdırmışlar (Непомнящая 2011, 367). Sayı 12 milyon olan və bütün Çinə yayılmış müsəlman xueylərə, demək olar ki, ölkənin hər bir şəhər və qəsəbəsində rast gəlmək mümkündür (Печерица 2016, 65).

Çinin müsəlman əhalisi arasında xüsusi yer tutan uyğurların İslama keçməsi X əsrə aiddir. Satuk Buğra xanın İslamı qəbul etməsinədək uyğurlar şamanizm, buddizm, manixeyçilik kimi dinlərə sitayiş etmişlər. Satuk Buğra xan hakimiyyət çevrilişi edib Qaraxani taxtını ələ keçirdikdən sonra, onun uyğurlar və Yeddi su karluqları ilə apardığı müharibələr nəticəsində bu ərazilərdə İslam kök salmağa başlamışdır. Bu dinin diplomatik yolla təbliğində ərəb xəlifələrinin rolu olub; məsələn: ilk Abbasi xəlifəsi Uyğur dövlətinin paytaxtı Qarabalasaquna nümayəndəsini göndərüb, Uyğur hökmdarı Bayarçuru İslamı qəbul etməyə çağırmışdır (Сатык Боррахан 2017).

Çinin Şərqi Türkünstanı öz torpaqlarına qatmasından sonra, buranın yerli əhalisi olan uyğur türkləri çoxsaylı etnik qruplarından birinə çevrildilər.

### **Çin Xalq Respublikasının din siyasəti və uyğurlar**

Müsəlmanlar Çində əhalinin siyasi cəhətdən ən aktiv qruplarındanıdır. Ümumiyyətlə, Çin tarixində onlarca üsyan və xalq çıxışı müsəlman liderlərin adı ilə bağlı olub və indi də Sintszyanda ayrılma və müstəqil müsəlman dövləti yaratma çağırışları səslənir.

Şimal-Şərqi Çinin bəzi rayonlarında 100 illərdir müsəlmanlar (xueytszu) və çinlilər (xanlar) arasında etnik konflikt davam edir. Halbuki, bu iki qrup genetik cəhətdən eyni etnosu təşkil edir (Непомнящая 2011, 367).

Çin Xalq Respublikası yaranandan bəri bu dövlətin müsəlmanlara, ümumiyyətlə, dinə münasibətində dövlərə görə fərqlər mövcud olmuş, kommunist dövlətinin din siyasətində sərtlik və mülayimlik mərhələləri bir-birini əvəz etmişdir.

Bir qədər fərqli tərzdə xarakterizə etsək, Çində dövlət və din münasibətləri heç də həmişə sabit olmamışdır ki, bu münasibət İslama da aiddir. Kəskin sinfi mübarizə, inqilabi hadisələr və müharibə şəraitində Çin Kommunist Partiyası bütövlükdə müsəlmanlara və onların etiqad azadlığına hörmət siyasəti yürütməyə çalışırdı; məsələn: II Dünya müharibəsi illərində Şanqannina rayonu hakimiyyəti Çin Xalq

Azadlıq Ordusuna (ÇXAO) müsəlmanları müdafiə etmək və onlara ehtiram göstərməyi tövsiyə etmiş, rayonda 5 məscid tikintisinə köməklik göstərmişdi. Mao Tszedun Yananda məscid tikintisi haqqında göstəriş imzalamışdı.

Çinin bu bölgələrinə səfər etmiş amerikalı jurnalist Edqar Snou yazırdı ki, “Çin Kommunist Partiyası və Çin Xalq Azadlığı Ordusunun rəhbərliyi müsəlman adətlərinə ehtiramla yanaşır” (Печерица 2016, 65).

XX əsrin 1950-ci illərinin II yarısında “üç qırmızı bayraq” və xüsusilə “mədəni inqilab” illərində ÇXR-də dinin, o cümlədən müsəlmanların təqibinə başlanıldı. 1970-ci illərin başlanğıcınadək dindarların Xunveybinlər tərəfindən təqibi davam etdirildi; lakin buna baxmayaraq, İslam ənənələrini aradan qaldırmaq mümkün olmadı. 1978-ci ildən sonra isə Çin Kommunist Partiyası dinə münasibətdə yanlış kursuna düzəliş etdi və etiqad azadlığı siyasəti yürütməyə başladı (Печерица 2016, 66).

XX əsrin 1980-1990-cı illərində “mədəni inqilab” zamanında dağıdılmış məscidlərin, aktiv dini həyatın bərpası istiqamətində işlər görüldü.

Bu dövrdə Den Syaopin hakimiyyətə gəldikdən sonra, Çin cəmiyyətinə öz yeni sosializm konsepsiyasını təklif etdi. Çinin 1982-ci ildə qəbul olunmuş Konstitusiyasınının 36-cı maddəsində qeyd olunurdu ki, ÇXR-in vətəndaşları etiqad azadlığına malikdir. Sintszyan Uyğur Muxtar Rayonunun Kaşqar dairəsində 93 məscid tikildi, 1985-ci ildə isə bütün Xinyan əyalətində məscidlərin sayı 17700-ə çatdı, müsəlman əhalinin sayı isə 55% artdı (Мухаметзянов, Миннебаева 2016, 1751).

### **Uyğur problemi müasir dövrdə**

Sintszyandakı dini problemlər, eyni zamanda, etnodil məsələləri ilə bilavasitə bağlıdır. Ümumdünya Uyğur Konqresinin sədr müavini, Qazaxıstan uyğurlarının lideri Kaharman Kojamberdiyev uyğurların narazılığına səbəb olan bir neçə problemi qeyd edir ki, bunlardan biri dil məsələsidir. Əvvəllər hər bir etnik qrup ibtidai təhsili öz ana dilində alırdı. Çin dilinin tədrisi isə ibtidai məktəbin son ilində – 5-6-cı siniflərdən başlanırdı; uyğur dili isə ali təhsil sistemində tətbiq olunmurdu. 2005-ci ildə qəbul edilmiş qanuna görə, Çin dili ilk sinifdən, uyğur dili isə 6-cı sinifdən tədris olunur. Bir sözlə, uyğur millətçilərini dillərini itirməklə yanaşı, uyğur millətinin də yox olacağı təhlükəsi narahat edir (Рыскожа, Кожамбердиев, 2009).

Bundan başqa, uyğur ailələrinin imkansızlığı səbəbindən, uyğur uşaqlarının pullu məktəblərə çevrilmiş icbari 9 illik dövlət məktəblərində təhsil almaq imkanı olmur. Nəticədə isə imkansız ailədən çıxmış uşaq uyğur dilində aldığı ibtidai təhsildən artıq təhsil ala bilmir və bu səbəbdən, Çin dilində olan tədris müəssisələrində oxumaqdan məhrum olur. Çin dilini bilməyənlərin iş tapmaq imkanı məhdudlaşır.

Ailə uşağın, heç olmasa, dini təhsil ala bilməsi üçün onun 18 yaşına çatmasını gözləyir. Bu səbəbdən, 12-14 yaşlı təhsilsiz uyğur uşaqları ailəsinə maddi yardım etmək üçün arabalarla yükdaşıma və digər fiziki işlərlə məşğul olur (Печерица 2016, 70).

Narazılıqların digər səbəbi Çin Hökumətinin əhali artımının qarşısını alma, doğuma nəzarət siyasətinin (ikinci uşağa sənədin verilməməsi; məktəbə qəbul edilməməsi; valideyn üçün yarım il həbs, yaxud imkansız uyğurlar üçün ödənişi mümkün olmayan böyük məbləğdə cərimə) müsəlman uyğurların ənənələrinə zidd olmasıdır.

Bölgədə problemin, narazılıqların əsas səbəbi iqtisadi məsələlər, maddi çətinliklərdir. Çin Xalq Respublikasının neft və qaz hasilatına görə dünyada öncül olmasına, hazırda bu ölkənin regionlarının inkişafı istiqamətində gördüyü tədbirlərə baxmayaraq, hələ ki, Sintszyan əyaləti uyğurların iqtisadi durumu, həyat səviyyəsinə görə ölkə üzrə son yerdə durur (Рыскожа Кожамбердиев 2009). Ümumiyyətlə, Çinin müsəlman etnoslarının yaşadığı bölgələr iqtisadi cəhətdən inkişaf etmiş regionlar deyildir.

Uyğurlar dövlətin dil və din siyasətindən, onların yaşadıkları Sintszyanda sosial qeyri-bərabərlik, işsizlik, yaxşı təhsil almaq imkanlarının olmamasından narazıdırlar.

Bir sıra maddi və sosial çətinliklərlə üzləşən uyğurlar bərabərlik və sosial ədalətlik ideyalarına sadıq qalaraq, İslam Birliyi və xilafətə dönüş kimi təbliğatlara cəlb olunurlar. Sözügedən təbliğatlara uyan çoxlu uyğur gənci 2001-ci ildə “Hizbut-Təhrir”ə (Azadlıq Partiyası) üzv olmaqda şübhəli hesab edilərək, həbsə atılmışdı (Печерица 2016, 70).

Sosial tələblərlə bağlı uyğurların etiraz çıxışlarının kütləvi qarışıqlıq, silahlı toqquşmaya çevrilməsində xarici qüvvələrin təsiri vardır. Pakistan və Əfqanıstandan radikal yönümlü islamçıların Çinə – əhalisi müsəlman olan Sintszyan vilayətinə daxil olması dediklərimizə dəlalət edir. Çin Hökuməti bu amilləri bəhanə gətirərək, yerli müsəlman əhalinin xarici qüvvələrlə əlaqəsinə yol verməmək və onların nəzarətdə saxlanması üçün tədbirlər həyata keçirir (в Китае мусульман сохнали в концлагеря 2018).

Dövlət tərəfindən tətbiq olunan təhlükəsizlik tədbirləri və təzyiq nəticəsində uyğurlar əyalətdənköç edir, uyğur qaçqın problemi ortaya çıxır, digər tərəfdən isə bölgədə zorakılıq hadisələri artır (Kılıç 2017).

### **Uyğurlar və Çinin xarici siyasəti**

Çinin dini-etnik etirazlara münasibətdə siyasəti, üsyan və etirazlara qarşı sərt tədbirləri onun beynəlxalq aləmdə, xüsusilə, ABŞ tərəfindən insan hüquqlarının pozulmasında günahlandırılmasına səbəb olur. Digər tərəfdən, əsrin əvvəllərindən başlayaraq, Qərbin İslamı ləkələmək və müsəlmanları terrorla əlaqələndirmək istiqamətində fəaliyyətindən və ABŞ-ın başladığı terrorizmlə mübarizə siyasətindən yararlanan Çin bu dövlətlə münasibətləri qaydaya salmağa çalışmışdır.

Sintszyan əyalətində Şərqi Türküstan islamçı hərəkatı, artıq 60 ildir davam edir (Печерица 2016, 69). Uyğur müsəlmanları 1950, 1953, 1958, 1962, 1965 və 1968-ci illərdə dəfələrlə Çin Hökumətinə qarşı mübarizəyə qalxsalar da, etiraz çıxışları yatırılmışdır. Baş verən hadisələrə görə ABŞ-da yaşayan Dünya Uyğur Forumunun

sədri Rabiə Qadiri günahkar hesab edən Pekin hakimiyyəti bu təşkilatı və onun rəhbərini birmənalı olaraq ittiham etmişdir (İlyasov 2013). Reallığa söykəndikdə, günahkar Çində sosial-iqtisadi və dini ziddiyyətlərdən istifadə edib onun daxili işlərinə qarışan xarici qüvvələrdir.

“Seta-DC” Araşdırma Mərkəzinin rəhbəri Kılıç Buğra Kanatın qeyd etdiyi kimi, bir tərəfdən “soyuq müharibə”dən sonrakı dövrdə qurulan Orta Asiya respublikalarının yaradacağı təsirdən ehtiyatlanma, digər tərəfdən, bölünmə təhlükəsinin doğurduğu qorxu Çinin uyğurlara münasibətdə siyasətinin kəskinləşməsinə səbəb olmuşdur” (Kılıç 2017). Qeyd edək ki, Sintszyandan başqa, dini problemlərin mövcud olduğu digər vilayətlərdə də vəziyyət fərqlidir (Печерица 2016, 70). Yuxarıda qeyd olunduğu kimi, çindilli müsəlmanlar olan xueylər çinməşəli xan əhali ilə eyniköklü olduqlarından, onların uyğurlar kimi dil və bununla bağlı ortaya çıxan təhsil və işsizlik problemləri mövcud deyildir.

Uzun müddət daxili problem kimi təqdim edilən uyğur məsələsi, nəhayət, ilk dəfə “soyuq müharibə”dən sonrakı dövrdə beynəlxalq aləmdə özünü hiss etdirməyə başladı və Çinə rəsmi olaraq etirazlar ünvanlandı. Gülcədə 1997-ci il hadisələri əsnasında yaşanan zorakılıq hadisələri başda “Amnesty International” olmaqla, bir çox hüquq təşkilatı tərəfindən beynəlxalq ictimaiyyətin gündəminə gətirildi (Kılıç 2017). İslam dünyasında yalnız Türkiyə Urumçidə baş verənləri ciddi surətdə tənqid etmişdir (İlyasov 2013).

Şərqi Türküstan İslamçı Hərəkatı 1989-cu ildə uyğur türkləri tərəfindən Uyğur Muxtar Bölgəsinin müstəqilliyini əldə etmək üçün yaradılmışdır. Qeyd edək ki, bu hərəkat Sintszyan Uyğur Muxtar Rayonu ərazisində fəaliyyət göstərərək, bu bölgədə İslam Dövlətinin yaradılmasını tələb etdiyi üçün Çin Hökuməti Sintszyandakı qarışıqlıqlara görə bu qrupu günahlandırır (Kılıç 2017).

Yuxarıda qeyd olunduğu kimi, Çin ABŞ-la münasibətlərinin gərgin olduğu dövrdə Birləşmiş Ştatların terrorizmlə mübarizə çağırışına qatıldı; həm bu dövlətlə ümumi maraqlarının olduğunu (Çinə uyğurların Əfqanıstandakı Talib düşərgələrində təlim keçməsi haqqında məlumatlar daxil olmuşdu) əsas gətirib münasibətlərini qaydaya saldı, həm də Sintszyandakı uyğur hərəkatına beynəlxalq aləmin rəyini öz xeyrinə yönəltməyə çalışdı. Başqa sözlə, Qərbin siyasətindən öz məqsədləri üçün istifadə etdi.

Qeyd edək ki, Birləşmiş Ştatlar Şərqi Türküstan İslamçı Hərəkatı Təşkilatını 2002-ci ildə maliyyə və 2004-cü ildə mühacirətlə bağlı iki terror siyahısına daxil etmişdir (Kılıç 2017). Maraqlıdır ki, sonradan ABŞ Dövlət Departamenti Şərqi Türküstan İslam Hərəkatını terrorçu qruplar siyahısından çıxarmışdır. Dünya Uyğur Konqresi isə sülhməramlı təşkilat kimi tanınır. ABŞ-ın bu fəaliyyətinin səbəbi Çinlə münasibətlərindəki ziddiyyətdir. Çinin beynəlxalq əlaqələrinə məsul şəxslərindən olan Li Şaoxian məhz buna görə də Qərbi terror məsələsində ikili standartlara yol verməkdə təqsirləndirmişdir (kaspixeber.az).

## Nəticə

Müəllmanları terrorçu kimi qələmə verməyə çalışan, müsəlman uyğurları guya qeyri-leqal, terrorçu qruplaşmalarla əlaqədə olmaqda günahlandırılan qüvvələr öz dilindən istifadə və sosial tələblərlə çıxış edən uyğurların mübarizəsinə terrorçuluq damğası vurmuşlar. Lakin məsələyə insan hüquqları prizmasından yanaşanlar maddi ehtiyac üzündən ölkədən xaricə çıxan və fərqli təşkilatlarda birləşib sosial durumu, milli hüquqları uğrunda mübarizə aparan xalqın mübarizəsinin terrorla əlaqələndirilməsini doğru hesab etmirlər. Böyük dövlətlərin öz aralarındakı rəqabət və xüsusilə, Çinin rəqiblərinin onun daxili işlərinə qarışması uyğur etirazlarına problem və böyük təhlükə kimi baxılmasına səbəb olmuşdur.

## ƏDƏBİYYAT

1. İlyasov Rəşad (2013). Çinin Şərqi Türküstan problemi: uyğurlar, <http://newtimes.az/az/views/2364>
2. Kılıç Buğra Kanat (2018). Uyğur problemi və Çinin Balkanlaşmaq qorxusu, Redaksiya.az informasiya portalı, <http://reaksiya.az/news/a-reaksiya/1703-uyur-problemi-ve-cinin-balkanlasmaq-qorxusu>
3. Şərqi Türküstan İslamçı Hərəkatı terrorçu təşkilatdırmı? (Avqust 04, 2011). Amerikanın səsi, <https://www.amerikaninsesi.org/a/china-xinjiang-08-04-2011-126783478/723528.html>
4. В Китае мусульман согноли в концлагеря (3 февраля 2018). [https://lenta.ru/news/2018/02/03/concentration\\_education/](https://lenta.ru/news/2018/02/03/concentration_education/)
5. Малявин Владимир Вячеславович (2000). Китайская цивилизация. М: Астрель, 632 с.
6. Мухаметзянов Рустем Равилевич, Миннебаева Алия Альбертовна (2016). Религиозная ситуация в Китайской Народной Республике при Дэн Сяопине на фоне социально-экономических реформ. Ученые записки Казанского Университета, Т. 158, кн. 6, с.1566–1574
7. Непомнящая Ксения Вячеславовна (2011). Исламский фактор в китайской культуре. <http://www.lib.tpu.ru/fulltext/c/2011/C20/158.pdf>, 367-369 сс.
8. Печерица Владимир Федорович, Сюй Сяобо. (2016). Исламский фактор в культурной и социально-политической жизни КНР. Вест. Заб. гос. ун.-та, Т.22, № 2, с. 63-72
9. Сатук Бограхан и принятие ислама уйгурами, (20.09.2017). <http://uyghurtoday.com/2017/09/20/sutuk-bograhan-i-prinyatie-islama-uygurami/>
10. Рыскожа Болат, Кожамбердиев Кахарман (Июль 24, 2009). Уйгуры не желают раствориться среди китайцев. [https://rus.azattyq.org/a/Kaharman\\_Kozhamberdiev\\_uighurs\\_China/1782943.html](https://rus.azattyq.org/a/Kaharman_Kozhamberdiev_uighurs_China/1782943.html)
11. <http://kaspixeber.az/m/dunya/547-inl-d-arasnda-rqi-trkstan-davas.html>



*д.ф.но истории Улькер Абдуллаева*

## **УЙГУРСКАЯ ПРОБЛЕМА ВО ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКЕ КИТАЯ**

### **РЕЗЮМЕ**

Статья посвящена исследованию влияния уйгурской проблемы на внутреннюю и внешнюю политику Китая. В исследовании рассмотрены такие вопросы, как история появления и распространения ислама в Китае, отношение к мусульманам, религиозная политика КНР, состояние мусульманских этнических групп, особенно, уйгурская проблема и ее причины, отражение этой проблемы во внешней политике Китая. При изучении изложенных проблем учитывалась хронологическая последовательность событий. В статье рассматриваются языковые, экономические, социальные, религиозные и политические причины уйгурского вопроса, и изучается роль иностранных сил в решении проблемы и использовании этой проблемы в регулировании отношений с сильными иностранными конкурентами Китая и обеспечении его международной репутации. Проанализированы отражение идеи Запада о борьбе с терроризмом во внешней политике Китая, а также противоречивые подходы США к таким уйгурским организациям, как Исламское Движение Восточного Туркестана и Всемирный Уйгурский Конгресс, которые играют особую роль в уйгурском движении. Были рассмотрены различные взгляды и подходы экспертов и исследователей по международным отношениям по вопросам, обсуждаемым в ходе исследования, были проведены сравнительные анализы и обобщены результаты.

*Ключевые слова:* уйгуры, религиозная политика КНР, внешняя политика Китая, мусульманские этнические группы в Китае

*PhD Ulkar Abdullayeva*

## **THE UYGHUR PROBLEM IN CHINA'S FOREIGN POLICY**

### **ABSTRACT**

The article is devoted to the study of the influence of the Uyghur problem on the internal and foreign policy of China. The study examines the history of advent and spread of Islam in China, attitudes towards Muslims, religious policy of People's Republic of China (PRC), state of Muslim ethnic groups, Uyghur problem and its causes, and the reflection of this problem in China's foreign policy. The chronology of events of the above-mentioned issues was considered in the study. The article

discusses the linguistic, economic, social, religious and political causes of the Uyghur issue and examines the role of foreign forces in the aggravation of the problem, China's use of this problem in the regulation of relations with its foreign competitors and ensurance of its international reputation. Moreover, it analyzes the reflection of the counter-terrorist ideas of the Western world in China's foreign policy as well as the causes of controversial approaches of the USA to Uyghur organizations such as the East Turkestan Islamic Movement and the Uyghur World Congress that played a special role in the Uyghur movement. The study reviews different views and approaches of international relations experts and summarizes the results on the basis of comparative analysis.

**Keywords:** *Uyghurs, religious policy of the Peopl's Republic of China, China's foreign policy, Muslim ethnic groups in China*

**Çapa tövsiyə etdi: t.ü.f.d. R.N.Rüstəmov**



## IX-X. YÜZYIL MÜSLÜMAN COĞRAFYACILARIN ESERLERİNDE AZERBAJCANA İLİŞKİN BİLGİLER

*Saadet Abdurahmanova,  
Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı,  
İslam Tarihi Bilim Dalı Doktora Öğrencisi  
saadet\_muzaffer@hotmail.com*

### ÖZET

Bu makalede IX-X<sup>48</sup> yüzyıl Müslüman coğrafyacıların eserlerinden hareketle Azerbaycan arazilerinin sınırları tespit edilmeye çalışılmıştır. Konuyla ilgili söz konusu dönem kaynaklarına göz atıldığında İslâm coğrafyacılarının günümüz Güney ve Kuzey Azerbaycan arazilerini kapsayan bölgeyi genellikle Azerbaycan, Arrân ve Ermeniye<sup>49</sup> şeklinde üç bölgeye ayırdıkları görülmektedir. Buna karşılık bazı coğrafyacılar bölgeyi Azerbaycan ve İrmîniye olmak üzere iki bölgeye ayırmışlardır.

Mezkûr kaynaklar bize erken dönem Müslüman coğrafyacılarının çoğunlukla Kuzey Azerbaycan'ı Arrân, Güney Azerbaycan'ı ise Azerbaycan olarak isimlendirdiklerini göstermektedir. Ayrıca bu coğrafyacılar, Azerbaycan ve Arrân bölgesinin sınırları, önemli şehirleri vb. hakkında da değerli bilgiler vermişlerdir. Buna rağmen bazı coğrafyacıların söz konusu bölgenin sınırlarını bir az daha farklı tasvir etmeleri ve Azerbaycan ile Arrân'ı birbirinden ayırmayarak bunları iç içe bir şekilde betimledikleri de göze çarpmaktadır.

Kuzey ve Güney Azerbaycan topraklarının birlikte Azerbaycan olarak adlandırılması ilk kez Nadir şah Afşar (1736-1747) tarafından gerçekleştirilmiştir. O, söz konusu dönemde güney ve kuzey Azerbaycan topraklarını oluşturan Tebriz, Çukur-Set, Şirvan ve Karabağ beylerbeyliklerini iptal ederek bu bölgeyi Azerbaycan adı altında birleştirmiştir. Böylece ilk kez Güney ve Kuzey Azerbaycan toprakları birlikte Azerbaycan ismiyle adlandırılmağa başlanmıştır. 1918'de kurulan Azerbaycan Cumhuriyet'i ile ise artık Aras nehrinin kuzeyindeki topraklar resmen Azerbaycan olarak adlandırılmıştır.

*Anahtar Kelimeler: Azerbaycan, Arrân, coğrafya*

<sup>48</sup> Not: Makale boyunca tarihler milâdî takvim esas alınarak yazılacaktır.

<sup>49</sup> Arap kaynaklarında İrmîniye ve Ermeniye olarak kaydedilen bu kelime Türk dilli kaynaklarda bazen İrmîniye bazen ise Ermeniye şeklinde kullanılmaktadır. Harfi karşılığı "Ermenistan" olmakla birlikte kaynaklara göz atıldığında Arap tarihçi ve coğrafyacılarının İrmîniye/Ermeniye bölgesinden etnik Ermenistan'ı kastetmedikleri görülmektedir. Tam tersine onların İrmîniye bölgesiyle kastettikleri merkezi Debil (Divin)-bazı kaynaklarda ise Berda-olan hilafete bağlı bir emirlikti. (Bk: Memmedov, 1977, 34; Eliyarlı, 2007, 66). Bu nedenle makalede Ermenistan yerine İrmîniye kelimesinin kullanılması tercih edilmiştir.

## Giriş

Oldukça stratejik bir coğrafi konuma sahip bulunan Azerbaycan bölgesi, tarihin erken dönemlerinden itibaren hep büyük devletlerin ilgi odağında olmuştur. Bu ve benzeri diğer sebeplerden ötürü Azerbaycan bölgesinin sınırları sık sık değişkenlik göstermiştir. VII. yüzyılda İslâm Devleti'nin sınırlarına dâhil edildikten sonra da durum aynen devam etmiştir. Bu makalede ortaya konulan hedef, erken dönem (IX-X. yüzyıllar) Arap coğrafyacılarının Azerbaycan kavramıyla hangi arazileri kastettikleri, günümüz Azerbaycan Cumhuriyeti topraklarının onların kullandıkları Azerbaycan kavramının kapsamına girip girmediği ve Azerbaycan bölgesinin (Güney ve Kuzey Azerbaycan) sınırlarını tespit etmektir.

## Azerbaycan Kelimesinin Etimolojisi

Günümüzde yaygın olan kanaat, Azerbaycan kelimesinin “odlar yurdu” anlamına geldiği yönünde olmakla birlikte bu konuda farklı görüşler de bulunmaktadır (İsmailov 1997, 3-4). Bu başlıkta fazla ayrıntılarına girmeden Azerbaycan kelimesinin etnik kökeni hakkındaki malumat verilecektir. Azerbaycan kelimesinin etimolojisi hakkında ileri sürülen görüşler şöyle gruplandırılabilir:

Ortaçağ İslam coğrafyacılarından olan Yâkût el-Hamevî (ö. 1229), meşhur *Mu‘cemu'l-buldân* adlı eserinde Azerbaycan kelimesinin etnik kökeni hakkında farklı iki görüşe yer vermektedir. Şöyle ki:

1. Azerbaycan kelimesi, Bâzerbâz b. İrân b. el-Esved b. Sâm b. Nûh (a.s.) veya Azarbâz b. Bivaresf adlı şahsa nispetle bu ismi almıştır. Yeri gelmişken belirtilmesi gerekir ki bu görüş Emevî- Abbasî bürokrasisinde kâtiplik görevinde bulunmuş İran asıllı İbnu'l-Mukaffâ (ö. 759)'ya nispet edilmektedir (el-Makdisi 1877, I, 375; el-Hamevi 1977, I, 128).

2. Pehlevice ateş manasına gelen “Azer” ve muhafız, koruyucu, hamî anlamındaki “bîkân” kelimelerinin birleşmesinden türeyen Azerbaycan, “odlar yurdu” anlamına gelmektedir. Yâkût el-Hâmevî, Azerbaycan bölgesinde haddinden fazla âteşkede bulunduğunu gerekçe göstererek bu görüşün daha isabetli olacağı kanaatindedir (el-Hamevî 1977, I, 128).

3. Bir diğer görüşe göre ise Azerbaycan kelimesi Gaugamele (m. ö. 331) yenilgisinden sonra Büyük İskender'in hizmetine giren İranlı satrap Atropates'in adından gelmektedir. İskender'in ölümünü müteakip Atropates, önceleri İskender'in adına yönettiği Küçük Medya (Media Minar) bölgesinde (Güney Azerbaycan ile İran Kürdistanı'nın batı kısımları) müstakil bir krallık kurmuş ve bu krallığa “Atropates'in ülkesi” anlamında Grekçe Atropatene adını vermiştir. Daha sonraları Ermenice'de Atrapatakan, Orta Farsça'da Aturpatakan, Süryanice'de Azarbaygan şeklinde telaffuz edilen bu kelime Arapça'da g/c değişikliğiyle Azerbaycan'a dönüşmüştür (Bünyadov 1991, 318).

4. Çağdaş dönemde Azerbaycan kelimesinin Türk unsuruyla ilişkili ola bileceğini dile getiren tarihçiler de bulunmaktadır. Örneğin Mahmud İsmailov

Azerbaycan kelimesinin etnik kökeni hakkında bilgi verirken söz konusu kelimenin eski Türk soylarından olan Aslarla ilişkili olabileceğini ifade eder. İsmailov'a göre Orta Asya kıtasında yaşamış Aslar'ın bir kolunun Azerbaycan'da yaşadığı göz önünde bulundurulacak olursa bu kelimenin, "Aslar'ın yurdu", "Aslar'ın ülkesi" anlamındaki "Aser" kelimesinden türediği söylenebilir (İsmailov 1997, 3). Fakat bu görüşün pek isabetli olduğu söylenemez. Çünkü eski Azerbaycan bölgesinde Fars (Sâsânî) unsurunun etkili olduğu hususu göz önünde bulundurulacak olursa bu kelimenin Fars kültürü ve ya dini ile ilintili olabileceği görüşü daha tatminkâr gözükmektedir. Nitekim İsmailov'un kendisi de kelimenin "odlar yurdu" anlamına geldiği görüşünün daha doğru olacağı kanaatindedir (İsmailov 1997, 4).

Azerbaycan kelimesinin etimolojisine ilişkin yukarıdaki görüşleri zikrettikten sonra tarihçiler tarafından tercih edilen görüşlere geçilebilir. Öncelikle kelimenin kökeni hakkında ileri sürülen birinci ve dördüncü şıktaki iddiaların zayıf olup çağdaş tarihçiler arasında savunucusuna rastlayamadığımızı belirtmeliyiz. Çoğu tarihçi Azerbaycan kelimesinin "odlar yurdu" anlamına geldiği görüşünü savunmaktadır. Bununla birlikte bazı tarihçiler ise bu kelimenin İran satrapı Atropates'in adından geldiğini ileri sürer. Hatta Bünyadov'a göre Azerbaycan kelimesinin etnik kökenine ilişkin diğer görüşler, halk etimolojisinden başka bir şey değildir (Bünyadov 1991, 318; Melikov 2007, 173). Bazı tarihçilere göre Atropatena devlet isminin Sasanî satrapı olan Atropates'in adına nispetle bu ismi alması görüşü yanlış olduğu gibi Azerbaycan ülke isminin de bu sözün değişikliğe uğramasıyla ortaya çıkması iddiası tutarsızdır. Zira Zerdüştlüğün kutsal kitabı olan Avesta'da bu ülkenin (Atropatena) "Aterpata", m. ö. I. binyıllığa ait Elam kaynaklarında ise "Atarpata" adlandırılması bu ismin Sâsânî satrapı Atropates'in isminden götürülmediğini ortaya koymaktadır. Azerbaycan ülke ismine gelince ise bu ad Atropatena devlet isminden değil, pehlevice "azer" (ateş) + "bâz" (tapan) + "kan" (yer mekân, ülke) sözlerinin bir araya gelmesinden oluşmakta olup "ateşe tapanlar ülkesi" anlamına gelmektedir. Daha sonralar "Azerbaijan" kelimesi değişikliğe uğrayarak Azerbaycan şeklini almıştır (Recebli, 2013, 46). Netice olarak söyleye biliriz ki çoğu tarihçi, Azerbaycan kelimesinin "odlar yurdu, ateşe tapanlar ülkesi" anlamına geldiği şeklindeki görüşün daha doğru olduğu kanaatindedir.

### **Azerbaycan Bölgesinin Coğrafi Konumu**

Tarih boyunca stratejik bir konuma sahip olan Azerbaycan bölgesinin sınırları sık sık değişikliğe uğramıştır. Mesela, m. ö. 36 yılında Romalı Antonios, 591'de II. Husrev ve 621-627 yıllarında imparator Herakleios tarafından işgal edildiğinde Azerbaycan sınırlarındaki belirsizlikler buna örnek gösterilebilir (Gurbanov 2007, 17). Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra da Azerbaycan bölgesinin sınırları hususunda tam bir mutabakata varıldığını söylemek mümkün değildir. Zira daha sonra görüleceği üzere Arap coğrafyacıları da Azerbaycan bölgesini tasvir ederken kısmen de olsa-farklı sınırlar belirlemişlerdir.

Müslüman coğrafyacılarına istinaden Azerbaycan bölgesinin sınırlarını belirlemeye geçmeden önce mezkûr kaynaklarda bu bölgeyi ifade etmek için hangi kelimenin veya kelimelerin kullanıldığına işaret etmek gerekmektedir. İlgili kaynaklara göz atıldığı takdirde günümüz Güney ve Kuzey Azerbaycan arazilerinin kapsadığı bölgelerin Azerbaycan (Güney Azerbaycan), Arrân<sup>50</sup> (Kuzey Azerbaycan) ve İrmîniyye/Ermeniyye kavramlarıyla ifade edildiği görülmektedir (Bk: el-Ya‘kûbî h. 1422, 79; İbnu‘l-Fakih 1996, 581 vd.; İbn Havkal 1992, 285; el-İstahrî 2004, 180; el-Makdisî 1877, I, 373 |el-Hamevî 1977, I, 136).

Azerbaycan’ın (Güney Azerbaycan) Müslümanlar tarafından fethine ilk kez Hz. Ömer (ö. 644)’in hilafeti döneminde Medâin valisi Hüzeyfe b. Yemân (ö. 656) tarafından başlanmıştır (el-Belâzurî 1988, 317-318; el-Hamevî 1977, I, 129). Ama Azerbaycan’ın tamamen fethedilmesi (643) ise Hz. Osman (ö. 656)’in hilafeti döneminde Muğîre b. Şu‘be (ö. 670) tarafından gerçekleştirilmiştir (el-Ya‘kûbî, h. 1422, 81). Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa İslâm ordusunun 641 senesinde Sâsânîler karşısında kazandıkları Nihâvend zaferi onlara Azerbaycan’ın fethinin yolunu açmıştır. Az önce işaret edildiği üzere Azerbaycan’a yapılan bu fetih hareketlerine ise Hüzeyfe b. Yemân ve Muğîre b. Şu‘be kumandanlık yapmışlardır. Uzun süren çarpışmalardan sonra 642 yılında Azerbaycan ahalisi Hüzeyfe b. Yemân başkanlığındaki İslâm ordusuyla anlaşma yapmak zorunda kaldı. Yeri gelmişken belirtilmesi gerekir ki Müslümanlar’ın Azerbaycan’daki ilk idari merkezleri Erdebil şehriydi (el-Belâzurî 1988, 317). Daha sonra Hz. Ali (ö. 661)’nin Azerbaycan valisi Eş‘as b. Kays el-Kindi (ö. 661) tarafından Erdebil’de bir cami yaptırılmış ve bu zamandan itibaren Azerbaycan, Kafkaslar’daki fetih harekâtı için bir merkez olarak kullanılmaya başlanmıştır (Bünyadov 1991, 319; Velihanlı, 1993, 23). Sasânî devletinin diğer vilayetleri gibi Azerbaycan’ın da İslâm ordusu karşısında sona kadar mukavemet gösterememesinin en önemli sebebi ise Sasânîler’de merkezi yönetimin son derece zayıf olmasıydı. Bu sebeple de devletten müstakil bir şekilde hareket eden vilayetler güçlü İslâm ordusu karşısında direnmenin faydasız olduğunu anlayarak yıllık vergi vermek kaydıyla birer birer teslim oldular (Bünyadov 1991, 81).

Müslümanlar tarafından fethedilmeden önce bugünkü Kuzey Azerbaycan arazisi Arrân/Albanya olarak adlandırılmaktaydı. Arrân (Albanya) bölgesi Müslümanlar tarafından fethedilmeden önce Sâsânî soyundan gelen Mihrân ailesi/Mihrânîler tarafından yönetilmekteydi. Kendilerine “Arrânşah”<sup>51</sup> unvanını kullanan bu ailenin VII. yüzyıldaki en meşhur simaları arasında Varaz Grigor ve Varaz Trdat gösterilebilir (Gasımova 2007, 182-183; Özaydın 1991, III, 394).

<sup>50</sup> Azerbaycan Cumhuriyeti topraklarının tamamını, Gürcistan’ın bir kısmını ve Dağıstan Özerk Cumhuriyeti’nin Derbent bölgesini kapsayan bölge eskiden Alban Devleti/Albania olarak adlanmaktaydı. Eski Alban Devleti’nin bir diğer ismi ise yerli halkın dilinde “düz arazi, bozkır” anlamına gelen Aran idi. Yunan ve Bizans kaynaklarında da Alban Devleti’nin ismi Aran olarak kaydedilmiştir. Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra ise söz konusu bölgeyi belirtmek için Arrân ismi kullanılmaya başlanmıştır (Recebli, 2013, 61-62).

<sup>51</sup> Mihrânîler’in unvanı olan “Arrânşah” kelimesi Arap dilli kaynaklarda-muhtemelen yanlışlıkla-Lîransâh (ليرانشاه) olarak kullanılmıştır (Mesela bk: İbn Hurdâzbih, 1889, 124).

Kaynaklar Müslümanlar'ın Arrân bölgesinin fethine güney batıdan, yani Nahçıvan'dan <sup>52</sup> başladıklarını zikretmektedir. Üçüncü halife olan Hz. Osman tarafından Arrân ve İrmîniyye bölgelerinin fethedilmesi için görevlendirilen Selmân b. Reb'îa (ö. 653) ve Habîb b. Mesleme (ö. 662) önce Nahçıvan'ı fethettiler. Nahçıvan'dan sonra ise Arrân bölgesinin önemli şehirleri olan Berda, Beylegân, Gebele ve Derbent birer birer Müslümanlar tarafından fethedildi. Dolayısıyla Hz. Osman'ın hilafeti döneminde kuzey sınırı Derbent'e kadar olan büyük bir arazi artık Müslümanlar tarafından tamamen fethedilmiş bulunmaktaydı (el-Belâzurî 1988, 197 vd; Bünyadov 1991, 93-95).

Müslüman coğrafyacıların bugünkü Güney ve Kuzey Azerbaycan arazisini belirtmek için kullandıkları Azerbaycân ve Arrân bölgeleri hakkında özet mahiyetindeki bu malumatlardan sonra onların söz konusu bölgelerin sınırları ve şehirleri hakkında verdikleri coğrafi bilgilere geçilebilir. Yeri gelmişken burada önemli bir hususa daha işaret edelim ki, bu makalede Müslüman coğrafyacılar göre Azerbaycan bölgesinin sınırlarının belirlenmesi amaçlandığından onların Azerbaycân, Arrân ve İrmîniyye bölgelerinin sınırları ve önemli şehirleri hakkında zikrettikleri bilgilere yer verilmekle yetinilecektir. Çünkü söz konusu bilgilerin, bölgenin sınırlarının tespit edilmesi için yeterli olacağı kanaatindeyiz.

İslâm dünyasında ülkelerin coğrafi konumlarından bahseden ilk eserlerden biri olarak karşımıza Ya'kûbî (ö. 905)'nin *Kitâbu'l-buldân*'ı çıkmaktadır. Müellif eserinde yer verdiği bölgelerin önemli yerleşim merkezleri, bunlar aralarındaki mesafeler, fetihleri, halkları, söz konusu yerleşim merkezlerinin coğrafi durumları hakkında kayda değer bilgiler sunmaktadır. Eserde Azerbaycan, Arrân ve İrmîniyye bölgelerinin coğrafi konumları ve önemli yerleşim merkezleri hakkında da önemli bilgiler bulunmaktadır. *Kitâbu'l-buldân*'ın ilgili bölümleri incelendiğinde Ya'kûbî'nin-daha sonraki coğrafyacıların yaptıkları gibi-Azerbaycan, Arrân ve İrmîniyye şeklinde üçlü bir taksim yapmadığı, bilakis söz konusu bölgeyi Azerbaycan ve İrmîniyye şeklinde iki bölgeye ayırdığı dikkat çekmektedir. O, eserinde Azerbaycan bölgesinden bahsederken Varsân'dan Beylegan'a ve Beylegan'dan Marağa'ya kadar olan bölgeyi "Yukarı Azerbaycan" (Azerbaycân el-Ulyâ) olarak tanımlamış ve Arrân bölgesinin önemli şehirlerinden biri olan Berda'yı da Yukarı Azerbaycan'ın şehirleri arasında zikretmiştir. O, Merend, Tebriz, Urmiye, Hoy, Selmâs, Varsân ve Berzend'i Azerbaycan bölgesinin şehirleri arasında göstermektedir (el-Ya'kûbî, h. 1422, 79-80). Öte yandan Ya'kûbî'nin İrmîniyye bölgesinden bahsederken bu araziye üç kısma ayırdığı dikkat çekmektedir. Onun söz konusu taksimine göre, İrmîniyye'nin birinci kısmı Şimşât<sup>53</sup> ve civarını (Kalikala ve Hılât (Van) nahiyesi arasındaki arazi), ikinci

<sup>52</sup> Nahçıvan ismi erken dönem Arap kaynaklarında "Neşevâ" (نَشَوَى) şeklinde kaydedilmiştir (Bk: el-Belâzurî, 1988, 194; İbn Hurdazbih, 1889, 122, 213, 246; el-İstahrî, 2004, 188, 194; el-Hamevî, 1977, V, 286). Orta çağ coğrafyacılarından Yâkût el-Hamevî bu kelimenin halk arasında "Nahçıvân" (نَخْجَوَان) olarak yaygınlık kazandığını, ama "Nakcuvân" (نَقْجَوَان) şeklinde de kullanıldığını belirtir (el-Hamevî, 1977, V, 286; Ayrıca detaylı bilgi için bk: Memmedov, 1977, 25-28).

<sup>53</sup> Şimşât (شمشاط): Fırat nehri kıyısında yerleşen bir Bizans şehridir (Bk: el-Hamevî, 1977, III, 362).



kısmı Tiflis ve Cürzân<sup>54</sup> arasındaki araziye, üçüncü kısmı ise Derbent (Bâbu'l-ebvâb), Berda<sup>55</sup> ve Beylegan arasındaki araziye kapsamaktadır. Dolayısıyla onun üçüncü İrmîniyye olarak nitelediği bölge Arrân'a denk gelmektedir. Ayrıca Ya'kûbî, Varsan ve Berzend ile birlikte Berda'yı de Yukarı Azerbaycan bölgesinin şehirleri arasında zikretmektedir (el-Ya'kûbî, h. 1422, 80). Bilindiği kadarıyla Arrân bölgesinin bir kısmının (Berda'ya kadar) Yukarı Azerbaycan şeklinde adlandırılması Ya'kûbî'ye has bir taksimdir (Velihanlı 1993, 58).

X. yüzyılın en önemli coğrafya eserlerinden biri İstahrî (ö. 951)'nin meşhur *Kitâbu'l-mesâlik ve'l-memâlik* adlı kitabıdır. Eserde ele alınan her bölgenin (iklîm) önemli şehirleri, nehirleri, dağları, nüfusu, yol güzergâhları ve yerleşim merkezleri hakkında son derece değerli bilgilere yer verilmiştir (Tolmacheva 2001, 204). İstahrî eserinde Azerbaycan Arrân ve İrmîniyye bölgelerini müstakil bir başlık altında ele almıştır. O, her üç bölgeyi aynı başlık altında ele almasını bunların tek bir yönetici tarafından idare edilmesiyle açıklar. Ama o, selefi Ya'kûbî'den farklı olarak Berda ve Beylegan'ı Azerbaycan bölgesinin şehirleri arasında zikretmemiştir. Erdebil, Marağa, Hoy, Merend, Berzend, Selmâs ve Tebriz'i, Azerbaycan bölgesinin şehirleri arasında zikreden İstahrî (el-İstahrî 2004, 181-182), Derbent'ten Tiflis ve Aras<sup>56</sup> nehrinin batısına kadar olan araziye ise Arrân olarak tasvir etmiş (el-İstahrî, 2004, 190) ve Berda, Şemkir,<sup>57</sup> Gence<sup>58</sup> ve Şemahi'yı bu bölgenin şehirleri olarak kaydetmiştir (el-İstahrî 2004, 193). Azerbaycan ve Arrân bölgesinin önemli yerleşim merkezleri hakkında bilgiler veren İstahrî söz konusu bölgelerin sınırlarını da belirtmiştir. Şöyle ki:

Azerbaycan bölgesinin sınırları, güneyden et-Tarm dağlarından (Erdebil ile Zencan arasında) Zencan sınırına, daha sonra Dinaver, Hulvân ve Şehrezur dağlarından Dicle nehrine varır ve Ermeniyye bölgesinin sınırlarını çevreliyor. Arrân bölgesinin sınırları ise kuzeyden Derbent'ten (Bâbu'l-ebvâb) Tiflis'e ve Aras nehri civarındaki Nahcivan<sup>59</sup> olarak bilinen yere kadardır (el-İstahrî 2004, 190).

Azerbaycan bölgesi hakkında detaylı bilgiler barındıran en önemli coğrafya eserlerinden biri hiç kuşkusuz İbnu'l-Fakîh (ö. 976)'in *Kitâbu'l-buldân*'ıdır. İbnu'l-Fakîh söz konusu eserinde kendisinden önceki coğrafyacıardan bir az daha farklı taksim yapmıştır. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa onun da, Azerbaycan, Arrân ve İrmîniyye şeklinde üçlü bir taksim yerine Azerbaycan ve İrmîniyye olmak üzere ikili bir taksime gittiği görülmektedir. O, Azerbaycan bölgesinin sınırını

<sup>54</sup> Cürzân: Gürcüstan bölgesi Arap coğrafyacıları tarafından Cürzân (جُرْزَان) olarak adlandırılmıştır. (Bk: el-Hamevî, 1977, II, 125).

<sup>55</sup> Arap kaynaklarında Berda şehri "Berdea (بردعة)" ( bk: el-Ya'kûbî, h. 1422, 207-208); ve "Berzea (برذعة)" (bk: el-Hamevî, 1977, I, 379) olmak üzere iki şekilde kaydedilmiştir.

<sup>56</sup> Aras nehri Arap kaynaklarında Nehru'r-Rass (نهر الرّس) olarak kaydedilmiştir.

<sup>57</sup> Arapça kaynaklarda Şemkûr (شمکور) olarak kaydedilmiştir.

<sup>58</sup> Arap kaynaklarında Cenze (جَنْزَة) olarak kaydedilmektedir. Meşhur coğrafyacı Yâkût el-Hamevî, bu şehrin halk arasında Gence (كنجه) olarak bilindiğine işaret eder. (Bk: el-Hamevî, 1977, II, 171).

<sup>59</sup> Eserde bu kelime "Bahcîrân" (بحجيران) şeklinde kaydedilmiştir. Fakat bazı araştırmacılar bunun Nahcivan olması gerektiğini ve yazım hatasından dolayı böyle kaydedildiğini söylemişlerdir (Bk: Velihanlı, 1993, 59 (dipnot kısmında))

kuzeyden; Berda'dan Zencan'a kadar, doğudan ise Deylem bölgesi olarak tasvir etmiş ve Selmâs, Muğan, Beylegan, Marağa ve Tebriz'i bu bölgenin şehirleri arasında kaydetmiştir (İbnu'l-Fakih 1996, 582). İrmîniyye bölgesine gelince ise İbnu'l-Fakîh bu bölgeyi; birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü İrmîniyye olmak üzere dörtlü bir taksime tabi tutmuştur. Arrân bölgesini de içine alan Ermeniyye, Nahçıvan'dan Derbent'e ve Berda'dan Tiflis'e kadar olan büyük bir araziden oluşmaktaydı (İbnu'l-Fakih 1996, 583).

X. yüzyılda kaleme alınmış en önemli coğrafya eserlerinin başında İbn Havkal (ö. 990)'ın *Sûretu'l-arz* adlı kitabı gelmektedir. Bu eserin belki de en önemli özelliklerinden biri ele aldığı her bölgenin haritasını vermesidir. İbn Havkal, Azerbaycan, Arrân ve İrmîniyye bölgelerinden bahsederken bu bölgelerin sınırları konusunda daha net bir tablo sunmaktadır. Azerbaycan, Arrân ve İrmîniyye'nin tek bir bölge olduğunu kaydeden İbn Havkal, söz konusu eserinde Aras nehrinin kuzeyini Arrân, güneyini ise Azerbaycan olarak tasvir etmektedir (İbn Havkal 1992, 285). O, Azerbaycan, Arrân ve İrmîniyye bölgelerinin sınırlarını tasvir etmek için çizdiği haritada Derbent'ten Aras nehrine ve Hazar Denizi'nden de Tiflis'e kadar olan arazi üzerinde Arrân, Aras nehrinden Hılât'a (Van Gölü) kadar olan arazi üzerinde İrmîniyye, Aras nehrinden Şehrezûr dağlarına kadar, doğudan ise Deylem'den İrmîniyye sınırlarına kadar olan arazi üzerinde ise Azerbaycan yazmaktadır (Harita için bk: İbn Havkal 1992, 286). İlaveten Hazar Denizi'ni tasvir etmek için çizdiği bir diğer haritada o, Derbent'ten Gilan'a kadar olan kıyı şeridi üzerine de Azerbaycan olarak göstermektedir (bk: İbn Havkal 1992, 328).

Öte yandan o, mezkûr eserinde Azerbaycan, Arrân ve İrmîniyye bölgelerinin merkezi şehirleriyle birlikte diğer en önemli şehirleri hakkında da bilgiler vermektedir. Onun verdiği bilgilere göre Azerbaycan bölgesinin merkezi Erdebil olup Urmiya, Merend, Tebriz, Hoy, Selmâs bu bölgenin önem şehirlerindedir (İbn Havkal 1992, 287), Tiflis, Derbent (Bâbu'l-ebvâb), Şirvan, Şemahı, Şeki, Gebele, Şemkir, Gence, Beylegan, Berzend ve Varsân ise merkezi Berda olan Arrân bölgesinin önemli şehirleri arasında kaydedilmektedir. (İbn Havkal 1992, 294).

Eserinde Azerbaycan hakkında bilgilere yer veren Müslüman coğrafyacılarından biri de Azîzî (ö. 990)'dır. Azerbaycan, Arrân ve İrmîniyye bölgelerini müstakil bir başlık altında ele alan Azîzî bu bölgelerin önemli şehirlerini zikretmekle yetinmiş ve söz konusu bölgelerin sınırları hakkında fazla malumata yer vermemiştir (el-Azîzî ts., 139). Tespit edebildiğimiz kadarıyla o, sadece Azerbaycan bölgesinin batı sınırının Urmiye şehri olduğunu (el-Azîzî ts., 139), Derbent'in (Bâbu'l-ebvâb) ise Fars diyarı ile Hazar Devleti'nin sınırında yerleştiğini zikretmekle yetinmiştir (el-Azîzî ts., 140).

Diğer bir İslâm coğrafyacısı Makdisî (ö. 1000) coğrafyaya ait kaleme aldığı meşhur *Ahsenu't-tekâsîm* adlı eserinde İslâm dünyasını on dört bölgeye (iklîm) ayırmış ve bunlardan altısını Arap bölgeleri (ekâlîmu'l-Arab) geri kalan sekizini ise Acem bölgeleri (ekâlîmu'l-acem) başlığı altında incelemiştir (Bilge 1989, 179). O, acem diyarlarından olan Azerbaycan, Arrân ve İrmîniyye ülkelerini Rihâb bölgesi (iklîmu'r-Rihâb) başlığı altında tek bir bölge olarak ele almıştır (el-Makdisî 1877, I,

373). Nitekim Makdisî'nin Azerbaycan ve Arrân bölgelerinden bahsederken kullandığı ifadeler şöyledir:

Rihâb iklimini Arrân, İrmîniyye ve Azerbaycan olmakla üç bölgeye ayırdık. Merkezi Berda şehri olan Arrân; Kür<sup>60</sup> ve Aras nehirleri arasındaki bir bölgedir. Tiflis, Şemkir, Gence, Şemahı, Şirvan, Bakü, Şabran, Derbent, Gebele ve Şeki Arrân'ın bazı şehirlerindedir. Erdebil, Tebriz, Muğan, Berzend Varsân vb. ise Azerbaycan bölgesinin başlıca şehirleridir (el-Makdisî, 1877, I, 374-375).

Yukarıdaki ifadelerinden anlaşılacağı üzere Makdisî, Aras nehrinden Derbent'e kadar olan bölgeyi Arrân olarak isimlendirmiştir ki burası şimdiki Kuzey Azerbaycan toprakları içinde yer almaktadır. Onun Arrân bölgesinin başlıca şehirleri olarak zikrettiği Şemkir (Şemkûr), Gence, Şamahı, Şirvan, Bakü, Şabran, Gebele ve Şeki Azerbaycan şehirleridir. Başka bir deyişle Makdisî Kuzey Azerbaycan'ı Arrân, Güney Azerbaycan'ı ise Azerbaycan olarak isimlendirmiştir.

Azerbaycan ve Arrân bölgesinin sınırları hakkında net bir tablo ortaya koyan müelliflerden biri de ortaçağ coğrafyacılarından olan Yâkût el-Hamevî'dir. O, Azerbaycan ve Arrân bölgelerinin sınırı olarak Aras nehrini göstermiş ve söz konusu nehrin kuzey kısmını Arrân, güney kısmını ise Azerbaycan olarak adlandırmıştır. Nitekim el-Hamevî:

Gence, Berda, Şemkir ve Beylegan Arrân bölgesinin bazı şehirleridir. Arrân ile Azerbaycan bölgesi Aras nehriyle bir birinden ayrılmaktadır. Aras nehrinin Batı ve Kuzey'ini Arrân, Doğu'sunu ise Azerbaycan bölgesi oluşturmaktadır (el-Hamevî 1977, I, 136).

Tarzındaki ifadeleriyle Azerbaycan ve Arrân bölgesini Aras nehriyle birbirinden ayrıldığını apaçık bir şekilde dile getirmektedir. Dolayısıyla onun bu taksimine göre Aras nehrinin kuzey ve batı kısmı Arrân, güney kısmı ise Azerbaycan olarak adlandırılmaktadır.

## Sonuç

Konuyla ilgili kaynaklara göz atıldığında Müslüman coğrafyacılarının söz konusu bölgeyi genellikle Azerbaycan, Arrân ve İrmîniyye olmak üzere üç ayrı bölgeye ayırdıkları görülmektedir. Bazı müellifler ise bölgeyi Azerbaycan, Arrân ve İrmîniyye şeklinde üçlü taksim yerine Azerbaycan ve İrmîniyye olmak üzere ikili bir taksime tabi tutarak incelemişlerdir. Böylesi ikili taksimi tercih eden müellifler Arrân ve İrmîniyye bölgelerini tek bir coğrafya olarak mütalaa etmişlerdir.

Söz konusu döneme ait Müslüman coğrafyacılarının eserleri incelendiğinde onların Azerbaycan Arrân ve İrmîniyye bölgelerini kesin sınırlarla birbirinden ayırmadıkları dikkat çekmektedir. Şöyle ki bazı coğrafyacılar Aras nehrinin güneyini Azerbaycan, kuzeyini ve batısını ise Arrân olarak adlandırmış diğer bazıları ise Berda ve Beylegan'ı da Azerbaycan sınırları içerisinde göstermişlerdir (Mesela bk:

<sup>60</sup> Azerbaycan'da bir nehir olan Kür/Kura eski Arap kaynaklarında Nehru'l-Kurr (نهر الكر) ve Nehru'l-Melik (نهر الملك) şeklinde kaydedilmiştir.

İbnu'l-Fakih, 1996, 582; el-Ya'kûbî h. 1422, 79-80). Bazen ise Arrân toprakları da Azerbaycan bölgesine dâhil edilmiş ve burası “Yukarı Azerbaycan (Azerbaycân el-Ulyâ” olarak isimlendirilmiştir (bk: el-Ya'kûbî h. 1422, 79-80). Bütün bu farklılıkların en temel sebebi ise Hilafetin inzibati idare sisteminden kaynaklanmaktaydı. Zira Hilafet devleti, bir vali tarafından yönetilen Azerbaycan, Arrân ve İrmîniyye bölgelerini tek bir vilayet şeklinde bazen Azerbaycan bazen ise İrmîniyye olarak adlandırmaktaydı. Böyle olduğu takdirde Azerbaycan topraklarının güneyde Hemedan'dan başlayarak kuzeyde Derbent'e kadar olan büyük bir araziyi kapsadığı söylenebilir (Bünyadov 2007, 158). Dolayısıyla bütün bunlar Azerbaycan ve Arrân bölgeleri arasında bir kopukluğun olmadığını açıkça gözler önüne sermektedir.

Bununla birlikte çoğunlukla mezkûr dönemde kaleme alınmış coğrafya kaynaklarında günümüz Kuzey Azerbaycan bölgesini ifade etmek için Arrân (er-Rân)-bazen ise İrmîniyye -tabirleri kullanılırken, Güney Azerbaycan'ı ifade etmek için Azerbaycan kavramının istifade edildiği görülmektedir. Bunun yanı sıra bazı coğrafyacılar Azerbaycan bölgesinin sınırlarını bir az daha farklı tasvir etmiş ve Arrân bölgesiyle Azerbaycan'ı birbirinden ayırmamışlardır. Örneğin Ya'kûbî ve İbnu'l-Fakîh gibi coğrafyacılar günümüzde Kuzey Azerbaycan sınırları içinde yer alan Berda ve Beylegan gibi şehirleri Azerbaycan bölgesi içinde tasvir etmeleri buna misal olarak gösterilebilir. Ayrıca daha sonraki tarih ve coğrafya eserlerinde Azerbaycan ve Arrân isimlerinin zamanla birbirinin yerine kullanılması gibi hususlar Azerbaycan ve Arrân bölgesi arasında bir kopukluğun olmadığına açık bir şekilde işaret etmektedir. Nitekim XV. yüzyılın ünlü tarihçilerinden Burhâneddin el-Bikâî (ö. 1480)'nin; Azerbaycan ve Arrân bölgelerinin birbirinden ayırt edilemeyecek kadar içi içe olduğunu belirtmesi bu hususu bir daha teyit eder niteliktedir (Bikâî, Arapça el yazma, Laleli no: 1994, 269; Gurbanov 2007, 19).

Yeri gelmişken burada işaret edilmesi gerekir ki çağdaş dönem tarihçilerinden bazılarının göre Kuzey ve Güney Azerbaycan topraklarının birlikte Azerbaycan olarak adlandırılması ilk kez Nadir şah Afşar (1736-1747) tarafından gerçekleştirilmiştir. Bilindiği üzere Safevîler döneminde şimdiki güney ve kuzey Azerbaycan toprakları Tebriz, Çukur-Set (Güney Azerbaycan'da), Şirvan ve Karabağ (Kuzey Azerbaycan'da) olmak suretiyle dört beylerbeyliğine ayrılmıştır. Nadir şah ise ilk kez söz konusu beylerbeylik sistemini ilga ederek bu bölgeyi Azerbaycan adı altında birleştirmiştir. Böylece ilk kez Güney ve Kuzey Azerbaycan toprakları birlikte Azerbaycan ismiyle adlandırılmağa başlanmıştır (Mustafazade 2007, 246; Recebli 2013, 198). 1918'de kurulan Azerbaycan Cumhuriyet'i ile ise Aras nehrinin kuzeyinde bulunan ve eskiden Arrân, Azerbaycan, Şirvan veya Muğan olarak adlandırılan topraklar resmen Azerbaycan olarak adlandırılmağa başlanmıştır.

## KAYNAKÇA

1. Bilge, Mustafa L., Ahsenü't-Tekâsîm. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde, (C. II, s. 179-180), İstanbul, TDV Yayınları, 1989.
2. Bünyadov, Ziya Musa, Azərbaycan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde, (C. IV, s. 317-322), İstanbul, TDV Yayınları, 1991.
3. Bünyadov, Ziya, *Azərbaycan VII-IX. Asırlarda*. Bakü, Şark-Garp, 2007 (1-424).
4. el-Azîzî, el-Hasen b. Ahmed el-Muhallebî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, thk: Teysîr Halef, y.y., ts. (1-194).
5. el-Belâzurî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvud, *Futûhu'l-buldân*, Beyrut, Mektebetu'l-hilâl, 1988 (1-456).
6. el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, el-Bağdâdî, er-Rûmî, *Mu'cemu'l-buldân*, Beyrut, Dâru Sâdır, 1397/1977 (1-1037).
7. el-İstahrî, Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed el-Fârisî, *Kitâbu'l-mesâlik ve'l-memâlik*, Beyrut, Dâru sâdır, 2004 (1-347).
8. Eliyarlı, Süleyman, *Azərbaycan Tarihi Üzere Kaynaklar*, Bakü, Çırac Neşriyat, 2007 (1-328).
9. el-Makdisî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ eş-Şâmî el-Beşşârî, *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, Leiden E. J. Brill, 1877 (1-498).
10. el-Ya'kûbî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih, *Kitâbu'l-buldân*, 1. baskı, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, h. 1422 (1-218).
11. Gasımova, Sara, Azərbaycan 3-7. Asırlarda. *Azərbaycan Milli Ansiklopedisi* içinde (s. 180-189), Bakü, Azərbaycan Milli Ansiklopedisi İlim Merkezi, 2007.
12. Gurbanov, Abbas, *Abbâsîler Döneminin İlk Asrında Azərbaycan (Yayınlanmamış Doktora Tezi)*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İslam Tarihi Bilim Dalı, Konya, 2007 (1-191).
13. İbn Havkal, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ali en-Nasibî el-Bağdâdî, *Sûretu'l-arz*, Beyrut, Mektebetu'l-hayât, 1992 (1-527).
14. İbnu'l-Fakîh, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrahim el-Hemedânî, *Kitâbu'l-buldân*, 1. baskı, thk: Yusuf el-Hâdî, Beyrut, Âlemu'l-kutub, 1416/1996 (1-649).
15. İsmailov, Mahmud, *Azərbaycan Tarihi*, Bakü, Azərbaycan Ansiklopedisi Yayıncılık-Poligrafî Birliyi, 1997 (1-320).
16. Melikov, Rauf, Azərbaycan Kadim Dönemde. *Azərbaycan Milli Ansiklopedisi* içinde (s. 159-179), Bakü, Azərbaycan Milli Ansiklopedisi İlim Merkezi, 2007.
17. Memmedov, Rauf, *Nahçıvan Şehrinin Tarihi Oçerki*, Bakü, İlim (Elm) Neşriyat, 1977 (1-156).
18. Mustafazade, Tofiq, Azərbaycan 18. Asrın 1. Yarisında. *Azərbaycan Milli Ansiklopedisi* içinde (s. 241-246), Bakü, Azərbaycan Milli Ansiklopedisi İlim Merkezi, 2007.

19. Özaydın, Abdülkerim, Arrân. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. III, s. 394-395), İstanbul, TDV Yayınları, 1991.

20. Recebli, Gazanfer, *Azerbaycan Tarihi (Oçerkler)*, Bakü, İlim ve Tahsil, 2013 (1-545).

21. Tolmacheva, Marina, İstahrî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. XXIII, s. 203-205), İstanbul, TDV Yayınları, 2001.

22. Velihanlı, Naile, *Arap Hilafeti ve Azerbaycan*, Bakü, Azerbaycan Devlet Neşriyatı, 1993 (1-120).

23. Zeynaloğlu, Cihangir, *Şirvanşahlar Yurdu*, İstanbul, Cumhuriyet Kütüphanesi, 1931 (1-182).

Səadət Abdurahmanova

## IX-X ƏSRLƏR MÜSƏLMAN COĞRAFIYAÇILARIN ƏSƏRLƏRİNDƏ AZƏRBAYCANA DAİR MƏLUMATLAR

### XÜLASƏ

Bu məqalədə araşdırılan məsələlər IX-X əsrlərdə yaşayan müsəlman coğrafiyaçıların əsərlərindən faydalanaraq, Azərbaycan torpaqlarının hüdudlarını müəyyənləşdirməkdir. Mövzu ilə əlaqədar mənbələrə baxdıqda, müsəlman coğrafiyaçıların bugünkü Cənubi və Şimali Azərbaycan torpaqlarını əhatə edən əraziləri, ümumiyyətlə, Azərbaycan, Arran və İrminiyyə şəklində üç bölgəyə ayırdıqları görünməkdədir. Amma buna baxmayaraq, bəzi coğrafiyaçılar sözügedən əraziləri Azərbaycan və İrminiyyə olmaqla iki qismə ayırıbar.

Eyni mənbələr bizə göstərir ki, qədim dövrə aid müsəlman coğrafiyaçıların əsərlərində Şimali Azərbaycan daha çox Arran, Cənubi Azərbaycan isə Azərbaycan olaraq təsvir edilmişdir. Həmçinin bu coğrafiyaçılar öz əsərlərində Azərbaycan və Arran bölgələrinin hüdudları, mühüm şəhərləri və digər bilgilər haqqında qiymətli məlumatlar da vermişlər. Bütün bunlara baxmayaraq, bəzi coğrafiyaçılar sözügedən bölgənin hüdudlarını bir qədər fərqli təsvir etmiş və Azərbaycan ilə Arranı bir-birindən ayırmayaraq birlikdə göstərmişlər.

İlk dəfə Şimali və Cənubi Azərbaycan torpaqlarını birlikdə vahid Azərbaycan olaraq adlandıran şəxs Nadir şahdır. Belə ki, Nadir şah Əfşar (1736-1747) bugünkü Şimali və Cənubi Azərbaycan torpaqlarında yerləşən Təbriz, Çuxur Səd, Şirvan və Qarabağ bəylərbəyliklərini ləğv edərək, bu əraziləri vahid Azərbaycan adı altında birləşdirmişdir. Beləliklə, tarixdə ilk dəfə Şimali və Cənubi Azərbaycan torpaqları, hər ikisi birlikdə, Azərbaycan olaraq adlandırıldı. 1918-ci ildə müstəqil Azərbaycan Cümhuriyyətinin yaradılması ilə artıq Araz çayının şimalında yerləşən ərazilər rəsmi olaraq Azərbaycan adlandırılmağa başlandı.

*Açar sözlər: Azərbaycan, Arran, coğrafiya*

*Саадат Абдурахманова***ИНФОРМАЦИИ ОБ АЗЕРБАЙДЖАНЕ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ  
МУСУЛЬМАНСКИХ ГЕОГРАФОВ IX-X ВЕКОВ****РЕЗЮМЕ**

Мы попытались указать границы Азербайджанской территории на основе работ Мусульманских географов IX-X веков. Если взглянуть на источники того периода, можно увидеть, что мусульманские историки и географы, которые исследовали данную тему, разделили нынешнюю территорию Южный и Северного Азербайджана на три части под названием Азербайджан, Арран и Ирминия. Наоборот, некоторые географы разделили эту территорию на две части: Азербайджан и Ирминия.

Данные источники показывают нам, что ранние мусульманские географы именовали Северный Азербайджана - Арраном, а Южного Азербайджана-Азербайджаном. Помимо этого, эти географы предоставляли важные сведения о границах, важных городов и др. особенностях территории Азербайджана и Аррана. Несмотря на это, некоторые географы описывали границы данной территории иначе, и не разделяя Азербайджан и Арран отобразили её единой и смыкающейся.

Впервые Надир шах Афшар (1736-1747) назвал территории Северного и Южного Азербайджана единым целым. В свое время он отменив такие провинции Северного Азербайджана как Тебриз, Чукур-сет, Ширван и Карабах объединил все регионы под названием Азербайджан. Таким образом, впервые северные и южные территории Азербайджана вместе стали называться Азербайджаном. А с созданием в 1918 году Азербайджанской Республики, территория, находящаяся на севере реки Арас, начали официально называться Азербайджаном.

*Ключевые слова:* Азербайджан, Арран, география



*Saadat Abdurahmanova***LANDS OF AZERBAIJAN ACCORDING TO MUSLIM  
GEOGRAPHERS BETWEEN THE 9th-10th CENTURIES****ABSTRACT**

The article aims to determine the borders of Azerbaijani lands through the study of Muslim geographers of the 9<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> centuries. According to the sources concerning the topic, Islamic geographers divided the territory into three regions: Azerbaijan (includes the north and south parts of Azerbaijan), Arrân and Irminiya. However, some geographers mention only two territories, Azerbaijan and Irminiya.

The same sources reveal that the most ancient Islamic geographers described the north of Azerbaijan as Arran and the south of Azerbaijan as the current territory of Azerbaijan. Additionally, some geographers share valuable information about the borders and important cities of the mentioned territories. However, some geographers describe the borders differently and consider Arran and Azerbaijan as one territory.

Nader Shah Afshar was the first person declaring the north and south of Azerbaijan as a single territory for the first time in the history. He abolished the province (beylerbeylik) of Tabriz, Chukur-Set Shirvan and Karabagh which covered northern and southern territories and united the region under the name of Azerbaijan. Thus, for the first time in the history, the southern and northern lands were declared together as Azerbaijan. With the establishment of the Azerbaijan Democratic Republic in 1918, the north lands of the Aras River started to officially be called Azerbaijan.

*Keywords: Azerbaijan, Arrân, geography*

**Çapa tövsiyə etdi: Dr. Öğr. Üyesi Kamran Abdullayev**

UDK 1(091)

**İBN RÜŞDÜN DİN FƏLSƏFƏSİ**

*f.e.d. Ələddin Məlikov,  
AMEA Elm Tarixi İnstitutunun əməkdaşı,  
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun müəllimi  
aladdinmalikov@ait.edu.az*

**XÜLASƏ**

Din və fəlsəfə münasibətləri hazırda din fəlsəfəsinin əsas və əhəmiyyətli mövzusu sayılır. İslam peripatetizminin nümayəndəsi olan İbn Rüşd müsəlman renessansının formalaşmasında xüsusi rola malikdir. Məhz bu səbəbdən, İbn Rüşd fəlsəfəsində din fəlsəfəsinin yeri və rolu məqalənin predmeti kimi seçilmişdir.

Məqalədə öncə İbn Rüşdün elmi yaradıcılığı, fəlsəfi əhəmiyyəti, elmi əsərləri qeyd edilmiş, daha sonra İbn Rüşd fəlsəfəsində fəlsəfənin və ümumiyyətlə, din və fəlsəfə münasibətlərinin yeri və rolu araşdırılmışdır. Şəriətin fəlsəfəyə olan münasibəti həm din, həm də fəlsəfi nöqteyi-nəzərdən təhlil olunmuşdur. İbn Rüşd fəlsəfəsində din və fəlsəfə münasibəti, iman və ağıl birliyi, ayrılığı, bunların ziddiyyəti təqdirində həll yolları və edilən iradlara İbn Rüşdün cavabı verilmişdir. Sonda İbn Rüşdün latın ardıcılarının fikirləri, ikili həqiqət nəzəriyyəsi və bu baxışın qiymətləndirilməsi və təhlili ortaya qoyulmuşdur.

***Açar sözlər:** din fəlsəfəsi, İbn Rüşd, İbn Ərəbi, ağıl, fəlsəfə, iman, İbn Rüşd ardıcılıqları, ikili həqiqət*

**Giriş**

Orta əsr ərəbdilli müsəlman filosofları arasında İbn Rüşd xüsusi yer tutur ki, bunun obyektiv və subyektiv səbəbləri vardır. Məqalədə onun əhəmiyyətinin bir neçə əsas yönünü qeyd edirik. Hər şeydən əvvəl müsəlman Şərqi Qəzalinin fəlsəfə elminə vurduğu zərbənin qarşısını İbn Rüşdün cavabları aradan qaldıra bildi, fəlsəfənin yenidən canlanmasına səbəb oldu. Digər tərəfdən, Avropa filosoflarının İbn Rüşd fəlsəfəsindən etdikləri çıxarıqlar, Avropada intibah dövrünün yaranmasında birbaşa rol oynamışdır. Bunu bir çox Avropa filosofları da təsdiq etmişlər. Üçüncü əsas tərəf İbn Rüşdün Aristotela qayıdışı və fəlsəfə elmini, sanki orijinala qaytarmaq cəhdi və bəzi qeyri-fəlsəfi anlayışlardan qorumaq xarakteri daşıyırdı. Bunun əsas göstəricisi Aristoteli düzgün və doğru anlamaq məqsədilə onun əsərlərinə şərh yazmasını nümunə göstərmək mümkündür. Digər cəhətdən, İbn Rüşdün əsas və yaradıcı əsərlərində aralarında divar çəkilmiş din və fəlsəfə arasında bir körpü yaratmaq ideyasını müşahidə edirik. Sanki filosof din və fəlsəfə münasibətlərini elə

bir rasiyal səviyyəyə qaldırmaq istəyir ki, ortada təzad anlayışı belə olmasın. Sonralar bu fikir din fəlsəfəsinin ən qabarıq və əsas mövzusunə çevrildi.

## 1. İbn Rüşdün elmi yaradıcılığına baxış

Qazi Əbu Vəlid Məhəmməd ibn Əhməd ibn Məhəmməd ibn Rüşd Əndəlisi (1126-1198; latınlaşdırılmış adı – “Averroes”) indiki İspaniyanın Kordova xilafəti dövründə anadan olmuşdur (Holinqdeyl 2001, 152). Onun əcdadı “fiqh” sahəsində geniş biliyə sahib olduğundan, atası və babası İspaniyada hakim (qazi) vəzifələrində çalışırdılar. Öz dövrünün bir çox elmini öyrənmiş Malik ibn Ənəsin “*Kitab əl-Muvatta*” (كتاب الموطأ) kitabını öz atasından əxz etmişdir; həmçinin o, riyaziyyat, fizika, astronomiya, məntiq, tibb və fəlsəfə elmlərində yüksək səviyyədə özünü sübuta yetirmişdir. 1154-cü ildə (548 hicri qəməri tarixi) Tomrisdən sonra monoteistlərin şahı olan Əbdülmömininin dövəti ilə Mərakeşə gəlmiş, orada tibbə dair (külliyyat) kitab yazmışdır. İbn Tüfeylin<sup>1</sup> sifarişi ilə Əbdülmöminin oğlu Əmir Yaqubun dövründə Aristotelin əsərlərinə izah yazmağa başlamışdır. 1174-cü ildə (565 hicri qəməri tarixi) hazırkı İspaniyanın Sevilya şəhərinin hakimi olmuş, iki ildən sonra Kordova şəhərinə qayıtmışdır. Burada hakimlərin hakimi (qazi-ol qozat) vəzifəsində çalışmışdır.

Əmir Yaqubun 1186-cı ildə (580 hicri qəməri tarixi) ölümü və Mənsur ləqəbli oğlu, Əbu Yusifin onun canişini olması, vəzifə və nüfuzuna heç bir təsir göstərmədi. On ildən sonra ümumi təfəkkürün, yaxud şəxsi münaqişələrin təzyiqi ilə qəfildən xəlifənin gözündən düşdü. Bu səbəbdən, xəlifə onun kitablarının yandırılmasına, onu bir qrup elm və fəlsəfə alimi ilə birlikdə yəhudilər yaşayan Saraqosa şəhərinin Lusena de Xalon adlanan bölgəsinə sürgün edilməsinə göstəriş verdi. Bir müddət sonra Sevilya şəhərinin ağsaqqallarının vasitəçiliyi ilə əfv olunub Mərakeşə çağırıldı. O, 1198-ci ildə (hicri qəməri tarixi ilə səfər ayının 9-u, 595-ci il) vəfat etmişdir (Əl Fəxuri və Xəlil Cər 1381, 536).

## 2. Müasir dövrdə ibn Rüşd fəlsəfəsinin əhəmiyyəti

İbn Rüşd Qərb və Şərqdə böyük Aristotelin şərhçisi kimi şöhrət qazanmış məşhur peripatetik filosoflardandır. Bu böyük filosofun Qərbdə şöhrəti Şərqdəkindən heç də az deyil; bəlkədə onun şöhrəti Qərbdə Şərq ilə müqayisədə daha çoxdur.

İbn əl-Ərəbiyyəyə<sup>2</sup> qədər İslam dünyasının qərbində ən böyük və sonuncu filosof olmuşdur. İspaniyada ibn Rüşd fəlsəfəni özünün ən yüksək apogeyinə çatdırmışdır. İbn Rüşddən sonra İspaniyada fəlsəfə dövrü qürub etməyə başlanmışdır.

<sup>1</sup> - İbn Tüfeyl (1110- 1185). Məsəlman filosof. Ərəb- İspan fəlsəfəsində rasiyalizmin nümayəndəsi.

<sup>2</sup> - Mühyəddin Məhəmməd ibn Əli. İbn Əl- Ərəbi adı ilə məşhurdur. (1165-1240). İslam dünyasının nüfuzlu və dahi arifidir. Nəzəri İrfanın əsasını qoymuşdur. Özündən sonrakı bütün arif, sufi, filosof, mütəəllim və digər sahə alimlərinə təsir etmişdir.

İbn əl-Ərəbi məktəbinin ortaya çıxması ilə yeni dövr başlandı. Bu mistik şəxsiyyətin düşüncələrinin Qərbdə günəş kimi nur saçmasına baxmayaraq, qısa müddətdə Şərqdə də yayılaraq, öz yerini tapdı. Əgər tarixə nəzər salsaq görərik ki, ibn əl-Ərəbinin düşüncələri sayəsində quru peripatetik fəlsəfə öz yerini irfani düşüncəyə verdi, onun inkişafına münbit şərait yaratdı. İbn Rüşdlə ibn əl-Ərəbi arasında tarixi görüş olmuşdur. İbn əl-Ərəbi bu tarixi görüş və onun keyfiyyətini “*əl-Fütuhatul-Məkkyyə*” kitabında belə qeyd edir:

“Atam Əbulvəlid ibn Rüşdün dostlarından idi və filosof mənimlə görüşmək istədiyini bildirmişdi. Atam da məni bir iş bəhanəsi ilə onun evinə göndərdi ki, həmin gün onun Kordovada olan malikanəsinə getdim. İbn Rüşd mənim gəlişimə çox sevindi. Beləliklə, Allahın mənə qismət etdiyi zəfərlərdən agah oldu və həm də çox təəccübləndiyini bildirdi. O zamanlar cavan oğlan idim və üzümə heç tük belə çıxmamışdı.

Onun mənzilinə daxil olduqda, filosof məni qarşılamaq üçün yerindən hörmətlə qalxıb, əlini boynuma salaraq “Bəli” dedi. Mən də ona “Bəli” dedikdən sonra, onun sevinci bir az da artdı. Zira, mənim onun məqsədini başa düşdüyümü, cavabımı eşitdikdən sonra, nə demək istədiyimi anlamışdı. Onun sevincinin səbəbini anladıqdan sonra, ona “Xeyr” dedim. Bu zaman filosof udqundu, sıxıntı keçirdiyini gördüm və üzü ağardı, sanki düşündükləri barədə tərəddüdə düşdü. Bundan sonra mənə dedi: “İlahi feyzi və kəşfi necə əldə etdin? İlham və kəşfə necə vardın? Bizim məntiqi təfəkkür və fikrimizlə əldə etdiyimizin eynidirmi? Bizdə olanlar haqdırmı?”. Cavabında dedim: “Bəli” və “Xeyr”. “Bəli” və “Xeyr” arasında ruhlar bədənərdən çəkilər, başlar çiyinlərdən düşər. Bu zaman qəflətən üzünün rəngi qaçdı və bədəni titrəməyə başladı. Oturdu və dedi: “La hövlə və la qüvvətə illa billah”. Bunun səbəbi nə dediyimi anlaması və onun qəbul etdiyini mənim bilməyim idi.

Bu hadisədən sonra ibn Rüşdlə yenidən görüşmək istədim. Allaha şükürlər olsun, onun fikrinə dalan zaman, elə zahir oldu ki, mənimlə onun arasında nazik pərdədən savayı heç bir şey yoxdur. O məni görmədən və bilmədən onu pərdə arxasından görürdüm. Öz fikir və təfəkkürünə qərq olduğundan, məni hiss belə edə bilmədi. Sonra öz-özümə dedim: “Təfəkkürü onu mən olan zirvəyə ucalda bilməz. Onunla bir daha – 1198-ci ildə Mərakeşdə vəfat edənədək görüş imkanım olmadı. Nəşini Kordovaya gətirib, orada dəfn etdilər. Onun tabutunu yük daşıyan heyvanın bir tərəfinə, əsərlərini isə bərabərlik yaratmaq üçün digər tərəfinə qoymuşdular. Orada hərəkətsiz dayanmışdım. Əbulhəkəm üzünü mənə tərəf çevirdi və dedi: “Görürsənmi, ustad ibn Rüşdün miniyinə bərabərlik üçün nə bağlamışlar? Bir tərəfdə ustadın özü, digər tərəfdə yazdığı kitablardır”. İbn Cübeyr cavab verdi: “Allah dilinə qüvvət vermiş, deyirsən ki, mən öz övladımı görmürəm”. Əbulhəkəmin cümləsini yadımda saxladım, bu mənim üçün xəbərdarlıq idi. İndi Allahın rəhməti olan o dəstədən yalnız mən qalmışam. Bu hadisəni düşündükcə, öz-özümə deyirəm: “Bir tərəfdə filosofun özü, digər tərəfdə kitablardır. Fikirləşirəm ki, görəsən, filosof öz arzu və istəklərinə çatdı, ya yox?” (ibn əl-Ərəbi cild 4, 153- 154).

Bu hadisə fəlsəfi düşüncəsi ilə irfani düşüncə arasındakı fərqi göstərməkdən ötrü çox önəmlidir. Bu görüşdə ibn əl-Ərəbi ilə ibn Rüşdün sorğu-sualının nəticəsini

cavan, hələ tam yetişməmiş ibn əl-Ərəbinin qısa, amma mənalı və dolğun cavabında tapmaq mümkündür. Bu qısa cavab “Bəli” və “Xeyr”dən savayı bir şey deyildir. İbn əl-Ərəbi “Bəli” dediyi zaman, yəni ağıl bir gövhərdir ki, insanı Allaha doğru hidayət edə bilər və müəyyən həddə varlıq aləminin sirlərini tapa bilər. “Xeyr” dediyi zaman, yəni ağıl həmişə azma təhlükəsindədir, yolu azmaq və təhrifin mümkünlüyü həmişə ağıl təhdid etməkdədir. Burada peyğəmbərlərin seçilib-göndərilməsinin sirri və onların ardınca getməyin vacibliyi aydınlaşır. Ağıl mütləq şəkildə inkar edən şəxslər özlərinə zülm etmişlər və onun hidayətədirici rolundan məhrumdurlar. Həmçinin sırf ağıla inanıb, peyğəmbər və övliyalar ilə əlaqələrini kəsən şəxslər də hidayət feyzindən bənəsbərdirlər. Bu hadisənin sonunda ibn Rüşdün kitabları ilə ruhsuz bədəni arasında yaranan müvazinət, rəsmi elmin səmərəsinin ağır yükədən savayı bir şey olmadığını göstərir.

### 3. İbn Rüşdün elmi əsərləri

İbn Əbi Usəybiyə<sup>3</sup> onun əsərlərinin 50 kitab olduğunu, amma məşhur fransız filosofu Ernest Renan<sup>4</sup> və onun ardıcılıarı isə 78 olduğunu qeyd etmişlər. İbn Rüşdün kitablarının əksəriyyəti bizə qədər gəlib çıxmış və onların, demək olar ki, hamısı latın və ıvrit dillərinə tərcümə edilmişdir. Onun kitabları iki hissədən ibarətdir:

1. Elmin müxtəlif sahələrinə aid olan antik dövr alimlərinin – Platon, Aristotel, Afrodisialı Aleksandr, həmçinin əl-Farabi, ibn Sina, ibn Bəcca və əl-Qəzali kimi alimlərin kitablarının şərh. O, öz şərhlərində Quran təfsiri metodologiyasından istifadə etmişdir. Onun təfsir kitabları böyük, orta və kiçik təfsir adları ilə zamanımızadək gəlib çıxmışdır (Kuhsari 1382, 151).

2. Hənnə əl-Fəxuri və Xəlil Cər “*İslam dünyasında fəlsəfə tarixi*” kitabında ibn Rüşdün yazdığı 20-dən artıq kitab və traktatın adını qeyd etmişdir.

Biz burada mövzuya uyğun olaraq, ibn Rüşdün epistemologiya, ağıl və iman münasibətləri barəsində olan düşüncələrinə əsaslanan üç əsas kitaba diqqət çəkəcəyik. Bu səbəbdən, onun fəlsəfi baxışları və bu baxışlardan əldə edilən düzgün, yaxud səhv nəticələr ilə tanış olmaq, onları tam arxayınlıqla araşdırmaq üçün öncə sözügedən kitablar barədə xülasə, amma dəqiq məlumat veririk. Bu kitablar aşağıdakılardır:

#### 1. Fəslul-məqal fima beynəl hikməti vəş-şəriəti minəl-ittisal.<sup>5</sup>

İbn Rüşd bu kitabında xüsusi fəlsəfi məsələlərə daxil olmadan, fəlsəfə və şəriətin həmahəngliyini isbat etməyə çalışır. Bu kitabın əsas mövzusu şərh və uyğunluğun isbatıdır. Onun inancına görə, filosoflar və dəlil əhli həmin elmdə olan sabitlərdir ki, Qurani-Kərim mütəşəbeh (oxşar mənasını verən termindir) ayələrlə onların yolunu açmış və digər insanlar isə dinin zahiri ilə kifayətlənməlidirlər. İbn Rüşdün özü fəqihtir və həmçinin fəlsəfəyə yaxşı gözlə baxmayan və hətta fəlsəfi düşüncə və

<sup>3</sup> - Ibn Abi Usaibia (ابن أبي أصيبعة) (1203- 1270).

<sup>4</sup> - Joseph Ernest Renan (1823- 1892). Fransız filosofu.

<sup>5</sup> - “*Fəlsəfə və din arasındakı əlaqəyə dair qərar çıxaran mühakimə*”.

təfəkkürləri haram hesab edən bəzi fəqihlərlə də eyni dövrdə yaşamışdır. Öz kitabının başlanğıcında fəlsəfi təfəkkürün fiqhi hökmünü araşdırmış, fəlsəfənin varlıqlara baxışdan savayı bir şey olmadığını bəyan etmiş, fəlsəfi və aqli bəhsin vacib olduğu qənaətinə gəlmişdir (ibn Rüşd 1994, 3- 11).

2. Əl-kəşfu ən mənahicil- ədillə.<sup>6</sup>

3. Təhafutut-təhafut və ya təhafutul- fəlasifə.<sup>7</sup>

Digər tərəfdən Məhəmməd Şərif yazır: “İbn Rüşdün fəlsəfi düşüncə və təfəkkürünü əxz etmək, təhlil etmək və aydınlaşdırmaq üçün onun qeyd edilən üç mühüm kitabını, yəni: həcmcə kiçik olan “Fəslul-məqal”; “əl- kəşfu ən mənahicil-ədillə” və “Təhafutut-təhafut” əsərlərini araşdırmaq kifayətdir” (Şərif 1362, cild 1, s. 776).

#### 4. Fiqhi baxımdan fəlsəfə necə qəbul edilməlidir?

İbn Rüşd fəlsəfənin vacibliyini isbat etdikdən sonra belə qənaətə gəlir: fəlsəfə lazım olduğu zaman, fəlsəfənin müqəddiməsi də vacib olur. O, müqəddimə kimi məntiq elmini vurğulayır; sonra sual ortaya çıxır: “Əgər məntiq vacib olarsa, onu kimdən öyrənməliyik?”. İbn Rüşd yuxarıdakı sualın cavabında belə deyir: “Hər elmi öz sahibindən öyrənmək lazımdır. Buna görə məntiqi müşrik olmalarına baxmayaraq, qədim yunanlardan götürmək lazımdır, çünki müşriklərdən fəlsəfəni öyrənməyin heç eybi yoxdur”.<sup>8</sup>

Bəzilərinə görə, fiqh elmində alimlərin nəzərlərinin bəyan olunduğu “icma” vardır. Fəqihlərin icması filosofların təvil etməsinə mane törədirmi? Bu suala İbn Rüşd gözəl cavab verir: “Quran ayələrini müəyyən nöqtəyi-nəzərdən üç qrupa bölmək mümkündür:

1. İcmaya əsasən yalnız onların zahirlərinə əsaslanan ayələr.

2. Təvil olunmasının zəruriliyi və zahiri mənaların izahına bağlılığı icma tərəfindən bəyan edilən ayələr.

3. Nə icma tərəfindən onların zahiri mənaları, nə də təvili mənaları götürülən ayələr”.

Bu halda əgər kimsə birinci qrupda olduğu kimi, zahiri mənayı götürməsə, icmaya müxalif olmuş hesab olunur. Bu şəxs ayə barəsində ya küfr etmiş, yaxud bidətə yol vermişdir. Beləliklə, əgər kimsə ikinci qrupa əsasən zahiri mənayı götürərsə, küfr və bidət etmiş sayılır. Üçüncü qrupa əsasən isə hər iki mənayı

<sup>6</sup> - “Dəlil və sübut vasitəsilə həqiqətin kəşf edilməsi”.

<sup>7</sup> - “Təzkibin təkzibi” və ya “Filosofların təkzibi”.

<sup>8</sup> - Peripatetik fəlsəfə davamçıları içərisində məntiqin mövqeyi barəsində itilaf var mövcuddur.

1. Bəziləri məntiqi fəlsəfənin bir hissəsi hesab etməmişlər. Məntiqi fəlsəfəyə çatmaq üçün vasitə hesab etmişlər.

2. Bəziləri isə onu nəzəri və İlahiyyat fəlsəfəsinin bir hissəsi hesab etmişlər.

3. Üçüncü qrup isə onu riyaziyyatın bir hissəsi hesab etmişdir.

4. Dördüncü qrup isə onu praktik fəlsəfənin bir hissəsi olduğuna inanmışdır. Lakin məntiq, müstəqil söhbə kimi digər üç söhbənin yanında yerləşmişdir.

götürməyin eybi yoxdur. Üçüncü qrup ayələrin mövcudluğuna heç kəsin şübhəsi yoxdur. İxtilaf yalnız ayələrin genişliyi və hərtərəfli olmasındadır. Bu fikri fəqihlər qəbul edirlər. Praktiki ehkamda bu doğrudur, gəlin görək bu, nəzəri ehkamda da belədirmi?

İbn Rüşd yazır: “Nəzəri məsələlərdə də belədir. Deməli, mütəkəllim və filosof fəqih kimi bu bəndləri bilməlidir ki, hansı qrupdandır. Əhəmiyyətli məsələlərdən biri ondan ibarətdir: icma o vaxt höccətdir ki, tarixi baxımdan icmanın bağlılığına nail olunsun. Buna görə alimlərin fikirlərini bilməliyik. Fəqihlər fiqhədə belə icmanı yarada bilərlər, nəzəri məsələlərdə bu, belə deyil. Buna görə bütün nəzər sahiblərinin nəzəri məsələlər barədə fikir söylədiklərini deyə bilmərik, həm də onların nəzərləri eyni olmuşdur. Bunun səbəbi odur ki, əvvəla, belə dərindən araşdırmadan xəbərsizik; məsələn: harada bütün müsəlman alimlərinin cənnət və cənnənnəmin vəziyyəti, yaxud Allahın sifətləri barəsində düşüncələri toplanmışdır? İkincisi, bilirik ki, İslam alimlərinin əksəriyyəti öz fikirlərini gizlin saxlamışlar. Bir çoxu isə mühüm nəzəri məsələlərdə öz düşüncələrini ən aşağı səviyyədə bəyan etmişdir. Belə şəxslərin varlığı icmanın bağlanması mane olur. İbn Rüşd belə başlanğıc ilə hər növ təvili düzgün, fəlsəfi fikrin müqabilində heç bir icmanın mövcud olmadığını qeyd etmək istəyir.

## 5. İbn Rüşd fəlsəfəsində fəlsəfənin tərifı və həqiqiliyi

Din və fəlsəfə terminləri haqqında qısa araşdırma apardıqdan sonra bu qənaətə gəlmək olur ki, bir çox halda üç kateqoriyanı:

- 1) Din fəlsəfəsi;
- 2) Dini fəlsəfə;

3) Dinin fəlsəfəsini yanlış qarışdırır və hətta bəzən eyniləşdirirlər. Din fəlsəfəsi dini aksiomlar və mövzulara fəlsəfi baxışdır. Dini fəlsəfə “İslam fəlsəfəsi” kimi din çərçivəsində meydana gəlmiş fəlsəfəyə (ilahiyyətə) deyilir. Dinin fəlsəfəsi (علل الشرائع) dindaxili şəri əməllərin (dini ehkamların) səbəblərinə deyilir (Məlikov, “Metafizika” jurnalı, № 2, 2018, 27). Fəlsəfənin tərifı ilə fəlsəfənin həqiqiliyi arasında fərq qoyulmalı, fəlsəfə dəlilli olmalıdır. Bu fəlsəfə həqiqət və xaricdə məxsus dəlilli olması ilə fərqlənir; məsələn: kimya elmi kiçik hissəciklər haqqında və onların qanunları, hərəkətləri barəsində olan məlumatları bizə verir. Məgər kimya kitabında olan hər şey həqiqətuşğundur? Xeyr, çünki kimya elmi tətbiq olunarkən, minlərlə çatışmazlıqla üzləşməsi mümkündür.

Hərçənd fəlsəfənin tərifı: «العلم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر طاقة البشرية». Fəlsəfə kitablarında mövcud olanlara diqqət etdikdə isə belə elm yoxdur. Filosoflar arasında ixtilafın mövcudluğu bunu əyani şəkildə sübut edir ki, fəlsəfə kitablarında olan hər bir şey həqiqətuşğun deyil. Əgər dəlillə isbat edilən elmi ən yüksək elm kimi qəbul etsək belə, yalnız filosofların hakimiyyəti kifayət deyil, çünki filosof xaricdə olduğu kimi, isbat və sübutda da səhvə düşə bilər.

## 6. Fəlsəfi müstəvidə vəhyin əsaslandırılması

İbn Rüşd bu məsələni özündən öncə ibn Bacə və ibn Tüfeylin qəbul etdiyi ilə razılaşmışdır. İbn Rüşd fəlsəfi müstəvidə vəhyi əsaslandırmaq üçün, həm əqli idrak metodunu, həm də təsəvvüfdə olan xəyal metodunu doğru hesab edir, hər iki vasitə ilə o dərəcəyə çatmağın mümkünlüyünü vurğulayır. Birinci yol zahiri yoldur ki, fəal ağıl bu yoldan sonra heyulani ağıla birləşir və bu iş mümkündür. İkinci yol isə hamı üçün əlçatan olmasada, mümkündür.

Digər tərəfdən, əqli idrak metodu üçün ən gözəl dindaxili sübut kimi, ibn Rüşd Qurani-Kərimdə bütün bəşəriyyəti təşviq edən əsl təfəkkür və düşüncəni göstərir (Şərif 1362, cild 1, 781).

## 7. İbn Rüşd təfəkküründə din və fəlsəfənin münasibəti

Ağıl və iman məsələsi daim filosofların və dindar alimlərin diqqət mərkəzində olmuşdur. İbn Rüşd İslam fəlsəfəsi, Qərb İslam aləminin və Avropanın ən mühüm şəxsiyyətlərindən hesab olunur. O, Qərb İslam dünyasında Şərq İslam dünyasında olan ibn Sina və Əsdrilmütəəllihin kimidir. O, filosof olması ilə yanaşı, həm də fəqih və müctəhid də idi. İbn Rüşdün fəlsəfi şəxsiyyəti ağıl və iman, yaxud fəlsəfə və dinin əlaqələndirilməsi ilə birləşmişdir ki, ibn Rüşd bu məsələ olmadan tanına bilməz. Bu məsələ barədə ibn Rüşdün nəzəriyyəsi Sədrəddin Şirazinin substansial hərəkəti kimidir. İbn Rüşdün üç müstəqil – “Fəslul məqal fima bəynəl şəriyyə vəl hikmə minəl ittisal”; “Əlkəşfu ən mənəhəcil ədlle fi əqaidil millə”; “Təhaftul təhaf” adlı əsərlərində bu mövzu haqqında ibn Rüşdün məşhur yerini göstərir. Belə ki, bəziləri ibn Rüşd fəlsəfəsini bu məsələdə bünövrə kimi araşdırmağı iddia etmişlər (Həddadi 2000, 128). Hər halda, ibn Rüşd yeganə filosof deyil ki, səkkiz əsr keçməsinə baxmayaraq, elm və fəlsəfə tarixi ünvanında diqqət mərkəzində olsun. Onun əql və iman ziddiyyətlərinin həllində, təvil məsələsində, ilahiyat, azadlıq, fəlsəfənin qanunu və s. məsələlərdə düşüncələri bugünkü cəmiyyətin fikri həyatına ilhamverici olmuşdur. İbn Rüşd digərlərinə nisbətən bu mövzu barədə daha çox işləmişdir. O, müsəlman filosofları ilə Qərb filosofları arasında vasitə hesab olunur.

İbn Rüşd iman, etiqad və onun mərtəbələri barəsində hərfi müştərək olduğuna və imanın silsilə mərtəbələri arsında heç bir münasibət və uyğunluğun olmamasına inanır. Məntiq və fəlsəfə anlayışlarını bilən kəslər yaxşı anlayırlar ki, varlıq və imanın mərtəbələri arasında hər növ uyğunluq və münasibəti inkar etməklə həqiqi vəhdətdən danışmaq olmaz. Buna görə ibn Rüşd fəlsəfəsini təfsir edənlər onun qoşalaşmış, yaxud ikili həqiqətə etiqadının olduğunu irəli sürürlər (ibn Rüşd 1387, 69).

Qəzali, Fəxri Razi və İ.Kant fəlsəfə və fəlsəfi inancları haqqında tənqidçi olmuşlar. İbn Rüşd Qəzali, Nəsirəddin Tusi və Fəxri Razi müqabilində İslam fəlsəfəsini müdafiə etmiş, onun öhdəsindən gəlmişdir. Buna görə İslam fəlsəfəsi möhkəm qalmışdır. İ.Kantın tənqidləri nəticəsində Qərb fəlsəfəsinin yolu dəyişdi və fundamental Qərb fəlsəfəsi İ.Kantın iradları müqabilində müqavimət göstərə bilmədi.



İbn Rüşd əbu Yaqub Yusiflə ilk görüşündə filosofların kəlamının şəriətlə uyğun olub-olmadığı və aləmin hadis, yaxud qədim olduğu sualı ilə qarşılaşdı (Həmiş, ənil Rüşdiyyə, Qahirə, nəşr ili yoxdur. Cild 1, 45). İbn Rüşdün ən mühüm xüsusiyyəti Qəzalinin əqlə düşmənçiliyinin inkişafının qarşısını almasıdır. Özünün əksər əsərlərini bu məsələyə aid etmişdir.

İbn Rüşdün Qəzali müqabilində fəlsəfəni müdafiə etməsinə baxmayaraq, hər ikisinin narahatlığı, əslində, din və onun təlimlərinin müdafiə edilməsində eynidir. İbn Rüşd Qəzalinin düşüncələri müqabilində üç kitab – “*Fəslul məqali*” “*Feysul təfriqə*” kitabı müqabilində; “*Əl-kəşfu an mənahicil ədillə*” “*Mənahicil arifeyn*” müqabilində; “*Təhafutut-təhaf*” isə “*Təhafutul fəlasəfə*” kitabı müqabilində yazmışdır. İbn Rüşdün birinci kitabı müxatəbi fəqihlər, ikinci kitabı ümumi inanclar, üçüncü kitabı isə filosoflar barədə olmuşdur. Birinci kitab metod və üsul kitabıdır. İkinci kitab insanlar üçün əqaidin bəyanı, üçüncü kitab isə İbn Rüşdün əsl düşüncələridir. İbn Rüşd Aristotelin kitablarının şərhçisi və təfsirçisi olduğu zaman, məşşai fəlsəfəsinin müdafiəçisi idi. Özü isə müstəqil kitablar yazdığı zaman əql və iman, din və fəlsəfə arasında əlaqələri araşdırmışdır. İbn Rüşd bununla yanaşı, fəlsəfənin yolunun dindən fərqləndiyini hesab edirdi. O inanırdı ki, onların hər ikisi ayrı-ayrı metodlara malikdir, bunlardan hər ikisinin müştərək hədəfə sahib olduğunu hesab edirdi.

Fəlsəfə və dinin hədəfi haqqa və həqiqətə çatmaqdır. Hədəf o deyil ki, fəlsəfə dinə təslim olsun, yaxud din fəlsəfəyə təslim olsun. İbn Rüşd iddia edir ki, fəlsəfə şəriətə görə qanunidir.

Avropalılar onu hazırkı mədəniyyətin bünövrəsini qoymuş şəxs kimi yad edirlər. Bir çox avropalı mütəfəkkir birbaşa, yaxud dolayı da olsa, onun fikirlərindən təsirlənmişdir. Vusta dövründə Avropada averroizm “İbn Rüşdilər” məktəbinin yaranması və onun hazırkı əsrə qədər davam etməsi Qərbi mütəfəkkirlərinə təsirinin nəticəsidir.

İbn Rüşdü fəlsəfəni dindən üstün olduğunu iddia etməsinə, “mütləq həqiqətin heç bir vəhylə tapıla bilinməməsinə” və “həqiqəti yalnız Aristotelin əsərlərində axtarmağın zəruriliyinə” (Jilson 1371, 30) inandığı üçün rasionalist hesab etmişlər.

Bəziləri onun sözlərini araşdıraraq, filosofların ilahi peyğəmbərlərə ehtiyaclarının olmadığı nəticəsinə gəlirlər (Məlikian, Tərbiyət Müdarris Universitetinin kitabxanası, tarix qeyd edilməmişdir, s. 2-41). Həmçinin, İbn Rüşdi məktəbinin xüsusiyyətlərindən biri də “ikili həqiqət”in qəbul edilməsidir. Onlara görə “fəlsəfədə həqiqət olan hər hansı bir şeyin ilahi elmə görə həqiqət olanla əlaqəsi yoxdur. Onlar üçün ayrı mövzu və ayrı həqiqət mövcuddur” (Fermantel 1345, 8-168).

## 8. İmanın, aqlın birlik və ayrılığı

İbn Rüşdün bu barədə fikir və düşüncələri o qədər fərqlidir ki, onun müxtəlif əsərlərinin müəllifi olan Zeynəb Xəziri belə deyir: “İbn Rüşd din və fəlsəfənin ayrı

olduğunu isbat etməyə səy göstərir” (Əl-Xəziri, “İbn Rüşd filsufuş-şərq vəl-qərb”, Qahirə, nəşr ili yoxdur, s. 157; əl- Cabiri, Beyrut 1998, 85).

Bu nəzəriyyə mümkünə görə də, bir çox tərəfdarı bunu himayə edirlər. İbn Rüşd şəriətin hikmətə çatma yolu olduğu, yaxud hikmətin şəriətə çatma yolu olduğu sualını irəli sürür. Zəki Nəcib Mahmud<sup>9</sup> inanır ki, ibn Rüşd fəlsəfənin şəriətə çatma yolu olduğunu hesab edir (Zəki Nəcib 1951, 27). Dr. Həmanə Buxari deyir: “İbn Rüşd dini fəlsəfəyə çatma yolu hesab edir (Buxari, Tunis 1999, 718). Lakin ibn Rüşd fəlsəfəsinə müraciət etməklə aydınlaşır ki, o, din və fəlsəfənin hər ikisinin haqq olduğunu inanmışdır; haqq-haqla ziddiyyət təşkil etmir. Fəlsəfənin hədəfi tanıma və elm, dinin hədəfi isə praktik bilikdir. Fəlsəfə ilə din arasında ziddiyyət yoxdur. Yalnız din xüsusi müxatəblərə sahibdir. Dinin zahiri ümumi insanlar, batini isə filosoflar üçündür. Ayə və rəvayətlərin ixtilafının səbəbi insanların səviyyəsinin müxtəlifliyinə görədir.

Bəzi insanlar dəlilə, bəziləri cədələ tabedirlər; bir çoxu isə xitaba tabedir. Din yalnız müxatəbləri müdrək olanlarla dəlil dili ilə danışır, digərləri ilə cədəl, yaxud gözəl məsləhət dili ilə söhbət edir (ibn Rüşd 1994, 64).

Bəziləri dinlə-fəlsəfənin bir olduğunu, bir növ, küfr hesab etdiyi gümanına gəlirlər. Bu bizim iki dinə sahib olduğumuza gətirib çıxarar – bir din avam, digər din isə xüsusi insanlar üçündür. Xüsusi insanlar öz qəlblərində bildikləri həqiqəti gizlədirlər, bu isə bir növ nifaqdır (Həddadi 2000, 125).

İbn Rüşd inanır ki, iki dinə yox, insanların dərk etmə müxtəlifliyinə görə, din müxtəlif dərəcəli müraciət formalarına sahibdir. Din zahirə və batinə sahibdir ki, adi insanların da vəzifəsi zahirə inanmaqdır. Onun təvili alimlərin vəzifəsidir ki, bunu adi insanlara deməməlidirlər (ibn Rüşd 1987, 99).

Əgər ibn Rüşd cəmləmə məsələsi, əql və nəqli toplayan kimi tanınırsa, bu həll yolunu təvildə gördüyü üçün olmuşdur. Quranın özü bəzi ayələrin təvilə ehtiyacı olduğunu bəyan edir və ibn Rüşd təvil məsələsində hərc-mərcliyi aradan qaldırmaq üçün təvil üçün qayda və qanunlar bəyan etmişdir. Aləmin yenidən yarandığını iddia edən ayələrin təvilini həyata keçirmişdir. Əlbəttə, bu ayələr yalnız yenidən yaranmışda görünür və kəlmələr zahiri maarifdə höccət deyil. Zahirlər yalnız zənn və gümana səbəb olur; maarifdə isə yəqinlik olmalıdır (Aştıyani 1378, 26).

## 9. İbn Rüşdün ağılla-imanın ziddiyyəti halında həlli

İbn Rüşd görə, əgər dəlil bir şeylə məhdudlaşarsa, bu, iki haldan biridir: ya din bu barədə susur, yaxud nəsə demişdir. Birinci halda ziddiyyət yoxdur, ikinci halın özü iki surətdə mümkündür – ya dəlil və şəriət təlimləri bir-biri ilə uyğundur, bu halda heç bir problem yoxdur. Əgər bir-birinə müxalif olsalar, dinin təvilini həyata keçirməyi zəruri hesab edir.

Ərəb dili qanunlarına xələl gətirmədən həqiqi mənanı məcazi mənaya keçirir, necə ki, şəri hökmlərdə bunu edirik. Bütün insanlar təvil haqqına sahib deyil, yalnız

<sup>9</sup> - Zaki Naguib Mahmoud (1905- 1993) (زكى نجيب محمود)

dəlil əhli təvil haqqına sahibdir. Onlar da təvili hamıya elan etmək haqqına sahib deyillər –bu küfrə dəvət etmək olardı. Yerdə qalan müsəlmanlar zahirə baxmalı və hər hansı yolla anlayırlarsa, o yolla da başa düşməlidirlər. Əgər nəqli yolla daha yaxşı başa düşürlərsə, ona söykənməli və təfəkkürlə anlamanın dalınca getməməlidirlər (ibn Rüşd 1994, 11- 38).

Bu deyilənlər ibn Rüşdün əql və iman arasında, yaxud dinlə-fəlsəfə arasında olan əlaqə barəsində fikirlərinin nəticəsi idi ki, latınlı ibn Rüşdçülər də bu yolu izləmişlər. Atin Jilsonun hesabatına görə, onlar da sonda ziddiyyəti aradan qaldırmaq üçün fəlsəfəni əsas götürmüş və xristian dini inanclarını Aristotelin təlimlərinə əsasən təvil və təfsir etmişlər, baxmayaraq ki, bu qrup özünü doğrulda bilmədi. Bu qrup ibn Rüşdün yolunu daha da ifrat şəkildə davam etdirirdi. İbn Rüşdün nəzərləri isə o qədər də fərqləndirmirdi. Buna görə onların nəzərlərini burada qeyd etməyimizə ehtiyac yoxdur.<sup>10</sup>

Fəlsəfə əgər düzgün şəkildə mütləq və istifadə edilərsə, “şəriətin dostu və süd qardaşdır” (ibn Rüşd 1994, 68); bütün bunlar məntiqi sözlər idi. Ağıl müttəfiq kimi istifadə edilməsinə baxmayaraq, insan düzgün və fəsih vəhy müqabilində dayandıqda belə təəccüb edir. İndi isə ibn Rüşdün məzhəbi cəhətdən azaddüşüncəli olması ilə nə üçün məhkum etdiklərini aydınlaşdırmaqla bu baxışı qiymətləndiririk.

## 10. İbn Rüşdün latınlı ardıcılları və həqiqətin ikiliyi düşüncəsi

XIII əsr orta əsrlər Avropası, xüsusilə ibn Rüşdün ardıcılları olan rəasionalistlər və xristian fideistlərin qarşıdurmasına səhnə olmuşdur. İbn Rüşdçülərin adları həqiqətin ikili olduğu nəzəriyyəsi ilə xatırlanır. İbn Rüşdün nəzəriyyələrini araşdıran bir çox alim inanır ki, bu nəzəriyyə ibn Rüşddən əmələ gəlməmiş, sözügedən nəzəriyyəni latınlı ardıcılları irəli sürmüşlər. Uill Dürant<sup>11</sup> “Sivilizasiyalar tarixi” kitabında bu barədə belə yazır: “Düşüncələrin təftişi orqanının ideyalarının razılığı üçün bəzi ibn Rüşdün düşüncələrinin tərəftarları həqiqətin ikili olduğu fikrinə söykəndilər. Belə dedilər: “Qəziyyələr fəlsəfi, yaxud təbii düşüncə baxımından düzgün ola bilər. Bununla belə, xristian dininin müqəddəs kitabına görə səhv olması da mümkündür. Beləliklə, bu halda öz imanlarının hökmü ilə ağıl ona şəkkl etdiyi şeylərə inanmağı iddia etdilər” (Dürant 1361, cild 4, 1289).

Az da olsa, ibn Rüşdçilərə mənsub olan bəzi həqiqəti əks etdirməyən baxışları tənqid edənlər olmuşdur. Bu mövzu ifrat və əsl rəasionalistlərin dini təlimlərinin bir çoxunu inkar etmələrinə səbəb oldu. Kilsə yüksək vəzifəliləri müxtəlif göstərişləri ilə bu əqaidi siyahıya alaraq çap etdirdi və buna inancın küfrə səbəb olduğunu hesab etdilər. Paris şəhərinin yepiskopu tərəfindən 1269-1277-ci illərdə qadağan olunan bu düşüncələrin bəziləri aşağıdakılardan ibarətdir:

“Heç vaxt birinci insan kimi bir varlıq olmamışdır.

<sup>10</sup> - Etin Jilson (Étienne Henry Gilson 1884- 1978), əql və vəhy dər qrunə vusta, Şəhram Pazukinin tərcüməsi, səh 35.

<sup>11</sup> - Will Durant (1885- 1981).

Ruh bədənin aradan qalxması ilə məhv olur... Allah-Taala hadisələrdən tək-tək xəbərdar deyildir...

İlahi iradə bəşəriyyətin əməllərinə hakim deyil... Yaranış qeyri-mümkündür... Cism bir dəfə ölməklə fəsadlaşır və ikinci dəfə torpaqdan həmin şəkildə yaranmasına qadir deyildir...

Filosof axirətə inanmamalıdır. Əql belə işin düzgünlüyünə hökm vermir...

Səadət axirətdə yox, bu dünyada olur...

Yer üzündə müdriklər yalnız filosoflardır” (həmin mənbə, s. 1291).

## 11. İbn Rüşdün baxışının təhlili

İbn Rüşdün əsərlərinin araşdırılmasından belə nəticəyə gəlmək olar ki, bu müsəlman filosofa aid edilən baxışlar onun həqiqi baxışlarından çox fərqlənir; hətta bəziləri ibn Rüşd barəsində elə sözlər bəyan etdilər ki, onu üç böyük İlahi peyğəmbərin – Musa, İsavə Muhəmməd (s) yalançı və hiyləgər elan edildiyi “*Üç yalançı*” adlı kitabın müəllifi hesab etdilər (Jilson 1371, 37).

İbn Rüşdün ağıl və iman münasibətləri haqqında dediyi sözlərdən belə aydın olur ki, o, insanları iki kateqoriyaya bölür: filosoflar (dəlil əhli) və geniş kütlə (şərhe qadir olmayan). Onun geniş kütlə haqqında məsləhətləri zahiryönümlü ifratçılıqdır. İbn Rüşdün inancına görə, dəlil əhlinin vəzifəsi ondan ibarətdir ki, ziddiyyət olduğu halda, dini təlimlərini elə təvil etsinlər ki, əqli dəlillə müvafiq olsun.

Bu bölgünü “ikili həqiqət” nəzəriyyəsinin mənşəyi hesab etmək mümkündür. Yəni, ibn Rüşdün latın ardıcılıqları güman etmişlər ki, ispaniyalı filosofun nəzəriyyəsində fəlsəfə və şəriət barəsində ayrı-ayrı sərhədlər vardır və onlara aid olan həqiqət bir- birindən fərqlidir. Şəriətdə ayə və rəvayətlərin zahiri ilə kifayətlənilməlidir və bunu həqiqət hesab etmək lazımdır. Fəlsəfədə ağıl yeganə meyar sayılır və dini inanclarla uyğunsuzluq halında, onun həqiqətliyi zərrə qədər azalmır.

İbn Rüşdün sözlərindən bu nəticəni almaq mütləq şəkildə əsassızdır: əgər fəlsəfə və şəriət ayrı-ayrı sərhədlərə malik olsaydılar və müştərək həqiqətdən söhbət açmasaydılar, nə üçün ibn Rüşd özünü bunların uyğunluğunu sübut etmək üçün zəhmətə salmışdır? Geniş kütlənin zahirə təşviq edilməsi bu zahirin, əqli dəlillə müxalif olduğuna baxmayaraq, həmişə həqiqət olması demək deyildir. Bu yalnız elmi doyuzdurma yox, onların praktik seçilməsidir ki, ümumi kütlə buna əhəmiyyət verməkdədir.

Bu deyilənlər ikili həqiqət nəzəriyyəsinin mənşəyinin ibn Rüşdün əsərlərində olduğu əsasa söykənir. Digər ehtimallardan biri – ibn Rüşd İslam təlimləri ilə bağlı düşüncələrə sahib olduğundan, Quran ayələrinin və nəbəvi rəvayətlərin ürəkoxşayan xoş ətrini hiss edir və dini inancla təfəkkür arasında ziddiyyət görmürdü. Bu düşüncə xristian mütəfəkkirlər arasında irəli sürüldüyü zaman, onlar xristianlıqdan əlavə, din təsəvvür etmədiklərindən, bu dinin bir çox bünövrə təlimlərinin ağıla müxalif olduğunu anladılar. Öz önlərində iki yoldan savayı yol görmürdülər: dinin inkar

edilməsi; ağıl və imanın, yaxud din, fəlsəfənin ayrılığı. Bir çoxu ikinci yolu seçdi və ikili həqiqətə inandı.

Dinə inananların ibn Rüşdlə müxalif olduqlarının əsas səbəbi, şəriətin zahirinə əqli dəlilin öncüllük verməsi idi. Bütün şəri dəlillər ziddiyyət təşkil etdiyi halda, fəlsəfə ilə həmahənglik təşkil etmək üçün birtərəfli hakimlik, ağıl və fəlsəfənin, iman və vəhydən üstün olması məsələsini insanın zehninə gətirir. Baxmayaraq ki, fəlsəfə öz nəzəriyyələrini isbat etmək üçün əqli dəlillərdən faydalanır və tərəddüd üçün yer qoymur.

## 12. Nəticə və yekun

Əgər ibn Rüşdün nəzəriyyəsinin əsasını bəyan etmək istəsək, bunu bir neçə cümlə ilə deyə bilərik:

1. Fəlsəfə, yaradılışına görə varlıqlara baxış və yaradanın olmasına dəlalətdir.
2. Belə baxış şəriət tərəfindən təşviq edilmişdir.
3. Belə iş məntiqi deduksiyadır (müqayisə).
4. Bu işdə qənaətkarlığa görə keçmiş alimlərin düşüncələrinə göz yummaq olmaz. Onların düşüncələri vasitə rolunu oynayır və vasitədə yaradanın millət olması şərt deyil.
5. Sübut və Quran zidd deyillər. Onların hər ikisi Haqdır. Haqq olanlar köməkçi və tamamlayıcıdır, bir-birlərinin əksinə deyillər.
6. Əgər ziddiyyət baş verərsə, şəriət təlimləri də ağıl kimi təvil edilir.
7. Şərh haqqı dəlil əhlinindir.

Bu nəticə ibn Rüşd tərəfindən ağılla imanın əlaqəsi haqqında fikirləridir. Onun sözləri üçüncü bənddən savayı və həmçinin bizim fikrimizə görə beşinci, altıncı bəndlər qəbul edilən deyil, digər bəndlər qəbul ediləndir. Əgər doğrudan da fəlsəfə onun tərif etdiyi kimdirsə, bütün Quran və dini mətnlər ona təşviqlə doludur. Quran və dəlil həqiqətdə zidd deyillər. Əgər zahiri cəhətdən ziddiyyət təşkil edərlərsə, nə etməliyik?

Burada ibn Rüşd mütləq surətdə ağılın öncüllüyünə hökm verir. Ona görə ağıla uyğun olmayan hər hansı təlim şərh (təvil) edilməlidir. Burada sual meydana çıxır ki, əgər din təlimləri qəti olsa belə, yenədəmi təvil edilməlidir? İbn Rüşdə görə, bəli. Bu səbəbdən, bəzi alimlər sözügedən məsələdə onun baxışının fəlsəfi cəhətdən ifrata vardığını bildirmişlər.

İbn Rüşdün fəlsəfi dünyagörüşü sonda fəlsəfənin din üzərində mütləq hakimiyyəti ilə sona çatır. Bəs əgər belədirsə, onda dinə nə ehtiyac vardır? Belə olduqutəqdirdə, ibn Rüşdün Zəkəriyyə Razi və bütün təbii ilahiyyatçılarla fərqi nədir? Digər tərəfdən, ağılla uyğunluq təşkil etməyən hər hansı dini nəsnənitəvil etməyimizin nə faydası var? Bunların hər ikisi onunla yekunlaşır ki, fəlsəfə hər formada hakimdir.

İbn Rüşd sonda belə qənaətə gəlir ki, ağılla-iman arasında maneə yoxdur. O Allah ki “müəllif”dir, elə həmçinin “yaradıcı”dır. Başqa sözlə, O Allah ki imanı, yəni müəllifi olduğu kitabı göndərmişdir, həmçinin xəlqi də yaratmışdır. Buna görə insan

ağlının həqiqətlərdən başa düşdüyü, Allah-Taalanın Öz dinində bəyan etdiklərinə müxalif ola bilməz və olmamalıdır. Bu ön fərzlə Farabi və İbn Sina kimi peripatetik alimlərin ağıl və iman bəndəsində dedikləri, “bir həqiqəti iki dillə bəyan edirlər” fikri qəbul ediləndir. İbn Rüşdçülərin irəli sürdükləri “ikili həqiqət” qəbul edilməzdir.

İbn Rüşdün fikirlərini üç əsas kateqoriyada xülasə etmək olar:

1. Elm və dini maarif Allah-Taalaya çatmaq üçün kifayət deyil. Bəşəri elm, həmçinin vacib başlanğıc ünvanında əlavə olunmalıdır. Beləliklə, Allahın elmi vaciblərin vacibidir və dini elmlər bizi ona çatdırmaq istəyir. Dini elmləri isə düzgün başa düşmək üçün bəşəri elmlər öyrənilməlidir. Deməli, bəşəri elmlərin öyrənilməsi vacibdir.

2. Bəzən dini elmlərlə bəşəri elmlər arasında ziddiyyət yaransa da, bu ziddiyyət zahiridir. Bəşəri elmlər dinin zahiri ilə ziddiyyət təşkil edir və zahirin məcazi mənaya keçirilməsindən və şərhindən sonra ziddiyyət aradan qalxır. Ayə və rəvayətlər ziddiyyət təşkil etdiyi halda, bəşəridəlili elmlərlə uyğunluq təşkil etmələri üçün şərh olunurlar.

3. Ağılla-vəhyin ziddiyyətinin aradan qaldırılmasının vahid yolu yoxdur, onlar insanların sayı qədər müxtəlifdir. Bir ayənin mənasını bir qrup insan üçün zahiri mənaya keçirmək, digər qrup üçün isə şərhli mənaya keçirmək lazımdır. İnsanların təlim və tərbiyəsi onların istedadlarına uyğun olaraq müxtəlifdir və hər bir şeyi ümumi tədrisdə bəyan etmək olmaz.

İbn Rüşdün nəzəriyyəsi Avropada bir çox tərəfdar qazandı. Onun kitabları müxtəlif dillərə tərcümə olundu. XIX əsrin əvvəllərində “Fəslul-məqal” kitabı dəqiq tərcümə ilə çap edilərək böyük nüfuz qazandı, “İbn Rüşd məktəbi”<sup>12</sup>, yaxud “ikili həqiqət məktəbi”<sup>13</sup> böyük tərəfdar topladı. Avropada sonralar irəli sürülən həll yolları üçün əsasən, bu nəzəriyyənin bir hissəsini əsas götürdülər.

## ƏDƏBİYYAT

1. Holingdeyl, Reginald Con, *Tarixə fəlsəfəyə qərb*, mütərcim: Əbdülhüseyn Azərəng, Qoqnus nəşriyyatı, dördüncü çap, 1381 h.ş.

2. Əl-faxuri, Hanna və Əl-cərr, Xəlil, *Tarixə fəlsəfə dər cəhane İslam*, mütərcim: Əbdülməhəmməd Ayəti, “Elm və fərhəng” nəşriyyatı, altıncı çap, 1381 h.ş.

3. İbn Əl-Ərəbi, *Əl-Fütuhatul-Məkkiyyə*, dörd cildə, Beyrut çapı, “Darul-kütubul elmiyyə” nəşriyyatı, çap tarixi qeyd edilməmişdir.

4. Kuhsari, İshaq Hüseyni, *Tarixə fəlsəfəyə İslami*, “Əmir Kəbir” nəşri, birinci çap, 1382 h.ş.

<sup>12</sup> - Averroism

<sup>13</sup> - The double truth.

5. Şərif, M.Məhəmməd, *Tarixə fəlsəfə dər İslam*, Nəsrullah Purcəvadinin nəzarəti altında fars dilinə tərcmə edilməmişdir, “Daneşgah mərkəzi” nəşriyyatı, Tehran, 1362 h.ş.
6. İbn Rüşd, Məhəmməd ibn Əhməd, *Təhafut ət- təhafüt*, hazırlayan və şərh edən: Əhməd Şəmsəddin, “Darul-kütubul elmiyyə” nəşriyyatı, “Təbə saniyə”, Beyrut, 2003 m.
7. İbn Rüşd, Məhəmməd ibn Əhməd, *Əl-kəşf ən mənəhicil ədilləti fi əqaidil milləti*, “Məktəbətül-qərbiyyə” nəşriyyatı, Beyrut, 1987 m.
8. İbn Rüşd, Məhəmməd ibn Əhməd, *Fəslul-məqal fima beynəl hikməti vəşşəriəti minəl-ittisal*, hazırlayan, ön sözün müəllifi və şərh edən: Dr. Səmih Dəğim, “Darul- fikril-Lobnan” nəşriyyatı, “Təbə əvvəl”, Beyrut, 1994 m.
9. Mustafa Məlikian, *Cozveye kəlamə cədid, elm və din*, Tərbiyə Mütərris Universitetinin kitabxanası, tarix qeyd edilməmişdir.
10. Fremantel, Ann, *Əsre etiqaq*, mütərcim: Əhməd Kərimi, Əmir Kəbir nəşriyyatı, birinci çap, 1345 h.ş.
11. Əl-Xəziri, Zeynəb Mahmud, *Məşru İbn Rüşd Əl-İslami, İbn Rüşd filsufuş-şərq vəl- qərb*, “Məktəbətü incilul Misriyyə” nəşriyyatı, Qahirə, nəşr ili yoxdur.
12. Mahmud, Zəki Nəcib, *Əl- məntiqil vəzii*, On Formal Logic, 1951
13. Məlikov, Ələddin, “*Alvin Plantinqa-XX əsrin analitik epistemoloqu*”, “Elm və həyat” jurnalı, № 2, (465), 2018
14. Aştiyani, seyid Cəlaləddin, *Nəqdi bər təhafutul fəlsəfəyə Əl-Qəzali*, “İslam təbliğati” nəşriyyatı, Qum, 1378 h.ş.
15. Jilson, Etyen, *Ruhe fəlsəfəyə qurune vusta*, mütərcim: Əlimurad Davudi, “Elmi və fərhəni” nəşriyyat institutu, üçüncü çap, Tehran, 1379 h.ş.
16. Dürant, Uill, *Tarixə təməddon*, (The story of Civilization), mütərcimlər qrupu: “Amuzeşe inqilabə İslami” nəşriyyatı, Tehran, 1361 h.ş.
17. Məlikov, Ələddin, “*Epistemologiyada ağıl və iman münasibətlərinin təhlili*”, “Metafizika” jurnalı, № 2, 2018
18. Həddadi, Əziz, *Surətu İbn Rüşd fil-kitabatil urubiyyə vəl-ərəbiyyə*, “Mabədül-hədəsə” nəşriyyatı, Fas, 2000 m.
19. Jilson, Etyen, *Əql və vəhy dər qurune vusta*, mütərcim: Şəhram Pazuki, Mütəliat və təhqiqatə fərhəngi institutu, birinci çap, Tehran, 1371 h.ş.
20. Əl-Cabiri, Məhəmməd Abid, *İbn Rüşd, sire və fekr*, Derasatul vahdətül ərəbiyyə mərkəzi, Beyrut, 1998 m.
21. İbn Rüşd konfransı toplusu, *İbn Rüşd filsufuş-şərq vəl-qərb*, hazırladı: Miqdad Ərəfə Minsiyyə, Həman Buxarinin “*Bu gün İbn Rüşddən neçə faydalana bilərik?*” məqaləsi, “Mənşuratul- məcməus-səqafi” nəşriyyatı, Tunes, 1999.

*д.ф.н. Аладдин Меликов*

## **ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ ИБН РУШДА (АВЕРРОЭСТА)**

### **РЕЗЮМЕ**

Религиозно-философские отношения в настоящее время являются главным и наиболее важным предметом философии религии. Представитель исламского перипатетизма Ибн Рушд сыграл большую роль в формировании мусульманского возрождения. Следовательно, место и роль философии религии в философии Ибн Рушда были выбраны в качестве предмета статьи.

Первоначально в статье рассматриваются научная работа, философское значение, научные труды Ибн Рушда, далее исследуется место и роль философии и в целом, взаимоотношение религии и философии в философии Ибн Рушда. Отношение шариата к философии была проанализирована и с религиозной, и с философской точки зрения. В философии Ибн Рушда рассматриваются религиозно-философские отношения, единство и разделение веры и разума, пути решения в случае их противоречия и дается ответ замечаниям. В конце были представлены мнения латинских последователей (авер-роистов) Ибн Рушда, теория двойственной истины и были проведены оценка и анализ этой точки зрения.

*Ключевые слова:* философия религии, Ибн Рушд, Ибн Араби, ум, философия, вера, последователи Ибн Рушда, двойственная истина.

*Assoc. Prof. Aladdin Malikov*

## **IBN RUSHD'S (AVERROES) PHILOSOPHY OF RELIGION**

### **ABSTRACT**

Religious and philosophical relations are currently considered as the main and important subject of philosophy of religion. Ibn Rushd, the representative of Islamic peripatetism, has a great role in shaping the Muslim renaissance. For this reason, the place and role of philosophy of religion in Ibn Rushd's philosophy is chosen as the subject of the article.

The article first studies Ibn Rushd's scientific work and their philosophical significance and then examines the place and role of philosophy and generally, religious and philosophical relations in the philosophy of Ibn Rushd. Sharia's attitude toward philosophy has been analyzed both from religious and philosophical point of view. Religious and philosophical relations in Ibn Rushd's philosophy, the unity and



division of faith and mind, solutions to the contradictions and Ibn Rushd's answer to the remarks are given here. Ibn Rushd's Latin followers' views, the theory of double truth, as well as, evaluation and analysis of this approach have been revealed in conclusion.

**Keywords:** *philosophy of religion, Ibn Rushd (Averroes), Ibn Arabi, mind, philosophy, faith, Averroes' followers, double truth.*

**Çapa tövsiyə etdi: AMEA-nın müxbir üzvü, f.e.d. K.Y.Bünyadzadə**

## **DİN VE FELSEFE TOPLUMU BÜTÜNLEŞTİRİCİ DEĞERLERE İLİŞKİN BİR BİLİNÇ İNŞA EDEBİLİR Mİ?**

**Doç. Dr. Anar GAFAROV**

*Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, Öğretim Üyesi,*

*Azerbaycan Milli İlimler Akademiyası*

*Felsefe Enstitüsü*

*anargafarov@ait.edu.az*

### **ÖZET**

Bu makalede toplumu bütünleştirici değerler dini ve felsefi açıdan tartışılmaktadır. Çalışmada dinî ve felsefi öğretilerin konuya ilişkin ortak söylemleri karşılaştırılarak analiz edilmekte, başta İslam filozofları olmak üzere Batı filozoflarının da konuya ilişkin düşünceleri değerlendirilmekte ve böylece toplumsal bütünlüğü sağlayacak değerler ve onlara ilişkin bilincin inşasının imkanı bir problem olarak İslam felsefesi, özellikle de İslam ahlak düşüncesi bağlamında tartışılmaktadır.

Araştırma kapsamında günümüzde toplumsal bütünleşmeye ilişkin değerler bazında ne tür sorunlar olduğu ve bu sorunların temel etkenlerinin neler olduğu, toplumsal bütünleşmeyi sağlayacak olan ilkelerin hangi temel değerler üzerine inşa edilebileceği ve bu eksenle felsefi ve teolojik tefekkürün yeri ve önemi gibi konular Fârâbî'den Taşköprizâde'ye kadar İslâm felsefesinin temel ve tali kaynakları eşliğinde tartışılacaktır. Bu anlamda izleyeceğimiz yöntem filozofların toplumu bütünleştirici değerlere ilişkin görüşlerini teleolojik zeminde analiz etmek ve ortaya çıkan verileri tarihî tecrübeler eşliğinde analitik ve sentetik bir şekilde değerlendirmek olacaktır.

**Anahtar kelimeler:** *çokkültürlülük, insan, birlikte yaşama, toplumsal değerler, islam ahlakı, felsefe*

### **Giriş**

Küreselleşme süreciyle toplumlar için çokkültürlülüğün kaçınılmaz bir özellik haline geldiğini söyleyebiliriz. Bu durum, yerel ve küresel değerlerin paylaşım imkanı adına olumlu bir tablo olsa da, söz konusu süreçle dil, renk inanç, kültür, mezhep, tarikat ve ekonomik açıdan ortaya çıkan farklılıkların toplumları bütünleşme açısından karmaşık ve girift bir evrene ittiğini, dolayısıyla toplumsal bütünleşmeye ilişkin değerler bazında bir takım sorunları da beraberinde getirdiğini gözlemlemekteyiz. Ayrıca sözkonusu süreçte kendini ve dünyayı yeniden inşa ve imar etmek gayesiyle yola çıkan insan, bir yandan aklının bilimsel keşif ve icatlarıyla eşyayı dönüştürerek medenî yaşama kolaylık sağladıysa da, diğer yandan bilimsel ve

teknolojik keşifler sayesinde güçle buluşup zamanla metafizikten bağı kopararak gereğinden fazla dünyevileşti. Nihayetinde benliğin inşası egonun inşasına, biz merkezli yaşam felsefesi ben merkezli yaşama felsefesine, bir değer olarak hakikatin ve insanî değerlerin merkeze alındığı dünyagörüşü zamanla eşya merkezli bir dünyagörüşüne dönüştü. İnsanoğlunun kendine yabancılaşma süreci olan “ben merkezli” yaşam felsefesi, sonunda kapitalizm denen bir ürünü ortaya çıkardı. Mahiyeti itibariyle eşya merkezli bir dünya öngören kapitalist zihniyet eşyaya dolayısıyla bir kapitale sahip olma yolunda bir değer olarak amaç olan insanı zamanla araçsallaştırdı. Nihayetinde buraya kadar zikretmiş olduğumuz tüm bu hususlar sosyal iletişimin manevi dokularını zamanla çözerek toplumsal bütünleşme adına büyük sıkıntı olan “öteki” problemini de beraberinde getirdi. Böylece günümüz toplumlarında aile içi ve daha geniş ölçekteki sosyal ilişkiler ağı şiddet, zulüm, adaletsizlik, ötekileştirme, ayrımcılık, eşitsizlik ve marjinalleştirmeye dayanan dramatik olaylara sahne oldu. Bu ve benzeri kabilden yapılan tespit ve değerlendirmeler, toplumsal iletişim ve bütünleşmeyi sağlayacak olan temel değerleri ve ilkeleri günümüzün sorunları eşliğinde yeniden revize edip değerlendirecek tartışacak olan bu çalışmanın önemini dile getirirse gerekir.

Araştırma kapsamında günümüzde toplumsal bütünleşmeye ilişkin değerler bazında ne tür sorunlar olduğu ve bu sorunların temel etkenlerinin neler olduğu, toplumsal bütünleşmeyi sağlayacak olan ilkelerin hangi temel değerler üzerine inşa edilebileceği ve bu eksende felsefi ve teolojik tefekkürün yeri ve önemi gibi konular Fârâbî’den Taşköprizâde’ye kadar İslâm felsefesinin temel ve tali kaynakları eşliğinde tartışılacaktır. Bu anlamda izleyeceğimiz yöntem filozofların toplumu bütünleştirici değerlere ilişkin görüşlerini teleolojik zeminde analiz etmek ve ortaya çıkan verileri tarihî tecrübeler eşliğinde analitik ve sentetik bir şekilde değerlendirmek olacaktır.

## 1. Birlikte yaşamının tarihi serüveni ve temel problemler

Dünyanın hızla geliştiği bu dönemde yerel bir takım problemlerin ortaya çıktığı, bu problemlerin ait olduğu toplumların sınırlarını aşarak daha geniş bir coğrafyaya yayılma imkanının olduğu ve küresel bir boyut kazandığı rahatlıkla söylenebilir. Küresel problem haline gelen bu tür sorunlardan biri de birlikte yaşama meselesidir. İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren Eski Ahit ve Kur’an’da kıssası anlatılan Habil-Kabil olayından beri bir “insanlık problemi” olan birlikte yaşama sorununun günümüz dünyasında giderek daha da karmaşık bir hal aldığı ve bütün dünyanın küresel olarak bu anlamda ciddi sorunlarla karşılaştığı görülmektedir. Mesleğe sosyolojik açıdan bakıldığında farklı grup, cemaat, ekonomik düzey, renk, dil, inanç, kültür, mezhep ve tarikatların doğal olarak insanlığı karmaşık ve birlikte yaşama adına içinden çıkılması kolay olmayan bir evrene ittiğini söyleyebiliriz. Nitekim çokkültürlülük, demokrasi ve insan hakları ve özgürlükleri üzerine yapılan bunca müzakere ve tartışmalara rağmen içinde yaşadığımız bu gezegen savaş, şiddet,

zulüm, adaletsizlik, ötekileştirme, ayrımcılık, eşitsizlik, marjinalleştirmeye dayanan olumsuz haller ve ilişki biçimleriyle dolup taşmakta ve insanlığın önünde ciddi bir problem olarak durmaktadır. Bu gün modern dünyada ötekileştirmekle kenara itilen birey ve toplumların gettolaşmaları, marjinalleşmeleri kaçınılmaz olmaktadır.

Tarihi irdelediğimizde çağdaş dünyada birlikte yaşama bağlamında ortaya çıkan büyük sorunların temel etkenlerinin özellikle Batı toplumlarında artan ırkmerkezçilikten ve derinleşen yabancı karşıtlıklarından kaynaklandığı söylenebilir. Binaenaleyh korku (fobi), bencillik, milliyetçilik, önyargı ve nefret başlıca ötekileştirme etkenleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda özellikle son zamanlarda Batı toplumlarında daha fazla gündeme gelen İslamofobi üzerinde durulabilir. Aslında tarihsel olarak Endülü'sün İslamlaşması ve Haçlı Seferlerine kadar geri götürülebilecek olan İslamofobi, (Okumuş 2015, 107) postmodern dönemde müslümanlara karşı geliştirilen korku, nefret ve ayrımcılığı ifade etmektedir. Son olarak tüm eylemler 2014 Ekim ayında Almanya'da kurulan PEGİDA (Patriotische Europaer gegen die Islamisierung des Abendlandes /Batı'nın İslamlaşmasına Karşı Vatansız Avrupalılar) hareketiyle kurumsallaşma yoluna girdi. Bir yandan postmodern çoğulcu kültürün yaygınlaşmasını, farklı inanç, hayat tarzı ve kültürlere mensup toplumsal aktörlerin bir arada yaşamasının yollarını geliştirmeyi savunan Batı'nın, öte yandan İslam'a ve Müslüman ülkelere karşı bir korku, nefret, ayrımcılık, düşmanlık ile yaklaşması, aslında bugün kendisinin ne kadar büyük ve bilinçli bir tutarsızlık içinde olduğunu söylememize imkan sağlıyor.

Problemin diğer tarafını ise İslam dünyasının bir kısmında ortaya çıkan mezheplerarası gerilim ve çatışmalar oluşturmaktadır. Bu durumun aslında İslam karşıtı toplumlara yeteri kadar ideolojik ve politik zemin sağladığı hususu dikkate alındığında, birlikte yaşamaya ilişkin sorunun sadece Batı'yı değil belki daha çok İslam dünyasını ilgilendirmesi gereken bir sorun olduğunu söylemeliyiz. Şöyle ki, İslam dünyasında hala mezheplerin beşeri oluşumlar olduğu bilincini kabullenmeyen bir takım gurup, cemaat ve dini kuruluş ve toplulukların "tek doğru olan benim inancım" zihniyetinden hareketle, evrensel bir dini tek mezhebe indirgeme çabalarıyla Ortadoğu'yu mezhep çatışmalarının derinleştiği bir coğrafya haline getirdiklerini görüyoruz. Meseleyi birlikte yaşama açısından analiz ettiğimizde Batı ile mukayese edildiğinde İslam dünyasında bu bağlamda yaşanan ötekileştirmenin Müslümanlık dışındaki dini kimliklerle ilgili olmadığı, bu din içindeki farklı kimliklerle ilgili olduğu gözlemlenmektedir. Problemin en vahim yanısıya, ilim ve irfandan yoksun olan bazı Müslümanların bu tarz tutumlarıyla ne yazık ki Batı'nın İslam coğrafyasına yönelik çıkar politikalarının oyuncuları haline gelmiş olmalarıdır. (Gafarov 2018, 1 (1), 41-42) Binaenaleyh burada özellikle şunu belirtmeliyim ki, İslam dünyasındaki sözkonusu sorun İslam aleminde birlikte yaşama kültürünün yokluğundan değil, bugünün bazı Müslümanlarının ve Müslüman topluluklarının İslam âleminin bu anlamda yaşadığı tarihsel tecrübeyi ve İslam medeniyetini doğru okuyamamalarından ve dini metinlere literal yaklaşımlarından ileri gelmektedir.

Ne var ki, tarihte bir yolculuğa çıktığımızda Batı medeniyeti ile mukayesede İslam medeniyetinin Mekke`den Kordova`ya kadar birlikte yaşamaya ilişkin pek çok ilkelere ve zengin tarihi tecrübelerle sahip olduğunu görürüz. Zira bu medeniyetin temelini oluşturan Kur`an ve Sünnetin bireysel ve toplumsal ilişkilerde insanlığa sunduğu temel ilkeler insanlar arasında herhangi bir ayırım yapmadan adalete, hakka, hukuka riayeti sıkı bir şekilde emretmekte, bu konuda nasların çizdiği sınırların çiğnenmesini şiddetle yasaklamakta ve her kesimden insanın huzurla yaşayabileceği çokkültürlü bir evren modeli sunmaktadır. (Hucurât 49/13; İsrâ 17/70; Rûm 30/22; Yûnus 10/99; Bakara 2/256; Müslim, Birr 32, 66). Bunun pratik örneğini ise Medine vesikası (Sarıçam 2014, 144-145. Buhl 1960, 462) ve Veda hutbesinin yanı sıra İslam Peygamberinin Müslüman toplumda yaşayan gayri-müslimlere ve zimmet ehline yönelik tebliğ ve talimatı doğrultusunda oluşan hukuki ve ahlaki kurallar, ilkeler ve asırlarca gayrimüslimlerin İslam ülkesinde huzur, barış ve güven içerisinde yaşaması gerçeği oluşturmaktadır (Bkz. Bayraktar 1991, 221-229; Hamidullah 1981, 206).

Birlikte yaşamaya ilişkin sıkıntıların olduğu bir diğer alan da aile kurumudur. Tüm dünyanın temel sorunları arasında olan aile içi ilişkilerde birlikte yaşamaya ilişkin problemler ve bunun sonucu olan boşanmalar ne yazık ki, İslam alemini de kendi evreni içine almış bulunmaktadır. Modern dünyada aileyi kuran ve yaşatan değerler ağında, bu alana ilişkin ilkelere ve kültürel normlarımızda olumsuz eksende pek çok sorunlar dikkat çekici boyutlara ulaşmıştır. Toplumun temel unsuru olan aile müessesesinde birlikte yaşamaya ilişkin her gün daha da ilerleyen sorunların nedenini irdelediğimizde geleneksel aile zihniyetini vazifelerden daha ziyade hak ve hukukun konuşulduğu modern aile zihniyeti ekseninde farklılaştıran iki temel öğenin olduğunu görmekteyiz: Bunlardan ilki seküler yaşam tarzı; diğeri ise kadının aile içinde yeniden konumlandırılmasına ilişkin empoze edilen ve kolayca kabullenilen modern zihniyettir (Geniş bilgi için bkz. Köse 2015). Buna kadının aile içindeki konumunun yeniden inşası da diyebiliriz. Küreselleşmenin beraberinde getirdiği seküler yaşam tarzının zihinler üzerinde kültürel değerler bazındaki aşındırıcı etkisi gerek aile, gerekse diğer sosyal ilişkilerde birlikte yaşamaya ilişkin temel ahlâkî değerlerin varlığı için ciddi tehlike oluşturmaktadır. Binaenaleyh birlikte yaşamının temel öğeleri olan sevgi zamanla yerini nefrete, adalet zulme, merhamet ve şefkat acımasızlığa, duyarlılık aldırmaçlılığa, dostluk düşmanlığa, sadakat ve vefa sadakatsizlik ve ihanete, diğergamlık çıkar duygusuna, hoşgörü ötekileştirmeye, alçakgönüllülük kibire, cömertlik cimrilığe ve kanaat doyumsuzluğa terk ediyor.

Dünyanın birlikte yaşama evreninin neresinde olduğuna ilişkin yapmış olduğumuz bu genel değerlendirmeler sonucunda söylemeliyiz ki, birlikte yaşama bugün gerek bireylerarası, gerekse toplumlararası ilişkilerde huzur ve dengenin sağlanması adına vazgeçilmez bir değerdir. Bu kabul edilip önemsenmediği sürece, günümüz dünyasında bireylerin ve toplumların bir huzur evreninde yaşamaktan yoksun olacakları kaçınılmaz gözükmektedir. Bu bağlamda yapılan ilmi çalışmaların birlikte yaşamının bir değer olarak algılanmasına ve ahlakına ilişkin bilincin oluşturulması adına büyük önem arzettiği rahatlıkla söylenebilir. Zira çeşitli ırklara,

coğrafyalara, kültürlere, inançlara, dillere ve farklı düşüncelere mensup insanların bir arada huzur ve güven içinde yaşayabilmesi için yalnızca hukuki ve kanuni bir takım düzenlemelerin yeterli olmadığını görüyoruz. Dolayısıyla sözkonusu düzenlemelerin yanı sıra toplumda birlikte yaşama inancının, ahlakının ve kültürünün oluşturulmasına ve bu anlamdaki tarihi tecrübelerin revize edilmesine ihtiyaç olduğunu düşünüyoruz ki, zaten bu eksende yapılan yeni çalışmalar da bizim haklılığımızı göstermektedir. Çünkü birlikte yaşama ancak sağlam bir inanç ve ahlak zemininde gerçekleşebilecek bir değerdir. Bu anlamda önemli olan, birlikte yaşama bilincini oluşturmak ve bu bilincin toplumun tüm kesimleri ve bireyleri tarafından özümsemesi ve adeta bir yaşam biçimi haline getirilmesine teorik ve ideolojik zemin hazırlamaktır. Zira sosyal ilişkilerin sağlıklı bir şekilde yürümesini sağlayan temel değerlerin bir hayat tarzı olarak benimsenmediği toplumlarda birlikte yaşamaya ilişkin kanuni düzenlemeler kağıt üzerinde kalır. Toplumsal yaşam ancak sağlam bir inanç ve ahlak zemininde gerçekleşebilecek bir değerdir. Bu anlamda toplumu bütünleştirici değerlere ilişkin bilincin inşası adına yapılan bu ve ya diğer kabilen çalışmaların farklılıklarla birlikte yaşamakla ilgili ortaya çıkan problemlerin çözümüne hem teorik, hem de ideolojik zemin hazırladığını düşünüyoruz.

Konunun merkezinde insan gerçeği yer aldığı için bu bağlamda üzerinde durulacak temel sorular her şeyden önce insanın ontolojik olarak nasıl bir varlık olduğu sorusudur. Araştırmanın yönünü belirleyecek diğer soruysa birlikte yaşama ilkesini gerçekleştirmek, onu dinamik bir değer haline getirmek ve bu eksende temel birlik ilkesini belirlemek için hangi alana yönelmemiz gerektiği sorusudur.

## **2. Toplumsal hayatın gerekliliği ve mahiyeti: İslam felsefesi merkezli bir okuma**

İnsan neden toplumsal hayatı veya birlikte yaşamayı tercih etmek zorundadır? Bu sorunun cevabı insanla bağlı olduğundan belki “İnsan nedir ve nasıl bir varlıktır?” sorusuna öncelik vermemiz daha makul olur. Zira birlikte yaşamanın gerekliliğine dair herhangi bir araştırmada ilk karşılaşacağımız gerçek insan unsurudur. Nitekim bu gerçeğe ilişkin tanım biraz sonra da göreceğimiz üzere toplumsal hayatın veya birlikte yaşamanın gereğini ve değerini ortaya koyacaktır. O halde birlikte yaşama, insanın doğal olarak toplumsal varlık oluşuyla doğrudan ilgili bir olgu olmalıdır.

Farabi, İbn Sina, Gazzali, İbn Miskeveyh, Nasiruddin Tusi, İbn Haldun, Kınalızade Ali vb. büyük İslam filozof ve düşünürlerinin belirttikleri üzere herşeyden önce insanoğlunun anlaması gereken gerçek onun ontolojik olarak sosyal veya medenî bir varlık olduğu gerçeğidir. Filozofların tabiri ile ifade edersek “el-İnsan medeniyyun bi't-tab'i” (İnsan doğal olarak medeni/sosyal bir varlıktır). Kaynağı itibariyle Platon ve Aristo`ya dayanan bu tez (Eflatun 1971; Aristoteles 1993) insanın doğası ve tabiatı itibariyle medeni bir varlık olduğunu, onun yalnız yaşayamayacağını ve bir toplum içinde birlikte yaşamak zorunda olduğunu söyler (Farabi 1986, 117-119; Mücahid 2005, 58. İbn Miskeveyh 1398/1978, 149. Bu

konuda diđer filozofların görüşleri için bkz. Bircan 2001, 399). Çünkü insan ontolojik yapısı itibariyle başkalarına muhtaç bir varlıktır. İnsanlar yaratılışları itibariyle eşit donanımlara sahip olarak doğmazlar. Hayat algılanarak, idrak edilerek ve anlamlandırılarak yaşanacak bir şeydir. Ne var ki entellektüel kapasite bakımından insanlar eşit değildir. Ayrıca insanların sahip olduđu doğal özellik ve imkanları gerçekleştirme başarısında da derece ve ölçü farklılıkları vardır. Kur'ân-ı Kerim'de de "Şüphesiz sizin iş, çalışma ve çabalarınız elbette farklı farklıdır" (Leyl 92/4) şeklinde işaret edilen bu duruma göre gerçeğin algılanmasına ilişkin söz konusu farklılık ve derecelenme bir taraftan birlikte yaşamayı zorunlu kılarken, bir yandan da insanların sosyal statülerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. İnsanların farklı yetenek ve yatkınlıklara sahip olduğunu ifade eden bu kurama göre toplumda yöneticilerin ve yönetilenlerin bulunması insanların doğalarındaki farklılıkların zorunlu bir sonucudur. Dolayısıyla Fârâbî'nin de belirttiđi üzere yönetim ve hizmet bakımından bir şehirdeki toplumsal statüler doğal yatkınlık ve eğitim farklılıklarını yansıtır (Fârâbî 1980, 43; Skirbekk – Gilje 2006, 109). Binaenaleyh birlikte yaşamın veya diđer bir adıyla toplumsal hayatın zorunluluđu gerek Kur'ân metinlerinde, gerekse İslam felsefesinde bireyin yetersizliđi kuramı çerçevesinde temellendiriliyor. Filozoflara göre, insan gelişmesi ve en yüksek kemale ulaşabilmesi için o kadar çok şeye muhtaçtır ki, bunları tek başına sağlayabilmesi imkansızdır. Dolayısıyla bir yandan insanın anlama, düşünme ve kavrama gibi fitri yetenekleri konusundaki eşitsizlik ve eksiklikler, diđer yandan da yaşam için gerekli olan iş ve sanat alanlarının zenginliđi insanların birlikte yaşamasını zorunlu kılmıştır.

İnsan kelimesinin etimolojik olarak onun sosyal bir varlık olduđu gerçeğini ifade eden "üns" kelimesinin türevi olduđu (Saruhan 2005, 88) söyleyen filozoflara göre bir şeyin yetkinliđi o şeyin kendi türünün özelliklerini ortaya çıkarmasındadır. Buna göre insanın yetkinliđi de kendi türünden olanlarla sosyal ilişkiler kurarak bu özelliğini açığa çıkarmasıyla meydana gelecektir. Bu anlamda "insan fitratı itibariyle medeni bir varlıktır". tezi hatırlanacak olursa, o halde medeniyet dediğimiz şey bu yetkinliğin diđer bir adı olmuş olacaktır (Bkz. Tûsî 1369, 251, 258, 264, 321).

Öte yandan bireyin varlığının amacının yetkinlik ve mutluluk olduğunu belirten İslam filozofları insan bireylerinin yetkinlik ve mutluluğunun da diđer bireylere bađlı olduğunu, yetkinlik ve mutluluğun derecesinin de bireyin kuracađı sosyal ilişkilerin niteliđi ile doğrudan orantılı olduğunu söylemişlerdir. Şöyle ki yetkinlik ve mutluluk erdemden bağımsız olarak gerçekleşmeyeceğinden İslam filozofları toplum halinde yaşama ve iş bölümünü erdemın ön şartı olarak görmüşlerdir. Bu bağlamda İslam filozoflarının münzevilerin, zahitlerin ve dilencilerin yaşam tarzlarını neden tasvip etmediklerinin mantıđı da anlaşılmış olmalıdır. Çünkü onlara göre ahlâkî hayat insanın sosyal ilişkiler ağından ayrılıp inzivaya çekilmesiyle bir takım sorumluluklardan, uygun görülen hazz ve gayretlerden kopmasıyla deđil, toplumsal yaşam içinde hayatını sürdürüp yetkinlik ve mutluluk yolunda ifrat ve tefrit denilen ve reziletlerin yapı taşları olan iki noktadan sakınmasıyla gerçekleşen bir olaydır. Oysa ki, insani ilişkilerden bađını koparmak bireyi erdemlerini izhar edecek imkanlardan yoksun bırakacaktır (İsfahânî 1419/1998, 39-40; a.mlf,1405/1985, 369; ayrıca bkz. Gaفارov 2007, 443-

445). O halde toplumun yalnızca yaşamla ilgili bir takım ihtiyaçların karşılanmasını sağlayan bir araç değil, aynı zamanda bireyin kendisiyle ahlaki kemale ermesini gerçekleştirecek bir alan olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İslam filozofları da insanın sosyal bir varlık olduğu şeklindeki Aristocu tezi benimseyerek fikri ve ahlaki yetkinliklerin ancak bir toplum içinde kazanılabileceğini söylemişlerdir (Fârâbî 1986, 77). İslam düşüncesinde Fârâbî tarafından ileri sürülen bu tez daha sonra bu paradigmayı devam ettiren İbn Miskeveyh, Mâverdî, Râgıb el-İsfahânî, Nasîruddin Tûsî, Celâleddîn Devvânî, Kınalızâde Ali, Muhammed Emin Şîrvânî vb. filozoflar tarafından da kabul görülerek sürdürülmüştür. (Bkz. Mâverdî 1 398/1978, 132-135; Tûsî 1369, 257-258, 321; Gafarov 2011, 261-262; Anay 1994, 339. Kınalızâde 2007, 411-413; Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa 321/1. 90a-90b; Raşid Efendi Ktp., 600/175b-176a; Köprülü Ktp., Mehmet Asım Bey 469/1, 108a-108b) İnsanın ontolojik olarak sosyal bir varlık olduğu tezini felsefe-din ilişkisi bağlamında temellendirmeye çalışan Mâverdî, öncelikle kişiyi uysallaştıran şeyin onun kendi başına yetersizliğinin farkına varması olduğu hususuna dikkat çeker. Mâverdî'ye göre, bu husus ilâhî iradenin insanları hemcinslerine muhtaç ve onlardan yardım bekleyecek bir durumda yaratmasına neden olmuştur. Bir başka ifadeyle, Tanrı'nın insanları hemcinslerine muhtaç ve onlardan yardım bekleyecek bir durumda yaratmasındaki hikmet insanın kendi yetersizliğinin farkına varması ve böylece uysallaşmasıdır. O halde ayetlerde de ilâhî irade gereği olduğuna işaret edilen bu durum (Hud 11/118; Nahl 16/71) insanlık için Tanrı'nın bir rahmeti ve lütfu olmalıdır. (Mâverdî 1398/1978, 132-135) Böylece insanların hem tek başlarına bütün ihtiyaçlarını karşılamaktan aciz bulunmaları hem de Tanrı tarafından değişik yeteneklerle donatılmaları ve farklı imkanlara sahip kılınmaları onları aralarında iletişim kurmaya, birbirileriyle kaynaşmaya, yardımlaşıp dayanışmaya yöneltmiştir. Ne var ki, toplumsal hayat çatışma ve anlaşmazlıkları da beraberinde getirmiştir. İşte devlet ve siyaset kurumları İslam düşüncesinde Gazzâlî, Râgıb el-İsfahânî, İbn Haldun vb. düşünürlerin de belirttikleri üzere toplumsal çatışmaları adalet ölçüsü içinde çözüme kavuşturma ve toplumsal barış ve huzuru sağlama ihtiyacının gereği olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca, Tanrı'nın insanları sevgi, saygı, şefkat, merhamet, dayanışma, yardımlaşma gibi toplumsal ahlaka temel teşkil edecek yüksek duygu ve eğilimlerle donatmış olması hususu da mezkur düşünürlerce insanın medenî bir varlık olduğu gerçeğinin gereği olarak izah edilmiştir (Gazzali 1332, I, 12-13, 55; II, 193-194; III, 10, 281; a.mlf., 1962, 235; a.mlf., 1322, 70; İbn Haldun 1402/1982, 41-43).

Birlikte yaşama konusuna ilişkin yapılan tüm bu temellendirmelerden sonra şöyle bir sonuca gidilebilir: Toplum insan hayatı için vazgeçilmez bir yer ve alternatif olmayan bir araçtır. İnsanların ontolojik olarak eşit donanımlara sahip olmayışı birlikte yaşamayı veya toplumsal hayatı gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla toplumsal hayat bireylerin kendi hayatlarını devam ettirme noktasındaki yetersizlikleri gerçeğiyle doğrudan bağlantılıdır. Binaenaleyh karşılıklı işbirliği ve dayanışma hayatın kanunu ve sosyal hayatın vazgeçilmez gereğidir. Öte yandan toplum yalnızca yaşamla ilgili bir takım ihtiyaçların karşılanmasını sağlayan bir araç değil, aynı zamanda bireylerin ahlaki kemale ermesini sağlayan bir araç ve alandır. O



halde birey medeni varlık olarak kendini toplumda gerçekleştirir. İşte, bu husus, bir yandan birlikte yaşamının gerekliliğine, diğer yandan değerine işaret etmektedir. Ayrıca, söz konusu değer “insan medeni bir varlıktır” tanımındaki medeni kavramından çıkarılması medeniyet kavramının kendinde bir birlik idealini barındırdığı gerçeğini de dile getirmektedir. O halde medeniyet, içinde bulunduğumuz toplumdaki farklı kültürleri ve temsilcilerini bir birlik ve bir tevhid evrenine dâvet ve çağırı olmalıdır. Toplumsal varlık toplumda yaşayan ve toplumsal yaşamı bütün imkan ve sınırlılıklarıyla diğer insanlarla paylaşan insan demektir. Birlikte yaşamak insan için zorunlu bir durumu ifade etmektedir. Bu yaşam tarzı farklı yaş, cinsiyet, statü, meslek, ekonomik düzey, ırk, görüş, düşünce, inanç, din ve kültüre sahip olanların, farklı düşünen, inanan ve yaşayan insanların bir arada yaşaması, belli ortak paydalarda buluşarak toplumsal hayat içinde varlıklarını sürdürmeleri şeklinde anlaşılırsa, o taktirde toplumsal hayat farklılıklarla birlikte yaşamak anlamına gelir.

İnsanların inanç, düşünce, ahlak, davranışlar, ırk, soy ve kabile bakımından farklı olması toplumsal bir olgudur. Nitekim Kur’an’daki bazı âyetler de hususa özellikle dikkat çeker. (Bkz. Hûd 11/118-119; Mâide 5/48; Rûm 30/22; Leyl 92/4 vd) Fakat inancı, düşüncesi, işi, dili, ırkı, soyu ve kabilesi farklı insanlardan oluşan bir toplumda birlikte yaşamının sosyal yardımlaşma ve dayanışma açısından gerekli olmasına karşılık getirdiği bir takım sorumluluklar, hak ve görevlerin de olduğu hususu unutulmamalıdır. Bu görev ve sorumlulukların yerine getirilmemesi, temel haklara riayet edilmemesi toplumda bir takım sorunlar doğuracaktır. İşte tam bu noktada şu iki soru insan aklına geliyor: Bu sorulardan birincisi birlikte yaşamının insanoğlu için neyi ifade ettiği, ikincisi ise insanoğlunun bir anlamda kaderi olan birlikte yaşamayı nasıl sağlıklı bir şekilde sürdürebileceğidir. Bütün bu tespit ve açıklamalardan sonra konuyu bu bağlamda tartışma ve temellendirmeye çalışacağız.

Her şeyden önce toplumsal yaşama sorunu felsefenin çok eski bir problemi olduğunu söylemeliyiz. Şöyle ki bu konu kendiliğinde parça-bütün ilişkisi, değişen-değişmeyen, görünen görünmeyen, “bir” ile “çok”un ilişkisini ifade eder. Ashında Tanrı’nın kevnî ayeti olan doğayı müşahede ettiğimiz zaman kendilerini yabancılaştırmaksızın söz konusu kutuplar arasındaki birleşme ve birlikteliğin nasıl gerçekleşebildiği ve ortaya müşterek bir yapının nasıl çıkabildiği şeklindeki sorular bir anlam arayışı içinde olan insanı düşündürmüyor değil? Konuyu beşeri ilişkiler açısından inceleyecek olursak, öncelikle birlikte yaşamaktan neyin kastedildiği meselesini vuzuha kavuşturulması gerekecektir. Örneğin, birlikte yaşamak farklı inanç ve kimliklerin birleştirilerek onlar arasındaki farklılıkların ortadan kaldırıp yeni bir birlik ve inanç oluşturmak mıdır? Ya da bir kimlik ve inancın başka bir kimlik ve inanç içerisinde eritilmesi midir? Bireyler ve toplumlararası birlik ve beraberliğin sağlanabilmesi için söz konusu birlikte yaşama prensibini üzerine bina edebileceğimiz ne tür kavramlar alanına ihtiyacımız var?

Şimdi bu soruları teker teker yanıtlamaya çalışalım. Öncelikle belirtmeliyiz ki, farklı inançların ve kimliklerin birlikte yaşaması kimlikleri ve inançları birleştirerek yeni bir birlik ve inanç oluşturmak değildir. Zira bu durumda kimlikler ve inançlar

arasındaki farklılıkların ortadan kaldırılması gerekecektir ki, bu da az önce sosyal varlık olarak tanımlanmış olan insanın ve onun oluşturduğu toplumların fitratına terstir ve imkansızdır. Diğer yandan yine birlikte yaşama idealinin inançsal ve kültürel farklılıklardan birinin diğerinin güdümüne verilmesiyle gerçekleşeceğini de söyleyemeyiz. Zira birlikte yaşama bir kimlik ve inancın diğer bir kimlik ve inanç içinde eritilmesi anlamına gelmez. Birlikte yaşama idealinin gerçekleştirilmesine ilişkin belki en makul yol farklılıklardan her birinin kendisini ifade edebileceği ve hiçbir farklılığa indirgenmeyeceği “temel birlik ilkeleri”ni belirlemek ve oluşturmaktır. Peki, birlikte yaşama prensibini gerçekleştirmek ve bu prensibi daim yaşayan dinamik bir değer haline getirmek ve bu eksende temel birlik ilkelerini belirlemek için hangi alana ya da hangi değerler ve kavramlar alanına yönelmemiz gerekecektir? İşte bu sorular bizi araştırmamızın bir sonraki kısmına götürmektedir.

### **3. Toplumsal bütünleşmeyi sağlayan değerler alanı ve temel değerler**

Birlikte yaşamayı zihinlerde bir ilke ve bu ilkeyi daim yaşayan dinamik bir değer haline getirmek, yine bu eksendeki temel değerleri belirlemek adına gerek dini, gerekse felsefi açıdan bir araştırma içine girdiğimiz zaman bu alanın ahlaki değerler alanı olduğunu söyleyebiliriz. İnsanlık tarihinde aile yaşamından insani ilişkilere, ekonomiden siyasete hemen her alanda sosyal bir olgu olan ahlakın toplumsal yapının işleyişinde önemli bir yere sahip olduğunu görüyoruz. Birlikte yaşama karşılıklı ilişkilere dayalı bir süreç olduğuna göre o halde bu sürecin sağlam bir şekilde işleyişi yalnız ahlakî değerler çerçevesinde mümkün olabilir. (Blau, 2005, s. 194) Zira düşünce ve davranışları itibariyle genellikle egosentrik bir eğilimde bulunan insan, bu eğilimini devam ettirdiği sürece toplumsal sorunların giderek artma olasılığı kaçınılmaz olacaktır. Bunun için insanların ortak ahlakî değerler üzerinde düşünme ve tüm ilişkilerini bu eksende yürütmeleri önemli bir ihtiyaçtır. Ahlakî değerlerden yoksun bir sosyal yapı kaos ve çatışmalara müsait bir konuma gelecektir. (Akdoğan 2004, s. 180-181; ayrıca geniş bilgi için bkz. Gough 2002) Çünkü ahlaki değerler toplum bireylerinin ortak değerler evreninde bütünleşmelerini, birlik ve beraberlik bilincine, kısacası bütünsel bir hayat felsefesine ulaşmalarını sağlar. Sosyal dokunun ahlaki değerlere göre örülerek oluşmasını sağlayacak böyle bir yaşam felsefesi bireyin ve toplumun aynı idealler doğrultusunda hareket etmesine sebep olacaktır. Binaenaleyh sosyal yaşamın temel unsurlarından olan maddî değerler alanına kıyasla manevî değerler alanının öncelik arzedeceği rahatlıkla söylenebilir. (bkz. Karakoç 1995, 82; Kozak 1999, 11) Zira ahlakî değerlerden örülecek sosyal doku toplumun varlığını sürdürmesi açısından gerekli olan sosyal, iktisadi ve siyasi güç ve dinamikliği de beraberinde getirecektir. Bu anlamda her bir toplumun güç ve birlik beraberlik açısından dinamikliği toplum bireylerinin ahlakî değerlere bağlılık niteliğiyle doğrudan orantılıdır diyebiliriz. (Gould 1981, 832-833)

Örgü bağlarını ahlakî değer oluşturmadığı sosyal yapının kaderiyse kuşkusuz ki, değerler bazında bir yozlaşma, kargaşa ve huzursuzluk olacaktır. Fârâbî'nin

erdemsiz şehrinin niteliklerini taşıyacak böyle bir toplumun bireyleri benmerkezciliği hayat felsefesi edinerek kendi hayatını tüm faktörlerin üzerinde görecektir ki bu da birlikte yaşamın temel ilkelerine aykırıdır. Nitekim toplumsal yaşamın temel ilkelerinden biri insan olmanın değerini korumayı istemektir. Böyle bir ilkeyi hedef edinen yaşam felsefesi insanı araç olarak değil, amaç olarak görür. O halde bireyin fiil ve davranışları Kant'ın da belirttiği üzere insaniyet için bir araç değil, bir gaye olmalıdır. (Bkz. Ülken 1946, 9) Burada önemli olan yaşamı mümkün olduğu ölçüde insanların yararına dönüştürmektir. Dolayısıyla bireyin kendi menfaatini düşünürken toplumsal olanı da göz ardı etmemesi gerekir. Hatta toplumsal olana öncelik hakkı tanımak bireyin yaşamının ve geleceğinin teminatı açısından bazen daha uygun görülmektedir. Çünkü bireye kıyasla toplum istikbale yönelik bir boyut taşımaktadır. (Kuçuradi 1998, 65)

Bir toplumda subjektif beklentilere önem verilmeyerek evrensel olanın öncelikli olma derecesinin toplum bireylerinin ahlakî değerleri özümleme derecesiyle doğru orantılı olması gerçeği birlikte yaşama veya sosyal yaşam bakımından ahlakî değerler alanının ne kadar önemli olduğuna işaret edecek bir diğer husustur. Nitekim ahlakî değerler kişisel özelliklerden ziyade evrensel bir boyut taşırlar. Buna göre evrensel özelliklerde ve tüm insanlar için geçerli olan mümkün objektif kurallar yalnız temel ahlak değerlerinin varlığı ile sağlanabilir. (Kılıç, 1992, 134, 158-159) Toplum bireylerinin adalet, doğruluk, dürüstlük, diğerkâmlık, hoşgörü, vb. ahlakî kavramları düşünmeleri ve hayatlarını bu ekseninde sürdürmeleri ailedeki sosyal ilişkilerden itibaren kültürler arası ve son olarak medeniyetler arası ilişkilerin sağlam bir zeminde yürüebilmesine büyük katkı sağlayacağı şüphesizdir. Ahlakî değerleri benimseyerek hayata geçiren bireylerden oluşan toplumsal yapıda ilişkiler insana insanca muamele etmeyi gerekli kılmaktadır ki, bireyin ben merkezli kölelikten kurtuluşu da bilhassa böyle bir duyarlılık sayesinde gerçekleşmiş olacaktır. (Topçu 1998, 80-91; ayrıca bkz. Kaya 1995, 124) İnsan faktörünün sürekli gündemde tutulmasını sağlayan böyle bir ahlakî duyarlılık ben ve biz duyguları arasındaki dengeyi sağlayarak toplumsal yaşamı kişisel tercihlerin mutlaklaştırıldığı bir toplum olma özelliğinden kurtaracaktır. Bu anlamda ünlü Hint düşünürü Tagor'un şu sözleri dikkate şayandır: "Bir insanın hayatından daha büyük bir değeri yoksa onun hayatının da bir değeri yoktur." (Akdoğan 2004, 187)

İnsana yaşam ile ölüm arasındaki süreçte denge kurabilmesi için bir duyarlılık ve bilinç sağlayan ahlakî değerler birlikte yaşama veya toplumsal hayat açısından birer denge konumundadır. Ahlakî değerler insana insan onuru ve haysiyetine dayalı bir hayat öngörmektedir. Binaenaleyh manevî bağların birlikte yaşama adına maddî menfaatleri önceleyen temel unsurlar olduğunu söyleyebiliriz. (Günay 1998, 389-390; Güngör, 1997, 19)

İnsanoğlunun birlikte yaşamak adına ahlâkî değerlere olan ihtiyacı doğal olarak din ve felsefeyi de gündeme getirmektedir. Zira ahlakî değerler alanı hem dini, hem de felsefeyi içeren bir alandır. Ahlak söz konusu olunca gerek dini, gerekse felsefî metinlerin tevhid medeniyetine ilişkin unsurlar içerdiği rahatlıkla söylenebilir. Dinlerin insanlık alemine sunduğu birlikte yaşama ilkesi hayatta farklılıklar arasında

ortak zemin oluşturma gayesini gütmekte ve bunu insan olma hakikati üzerine bina etmektedir. Gerek ilahî, gerekse gayri ilahî dinlerin bu anlamdaki en temel ilkesi ise “kendin için istediğini başkası için de iste” kuralıdır. (Dünya dinlerinde bu altın kurala ilişkin karşılaştırmalı örnekler için bkz. Vigil, 2008, 77; bu ilke Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde “*Kendisi için istediğini, kardeşi için istemeyen iman etmiş sayılmaz.*” şeklinde yer almaktadır. Bkz. İbn Hanbel, *Müsned* 1/113) Buna göre insan olma ve empati pek çok dini öğretinin temelini oluşturan ortak öğelerdir. Binaenaleyh dinlere göre entegrasyonun temel alındığı birlikte yaşama olgusunun en temel dinamiklerinin insan olma yüceliği, empati ve hoşgörü olduğunu söyleyebiliriz.

Din ahlakî değerler üzerinde yapıcı bir fonksiyona sahiptir. Hayatın nihai anlamını Aşkın (transcendent) kavramı üzerine bina ederek açıklayan din, insanlara hayatlarını ve sosyal ilişkilerini sözkonusu nihai anlamı merkeze alarak sürdürmelerini, yani teosentrik bir yaşamı tavsiye etmektedir. (Bkz. Swidler 2000, 2-8) Böyle bir hayatın temel dinamiği ise ilahî sevgidir. İnsanın bütün ilişkilerinin ahlakî olmasının temelinde de bu sevgi yatmaktadır. İlahî sevgi, gerek bireysel ve gerekse toplumsal hayatta benmerkezciliği bertaraf eden ve yaşam için her şeyi mübah görmeyen bir anlayışı beraberinde getiren bir dinamiktir. Bu anlamda “Tanrı yoksa her şey mübahdır” diyen Dostoyevski de Tanrının varlığının insan hayatı için ifade ettiği manaya işaret etmiş olmalı. (Güngör 1997, 125) Her şeyin mübah olduğu bir toplumda sınırsız bir özgürlük söz konusu olacaktır. Oysa ki, yaşanabilir bir toplumun temel ilkesi bireyin özgürlük alanının diğer bireylerin hak ve hukuklarıyla sınırlı olmasıdır. Bu sınır görmezlikten gelinirse, insan hakları, demokrasi vs. gibi birlikte yaşamanın gerekli öğelerinden bahsetmek imkansız olacaktır. İşte ahlakî ve dinî ölçüler insanların hayatını sınırlayan, daha doğrusu dengeleyen ölçütler olarak belirmektedirler. Dini merkeze alarak yaşayan bireyler ve toplumlar hayatın kutsal bir kökene sahip olduğunu ve varoluşun dinsel olduğu ölçüde veya hakikate katıldığı ölçüde anlam kazanacağını idrak edecek ve duyarlı olacaktır. İşte bireyi ve toplumları manevi değerler karşısında olumlu tutuma sevk edecek böyle bir bilinç ve duyarlılık toplumsal ilişkilerin ahlakî bir boyut kazanmasını da beraberinde getirecektir.

Dinin bireysel ve toplumsal yaşama ilişkin pek çok norm ve ilkeler sunmuş olmasının yanı sıra insanları karar vermede özgür bırakmış olduğu “iyi”, “kötü” ve “özgürlük” gibi alanların mevcudiyeti insan hayatında felsefe yapmayı veya felsefi akletmeyi kaçınılmaz kılmıştır. Kur’an’da ya da İslam Felsefesinde “hikmet” kavramıyla ifade edilen felsefenin daha çok söz konusu kavramlar alanında işlevsel olduğu söylenebilir. Öte yandan ilahî buyruklarla onların hayata uygulanması arasında bazen büyük mesafeler olabilir. Dinin özellikle üzerinde durduğu ahlaki problemler bir plan ve programlama işi değildir. Bu anlamda aklın ve düşünmenin bu mesafenin kapatılması adına Tanrı’nın insanlığa bir lütfu olduğu söylenilmelidir. Hayatın dinamik ve değişken yönüyle ancak felsefi akletmekle başedilebilir. Dolayısıyla düşünme ve buna bağlı olarak sistemli düşünmeyi ifade eden felsefi düşünme hayatın her sayfasının vazgeçilmez unsurudur. Hayata, evrene ve varlıklara

ilişkin felsefi akletme insanda bir ahlak bilinci oluşturur, onun teşekkül ve tekmlini sağlar. İnsanoğlunun düşünce faaliyeti sonucunda ulaştığı bilgiler bir sonraki kademedeki ahlaki sorumlulukları doğurur ve yaşamın temel espirisi olan ahlaki duyarlılığa neden olur. Bilhassa bu duyarlılık sayesinde sahip olduğumuz bilgiler bir erdeme dönüşür ve hayat için bir anlam ifade eder. Bu anlamda Kur'an'da zaman zaman "hiç düşünmezler mi?", "hiç akletmezler mi?" "hakikatin ancak âlim ve temiz akıl sahibi kimseler tarafından bilinebileceği" (Ra'd 13/19), "hikmeti ancak akıl erdirip bilgi sahibi olanların anlayabilecekleri" (Ankebut 29/43), "Siz hiç düşünmez misiniz?" (En'am 6/50) şeklinde geçen ve düşünmeyi farz haline getiren ayetlerin bulunmasının mantığı belli ölçüde anlaşılmış olmalı. Tanrı'nın dağlara yüklemeyip de yalnız insana yüklediği aklın onun doğasına uygun bir taakkul, tefekkür, tedebbür ve nazar gibi sorumlulukları beraberinde getirdiği unutulmamalıdır. Çünkü bireysel ve toplumsal hayat yalnız tefekkür laboratuvarından geçirilmek suretiyle anlam kazanır; hayat tefekkür yoluyla elde edilen sonuçlar doğrultusunda yaşanarak değer kazanır ki, Sokrat'tan Fârâbî'ye, oradan da günümüze kadar pek çok filozofun erdemli yaşamla kastetmiş oldukları da budur zaten. (Bkz. Taylan 1991, 68; Fârâbî 1983, s. 74-75; a.mlf., 1961, 133) İnsan düşünmekle sorumludur ve sorumlu olduğu şeylerin en önemlisi düşündürmektir. Zira insan diğer sorumluluklarının farkına da bilhassa düşünerek varır. Düşünce veya tefekkür felsefenin temel esaslarından biriye, o halde felsefe/hikmet hem bireysel hem de toplumsal hayatımızın vazgeçilmez bir unsurudur.

Meseleyi birlikte yaşama bakımından irdelediğimizde felsefenin birlikte yaşama bilincinin oluşması ve böyle bir yaşamı sağlayan temel ahlakî değerlerin öğrenilmesi açısından önemli bir alan olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki daha önce de söylediğimiz üzere insanın tabiatı itibarıyla medeni bir varlık olduğu düşüncesinden hareketle onun birlikte yaşamak zorunda olduğu tezini ileri süren İslam filozofları, ayrıca, birlikte yaşamının sağlam bir zeminde varlığını sürdürebilmesi için gereken ahlaki değer ve erdemlere de kendi eserlerinde yer vermişlerdir. Bu bağlamda Fârâbî'nin, *Ârâ'u ehli'l-medîneti'l-fâdila* ve *Siyâsetü'l-medeniyye*'si, Mâverdi'nin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'i, İbn Sînâ'nın *es-Siyâsetü'l-menziliyye*<sup>1</sup> ve *el-Ahlâk*<sup>2</sup> adlı eserleri, İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-ahlâk*'ı, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si<sup>3</sup>, Kınalızâde Ali'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si, İbn Haldun'un *Mukaddime*'si vb. eserler sosyal yaşam ve ahlaka dair faydalanabileceğimiz somut örneklerdir. (Mücahid 2005, 68-80, 157-172)

<sup>1</sup> Bir girişle altı bölümden oluşan risalede ahlak, ailenin idare olunması ve siyaset gibi konular irdelenmiştir. Eser Farsça'ya (İbn Sînâ ve tedbirü menzil, Tahran: 1319/1901) ve Vecdi Akyüz tarafından Türkçe'ye (*Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi* içinde, Ankara: 1992, s. 906-917) çevrilmiştir.

<sup>2</sup> Bireysel ve sosyal ahlaka dair pek çok kavramın açıklandığı risale Bekir Karlığa tarafından Türkçe çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır. Bkz. Karlığa-Kazancıgil, "Hekim Başî Mustafâ Behçet Efendi ve İbn Sînâ'nın Yeni Bir Ahlak Risâlesi", *Tip Tarihi Araştırmaları*, VI, İstanbul: 1996, s. 121-142.

<sup>3</sup> Eserin Türkçe çevirisi için bkz. Nasîrüddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yay., 2007. Tûsî'nin birlikte yaşama ve ahlaki değerlere ilişkin görüşleri için ayrıca bkz. Anar Gafarov, *Nasîrüddîn Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*, İstanbul: ISAM Yay., 2011 s. 135-154, 241-280.

Gerek İslam dininin, gerekse ilahi mesajlardan esinlenerek İslam filozoflarının sunduğu hayat felsefesi aile içi, bireyler arası ve kültürler arası ilişkilerde olduğu kadar, medeniyetler arasındaki iletişim açısından da, bir başka ifadeyle bir bireyin başka bir birey karşısında, bir kültürün başka bir kültür karşısında olduğu kadar bir medeniyetin başka bir medeniyet karşısındaki tavrını doğru bir biçimde belirleyebilme açısından önemi haizdir. Bu anlamda ilk önce kendimizden başlayıp yaşadığımız toplumun ulemaları aracılığıyla bizlere tevarüs eden iç dinamiklerimizi ve değerlerimizi yeniden gözden geçirmemiz, hem İslam peygamberini ve onun tüm hayatını hem de İslam filozof ve düşünürlerinin görüşlerini günümüzde birlikte yaşama sorunlarına çözüm üretecek sorular eşliğinde revize etmemiz ve değerlendirmemiz gerekmektedir. Zira onların sunmuş oldukları yaşam felsefesi ve kurmuş oldukları İslam medeniyeti toplumdaki farklı kültür ve temsilcilerini bir birlik ve bir tevhid evrenine davet etmekte, çağırmaktır. Böyle bir çağrı bireyin, inançların, kültürlerin ve toplumların hem kendisini hem de ötekisini kapsayacak bir vaatte bulunmadır. Tarihi verilere baktığımız zaman bu türden bir davetin temelini oluşturan ahlak ilkeleri ve değerlerinin ne sadece kutsal metinlerde ne de felsefî ahlaka dair yazılmış eserlerde kalmayıp uygulandığını da görebiliriz ki, bunun en uygun örneğini tarihi seyir içerisinde daha önce de zikrettiğimiz üzere bir tevhid medeniyeti özelliklerini içeren İslam medeniyeti oluşturmaktadır. Bu anlamda İslam medeniyetini birlik ideali için asırlarca gerçekleştirilmiş bir ahlaki değerler alanı olarak değerlendirebiliriz.

Birlikte yaşamayı sağlayan ahlakî değerler alanına ilişkin buraya kadarki tartışmalardan sonra bu konuda insan aklına gelebilecek son soru birlikte yaşamının sağlam bir zeminde sürdürülmesini sağlayacak temel ahlakî değerlerin neler olduğuna ilişkin olacaktır. O halde şimdi birlikte yaşamayı sağlayan temel ahlakî değerlerin neler olduğunu irdelemeye çalışalım.

#### **4. Birlikte Yaşamının Temel Ahlakî Değerleri**

İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'te yer alan ahlakî değerler ve bu değerlerden yola çıkarak İslam filozoflarının ortaya koydukları öğretiler Müslüman olsun ya da olmasın her bir bireyin güzel bir karakter ve sosyal bir terbiye alabileceği ahlakî tahayyül âleminin kontrolündedir. Böyle bir hayat felsefesinin ona bağlı olanları belli bir dinin mensuplarıyla sınırlı olmayan ahlakî düşüncesinin evrenine davet eden sentetik ahlakî kurallar ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Gerek ahlakı Kur'an üzere olan İslam Peygamberinin (Kalem 68/4) uygulama ve tavsiyeleri, gerekse bu ilkelerden hareketle bir hayat felsefesi ortaya koyan İslam filozoflarının öğretileri bireyin ve toplumun ahlakî değerlere göre şekillenmesi ve birlikte yaşamının sağlam bir zemin üzerine bina edilmesinin teorik temellerini oluşturması bakımından önemi haizdir. Şöyle ki, naslardaki emirler, nehiyeler, ibret alınacak kıssalar, hükümler, iman ve ibadet esaslarının ve bu bağlamdaki felsefî öğretilerin temel hedeflerinden birinin bireyleri ve toplumları daha huzurlu ve mutlu

kılmak olduğu görülmektedir. (Rahman 1996, 5) Bu eksen de çalışan insanın gayesi de sadece kendisine ve Müslümanlara değil, tüm insanlığa faydalı olarak Tanrı'nın rızasını kazanmak doğrultusundadır.

İslam medeniyetinin farklı kültürleri ve medeniyetleri kucaklayacak bir dinamizme sahip olduğunu daha önce söylemiştik. Bu dinamizmin unsurlarını oluşturan temel değerlere gelince bunların esas olanlarının merhamet, sevgi, adalet, hoşgörü, hilm, barışseverlik (müsaleme), diğergamlık ve dayanışmanın olduğunu görüyoruz. Fakat birlikte yaşamının sağlam bir zeminde sürdürülebilmesi için önemli olan bu değerlerin yanısıra ayrıca kardeşlik ve güven duygusu dediğimiz iki önemli duygunun da sosyal ilişkilerin dokusunu oluşturan temel öğeler olduğu unutulmamalıdır. Bu iki duygunun bulunmadığı toplumlarda sosyal birlikten bahsetmek neredeyse imkansızdır. Nitekim tarihe bir göz attığımızda, Arapların İslam'dan önce uzun süre kabile zihniyetini aşan sosyal birlik ve devlet kuramamalarının esas sebebi söz konusu duyguların yokluğundan kaynaklanan şiddet içerikli ve çatışmacı ahlak zihniyeti idi. Bu nedenledir ki, İslam Peygamberi öncelikle insanları bir olan Allah'a inanmaya ve tevhidde bütünleşmeye davet etmenin yanı sıra bu tevhidin sosyal hayatta birlik ve dayanışma şeklinde gerçekleşmesi için kardeşlik kavramını kullanarak yola çıktı. Buna göre kardeşlik kavramını birliğin sembolü olarak niteleyebiliriz. Çünkü o dönemde Müslümanlar arasında sosyal birlik, bütünleşme ve dayanışma bilhassa kardeşlik kavramının toplum tarafından özümsemesi ve yaşanan bir duygu haline gelmesiyle gerçekleşmişti. Naslarda bu duyguya atfedilen büyük önemi dikkate alacak olursak, kardeşlik duygusunun İslam ahlakı bakımından birlikte yaşamının en önemli temellerinden birini oluşturduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu kavram naslarda cahiliye'nin "soy-sop ayrımcılığı" anlamına gelen asabiyet kavramının karşıtı olarak geçmektedir. Şöyle ki, İslam, asabiyet zihniyetini reddederek toplumdaki kimsesizler ve güçsüzler hakkında "onlar sizin dinde kardeşleriniz ve dostlarınızdır"<sup>4</sup> buyurdu. Bu anlamda "Veda Hutbesi"nin de bizlere önemli mesajlar verdiği hatırlatılmalıdır. Şöyle ki, sözkonusu hutbede İslam Peygamberi şöyle buyurmaktadır: "Ey insanlar! Şunu iyi bilin ki Rabbiniz birdir; atanız birdir. Hepiniz Âdem'in çocuklarıdır; Âdem de topraktır. Arap'ın başka ırka, başka ırkın Arap'a, beyaz ırkın siyah ırka, siyah ırkın beyaz ırka-takva dışında- bir üstünlüğü yoktur." (İbn Hanbel, *el-Müsned*, V, 411; Ebu Dâvud "Edeb", 111)

İşte, aslında sadece Müslümanların değil, tüm insanlık âleminin önemsemesi gereken evrensel nitelikli bu ilke insanlara belli ortak noktaları hatırlatarak ilişkilerini insan olma hakikati üzerine bina etmelerini tavsiye etmektedir. Bu anlamda bir gün ashabıyla otururken geçen bir Yahudi cenazesine saygı göstererek ayağa kalkan İslam Peygamberinin kendisine "Ya Rasulallah bu geçen bir Yahudi cenazesidir" diyen ashabına "Müslüman değilse de insan da mı değil?" (bkz. Müslim, "Cenaiz", 78, Hadis no: 1596) şeklinde cevap vermesi tüm insanlığa önemli bir mesaj niteliğindedir. Ünlü filozof Kant'ın "öyle davran ki, senin istemenin maksimi, aynı zamanda genel bir yasa koymanın da ilkesi olarak geçerli olabilsin" (bkz. Kant 1999,

<sup>4</sup> Ahzâb 33/5. Bu bağlamda bir hadiste şöyle buyurulmaktadır: "Kim gayesi İslam olmayan bir bayrak altında bir asabiyyete çağırırken veya bir asabiyyete yardım ederken öldürülürse, onun ölümü cahiliye üzeredir." (İbn Hanbel, *Müsned*, II, 306.)

s. 35) şeklindeki felsefesinin de temelini oluşturan böyle bir hakikatin bilincinde olmak sosyal bir varlık olan insanı bilikte yaşamanın ana ilkelerinden olan “kendin için istediğini başkası için de iste” önermesini aklen ve kalben kabullenmeye ve gerçekleştirmeye götürecektir. İslama göre de imanın tâli unsurlarından olan bu ilkenin (Bkz. İbn Hanbel, *el-Müsned*, 1/113) kitabî ve kitabî olmayan dinlerin yanı sıra felsefî öğretilerin de altın kurallarından biri olduğunu söyleyebiliriz. (Swidler 1999, 20-21) Dolayısıyla insan olma, empati (duygudaşlık) ve karşılıklı anlayış temelli öğreti gerek dünya dinlerinin gerekse bazı felsefî öğretilerin ortak söylevidir. (Dinlerin bu bağlamdaki karşılaştırmalı öğreti ve ilkeleri için bkz. Çetinkaya, a.g.m., 151-158) Bu öğretilere göre, insan olmak saygıyı hak etmek için yeterlidir. Öte yandan insanın Kutsal Varlığın ruhunu taşıdığı hususu da hatırlanacak olursa böyle bir varlığın saygıyı hak etmesi inançlı kimseler tarafından doğal olarak kabul edilecektir. İşte birlikte yaşama bağlamında en güzel örneklerden biri olan “Medine Sözleşmesi”nin temelini oluşturan zihniyet de böyle bir kabule dayanır. Böyle bir kabul yine birlikte yaşamanın temel öğelerinden olan güven duygusunu da beraberinde getirecektir ki, bu da sonuç olarak Kur’an-ı Kerim’de ülfet ve ya “birlikte yaşama temayülü” olarak ifade edilen (Gazzâlî 332, II, 157-158) toplumsal kaynaşmanın gerçekleşmesini mümkün kılacaktır.<sup>5</sup>

Birlikte yaşamanın değerleri bağlamında buraya kadar anlatılanlardan ilk olarak şöyle bir sonuca gidilebilir: Birey sosyal ilişkilerini insan olma hakikati üzerine bina etmeli ve kendini değerleri itibarıyla düşündüğünde ötekini de içine alacak şekilde sahip olduğu değerleri yaşatmalıdır. Dolayısıyla kişinin sahip olduğu değerler açılarak ve aşılarak ötekileri de kendi evrenine almalıdır. Bu anlamda gerek toplumdaki bireylerarası ilişkiler, gerekse kültürler ve medeniyetlerarası ilişkilerde bir fanus niteliğinde olan husus karşıdakini tanıma faaliyetidir. Zira tanıma sürecinde elde edilecek tanımlar felsefî bir dille söylenecek olursa, bizim tanımını yaptığımız varlıkla olan ilişkilerimizin içeriğini belirlemesi açısından önemlidir. Dolayısıyla kişinin başka insanları, kültürleri ve medeniyetleri tanıması, onları fark etmesi kuracağı ilişkilerin içeriği açısından gereken bir hususdur. Kur’an-ı Kerim’de de belirtilen bu hususa<sup>6</sup> göre kişinin birlikte yaşama adına her bir kültür ve medeniyetin kendine özgü bir yapısı olduğunu, karşıdaki kültür ve medeniyetin en az kendisinki kadar önemli olduğunu, saygı gösterilmesi ve hak tanınması gerektiğini kabullenmesi en uygun tutum olacaktır.

Toplumu bütünleştirici değerlere gelince, bunların esas olanlarının merhamet, sevgi, adalet, hoşgörü, hilm, barışseverlik (müsaleme), diğergamlık ve dayanışma gibi erdemler olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>5</sup> İslam medeniyetinin önemli simalarından olan Mâverdî Evs ve Hazrec kabileleri arasındaki uzlaşma, kaynaşma ve dayanışmayı bilhassa *ülfete* bağlı olarak temellendirmektedir. Bkz. Mâverdî, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn*, s. 149-150.

<sup>6</sup> “Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık, tanışsınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık.” (Hucurât 49/13)



## Sonuç

Günümüz dünyasında okkültürlölük ve farklılıklar toplumların neredeyse kaçınılmaz özelliđi haline gelmiřtir. Aslında bunun yeni bir olay olduđunu söyleyemeyiz. Fakat zaman geçtikçe toplumlardaki farklılıkların tarihteki belli olaylar eřliđinde çeřitli inanç, din, düşünce, mezhep, ırk ve milletten olan insanların birlikte yařaması sonucunda daha da zengin içeriđe sahip olduđunu söyleyebiliriz. Henüz devam etmekte olan böyle bir süreçle küresel ölçekte bilimsel, teknolojik, ekonomik, siyasi, dini ve kültürel etkileřimler yařanmaktadır ki bu sürece küreselleřme diyebiliriz. Söz konusu süreç insanođlunun hayatı için bir sıra olumlu geliřmelere neden olmasının yanı sıra birlikte yařama adına büyük sıkıntı olan “öteki” problemini de beraberinde getirmiřtir. Hatta aynı cođrafyada yařayan farklı kimlikler arasında birlikte yařama adına sađlıklı bir sosyal iletiřim ađı kurmak, insan haklarına ve ahlaka uyararak birlikte yařayabilecek birey ve toplumlar oluřturmak için uluslararası sözleşmeler imzalanmasına, bu ekseninde uluslararası kurum ve kuruluşlar oluřturulmasına rađmen bütün bu çabalar dini, felsefi, ahlakî ve kültürel alt yapı ile desteklenmediđi için hedeflenen sonuçlara ne yazık ki ulařamamıřtır. Nitekim bugün dünyadaki pek çok toplumlarda aile içi iletiřimden daha geniř sosyal iletiřime kadar řiddet ve cinayetlerin bitmediđini, farklı din, mezhep, ırk ve milletten olan birey ve grupların aynı cođrafyada sürekli bir çatıřma ve terör içinde olduklarını görüyoruz. řöyle ki, bir yandan Batı toplumlarında var olan farklılıklarla birlikte yařama zafiyeti, İslamofobi kaynaklı nefret söylemleri ve ayrımcılık politikaları geliřtirilirken, diđer yandan İslam dünyasında da mezhepçilik, ırkçılık, idelojik ayrımcılık sebebiyle iç çatıřmalar yařanmakta, aynı dinden olmalarına rađmen farklı mezhepten oldukları için masum insanlar katledilmekte, řehirlerin tarihi ve kültürel dokusu yok edilmektedir. Ne yazık ki, kardeřliđi, sevgiyi, adaleti, ihsanı ve iyiliđi emreden İslam’ı ve insanların birlikte huzur içinde yařamaları adına bu temel ahlakî ilkeleri Mekke’den Kordova’ya kadar gerçekleřtiren İslam medeniyetini dođru okuyamayan bazı Müslüman topluluk ve gruplar iç çatıřmalarla Batı’nın İslam cođrafyalarına yönelik çıkar politikalarının gönüllü aktörleri haline gelmiř durumdadır. Bu durumda birlikte yařama sorununa iliřkin tartıřmaların Batı dünyasından belki daha ziyâde İslam dünyasını ilgilendirmesi gerektiđini düşünüyoruz.

Birlikte yařama bađlamındaki problemin bir diđer yanını ise aile içi iletiřimde yařanan sorunlar oluřurmaktadır. Bu sorunun temelinde ise küreselleřmenin beraberinde getirdiđi seküler yařam tarzının zihinlerde kültürel deđerler bazındaki ařındırıcı etkisi yatmaktadır.

Sorunun merkezinde insan gerçeđi yer aldıđı için bu bađlamda öncelikle insanın ontolojik olarak nasıl bir varlık olduđu üzerine düşünölmelidir. Böyle bir sorgulama insanı süphesiz diđerleri ile birlikte yařamanın insanın dođal olarak toplumsal varlık oluřuyla dođrudan ilgili bir olgu olduđu sonucuna götürecektir. Nitekim bu hususun gerek dini, gerekse bazı felsefi metinlerde bireyin hayatta kendi kendine yetersizliđi kuramı çerçevesinde temellendirildiđi görölmektedir. Binaenaleyh insan maddî ve

mânevî yetkinliğe ulaşması için toplum içinde birlikte yaşamak zorundadır. Dolayısıyla birlikte yaşama bireyin kendisiyle sadece maddi ihtiyaçlarını karşıladığı bir araç değil, aynı zamanda ahlakî yetkinliğe erdiği bir araçtır. Nitekim İslam filozofları da insanın medeni bir varlık olduğu şeklindeki Aristocu tezi benimseyerek fikri ve ahlakî yetkinliklerin ancak bir toplum içinde kazanılabileceğine işaret etmişler. Toplum bireyin medeni bir varlık olarak kendini gerçekleştirebileceği bir alandır. Bu husus birlikte yaşamının hem gerekliliğini, hem de değerini ortaya koymaktadır. Ayrıca bu değer “insan medeni bir varlıktır” tanımındaki medeni kavramından yola çıkılarak açıklanması medeniyet kavramının bir birlik ideali barındırdığı fikrini dile getirmemize imkan sağlamaktadır. O halde medeniyet, içinde bulunduğumuz farklı kültürleri ve kimlikleri bir birlik ve tevhid evrenine bir çağrı olmalıdır ki, buna göre toplumsal yaşam farklı yaş, cinsiyet, statü, meslek, ekonomik düzey, ırk, görüş, düşünce, din, mezhep ve kültürleri içeren farklılıklarla bir arada yaşamak anlamına gelmektedir. Böyle bir yaşamın sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesinin temelinde ise insan olmanın değeri bilincinin sürekli canlı tutulması yatmaktadır. Zira böyle bir bilinç sosyal yaşamda ahlakî duyarlılığa neden olup, ben ve biz duyguları arasındaki dengeyi sağlayarak toplumsal yaşamı kişisel tercihlerin mutlaklaştırıldığı bir toplum olma özelliğinden kurtaracak, dolayısıyla sosyal ilişkilerin insan olma hakikati üzerine bina edilmesine neden olacaktır.

Birlikte yaşamayı sağlam ilkeler üzerinden gerçekleştirmek, onu dinamik bir değer haline getirmek için ahlakî değerler alanına ihtiyaç vardır. Bu manada dinlerin ve felsefenin insan hayatındaki rolü göz ardı edilmemelidir. İnsana yaşam ile ölüm arasındaki süreçte dengeyi kurabilmesi için bir duyarlılık ve bilinç sağlayan dînî öğretiler sosyal yaşamda farklılıklar arasında ortak zemin oluşturma gütmekte ve bunu insan olma hakikati üzerine bina etmektedir. Buna göre insan olma, diğergamlık ve hoşgörü pek çok dînî öğretinin temel ahlakî değerlerinin içeriğini oluşturan ortak erdemlerdir. Fakat ilâhî buyruklarla onların hayata uygulanması açısından felsefenin de kendine özgü önemli bir yeri olduğu söylenilmelidir. Şöyle ki, ilahi buyrukların üzerinde durduğu ahlakî meseleler bir plan ve programlama işi olmadığı için ilahi buyruklarla onların pratik olarak hayata uygulanması arasında zaman zaman büyük mesafeler olabilir ki, işte bu durumda insanın akıl ve düşünme gücünün üzerine büyük görevler düştüğü söylenilmelidir. Çünkü bireysel ve toplumsal hayat sorgulanarak yaşandığı zaman bir anlam ifade eder. Kur'an'ın düşünmeyi farz haline getiren âyetleri hatırlanacak olursa, bu hususu teolojik açıdan da temellendirilebileceğimizi gözler önüne sermektedir. İnsanoğlu, Tanrı'nın insana verdiği akıl gücünün doğasına uygun bir taakkul, tefekkür, tedebbür ve nazar etme gibi sorumlulukları da beraberinde getirdiğini hiç bir zaman unutmamalıdır. Gerek bireysel gerekse toplumsal hayat düşünerek verilen kararlar doğrultusunda yaşanarak değer kazanır ki, Sokrat'tan Fârâbî'ye, oradan da günümüzdeki bazı filozofların erdemli yaşamla kastetmiş oldukları da budur zaten. Zira insan evrendeki konumunun, taşıdığı sorumlulukların farkına ve varlıkların hikmetine bilhassa düşünerek varır. Bu husus İslam filozoflarının da belirttikleri üzere bir düşünme sanatı olan felsefe ya da hikmetin bireysel ve toplumsal hayat açısından önemini ortaya koymaktadır.

## KAYNAKÇA

1. İbn Hanbel.*el-Müsned*, I/113, 193, 236, II/210, 306; V/411; VI/116, 233;
2. Akdoğan, Ali. (2004). Bireysel ve Toplumsal Hayatta Ahlaka Olan İhtiyaç. *EKEV Akademi Dergisi*, (18), s. 180-181.
3. Akseki, Ahmet. (1991). *Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı*.(2. bs.)Sadeleştiren: Ali Arslan Aydın, Ankara: Nur Yayınları.
4. Anay, Harun. (1994). *Celâleddîn Devvânî: Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, (basılmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
5. Aristoteles.(1993). *Politika*, (Mete Tunçay, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
6. Asım Efendi. (h. 1305). *Kamus Tercümesi*.(“a-d-l” maddesi),İstanbul:Matbatü’l- Osmaniyye.
7. Bayraktar, İbrahim. (1991). İslam’ın İnsana Tanıdığı Bazı Temel Haklar ve Veda Hutbesi. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (10), s. 221-229.
8. Belâzurî, (1866). *Futûhu’l-büldân*, nşr. M.J.de Goeje, (İslamic Geography içinde, ed. Fuad Sezgin, Frankfurt:1413/1992), Leiden.s.71.
9. Beyhakî, (2003) *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk.: Muhammed Abdulkadir Ata, IX, 231, hadis no: 18387, Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye.
10. Bilgen, Mustafa. (2006).*Yüksek İslâm Ahlâkı*, İstanbul: Milli Gazete Yayınları.
11. Bircan, Hasan. Hüseyin. (2001). *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul: İz Yayıncılık.
12. Blau, Peter. (2005). Exchange and Social Structure, (Değişim ve Sosyal Yapı) R.A. Wallace and A. Wolf (ed.) *Contemporary Sociological Theory*, Prentice-Hall: Inc., Englewood Cliffs.
13. Buharî, “Cenâiz”, 37; “Vesâya”, 2; “İman”, 1, 29; “Büyü”, 16;
14. Buhl, Franz. (1960). Muhammed. *İslam Ansiklopedisi*, (c.8), Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
15. Çağrıcı, Mustafa. (1988). Adalet. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (cilt. 1, s. 341). İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
16. Çağrıcı, Mustafa. (2009). İslam Medeniyetinde Kuşatıcı-Kucaklayıcı Örnekler, *İslam Medeniyetinde Bir Arada Yaşama Tecrübesi*, (Kutlu Doğum Sempozyumu, 2008). Ankara: TDV Yayınları, s. 50.
17. Çağrıcı, Mustafa. (2015). İslam’da Birlikte Yaşamının Ahlaki Temelleri, *Hız Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı*, Ankara: DİB Yayınları,s. 33.
18. Çağrıcı, Mustafa. (2004). Merhamet. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*,(c. 29, s. 184). İstanbul: TDV Yayınları.
19. Çağrıcı, Mustafa. (2006). Müsamaha, *DİA*, (c. 32, s. 71). İstanbul: TDV Yayınları.
20. Çetinkaya, Kenan. (2002). Birlikte Yaşama Kültüründe İnsan: Kutsal metinlerdeki olumlu ifadeler üzerine, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), s. 151-158.

21. Danimarka'da Müslüman Mezarlığına Saldırı, (Kopenhag, 06 Haziran 2015) <http://www.pressmedya.com/avrupa/21355/danimarkada-musulman-mezarligina-saldiri>
22. Dedeoğlu, Münir. (2002). *Trajik İnsan Ahlakı: Nietzsche ve Etik*, Ankara: ÜBL Yayınları.
23. Dünya Sosyal Yardımlaşma için Yardım Merkezi (Dove World Outreach Center) isimli kilisenin rahibi Jones İslam'a yine hakaret etti, (02. Nisan 2011) <http://www.haber7.com/amerika/haber/729279-kur8217an-yakan-rahip-yine-kiskirtti>
24. Ebu Dâvud, "Edeb", 111.
25. Eflatun, (1971). *Devlet*, (Sabahattin Eyüpoğlu ve M. Ali Cimcoz, Çev.)(2. bs.), İstanbul: Rezmzi Kitabevi.
26. Erdem, Hüsameddin. (2003). *Ahlak Felsefesi*, Konya: Hü-Er Yayınları.
27. Fahri, Macit. (2004). *İslam Ahlak Teorileri*, (Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan, Çev.) İstanbul: Litera Yayınları.
28. Fârâbî, (1986). *Ârâ'u ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, nşr. Albert Nasri Nadir, Beyrut: Dârü'l-Maşrık.
29. Fârâbî, (1980). *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, (Mehmet Aydın, Abdükadir Şener ve M. Rami Ayas, Çev.)Ankara: Kültür Bakanlığı.
30. Fârâbî, (1987). *Fusûlü'l-medenî*, nşr. D.M. Dunlop, Cambridge, (Hanifi Özcan, Çev.). İzmir: İstiklâl Matbaası.
31. Fârâbî, (1983) *Tahsilü's-saâde*, nşr. Cafer Âli Yâsin, Beyrut: Dârü'l-Endelüs.
32. Fazlur Rahman, (1996). İslam'da Hukuk ve Ahlak, (Adnan Bülent Baloğlu, Çev.)*Türkiye Günlüğü*, (43), s. 5.
33. Gafarov, Anar. (2007). Râğıb el-İsfahânî /Felsefesi, *DİA*, (c. 34, s. 443-445) İstanbul: TDV Yayınları.
34. Gafarov, Anar. (2011). *Nasirüddîn Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*, İstanbul: İSAM Yayınları.
35. Gafarov, Anar. (2018). "Çokkültürlülük: İslam medeniyeti, felsefesi ve ahlak düşüncesi merkezli bir okuma", *Metafizika, Beynâlxalq fəlsəfi və fənlərarası araşdırmalar jurnalı*, 1 (1), s. 41-42 / <http://metafizikajurnali.az/yukle/files/Vol.1-39%281%29.pdf> (19.05.2018)
36. Gazzali, (1962). *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. İbrahim Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
37. Gazzalî, (1322). *el-Makâsidü'l-esna fi şerhi esmâillahi'l-hüsna*, Kahire: y.y.
38. Gazzâlî, (1332).*İhyâ'u `ulûmi'd-dîn*, Kahire: Müessesetü'l-Halebi(c. I, 12-13, 55; II, 157-158, 193-194; III, 10, 281; IV, s. 296-298, 300, 307).
39. Giddens, Anthony. (2000). *Sosyoloji*, (haz. Hüseyin Özel ve Cemal Güzel ).Ankara: Aytaç Yayınları.
40. Gould, Frederick. James.(1981). Moral Education League(s. 832-833). *Encyclopedia of Religion and Ethics*, J. Hastings, VIII, Edinburg (ed.) New York
41. Günay, Ünver. (1998). *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları.

42. Güngör, Erol. (1997). *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
43. Hamidullah, Muhammed. (1981). *İslam Peygamberi*, (Salih Tuğ, Çev.). c. I. İstanbul: İrfan Yayınları.
44. Hökelekli, Hayati. (2008). *Din Psikolojisi*, Ankara: TDV Yayınları.
45. İbn Abdurrazzak, M. (t.y.). *Tâcu'l-arus min cevâhiri'l-kâmus*, Darü'l-Hidaye, (c. 29, s. 443).
46. İbn Haldun, (1402/1982). *Mukaddime*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye
47. İbn Hişam, (t.y.). *Sîretü'n-nebî*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut: Dârü'l-fikr. c. 2, s. 206.
48. İbn Kayyim el-Cevziyye, (1987). *Ravzatü'l-muhibbîn ve nüzhetü'l-müştakîn*, thk. es-Seyyid el-Cemîlî. (2. bs.). Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, s. 73-82.
49. İbn Mace, "Ticarat, 26
50. İbn Manzur, (1413/1993). *Lisânü'l-Arab*, ("s-m-h", "a-d-l" maddeleri). Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye.
51. İbn Miskeveyh, (1398/1978). *Tehzîbu'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*, nşr. İbnu'l-Hatîb y.y.: Matbaatü'l-asriyye.
52. İbn Sînâ, (1992). *es-Siyâsetü'l-menziliyye*, (Vecdi Akyüz, Çev.). (*Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi* içinde s. 906-917), Ankara
53. İbn Sînâ, (1298). *İlmü'l-ahlâk (Tis'u resâil* içinde s. 107). İstanbul: Matbaatü'l-Cevâib.
54. İsfahânî, Rağîb. (1405/1985). *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*, nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî, Kahire: Dârü's-sahve.
55. İsfahânî, Rağîb. (1426/2005). *el-Müfredât*, nşr.: Muhammed Halil Aytânî, ("a-d-l", "r-h-m." ve "s-f-h" maddeleri) Libya: Dârü'l-Mâriفة.
56. İsfahânî, Rağîb. (1419/1998). *Risâle fi âdâbi'l-ihtilât bi'n-nâs*, nşr. Ömer Abdurrahman es-Sârîsî, Amman.
57. İsviçre minare yasağına "evet" dedi, (29.11.2009)  
<http://www.cnnturk.com/2009/dunya/11/29/isvicre.minare.yasagina.evet.dedi/553509.0/>.
58. Jose Maria. Vigil. (2008). *Theology of Religious, Pluralism*, New Jersey: Transaction Publishers Piscataway.
59. Kant, Immanuel. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi, Pratik Aklın Eleştirisi*, (haz.:Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı)(3. bs.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
60. Karakoç, Sezai. (1995). *Ruhun Dirilişi*, (6. bs.). İstanbul: Diriliş Yayınları.
61. Karlığa, Bekir. (1996). Hekim Başî Mustafa Behçet Efendi ve İbn Sînâ'nın Yeni Bir Ahlâk Risâlesi, *Tıp Tarihi Araştırmaları*, VI, İstanbul, s. 121-142.
62. Kaya, Mahmut. (1995). Çağlar Üstü Bir Değer Olarak Ahlak, *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, 3, (3). İstanbul, s. 124.
63. Kaymakcan, Recep-Hasan Meydan. (2014). *Ahlak Değerleri ve Eğitimi*, İstanbul: Ensar Yayınları.

64. Kaymakcan, Recep. (2007). Ahlâkî Bir Değer Olarak Hoşgörü ve Eğitimi, *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk*, Recep Kaymakcan ve Mevlüt Uyanık (ed.). İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, s. 390-391.
65. Kılıç, Recep. (1992). *Ahlâkın Dini Temeli*, Ankara: TDV Yayınları.
66. Kindi, (1369/1950). *Resâil*, nşr.: Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî.
67. Kınalızâde, Ali. (2007). *Ahlâk-ı Alâî*, (haz. Mustafa Koç), İstanbul: Klasik Yayınları.
68. Kozak, İbrahim. Erol. (1999). *İnsan-Toplum-İktisad*, (2. bs.). Adapazarı: Değişim Yayınları.
69. Köse, Saffet. (2015). *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (3. bs.), Konya: Mehir Vakfı Yayınları.
70. Kuçuradi, İoanna. (1998). *İnsan ve Değerleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
71. Kurtubî, (1386). *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire, c. 18, s. 27.
72. Mâverîdî, (1398/1978). *Edebü'd-dünyâ ve'd-din*, Beyrut, s. 132-135.
73. Mevlânâ, Celaleddin. Rumi. (1985). *Mesnevi ve Şerhi*, Şerh eden: Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: M.E.G.S.B. Yayınları, c. 1, s. 44, 212, 273-280, 384-385, 408, 440; c. 2, s. 199, 326, 426.
74. Müslim, “Cenaiz”, 78, Hadis no: 1596; “Vasiyet”, 5; Birr, 32, 66.
75. Nesai, “Sünnet”, 2
76. Okumuş, Ejder. (2015). Çağdaş Dünyada Birlikte Yaşama, *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı*, (1. bs.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 107.
77. Râzî, Fəxrəddin. (1323). *Levami'u'l-beyyinâti şerhi esmaillahi teala ve's-sıfat*, Kahire, s. 119.
78. Râzî, Fəxrəddin. (1990/1411). *Mefatihü'l-gayb*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. s. 166-171.
79. Russel Gough. (2002). *Karakteriniz Kaderinizdir*, (Gökhan Sezgi, Çev.). Ankara: HYB Yayınları.
80. Samim Akgönül (Strasbourg Üniversitesi Öğretim Üyesi, Fransa) *Fransa'da saldırı sonrası toplumsal kırılma derinleşecek*, (8.01.2015)/ [http://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/01/150108\\_charlie\\_hebdo\\_samim\\_akgonul](http://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/01/150108_charlie_hebdo_samim_akgonul)
81. Sarıçam, İbrahim. (2014). *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, (9. bs.). Ankara: DİB Yayınları.
82. Saruhan, Müfit. Selim. (2005). *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan*, Ankara: Avrasya Yayınları.
83. Savut, Harun. (2014). Hikmet ve Fıtrat Ekseninde Adaletin Temelleri, *Turkish Studies-İnternational Periodical for The Literature and History of Turkish or Turkic*, vol. 9/11, s. 457-458.
84. Skirbekk Gunnar - Gilje, Nils. (2006). *Antik Yunan'dan modern döneme felsefe tarihi*, (Emrah Akbaşve Şule Mutlu, Çev.). İstanbul: Kesit Yayınları.

85. Swidler, Leonard. (1999). *For All Life: Toward a Universal Declaration of a Global Ethic*, Ashland: White Cloud Press, pp. 20-21.
86. Swidler, Leonard. (2000). *The Study of Religion In An Age of Global Dialogue*, Philadelphia: Temple University Press.
87. Şirvânî, Məhəmməd. Əmin. *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa 321/1. 90a-90b; Raşid Efendi Ktp., 600/175b-176a; Köprülü Ktp., Mehmet Asım Bey 469/1, 108a-108b.
88. Tanyol, Cahit. (1998). *Schopenhauer'da Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Gendaş Yayınları.
89. Taylan, Necip. (1991). *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi*, İstanbul: Ensar Yayınları.
90. Tevfik, Huriye. Mücahid. (2005). *Fârâbi'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, (Vecdi Akyüz, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
91. Topçu, Nurettin. (1998). *İsyân Ahlakı*, (M. Kök ve M. Doğan, Çev.)(2. bs.), İstanbul: Dergah Yayınları.
92. Tusi, Nəsirəddin. (1369 h.). *Ahlâk-ı Nəsirî*, Tahran: (Anar Gafarov - Zaur Şükürov, Çev.) İstanbul: Litera Yayınları (2007)
93. Türkiye Büyük Millet Meclisi.(2014). *Avrupa'da Türkiye Kökenlilere Yönelik İrkçi ve Yabancı Düşmanlığı İçerikli Eylemler, İnsan Hakları İnceleme Komisyonu, Başkanlığı araştırma raporu*, (24. Dönem, 4. Yasama Yılı). Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi.
94. Ülken, Hilmi. Ziya. (1946). *Ahlak*, İstanbul: Sadık Kağıtçı Matbaası.
95. Yaran, Cafer. Sadık. (2011). *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, İstanbul: DEM Yayınları.
96. Zemahşerî, (1984). *Esâsu'l-belâga*, (“a-d-l” maddesi). Beyrut: Dâru't-Tenviri'l-Arabî.

*Dos. Anar Qafarov*

## **DİN VƏ FƏLSƏFƏ İCTİMAİ HƏMRƏYLİYİ ƏKS ETDİRƏN DƏYƏRLƏRLƏ BAĞLI ŞÜUR FORMALAŞDIRA BİLƏRMI?**

### **XÜLASƏ**

Bu məqalədə ictimai həmrəyliyi təmin edən dəyərlər dini və fəlsəfi müstəvidə müzakirə obyektinə çevrilir. Bu mənada, dini və fəlsəfi təlimlərin mövzu ilə əlaqədar yanaşmaları təhlil edilərək başda İslam filosofları olmaqla, Qərb filosoflarının görüşlərinə də yer verilməkdədir. Beləliklə, ictimai həmrəyliyi təmin edəcək dəyərlər və onlarla əlaqədar şüurun formalaşmasının mümkünlüyü məsələsi İslam fəlsəfəsi, xüsusən İslam əxlaq düşüncəsi çərçivəsində müqayisəli şəkildə müzakirə edilmişdir. Tədqiqat çərçivəsində bugün ictimai həmrəyliklə əlaqədar dəyərlər müstəvisində hansı problemlərin olduğu və bu problemlərə təsir edən amillərin nələr olduğu, ictimai həmrəyliyi təmin edən prinsiplərin hansı əsas dəyərlər üzərində inşa edilməsinin mümkün olacağı və bu istiqamətdə fəlsəfi və teoloji təfəkkürün yeri və əhəmiyyəti kimi mövzular Farabidən Taşköprizadəyə kimi İslam fəlsəfəsinin əsas və köməkçi mənbələri müstəvisində müzakirə ediləcəkdir. Tədqiqatda tətbiq edilən əsas metoda müvafiq olaraq, əvvəlcə filosofların ictimai həmrəyliyi təmin edən dəyərlərlə əlaqədar görüşləri teleologiya müstəvisində təhlil edilmiş və daha sonra ortaya çıxan nəticələr tarixi təcrübələrdən nümunələr gətirilərək analitik və sintetik şəkildə dəyərləndirilmişdir.

*Açar sözlər: mədəni müxtəliflik, insan, birgəyaşayış, ictimai dəyərlər, İslam əxlaqı, fəlsəfə*

*доц. Анар Гафаров*

## **МОЖЕТ ЛИ РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ ФОРМИРОВАТЬ СОЗНАНИЕ ЦЕННОСТЕЙ, ОТРАЖАЮЩИХ СОЦИАЛЬНУЮ СОЛИДАРНОСТЬ?**

### **РЕЗЮМЕ**

В этой статье ценности, которые обеспечивают социальную солидарность, становятся предметом обсуждения с религиозной и философской точки зрения. В этом смысле анализируются подходы религиозных и философских учений, а также взгляды западных философов, особенно исламских философов. Таким образом, вопрос о ценностях, которые обеспечивают общественную солидарность, и возможность формирования связанного с ними сознания, обсуждался



сравнительно в контексте исламской философии, особенно исламской морали. В рамках исследования обсуждаются такие вопросы, как сегодняшние проблемы общественной солидарности в контексте ценностей, факторы, влияющие на эти проблемы, возможные основы, на которых могут быть построены основные принципы общественной солидарности, а также место и значение философско-теологической мысли в этом направлении, будут обсуждаться в контексте ключевых и вспомогательных источников исламской философии от Фараби до Ташкёпризаде. Согласно основному методу, использованному в исследовании, мнения философов о ценностях социальной солидарности были проанализированы в телеологическом аспекте, а затем полученные результаты были оценены аналитическим и синтетическим способом, приводя примеры из исторических экспериментов.

Ключевые слова: культурное разнообразие, человек, совместное сосуществование, социальные ценности, исламская мораль, философия

*Ключевые слова: культурное многообразие, совместное сосуществование, ислам, нравственно-этические ценности, философия, социальные отношения.*

*Assoc. Prof. Anar Gafarov*

## CAN RELIGION AND PHILOSOPHY SHAPE THE CONSCIOUSNESS OF VALUES REFLECTING SOCIAL SOLIDARITY?

### ABSTRACT

The present article discusses the values of social solidarity from a religious and philosophical point of view. In this sense, the approaches of religious and philosophical doctrines, as well as the views of Western philosophers, especially Islamic philosophers, are analyzed in the paper. Thus, the issue of values that ensure social solidarity, and the possibility of forming a consciousness associated with them, was discussed comparatively in the context of Islamic philosophy, especially Islamic morality. The current problems of values concerning social solidarity, factors affecting them, possible bases for building key principles, the place and significance of philosophical and theological thought in this direction will be discussed in the context of primary and secondary sources of Islamic philosophy from Farabi to Tashkoprizade. The present article analyzes philosophers' views on values that provide social solidarity in the teleological aspect and assesses the findings analytically and synthetically on the basis of historical examples.

*Keywords: Multiculturalism, human being, coexistence, social solidarity, social values, Islamic ethics, philosophy*

**Çара tövsiyə etdi: f.e.d. Ə.M.Məlikov**

## İBN FÂRİS'İN MEKÂYİSU'L-LUĞA ADLI KİTABINDA ORTAK ANLAM MEFHUMU

*Dr. Amir Kahayev*  
*amirkahayev@gmail.com*

### ÖZET

Dil bilimine çok ihtimam göstermesine rağmen dilin mantığını kavramayanların daha kolay yanılabilceğini ifade eden İbn Fâris Arap dili alanında büyük bir otoriteydi. İbn Fâris'in eserini kaleme almasındaki maksat bir kökten türeyen kelimelerdeki ortak anlamın tespitini yapmaktır. Ortak anlamı belirtirken o anlamın en bariz vasfı neyse genellikle onu zikretmeğe özen göstermiştir. Çünkü o anlama yakın anlamlı kelimeleri o vasfı etrafında toplamak mümkündür.

Arap sözlük bilimi tarihinde *Mekâyîsu'l-luğa*'nın kendinden önce yazılmış sözlüklerin yöntemine bağlı kalmaması, maddelerinin anlamlandırılma şekli ve tertibindeki yeni usul nedeniyle öncü bir özelliği vardır. Maddeleri etimolojik ve semantik yönüyle inceleyen bu eser, aslında sözlük görünümünde olan dil bilimi kitabıdır. İbn Fâris eserinde genellikle anlamdan hareketle kendi yöntemini ortaya koymaktadır. Önce bir maddenin ortak anlamını tespit etmekte sonra bu anlam etrafında o maddeden türeyen diğer kelimeleri toplamaya çalışmaktadır.

*Anahtar kelimeler: Mekâyîs, sözlük, ortak anlam, asıl, İbn Fâris*

### Giriş

Kültürün en önemli kaynaklarından biri de dildir. Dilin korunması o toplumun korunması anlamına gelmektedir. Sözlükler adeta dilin bekçiliğini yapmakta ve onu bozulmaktan muhafaza etmektedir. Kelimelerin anlamlarının bilinebilmesi için ilk dönemlerde dilin iyi konuşulduğu yerlere gitmek yeterli görülürken; daha sonraki dönemlerde kelimenin kökü, yapısı ve anlamı üzerine yapılan çalışmalar ortaya çıkmaya başladı. Bir dili korumanın yollarından biri de kelimenin kökü ile o kökten türemiş diğer kelimeler arasında bir bağın kurulabilmesidir. Bu sayede bir kökten türemiş kelimelerin hangi anlam süreçlerinden geçtiğinin tespiti kolay hale gelmiş ve temel anlamıyla olan bağı kopmamış olacaktır. Bu bağa, bir kökten türemiş kelimeler arasındaki "ortak anlam" veya "ortak vasfı" ismini vermek mümkündür. Bu ortak anlam sayesinde başka dillerden Arap diline geçmiş kelimelerin tespiti yapılabilmekte ve aynı zamanda Arapçayla uğraşanların bu ortak anlamı bilmekle bir kökten türemiş kelimeler arasında bir anlam bağı kurmak suretiyle manasını bilmediği kelimeler hakkında bir fikir sahibi olmaları mümkün hale gelmektedir.

Ortak anlam konusunda ilk yazılan sözlük İbn Fâris'in<sup>1</sup> *Mu'cemu Mekâyîsi'l-luğa* adlı eseridir. Bu eser hicri dördüncü yüzyılda kaleme alınmasına rağmen bugüne kadar bu konuyu işleyen fazla sözlük yoktur. Konuya temas eden sözlükler de İbn Fâris'in söyledikleri dışında bir şey söylememişlerdir.

## 1. İbn Fâris'in ortak anlam düşüncesi

İbn Fâris *Mekâyîsu'l-luğa* adlı kitabını “mekâyîs” ve “usul” düşüncesi üzerine bina etmiştir. Şöyle ki, bu eserin mukaddimesinde Arap dilinde “sahih mikyâsların” ve fer'lerin (yan anlamların) kendisinden meydana geldiği “asılların-usulun” olduğunu belirtmiştir. Kendisinden önce yazılan eserlerde “mikyâs” ve “asıl” konusunun açıklanmadığını ve bu konunun çok büyük bir önemi haiz olduğunu ifade etmiştir (İbn Fâris 1979, I, 1). *es-Sâhibî* adlı eserinde ise Arap dilinde “kıyasın” söz konusu olduğunu ve kelimelerin bir kısmının diğer bir kısmından türediğini açıklamıştır. Örnek olarak ise جَنْ isminin اِحْتِثَان kelimesinden türemesini vermiş ve bu bâbın ortak anlamının (asılının) “örtme” olduğunu belirtmiştir (İbn Fâris 1993, 66-67).

Arapça kelimelerin kendilerinden türediği köklerin ve bunların ortak anlamlarının bulunduğu olgusu (Furat 1996, I, 293) ile (usul-mekâyîs) aynı kökten türeyen kelimeler arasında anlam ilişkisinin mevcut olduğu gerçeğinden hareket eden İbn Fâris, eserinde bu nazariyeyi ispat etmeye çalışmıştır.

İbn Fâris'e göre “mekâyîs” bir kökten türeyen kelimelerin ortak anlamının olmasıdır. Zaten İbn Fâris'in bu eseri kaleme almasındaki maksat bir kökten türeyen kelimelerdeki ortak anlamın tespitini yapmaktır. Bu ortak anlama “asıl” veya “mikyâs”<sup>2</sup> denilmektedir.

“Mikyâs” ile “asıl” şu şekilde de izah edilmiştir: “‘Mekâyîs’ kelimelerin türemesinin, artmasının illetidir. ‘Usul’ ise kelimelerin kendisinden türediği köklerin anlamlarıdır. Bu usulden de fer'ler türemektedir” (Hürşid 2009, 181). Buna göre “mikyâs” kavramıyla “asıl” arasındaki fark şu şekilde açıklanabilir: ولي maddesinin ortak anlamı “yakınlıktır - قُرْب” (İbn Fâris 1979, VI, 141). Bu maddede “yakınlık” aslında mikyâstır. Çünkü bu maddede yer alan tüm kelimeler arasında “yakınlık” ortak vasıftır (illettir). Şöyle ki, bu maddede ortak anlamı ifade etmek için “asıl” yerine “mikyâs” kavramı daha uygun gözükmektedir. Buna زوج maddesini de örnek vermek mümkündür. Bu maddenin ortak anlamı “bir şeyin başka bir şeye yakın olmasıdır” (İbn Fâris 1979, III, 35). Çünkü bu maddede yer alan tüm kelimeler arasında bu ortak vasıf (illet) söz konusudur. Onun için burada da ortak anlamı

<sup>1</sup> Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ Kazvin şehrinde doğmuş, Hemedan'da bir müddet yaşamış, buradan ayrıldıktan sonra Rey şehrine yerleşmiş ve bu şehirde 395/1004 senesinde vefat etmiştir. Dil ve sözlük bilimi alanında söz sahibi bir bilgidir (el-Kıfî 1986, I, 127-130; ez-Zirikî 2002, I, 193).

<sup>2</sup> el-Cevherî “mikyâs” kelimesine “miktar” anlamını vermektedir (el-Cevherî 1990, III, 967). ez-Zebîdî ise bu kelimeyi “miktar ve ölçü aleti” şeklinde anlamlandırmaktadır. “Mekâyîs” bu kelimenin çoğuludur (ez-Zebîdî 1965-2001, XVI, 417, 421).

“mikyâs” kavramıyla ifade etmek daha doğrudur. Ancak جَنَّ maddesinde ise asıl/ortak anlam “örtmektir - سَتَّرَ” (İbn Fâris 1979, I, 421). Bu “örtmek” anlamı aynı zamanda mikyâstır. زوج maddesindeki gibi bu maddede ortak vasfın tespiti mümkün değildir. Ondan dolayı “örtmek” asıl olarak aynı zamanda mikyâs'ın da yerini almaktadır. Çünkü “örtmek” bu maddede kelimelerin kendisinden türediği temel anlamdır. Yani ilk iki örnekte ortak anlamı “mikyâs”, son örnekte ise “asıl” kavramıyla ifade etmek daha doğrudur.

Müellif ortak anlamı belirtirken o anlamın en bariz vasfı neyse genellikle onu zikretmeğe özen göstermiştir. Çünkü o anlama yakın anlamlı kelimeleri o vasıf etrafında toplamak mümkündür. Bu vasfı ifade etmek için daha çok “mikyâs” kavramı uygun gözükmektedir. Ortak anlamın en bariz vasfının tespiti mümkün olmadığı zaman ise ortak anlamın kendisini zikretmiştir. Bunu ifade etmek için ise “asıl” kavramı daha münasiptir. Böyle maddelerde “asıl” kavramıyla “mikyâs” aynı anlamı ifade etmektedir. Bazı maddelerde “asıl” kavramı maddenin kökü anlamında da kullanılmıştır. Eserdeki “kıyas” kavramı ise genellikle anlam benzerliğini (teşâbuh'u) ifade etmektedir.

Bekr Abdullah Hûrşîd'e göre ise mekâyîs, köklerin anlamları manasına gelmektedir. Şöyle ki, bazen bu anlamların sayısı artmakta ve bir kökün birden çok aslı olmaktadır. Bu anlamlar Arap dilinde iştikakın illetidir. Her “asıl” aynı zamanda kendi maddesinin “mikyâsı” sayılmaktadır. Bu söylenenleri şu şekilde göstermek mümkündür:

الجُذُورُ + المَعَانِي = المَقَائِيسُ  
 المَقَائِيسُ = مَعَانِي الجُذُورِ  
 الحَجِيمُ وَالنُّونُ + تَدْلَانِ أَبْدًا عَلَى السَّتْرِ = قِيَاسُ  
 قِيَاسُ = أَصْلُ

İbn Fâris'e göre her “kıyas” kelimelerin kendisinden türediği “sahih asıl” sayılmaktadır. Her müştak kelimenin kendine has bir kıyası vardır. Fer'lerin (yan anlamların) hepsi bu kıyastan türemektedir (Hûrşîd 2009, 183).

İbn Fâris'in ortak anlam düşüncesini İbn Dureyd'in (ö. 321/933) *Kitâbu'l-İştikâk* adlı eserinden etkilenerek ortaya koyduğu söylenmektedir. İbn Dureyd bu eserinde Arap kabile isimlerinin iştikakı üzerinde durmuş ve bu isimlerin lugavî asıllara sahip olduğunu ifade etmiştir (Hârûn 1979, I, 23; el-Yâsirî - 'Îdân 2008, 11; Hûrşîd 2009, 183). Ancak İbn Fâris kendi eserinde bir kelimeyi açıklarken “el-Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) bu söyledikleri mekâyîs konusunda bizim zikrettiklerimizin bir kısmı için delildir ve bu manada o bizim önderimizdir” (İbn Fâris 1979, I, 440) diyerek onun açıklamalarından etkilendiğini açık bir şekilde ifade etmiştir.

İbn Fâris, ortak anlamları istinbât ederken hem kendi dil bilgisine hem de eserinde zikrettiği ve zikretmediği âlimlerin görüşlerine dayanmıştır. Onun bu hususta çokça yararlandığı âlimlerin başında el-Halîl b. Ahmed (İbn Fâris 1979, I, 57, 68, 87, 206, 227), el-Asma'î (ö. 216/831) (İbn Fâris 1979, II, 86-87, 159, 275, 485), İbnu's-Sikkât (ö. 244/858) (İbn Fâris 1979, II, 422-423, 452-453) ve İbn Dureyd (İbn Fâris 1979, I, 9, 425) gelmektedir. Eserinde birçok yerde ortak anlamı bu bilginlerin eserlerinde naklettiği ifadelere dayandırmıştır.

*Mekâyîsu'l-luğa* kitabını tahkik eden Abdusselâm Muhammed Hârûn (ö. 1988) bu esere yazdığı mukaddimede İbn Fâris'in "mekâyîs" sözüyle her kökle ilgili kelimelerin ortak bulunduğu bir ya da birden çok anlamı ifade eden "el-iştikâku'l-kebir"i<sup>3</sup> kastettiğini belirtmiştir (Hârûn 1979, I, 39). İştikak-ı kebir'i sadece bir kısım dil bilginleri bu şekilde tarif etmişlerdir (Rıdvân 1991, 87; Elmalı 2005, XXX, 347). Emil Yakub ise "usul" ve "mekâyîsin" dil bilginleri tarafından "el-iştikâku'l-ekber"<sup>4</sup> olarak isimlendirildiğini ifade etmiştir (Yakub 1985, 85). Ancak iştikak-ı kebir ile İbn Fâris'in ortak anlam düşüncesi arasında fark vardır ve aynı zamanda İbn Fâris araştırdığı köklerde iştikak-ı ekber'i esas almamıştır (el-Yâsirî - 'Îdân 2008, 26). İbn Fâris'in düşüncesi iştikak-ı sağır'de<sup>5</sup> ortak anlamın tespitidir. Eserdeki her hangi bir madde incelendiği zaman bu kolaylıkla gözükmektedir (İbn Fâris 1979, I, 187, 318, 477).

Müellif bazı maddelerde ortak anlamlar arasındaki anlam tutarsızlığından (tebâyun) (İbn Fâris 1979, I, 64), anlam uzaklığından (tebâ'ud) (İbn Fâris 1979, I, 427) bahsetmiştir. Ortak anlamını bulamadığı kökler için anlam benzeşmezliği ('adem-i inkiyâs) (İbn Fâris 1979, I, 433) ve münferit anlamlı kelimeler (İbn Fâris 1979, I, 460) gibi terimler kullanmıştır (Yakub 1985, 88-89; Nassâr 1988, II, 349).

İbn Fâris anlamları yakın veya aralarında bir bağ olan kelimeler grubu için tek ortak anlam (asıl), anlamları farklı olan kelime grupları için ise farklı ortak anlamlar tespit etmiştir. Şayet anlamlar arasında hiçbir bağ yoksa bunları anlam tutarsızlığına (tebâyun'e) sahip ortak anlamlar (asıllar) olarak değerlendirmiştir. Aralarında bir bağ olmayan anlam grupları için أرق maddesi örnek verilebilir. Bu maddenin iki ortak anlamı vardır. Birincisi "gece uykunun kaçması", ikincisi ise "renk ismidir" (İbn Fâris 1979, I, 82). Görüldüğü gibi bu iki ortak anlamı bir tek anlamda toplamak mümkün değildir. Çünkü birinci ortak anlam soyut, ikincisi ise somuttur. İbn Fâris'in mutebâyin (anlam tutarsızlığı) olarak belirttiği üç ortak anlamlı kök için أيم maddesi örnek verilebilir. Bu maddenin üç ortak anlamı bulunmaktadır. Birincisi "tütsü", ikincisi "yılan", üçüncüsü ise "eşi olmayan kadındır" (İbn Fâris 1979, I, 165). Bu üç anlamı bir veya iki anlamda toplamak mümkün değildir. Bu şekilde anlamları toplamak mümkün olmadığında bu ortak anlamların sayısı birden altıya kadar çıkmaktadır.

İbn Fâris aralarında yakınlık (tekârub) olan farklı ortak anlamları tek ortak anlamda toplamaya çalışmıştır. Buna örnek olarak أجر maddesi verilebilir. Bu maddenin iki ortak anlamı vardır. Ancak bunları tek anlamda toplamak mümkündür. Birincisi "bir işe karşılık verilen ücret", ikincisi ise "kırılmış kemiğin iyileşmesi, kaynamasıdır". Bu iki anlamı şu şekilde toplamak mümkündür: İşçi işinin karşılığı

<sup>3</sup>Klasik dil bilginleri ise iştikak-ı kebir'i şu şekilde açıklamışlardır: İştikak-ı kebir aynı harflerden oluşan, ancak dizimi farklı olan ve bir anlam ilişkisine sahip olan kelimelerdeki türemedir (جذب → أيس → جيب، ينس) (el-Mağribî 1908, 14-18).

<sup>4</sup>İştikak-ı ekber genellikle "iki asıl harfiyle anlamı aynı olan veya harfleri arasında mahreç birliği ya da yakınlığı bulunan iki kelime arasındaki türeme (مدح → مدح، هتلى → هتنن)" şeklinde tarif edilmiştir. Bu iştikak türüne "el-ibdâlu'l-luğavî" de denilmiştir (el-Mağribî 1908, 18-19).

<sup>5</sup>İştikak-ı sağır aynı harflere sahip olan köklerden farklı kiplerin türemesidir. Bu kiplerde asıl harflerin sıralanışı aynı olmalı ve aralarında anlam ilişkisi de bulunmalıdır (el-Mağribî 1908, 14-18).

olan ücreti almak suretiyle içinde karşılaştığı yorgunluktan kurtulmuş, durumu iyileşmiş, düzelmiş olmaktadır (İbn Fâris 1979, I, 62-63). İbn Fâris bu yorumu tamamen kendi lugavî sezgisıyla yapmaktadır.

Müellif, ortak anlam - yan anlam (fer‘) teorisini sahih Arapça olan, kendisinden birçok kelimenin türediği köklerde görmüş ve uygulamıştır. Bundan dolayı aşağıdaki kelime türlerinde ortak anlam – yan anlam ilişkisi ve türeme ilgisi görmemiştir: Bitki ve yer adları, özel isimler, kinayeler, tabiattaki seslerin taklidiyle oluşan kelimeler, kalem – malem gibi pekiştirmelerin (itbâ‘) yapay olan ikinci kelimeleri, mubhem lafızlar ve edatlar, Arapça’ya başka dillerden geçen kelimeler, sahih Arapça olduğu şüpheli kelimeler, bir harfi başka bir harften dönüşmüş (mubdel) kelimeler, bir kökün iki harfinin yer değiştirmesiyle oluşan fer‘î kökler (جذب –nin جذب –nin mablûbu olması gibi), mezîd kelimeler, türevleri olmayan tek kelime halindeki kökler (Rıdvân 1991, 97-101; Elmalı 2005, XXX, 347).

İbn Fâris eserinde sahih kelimeleri incelemiş, sıhhati konusunda emin olduğu köklerin ortak anlamlarını araştırmış ve şaibeli kelimelerden ise kaçınmıştır (İbn Fâris 1979, I, 353). Bu yüzden sadece çöl Araplarının kullandığı kelimeleri incelemeye özen göstermiştir (Nassâr 1988, II, 358).

Mikyâsları tespit etmenin şöyle önemli bir yararı vardır ki, bu mikeyâslara esasen müellif birbiriyle çelişen görüşler arasında tercihte bulunmaktadır (Nassâr 1988, II, 354). Mesela طعن maddesinin ortak anlamının “bir yerden başka bir yere gitmek” olduğunu kaydetmektedir. الطَّعِنَةُ kelimesinin bazılarına göre “kadın” anlamına geldiğini ifade etmektedir. الطَّعَانُ (الطَّعِينَةُ kelimesinin cemi) kelimesi diğer bir kısım bilginlere göre ise içerisinde kadın olsun ya da olmasın “mahfeler” anlamına gelmektedir. Müellif bu anlamlardan ikincisinin daha doğru olduğunu belirtmektedir. Çünkü “mahfe” göçte kullanılan bir eşyadır (İbn Fâris 1979, III, 465). Bu kelimenin “mahfe” anlamında “bir yerden başka bir yere gitmek” olan ortak anlam açık bir şekilde gözüktüğü için bu anlamı tercih etmiştir.

Ortak anlam bir kökten türeyen kelimelerde ortaya çıkmaktadır. Bu anlamdan başka lafzın kendine has bir anlamı da vardır. Ayrıca lafız sarf sıygalarından birine sahip olduğu için bu sıyganın da kendine has başka bir anlamı daha vardır. Böylece bir lafız üç anlamı kendi bünyesinde toplamış olmaktadır: 1. Ortak anlam, 2. Lafzın kendine has anlamı, 3. Sarfî anlam (el-Yâsirî - ‘İdân 2008, 19).

## 2. Ortak anlam örnekleri

Ortak anlamın bir kökten türeyen kelimelerde ortaya çıkması ve ta‘lilleri birkaç örnekle açık bir şekilde izah edilebilir:

الْعَيْنُ وَالْبَاءُ وَالرَّاءُ أَصْلٌ صَحِيحٌ وَاجِدٌ يَدُلُّ عَلَى النَّوْذِ وَالْمُضِيِّ فِي الشَّيْءِ.

عبر maddesinin “varmak, ulaşmak, geçmek” şeklinde sahih tek ortak anlamı vardır.

عَبَّرْتُ النَّهْرَ – “Nehri karşıdan karşıya geçtim”.

عَبَّرْتُ النَّهْرَ – “Geçme yeri”. Geçiş için hazırlanmış nehir kıyısı.

عَبَّرْتُ النَّهْرَ – “Nehri geçme vasıtası, gemi”.

“Yolcu, yolgeçen”. – رَجُلٌ غَابِرٌ سَبِيلًا، أَي مَارٌ.

“Gözyaşı”. – عَبْرَةُ الدَّمْعِ: جَرِيَةٌ... وَهَذَا مِنَ الْقِيَاسِ؛ لِأَنَّ الدَّمْعَ يَغْبُرُ، أَي يَنْفَدُ وَيَجْرِي. Gözyaşının akması. Kelimenin bu anlamı kıyasa (asla/ortak anlama) uygundur. Çünkü gözyaşı (gözden yanağa doğru) akmada, intikal etmemedir. Gözyaşı akmayıp gözde olduğu zaman ona “عَبْرَةٌ” denilmez.

“İbret, ders, uyarı” kelimesindeki ortak anlam (geçmek) bir şahıstan diğerine geçen tecrübeye kendini göstermektedir (İbn Fâris 1979, IV, 207-210).

“Tabir, ifade etme” kelimesindeki “geçmek, intikal etmek” ortak anlamı şu şekillerde izah edilebilir: “Tabir konuşanın zihninden diline intikal eden düşüncedir” veya “Sözü söyleyenden dinleyene intikal eden düşünce ve anlamdır”.

“Safran ve güzel koku” anlamlarına gelen bu kelimeyi İbn Fâris şâz<sup>6</sup> kelime olarak değerlendirmektedir (İbn Fâris 1979, IV, 210). Ancak bu kelimenin “koku” anlamında ortak anlam kendini göstermektedir. Çünkü kokunun özelliği kaynağından başka bir yere intikal etmesidir.

Bu kökten türeyen kelimelerde ortak anlamla birlikte lafzın kendine has anlamı ve sarfi anlam da kendini göstermektedir.

الْجَيْمُ وَالنُّونُ أَصْلٌ وَاجِدٌ، وَهُوَ [السُّنُّرُ وَ] التَّسْتُرُّ.

“örtme ve örtünme” şeklinde tek ortak anlamı (aslı) vardır (İbn Fâris 1979, I, 421). Bu kökten türeyen bütün kelimelerde bu ortak anlam açık veya gizli bir şekilde kendini aksettirmektedir. Bu maddede İbn Fâris’in zikrettiği kelimeler ve açıklamaları şu şekildedir:

“Bahçe” kelimesi ağaç yapraklarıyla (bitkilerle) örtüldüğü için bu şekilde isimlendirilmiştir.

“Cenin, embriyo, anne karnındaki çocuk” kelimesi de üzerinde bir örtü olduğu için bu şekilde isimlendirilmiştir. Yine bu kelime المقْتَبَرُ – “gömülü, kapalı, gizli olan şey” anlamına da gelmektedir. Bu kelimedede de örtme ve örtünme anlamının olduğu gayet açıktır.

“Kalkan” insanı koruduğu, örttüğü için bu şekilde isimlendirilmiştir.

“Kalkan, siper, örtü” kelimesi insanın kendisiyle korunduğu her şey anlamına gelmektedir. İbn Fâris bu kelimeyi şu şekilde de izah etmektedir:

وَكُلُّ مَا اسْتُنِرَ بِهِ مِنَ السَّلَاحِ فَهُوَ جُنَّةٌ – Kendisiyle korunan (örtünen) her silah “cunne” şeklinde isimlendirilmiştir.

“Delilik” akli örttüğü için bu şekilde isimlendirilmiştir.

“Gecenin karanlığı” her şeyi örttüğü için bu şekilde isimlendirilmiştir.

<sup>6</sup> Şayet bir kökün anlamı İbn Fâris’in istinbât ettiği miyâslara uymazsa, müellif onun ya şâz olduğuna ya da aslının bilinemediğine karar verir. Bir kelimenin şâz olması o kelimedede meydana gelen anlam kaymasını ifade etmektedir. Bu anlam kayması kelimenin geçirdiği merhalelerle ve zamanla kelimenin temel anlamından uzaklaşmasıyla ortaya çıkabilir. Bu uzaklaşma sonucunda şâz anlamla ortak anlam arasında bir ilişki kurmak imkânsız hale gelir (el-Yâsirî - ‘İdân 2008, 11, 22).

الْهَاءُ وَالْفَاءُ أَصْلٌ صَاحِحٌ يَدُلُّ عَلَى خِفَّةٍ وَسُرْعَةٍ فِي سَيْرٍ وَصَوْتٍ .  
 الجُنْ : سُمُوا بِذَلِكَ لِأَنَّهُمْ مُسْتَرُونَ عَنِ أَعْيُنِ الْخَلْقِ .  
 bu şekilde isimlendirilmişlerdir (İbn Fâris 1979, I, 421-422).

الْهَاءُ وَالْفَاءُ أَصْلٌ صَاحِحٌ يَدُلُّ عَلَى خِفَّةٍ وَسُرْعَةٍ فِي سَيْرٍ وَصَوْتٍ .  
 هَفْ maddesinin “yürümedeki, hareket etmedeki ve sesteki sürat ve hafiflik” şeklinde sahih tek ortak anlamı vardır (İbn Fâris 1979, VI, 10). Bu kökten türeyen bütün kelimelerde bu anlam kendini göstermektedir. İbn Fâris'in bu maddede verdiği kelimeler ve açıklamaları şu şekildedir:

. الْهَيْفُ : سُرْعَةُ السَّيْرِ . “Yürüme hızı” kelimesindeki ortak anlam çok açıktır.

. الرِّيحُ الْهَيَّافَةُ : الْخَفِيفَةُ الْهَيُّوبُ . “Hafif esen rüzgâr” kelimesindeki ortak anlam rüzgârın hareketindeki hızda ve hafiflikte kendini göstermektedir.

. قَمِيصٌ هَفَّافٌ : رَقِيقٌ . “İnce, berrak, hafif gömlek” kelimesi hafifliğinden dolayı bu şekilde isimlendirilmiştir.

. الْهَيْفُ : الَّذِي هَرَّاقَ مَائَهُ وَخَفَّ مِنَ السَّحَابِ . “Yağmursuz boş bulut” kelimesi de hafifliğinden dolayı bu şekilde isimlendirilmiştir.

. الشَّهْدُ الْهَيْفُ : الرَّقِيقُ الْقَلِيلُ الْعَسَلِ . “Balı az, zayıf olan bal peteği” kelimesi de yine hafifliğinden dolayı bu şekilde isimlendirilmiştir.

. الْبَيْهُوفُ : الْأَحْمَقُ لِخِفَّةِ عَقْلِهِ . “Ahmak” kelimesi de aklındaki hafiflikten dolayı bu şekilde isimlendirilmiştir (İbn Fâris 1979, VI, 10).

الْعَيْنُ وَالْمِيمُ وَالذَّالُّ أَصْلٌ كَبِيرٌ، فُرُوعُهُ كَثِيرَةٌ تَرْجِعُ إِلَى مَعْنَى، وَهُوَ الْإِسْتِقَامَةُ فِي الشَّيْءِ، مُنْتَصِبًا أَوْ مُمْتَدًّا، وَكَذَلِكَ فِي الرَّأْيِ وَإِرَادَةِ الشَّيْءِ.

عمد maddesinin tek büyük ortak anlamı vardır. Bu ortak anlamın birçok yan anlamı (furû'u) vardır ki, bu yan anlamlar ortak anlama bağlıdır. Bu maddenin “bir hususa dikey veya yatay olarak yönelmek (istikamet)” şeklinde tek ortak anlamı bulunmaktadır. Bu yönelme bir görüşte ve bir şeyi irade etmede de olabilir.

. عَمَدْتُ فَلَانًا وَأَنَا أَعْمِدُهُ عَمْدًا، إِذَا قَصَدْتُ إِلَيْهِ . “Birine yönelme” bu kelimedeki ortak anlam gayet açıktır.

. الْعَمْدُ: نَقِيضُ الْخَطَا فِي الْقَتْلِ وَغَيْرِهِ، وَإِنَّمَا سُمِّيَ ذَلِكَ عَمْدًا لِاسْتِوَاءِ إِرَادَتِكَ إِيَّاهُ . “Kasıt, niyet, öldürme ve buna benzer durumların hatayla değil de kasten olması”. Bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi iradenin bu işe yönelmesidir.

. عَمَدْتُ الشَّيْءَ: أَسَدَدْتُهُ. وَالشَّيْءُ الَّذِي يُسَدُّ إِلَيْهِ عَمَادٌ . “Direk vurmak, dayamak”. Vurulan direğe de “imâd” denilmektedir. Bu anlamda da yönelmenin (istikamet) bir çeşidi vardır.

. عَمُودُ الْأَمْرِ: قَوَامُهُ الَّذِي لَا يَسْتَقِيمُ إِلَّا بِهِ . “İşin esası”. Bir işin onsuza olmayacağı esası, rüknü. Buradaki ortak anlam o işte olan “istikamette” kendini göstermektedir.

. عَمُودَا الْبُطْنِ: الظَّهْرُ وَالصُّلْبُ . “Sırt ve omurga”. Bu şekilde isimlendirilmelerinin sebebi dik durma (istikamet) açısından birbirlerine dayanmalarındadır (İbn Fâris 1979, IV, 137-139).

İbn Fâris'in eserinde çokca kullandığı “asıl” terimi genellikle bir kökten gelen kelimelerdeki ortak anlamı ifade etmektedir. Bu terim الْمَعْنَى الْمُشْتَرَكُ (ortak anlam) dışında الْمَعْنَى الْجَامِعُ (bir kökten olan kelimelerdeki toplayıcı anlam) ve الْمَعْنَى الْمُحَوَّرِي (bir kökten olan kelimelerdeki anlam eksen) şekillerinde de isimlendirilmiştir.

Eserdeki maddeler incelendiği zaman bu terim daha iyi anlaşılacaktır. Bu terimin açıklığa kavuşması için bazı maddeler örnek verilebilir:



الْعَيْنُ وَالْهَاءُ وَالذَّالُ أَصْلُ هَذَا النَّبَابِ عِنْدَنَا ذَالٌ عَلَى مَعْنَى وَاحِدٍ، فَذُوٌّ أَوْ مَا إِلَيْهِ الْخَلِيلُ. قَالَ: أَصْلُهُ الْإِحْتِفَاطُ بِالشَّيْءِ وَإِحْدَاثُ الْعَهْدِ بِهِ. وَالَّذِي ذَكَرَهُ مِنَ الْإِحْتِفَاطِ هُوَ الْمَعْنَى الَّتِي يَرْجِعُ إِلَيْهِ فُرُوعُ النَّبَابِ.

İbn Fâris bu bâbın aslının (kök = جَذْرٌ) bir tek manaya delalet ettiğini söylemektedir. Bu anlama el-Halil işaret etmiştir: Bu bâbın aslı (ortak anlamı) “bir şeyi korumak ve sözü tutmaktır”. Bu bâbın yan anlamları (furû‘u) onun zikrettiği bu “korumak” anlamına bağlıdır (İbn Fâris 1979, IV, 167).

Bu ibaredeki birinci “asıl” kavramı bir maddenin kökünü, ikinci “asıl” ise ortak anlamı ifade etmektedir.

Yine جَنَحٌ maddesi de bu terimin açıklığa kavuşması için örnek verilebilir:

الْجَيْمُ وَالنُّونُ وَالْحَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَذُلُّ عَلَى الْمَيْلِ وَالْعُدْوَانِ. وَيُقَالُ جَنَحَ إِلَى كَذَا، أَي مَالَ إِلَيْهِ. وَسَمِّيَ الْجَنَاحَانِ جَنَاحَيْنِ لِمَيْلِهِمَا فِي الشَّقِيئِينَ. وَالْجَنَاحُ: الْأَنْثَمُ، سُمِّيَ بِذَلِكَ لِمَيْلِهِ عَنِ طَرِيقِ الْحَقِّ. وَهَذَا هُوَ الْأَصْلُ ثُمَّ يُسْتَقْبَلُ مِنْهُ.

Bu kökün “meyletmek, yönelmek, geçmek, koşmak” şeklinde bir tek aslı (ortak anlamı) vardır. الْجَنَاحُ kelimesi “bir şeye meyletmek” anlamına gelmektedir. الْجَنَاحَانِ (iki kanat) kelimesinin bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi iki tarafa yönelmesidir. Günah kelimesinin de الْجَنَاحُ şeklinde isimlendirilmesinin sebebi hak yoldan sapma söz konusu olduğu içindir. Bu bâbda asıl (ortak anlam) budur ve kelimeler bu asıldan türemektedir (İbn Fâris 1979, I, 484). Buradaki “asıl” kavramları ortak anlamı ifade etmektedir.

“Asıl” kavramı eserde “ortak anlam” dışında üç anlamda daha kullanılmıştır:

1. Kelimenin kökü (جَذْرٌ) anlamında.<sup>7</sup>

2. Bir fer‘in aslı anlamında.<sup>8</sup> Buradaki fer‘ asıldan türemiş bir kelime veya o aslın mecazî kullanımı olabilir. Ya da aslın anlamına ilave edilmiş müktesep bir anlamdır. Burada asıl sadece bir kelimedenden ibarettir.

3. Ortak anlama sahip kelimeler grubu anlamında. İbn Fâris bu grupları kelimelerin çokluğuna göre أَصْلٌ (useyl/asılılık/küçük asıl) (İbn Fâris 1979, II, 230, 233, 243, 275),<sup>9</sup> أَصْلٌ (asıl) ve أَصْلٌ كَبِيرٌ (asıl kebîr/büyük asıl) (İbn Fâris 1979, II, 454, 490) şeklinde tasnif etmiştir ve bu şekilde olan asıllardan miyâsları istinbât etmiştir (Hürşîd 2009, 182; Halil 1998, 492).

## Sonuç

İbn Fâris, kökleri incelerken öncelikle onların birden altıya kadar artabilen ortak anlamlarını (asıllarını) zikretmiş, ardından her asılla ilgili yan anlamları (furû‘u)

<sup>7</sup>الْبَاءُ وَالْيَاءُ وَالصَّادُ لَيْسَ بِأَصْلٍ. لِأَنَّ بَيْضَ إِتْبَاعِ إِخْبَصَ. (İbn Fâris 1979, I, 326). Bu maddedeki “asıl” kavramının ortak anlamdan daha çok “kök” şeklinde tercüme edilmesi uygun gözükmektedir. Çünkü muştak lafızları olmayan bir maddedir.

<sup>8</sup>İbn Fâris bazı mubdel maddeleri de fer‘ şeklinde nitelendirmekte ve aslını belirtmektedir (İbn Fâris 1979, I, 62, 67, 389).

<sup>9</sup>İbn Fâris eserinde “elif”, “be”, “te”, “se”, “cîm” harfleriyle başlayan maddelerde “useyl” terimini hiç kullanmamasına rağmen diğer harflerle başlayan maddelerde çok kullanmıştır. Bu da İbn Fâris’in bu terimi daha sonra keşfettiğini göstermektedir.

sıralamış, şayet varsa bu asıllara haml<sup>10</sup> edilen kelimelere (mecaz, teşbih, istiare, kinaye gibi), en sonda da kendilerinden türeyen kelimelerin bulunmadığı, kıyasa ve haml'e uygun olmayan (şâz) müfredata yer vermiştir.

İbn Fâris'in etimolojik ve semantik bir sözlük olan *Mekâyîsu'l-Luğa*'sı hak ettiği ölçüde yaygınlaşmamıştır. Onun ilk olarak ortaya koyduğu ortak anlam düşüncesine bağlı kalarak eser yazan veya onun bu düşüncesini daha da kâmil hale getiren biri olmamıştır. Mısır Arap Dil Kurumu'nun hazırladığı *el-Mu'cemu'l-kebîr*'de büyük ölçüde bu sözlükten yararlanılmış, ancak bu eser tamamlanmamıştır. Bu durumda kelimelere ortak anlama göre mana veren bir veya iki cilt halinde bir sözlüğün hazırlanması önem kazanmaktadır. Bu sayede Arapçayla yeni uğraşanların bu ortak anlamı bilmekle bu kökten türemiş, ancak anlamını bilmedikleri kelimeler hakkında bir fikir sahibi olmaları ve bu dili daha kolay bir şekilde öğrenmeleri mümkün hale gelmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

1. el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî. *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye* (neşreden: Ahmed Abdulğafur 'Addâr), Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1990.
2. Elmalı, Hüseyin Elmalı. "Mu'cemü mekâyîsi'l-luga", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 2005, XXX, 346-347.
3. Furat, Ahmet Subhi Furat. *Arap Edebiyatı Tarihi* (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1996.
4. Halil, Hilmî Halil, "'İlmu'l-me'âcim 'inde Ahmed b. Fâris beyne'n-nazar ve't-tatbîk", *Dirâsât fi'l-luğa ve'l-me'âcim*, Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-'Arabiyye, 1998, 461-503.
5. Hârûn, Abdusselam Muhammed Hârûn. "Mukaddimetu'n-nâşir" (Mu'cemu Mekâyîsi'l-luğa adlı eserin mukaddimesi – Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris. (yayın yeri yok), Dâru'l-fıkr, 1399/1979), I, 3-48.
6. Hûrşîd, Bekr Abdullah Hûrşîd. "et-Tevzî'u'l-hâricî ve'd-dâhilî li'l-mâddeti'l-mu'cemiyye fi mu'cemi mekâyîsi'l-luğa li Ahmed b. Fâris", *Mecelletu'l-kulliyeti'l-islâmiyyeti'l-câmi'a*, Irak: III/6, 2009, 177-195.
7. İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris. *Mu'cemu Mekâyîsi'l-luğa* (neşreden: Abdusselam Muhammed Hârûn), (yayın yeri yok), Dâru'l-fıkr, 1399/1979.
8. İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris. *es-Sâhibî fi fikhi'l-luğati'l-'Arabiyye ve mesâilihâ ve suneni'l-'Arab fi kelâmihâ* (neşreden: Ömer Fârûk et-Tabbâ'), Beyrut: Mektebetu'l-me'ârif, 1414/1993.

<sup>10</sup>Haml bir kelimenin anlamının mecaz, teşbih, istiare ve kinaye yoluyla başka bir anlama intikalidir. Anlamın intikal ettiği kelimeye de mahmûl kelime denilmektedir.

9. el-Kıfî, Cemaluddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf el-Kıfî. İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât (neşreden: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî – Beyrut: Muessesetu'l-kutubi's-sekâfiyye, 1406/1986.

10. el-Mağribî, Abdulkadir b. Mustafa el-Mağribî. el-İştikâk ve't ta'rîb, Mısır: Matba'atu'l-hilal, 1908.

11. Nassâr, Huseyn Nassâr.el-Mu'cemu'l-'Arabî neş'etuhû ve tetavvuruhû, Kahire: Dâru Mısır, 1408/1988.

12. Rıdvân, Muhammed Mustafa Rıdvân. el-İmâm Ebu'l-Huseyn b. Fâris er-Râzî ve âsâruhû fi'l-luğa ve fi'n-nahv, Mısır: Dâru nahda, 1991.

13. Yakub, Emil Yakub. el-Me'âcimu'l-luğaviyyetu'l-'Arabiyye bedâetuhâ ve tetavvuruhâ, Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1985.

14. el-Yâsirî, Abdulkâzım el-Yâsirî - 'Îdân, Haydar Cebbâr 'Îdân. “İnâyetu Ahmed b. Fâris fî Mu'cemi Mekâyisi'l-luğa bi'd-delâleti'l-mihveriyye”, Mecelletu âdâbi'l-Kûfe, Irak: I/2, 2008, 11-46.

15. ez-Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî.Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs (neşreden: Komisyon), Kuveyt: Matba'atu hukûmeti'l-Kuveyt, 1385/1965-1422/2001.

16. ez-Ziriklî, Hayruddin ez-Ziriklî. el-A'lâm: kâmûsu terâcim, Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 2002.

*f.ü.f.d. Əmir Kahayev*

## **İBN FARİSİN “MƏQAYİSUL-LUĞA” KİTABINDA ORTAQ MƏNA MƏFHUMU**

### **XÜLASƏ**

Filologiya sahəsinə çox əhəmiyyət verməsinə baxmayaraq, dilin məntiqini qavramayanların daha tez səhvə yol verə biləcəyini ifadə edən İbn Fâris ərəb dili sahəsində nüfuzlu alim idi. İbn Fârisin əsərini yazmasında məqsəd bir kökdən törəyən kəlmələrdəki ortaq mənanı təsbit etməkdir. Ümumiyyətlə, ortaq mənanı müəyyən edərkən, o mənanın ən doğru ifadəsi nədirsə, onu qeyd etməyə çalışmışdır – o mənaya yaxınmənalı kəlmələri həmin ifadə ətrafında toplamaq mümkündür.

Ərəb leksikoqrafiya tarixində “Məqayisul-luğa”nın daha əvvəl yazılmış lüğətlərin metoduna bağlı qalmaması, kəlmə köklərinə məna vermə şəkli və tərtibindəki yeni üsul səbəbi ilə ilkin bəzi xüsusiyyətləri vardır. Kəlmələrin etimologiyasını və semantikasını araşdıran bu əsər, əslində, lüğət kimi görünən dilçiliklə əlaqəli bir kitabdır. İbn Fâris əsərində, ümumiyyətlə, mənanı əsas alaraq öz metodunu ortaya qoyur. Əvvəlcə kəlmənin kökünün ortaq mənasını təsbit edir, daha sonra bu məna ətrafında o kökdən törəyən digər kəlmələri toplamaya çalışır.

*Açar sözlər: məqayis, lüğət, müştərək məna, əsl, İbn Fâris*

*д.ф.но филос.Амир Кахаев*

## **ПОНЯТИЕ СОВМЕСТНОГО СМЫСЛА В КНИГЕ ИБН ФАРИСА ПОД НАЗВАНИЕМ МАКАЙИС АЛ-ЛУГА**

### **РЕЗЮМЕ**

Ибн Фарис был ученым в области арабского языка. Несмотря на то, что он проявлял большое внимание к филологической сфере, отмечал, что те, кто не понимают логику языка, могут быстрее совершать ошибки. Цель Ибн Фариса в написании своей работы - определить совместные смыслы корневых слов. В целом, он попытался упомянуть наиболее очевидное выражение совместного значения, потому что можно собрать близкие по смыслу слова вокруг этого выражения.

В истории арабской лексикографии *Макайисал-луга* имеет новаторскую функцию из-за независимости от метода словарей, написанных до него, а также, способов придания смысл корням слов и нового метода в композиции.

Книга, в которой исследуется этимология и семантика слов, на самом деле является книгой, посвященной лингвистике, которая выглядит как словарь. В своей работе Ибн Фарис обычно раскрывает свой собственный метод, придавая, особое внимание значению слова. Прежде всего, он определил общий смысл корня слова, а затем пытался собрать другие слова, вытекающие из этого корня, вокруг этого значения.

**Ключевые слова:** *ал-Макайис, словарь, совместный смысл, ал-асл, Ибн Фарис*

*PhD Amir Kahayev*

**THE CONCEPT OF GENERAL MEANING IN  
MAQAYIS AL-LUGHAH BY IBN FARIS**

**ABSTRACT**

According to Ibn Faris, the scholar in Arabic philology, errors are frequent in the speech when the logic of language is not understood. The purpose of Ibn Faris in writing his work is to determine the general root meaning of words. He tried to mention the most obvious expression of general meaning. Thus, the words with similar meanings can be gathered around the same expression.

*Maqayis al-Lughah* possesses some specific features such as the independence from the method of previous dictionaries, ways of giving meaning to the roots of words and the new method in composition in the history of Arabic lexicography. In fact, despite its resemblance to a dictionary, it is a book studying semantics and etymology of words.

In his work, Ibn Faris reveals his own method emphasizing the meaning of a word. He defines general root meaning of words in the first place, and then tries to collect other words derived from this root around that meaning.

**Keywords:** *al-Maqayis, dictionary, common meaning, al-asl, Ibn Faris*

**Çapa tövsiyə etdi: s.ü.f.d. Asəf Qənbərov**

## **Aİİ-nin “Din araşdırmaları” jurnalının nəşr qaydaları**

“Din araşdırmaları” jurnalının nəşr qaydaları aşağıda göstərilmişdir:

**1.** Elmi Məcmuəyə təqdim edilən məqalələr Ali Attestasiya Komissiyasının (AAK) dövrü elmi nəşrlərin qarşısında qoyduğu tələblərə və Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun qaydalarına cavab verməlidir.

**2.** Elmi Məcmuədəki məqalələr digər nəşrlərə təqdim edilməmiş yeni tədqiqatlar olmalıdır.

**3.** Təqdim olunan yazının əvvəlində məqalənin adından sonra müəllifin adı, işlədiyi müəssisə və müəllifin elektron poçt ünvanı göstərilməlidir.

**4.** Məqalənin əvvəlində müəllifin adından sonra xülasə və açar sözlər, ən azı, üç dildə (məqalənin və xülasələrin yazıldığı dillərdə) verilməlidir.

**5.** Məqalənin mətni “A4” formatda, “12” ölçülü hərflərlə, yuxarıdan və aşağıdan 2 sm, soldan 3 sm, sağdan 1 sm məsafə ilə, 1 intervalla, Azərbaycan, türk, ingilis, rus və ərəb dillərində “Times New Roman” şriftində 1 nüsxədə (həmçinin elektron forması kompakt diskdə) olmalıdır. Elmi dərəcəsi olan şəxsin məqalə haqqında rəyi ilə birgə müəlliflərin özləri tərəfindən jurnalın redaksiyasına (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, Azərbaycan, Bakı şəh., AZ1217, Əhməd Cəmil, 41A) təqdim edilməlidir. Əlyazma müəlliflər tərəfindən mütləq imzalanmalı və onun redaksiyaya təqdim edilmə tarixi göstərilməlidir.

**6.** Məqalələr elektron qaydada redaksiyanın aşağıdakı elektron ünvanına göndərilməlidir: [jurnal@ait.edu.az](mailto:jurnal@ait.edu.az)

**7.** Mövzu ilə bağlı elmi mənbələrə istinadlar vacibdir. Məqalədə istinadlar göstəriləndi yerdən sonra, mötərizə içində müəllifin soyadı, nəşrin ili və səhifə nömrəsi sıra ilə verilməlidir; məs.: (Bünyadov 2007, 17-21).

Əgər bir müəllifin eyni ildə çap olunmuş iki və daha artıq əsəri varsa, belə halda (Bünyadov 2007 (1), 31-36) və ya (Bünyadov 2007 (2), 42-55) kimi qeyd olunur. Məqalənin sonunda ədəbiyyat siyahısında soyad, ad və nəşr ili göstərildikdən sonra, mötərizə içərisində bir və ya iki rəqəmləri qeyd edilir: məs.: (Bünyadov Ziya (2007/1), 31-36) və ya (Bünyadov Ziya (2007/2), 42-55).

**8.** Ədəbiyyat siyahısında verilən hər bir istinad haqqında məlumat beynəlxalq elmi tədqiqat üsuluna və AAK-ın tələblərinə uyğun olaraq, bu formatda verilməlidir: müəllifin soyadı və adı; nəşr ili (il); kitab; məqalə; simpozium və digərlərinin tam adı (əgər varsa, tərcümə edəninin adı və soyadı); nəşr edilən yer; nəşriyyatın adı göstərilməlidir. Məqalələrdə ən sonda səhifələr göstərilir. Ədəbiyyat siyahısı məqalənin sonunda verilməlidir.

**9.** Məqalənin yazıldığı dildən fərqli olaraq 2 xarici dildə də (ingilis, rus və s.) xülasə verilməlidir. Məqalələrin həcmi 6-15 səhifə, xülasələrin həcmi 150-250 sözdən ibarət olmalıdır.

**10.** Məqalənin müxtəlif dillərdəki xülasələri bir-birinin eyni olmalı və məqalənin məzmununa uyğun gəlməlidir. Müəllifin gəldiyi elmi nəticə, işin yeniliyi, əhəmiyyəti və s. xülasədə yığcam şəkildə qeyd olunmalıdır. Hər bir xülasədə məqalənin adı və müəllifin adı tam göstərilməlidir. Məqalənin yazıldığı dildə xülasə və açar sözlər girişdən əvvəl, digər xarici dillərdəki xülasə və açar sözlər məqalənin sonunda yerləşdirilməlidir.

**11.** Elmi araşdırmaların yazılma üsullarına uyğun, beynəlxalq standartlara cavab verən məqalələrdə giriş, nəticə və ən azı, iki başlıq olmalıdır.

**12.** Müəllif məqalənin keyfiyyətinə, göstərilən faktların həqiqiliyinə və digər məlumatlara görə cavabdehlik daşıyır.

Hər bir məqalədə UOT indekslər və ya PACS tipli kodlar göstərilməlidir.

## **Правила издания журнала “Религиозные исследования” Азербайджанского Института Теологии**

Правила издания журнала “Религиозные исследования” следующие:

1. Статьи, представленные в Научный Журнал должны соответствовать требованиям Высшей Аттестационной Комиссии (ВАК) к периодическим научным изданиям и правилам Азербайджанского Института Теологии.

2. Статьи в Научном Журнале должны быть новыми исследованиями, не представленными в других изданиях.

3. В начале представленной работы за названием статьи должно следовать имя автора, его (ее) место работы и адрес электронной почты.

4. В начале статьи после имени автора должны быть представлены резюме и ключевые слова, как минимум на трех языках (языках написания статьи и резюме).

5. Текст статьи должен быть в формате “A4”, размер шрифта “12”, разметка страницы сверху и снизу 2 см, слева 3 см, справа 1 см, междустрочный интервал 1, шрифт “Times New Roman” на азербайджанском, турецком, английском, русском и арабском языках, в одном экземпляре (также в электронном виде на компакт-диске). Статья должна быть представлена в редакцию журнала самим автором вместе с отзывом человека, имеющего ученую степень (Азербайджанский Институт Теологии, Азербайджан, г. Баку, AZ1217, ул. Ахмеда Джамиля 41А). Рукопись статьи в обязательном порядке должна быть подписана автором, а так же должна быть указана дата представления статьи в редакцию.

6. Статьи в электронной форме нужно отправить по адресу: [jurnal@ait.edu.az](mailto:jurnal@ait.edu.az)

7. Важно указать ссылки на научные источники по теме. В статье сразу после ссылок в скобках должны быть указаны фамилия автора, год издательства и номер страницы, например: (Буниятов 2007, 17-21). Если у одного и того же автора есть два или несколько изданий в одном и том же году, в таком случае указывается так: (Буниятов 2007 (1), 31-36) или же (Буниятов 2007 (2), 42-55). В конце статьи в списке литературы после указания имени, фамилии и года издательства, в скобках отмечается цифра 1 или 2, например: (Буниятов Зия 2007/1), 31-36) или (Буниятов Зия (2007/2, 42-55).

8. Информация по каждой ссылке в списке литературы должна предоставляться в соответствии с международной методологией научных исследований и требованиями ВАК в следующем формате: фамилия и имя автора; год публикации (год); книга; статья; полное имя симпозиума и других (при наличии, имя и фамилия переводчика); место публикации; название издательства. В самом конце статья должна быть пронумерована. Список литературы должен быть представлен в конце статьи.

---

9. В отличие от языка, на котором написана статья, резюме, следует предоставить на двух иностранных языках (английский, русский и т.д.). Объем статьи должен составлять 6-15 страниц, а объем резюме - 150-250 слов.

10. Резюме статьи на различных языках должны соответствовать друг другу и содержанию статьи. В резюме в краткой форме должны быть представлены научное заключение, к которому пришел автор, новизна и важность работы и т.д. В каждом резюме должны быть полностью указаны название статьи и имя автора. Резюме и ключевые слова, написанные на языке статьи, помещаются перед введением, а резюме и ключевые слова на других иностранных языках - в конце статьи.

11. Статьи, соответствующие методам написания научных исследований и отвечающие международным стандартам, должны включать введение, заключение и как минимум два оглавления.

12. Автор несет ответственность за качество статьи, правдивость фактов и другую информацию, указанную в статье.

В каждой статье должны быть указаны индексы UOT и коды типа PACS.



### **Publication guidelines for the AIT Journal of Religious Studies**

1. Articles submitted for publication should meet the requirements of the Higher Attestation Commission (HAC) and the publication rules of Azerbaijan Institute of Theology.

2. Articles submitted for publication should be a new research that are previously unpublished.

3. Author's name, affiliation and e-mail address should follow the title of the article.

4. The summary and keywords should be written beneath the author's name at least in three languages (including the language of the article).

5. The text of the article should be in A4 paper size, Times New Roman, 12 pt font size, with single space. The left margin should be 3 cm and right margin 1 cm. Articles should be written in Azerbaijani, Turkish, English, Russian and Arabic (as well as, electronic forms on CD). The article and the review by an academic expert should be submitted in person by the author to the editorial office (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan, Baku, AZ1217, Ahmad Jamil 41A). The author should write the submission date and sign the paper before submission.

6. Articles should be sent to [jurnal@ait.edu.az](mailto:jurnal@ait.edu.az).

7. Citations should be given in brackets indicating author's surname, publication date and pages, e.g. (Bunyadov 2007, 17-21). If an author has two or more works published in the same year, the citations will be given as follows: (Bunyadov 2007 (1), 31-36) or (Bunyadov 2007 (2), 42-55). Authors should note 1/2 in brackets after the the surname, name, and year of publication in reference list, e.g. (Bunyadov Ziya (2007/1), 31-36) or Bunyadov Ziya (2007/2) 42-55).

8. Reference list should be arranged in accordance with Higher Attestation Commission requirements: Author's surname and name; publication year; book; article; full name of the symposium or other events (name and surname of the translator); publishing house; publisher's name should be indicated. Reference list should be written at the end of the article.

9. Summaries should be written in two foreign languages (English, Russian, etc.) different from the language of the article. Articles should be 6-15 pages. The word count for summaries is 150-250.

10. Summaries written in different languages should be the same as the original and should coincide with the content of the article. They should highlight the findings, novelty and importance of the article. The title of the article and the name of the author should be clearly stated in summary. Summary and keywords should be written at the end of the article. Summaries in different languages and keywords are written at the end of the article.

11. Articles should include introductions, conclusions and at least two bylines.

12. Authors are responsible for the quality, authenticity and other issues concerning articles.

Each article should indicate UOT indices and PACS type codes.

ISSN: 2618-0030



**NURLAR**

NƏŞRİYYAT-POLİQRAFİYA MƏRKƏZİ

Bakı-Az1122, H.Zərdabi küç.-78. Tel.: 4977021, 4971362.  
Faks: 4971295. E-mail: office@nurlar.az