

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI
DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ
AZƏRBAYCAN İLAHİYYAT İNSTİTUTU



DİN ARAŞDIRMALARİ JURNALI

№ 1(2)
İYUN 2019

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI
DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ
AZƏRBAYCAN İLAHIYYAT İNSTİTUTU

DİN ARAŞDIRMALARİ
JURNALI

№ 1 (2). İYUN 2019

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI
DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ

AZƏRBAYCAN İLAHIYYAT İNSTİTUTU

“DİN ARAŞDIRMALARI” JURNALI

BAŞ REDAKTOR:
Ceyhun Məmmədov

ELMİ REDAKTOR:
Aqıl Şirinov

REDAKSİYA HEYƏTİ

Akademik Vasim Məmmədəliyev (Bakı Dövlət Universiteti – Azərbaycan) • Prof. Etibar Nəcəfov (Azərbaycan Respublikası Prezidentinin Administrasiyası – Azərbaycan) • Prof. İlham Məmmədzadə (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Prof. Saffet Köse (Katip Çelebi Universiteti – Türkiyə) • Prof. Nəbi Mehdiyev (Trakya Universiteti – Türkiyə) • Prof. Zekeriya Güler (29 Mayıs Universiteti – Türkiyə) • Prof. Abdullah Kahraman (Marmara Universiteti – Türkiyə) • Prof. Mustafa Altundağ (29 Mayıs Universiteti – Türkiyə) • Prof. Muammer Erbaş (Dokuz Eylül Universiteti – Türkiyə) • Prof. Əbülfəzi Kiyəşimşəki (Əmir Kəbir Universiteti – İran) • Prof. Məhəmməd Səidi Mehr (Tərbiyə Mədris Universiteti – İran) • Dos. Anşar Jodik (Friburg Universiteti – İsveçrə) • Dos. Bəhram Həsənov (Bülent Ecevit Universiteti – Türkiyə) • Dos. Mübariz Camalov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Elnur Əzizova (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. İlkin Əlimuradov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Namiq Abuzərov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Ələddin Məlikov (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Dos. Anar Qafarov (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • fil.f.d. Səyyad Aran (Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi – Azərbaycan) • i.f.d. Ceyhun Məmmədov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • i.f.d. Aqıl Şirinov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Mirmiyaz Mürsəlov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Kövsər Tağıyev (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Əhməd Niyazov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • s.f.d. Asəf Qənbərov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Elvüsəl Məmmədov (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • i.f.d. Ülkər Abuzərova (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Vüqar Səmədov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Faiq Əhmədzadə (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan)

ƏDƏBİ REDAKTORLAR:

Rəna Həsərova
Leyla Salayeva

MƏSUL KATİB:
Gülnar Quluzadə

KORREKTOR:
Zeynəb Zeynalova

JURNAL İLƏ ƏLAQƏ

Əhməd Cəmil, 41A/Yasamal/Bakı

jurnal@ait.edu.az

Tel.: (012) 510 65 45, 510 39 61 (daxili 156),
(070) 272 49 72

ISSN: 2618-0030

Tiraj: 500

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

№ 1 (2). İYUN 2019

© Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu

**ГОСУДАРСТВЕННЫЙ КОМИТЕТ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ РЕСПУБЛИКИ
ПО РАБОТЕ С РЕЛИГИОЗНЫМИ СТРУКТУРАМИ
АЗЕРБАЙДЖАНСКИЙ ИНСТИТУТ ТЕОЛОГИИ**

ЖУРНАЛ “РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ”

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:

Джейхун Мамедов

НАУЧНЫЙ РЕДАКТОР:

Агиль Ширинов

СОСТАВ РЕДАКЦИИ

Академик Васим Мамедалиев (Бакинский государственный университет – Азербайджан) • Проф. Этибар Наджафов (Администрация президента Азербайджанской Республики – Азербайджан) • Проф. Ильхам Мамедзаде (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • Проф. Сафвет Кесе (Университет имени Катипа Челеби – Турция) • Проф. Наби Мехдиев (Университет Тракия – Турция) • Проф. Зекерия Гюлер (Университет 29 мая – Турция) • Проф. Абдуллах Кахраман (Университет Мармара – Турция) • Проф. Мустафа Алтундаг (Университет 29 мая – Турция) • Проф. Муаммер Эрбаш (Университет Девятого сентября – Турция) • Проф. Абульфазы Кияшимшаки (Университет имени Амира Кабира – Иран) • Проф. Мухаммед Саиди Мехр (Университет Тарбиат Модарес – Иран) • Доц. Ансар Джодик (Фрибургский университет – Швейцария) • Доц. Бахрам Гасанов (Университет имени Бюлента Эджевита – Турция) • Доц. Мубариз Джамалов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Эльнура Азизова (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Илькин Алимуратов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Намик Абузаров (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Аладдин Меликов (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • Доц. Анар Гафаров (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • д.ф.фил. Сайяд Аран (Государственный комитет Азербайджанской Республики по работе с религиозными структурами – Азербайджан) • д.ф.т. Джейхун Мамедов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.т. Агиль Ширинов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.н. Мирнияз Мурсалов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.н. Ковсер Тагиев (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.н. Ахмед Ниязов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.соц.н. Асаф Ганбаров (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.н. Эльвюсал Мамедов (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • д.ф.т. Улькер Абузарова (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.н. Вюгар Самедов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.н. Фаик Ахмедзаде (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан)

ЛИТЕРАТУРНЫЕ РЕДАКТОРЫ:

Рена Хасратова

Лейла Салаева

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ:

Гюльнар Гулузаде

КОРРЕКТОР:

Зейнаб Зейналова

КОНТАКТЫ

Ахмед Джамиль, 41А/Ясамальский район/Баку

jurnal@ait.edu.az

Тел.: (012) 510 65 45, 510 39 61 (внутр. 156),

(070) 272 49 72

ISSN: 2618-0030

Тираж: 500

**Только авторы несут ответственность за факты и мысли, опубликованные в журнале
«Религиоведческие исследования».**

№ 1 (2). ИЮНЬ 2019

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 Etibar Najafov (The Administration of President of Azerbaijan, Azerbaijan) • Professor Ilham Mammadzade (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Professor Saffet Kose (Katib Chelebi University, Turkey) • Professor Nabi Mehdiyev (Trakya University, Turkey) • Professor Zekeriya Gular (29 Mayis 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 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 Ilkin Alimuradov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Associate Professor Namig Abuzarov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Associate Professor Aladdin Malikov (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Associate Professor Anar Gafarov (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • PhD Sayyad Aran (The State Committee on Religious Associations of the Republic of Azerbaijan) • Assist. Prof. Jeyhun Mammadov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Agil Shirinov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Mirniyaz Mursalov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Kovsar Taghiyev (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Ahmad Niyazov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Asaf Ganbarov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Elvusal Mammadov (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Assist. Prof. Ulkar Abuzarova (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Vugar Samadov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Faig Ahmadzadeh (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan)

Copy editors:

Rana Hasratova

Leyla Salayeva

Proofreader:

Zeynab Zeynalova

EXECUTIVE SECRETARY:

Gulnar Guluzade

Contact:

Ahmad Jamil 41A, Yasamal, Baku

jurnal@ait.edu.az

Tel.: (012) 510 65 45 (ext. 156)

(070) 272 49 72

ISSN: 2618-0030

Circulation : 500

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

JUNE 2019 1 (2)

MÜNDƏRİCAT

DİN SOSİOLOGİYASI

Modernizasiya, postmodernizm və din: yeni çağırışlar və imkanlar s.f.d. Asəf Qənbərov	9
--	---

DİN PSİXOLOGİYASI

Din motivli zorakı radikalizmin yaranmasına təsir edən psixoloji amillər i.f.d. Aqil Şirinov	23
Z.Freydin “Totem və tabu” əsərində dinin mənşəyinə dair görüşlərinin təhlili Günəl Mustafayeva	37

İSLAM MƏZHƏBLƏRİ TARİXİ

İslam Məzhəpləri Tarihi Dersinin Aktüel Məsələləri Doç. Dr. Şahin Ahmetoğlu	51
--	----

HƏDİS

“Nəhcül-bəlağə” əsərinin tarixi qaynaqları f.f.d. Fuad Nurullayev	75
Azərbaycanlı hədisşünas Bərdici və onun “Tabakat əl-Əsma əl-Müfrədə” əsərinin hədis ədəbiyyatındakı yeri f.f.d. Rüşət Şirinov	85
İslamda sosial bütünləşmə konsepsiyası: Mədinə müqaviləsi nümunəsi f.f.d. Vüqar Səmədov	97

TƏFSİR

İslam etiqadına görə “Qurani-Kərim” f.f.d. Əlirza Qafarov	115
Qazi Beyzavi və onun İslam təfsir ənənəsinin inkişafında rolu Ənvər Mustafayev	123

M.K.Bakuvinin “Kəşfül-həqayıq” adlı təfsirinin müqəddimələrinin təhlili Murad Ağayev	139
---	-----

KƏLAM

Ölümsüzlük Arzusu Bağlamında Ahiret İnancının Felsefi-Psikolojik Temelleri Dr. Ögr. Üyesi Ülker Abuzarova	153
Kəlamçılara görə isbatı-vacib Nazilə Abuzərli	167

TARİX

Dövlət-din münasibətləri və Azərbaycan modeli Dos. Mübariz Qurbanlı	179
Sovet hakimiyyəti illərində Azərbaycanda dövlət-din münasibətləri i.f.d. Ceyhun Məmmədov	193
Azərbaycanda ilk islahatçılıq addımları: İ.S.Şirvani nümunəsində f.f.d. Əhməd Niyazov	213
XX. Yüzyılın Başlarında Ortak Türk Dili Oluşturma Çabası Olarak Füyuzat Dergisi Doç. Dr. Elnura Azizova	231
Azərbaycan ədəbiyyatında milli dirəniş meyilləri fil.f.d.Tənzilə Rüstəmxanlı	245
XX əsrdə Müsəlman dünyasında həmrəylik modeli axtarışları: panərəbizmdən İslam həmrəyliyindək f.f.d. Elvüsal Məmmədov	257
Səfəviyyə təriqəti şeyxlərinin Osmanlı sultanları ilə münasibətləri Günəl Rəhimli	271

FƏLSƏFƏ

İslam fəlsəfəsi terminindən nəyi anlamalıyıq? Dos. Anar Qafarov	283
--	-----

Sədrəddin Şirazinin “Xəlqul-əmal” traktatının tərcümə və şərh Dos. Ələddin Məlikov	299
Azərbaycan Respublikasında bioetikanın inkişafı problemləri fil.f.d. Qəmər Cavadlı	315
Milli fəlsəfəmizin əsas qaynaqları: Türkçülük və Azərbaycançılıq Dos. Faiq Ələkbərli.....	327
Kosmopolitizm və milli kimlik məsələsi Dos. Namiq Abuzərov	343
Qloballaşan dünyada mədəniyyətlərarası dialoq və tolerantlıq f.f.d. Sahibə Əliyeva	357
Xalqların birgəyaşayış təcrübəsi: dini-əxlaqi müstəvidə Dos. Şəhla Musayeva	381
К вопросу о проблеме человека в исламе доц. Нармина Микаилова.....	389
İslam filosoflarının insanın iradə azadlığına dair görüşləri Aygül Məmmədova	401

DİN TƏHSİLİ

Türkiyədə Cumhuriyet’in kuruluşundan günümüze yükseköğretimde din eğitimi (1924-2019) Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ali Yazıbaşı	417
--	-----

DİLÇİLİK

Ərəb dilində iştiaq və sünaiyyə məfhumları f.f.d. Əmir Kahayev	433
---	-----

MODERNİZASIYA, POSTMODERNİZM VƏ DİN: YENİ ÇAĞIRIŞLAR VƏ İMKANLAR

*s.f.d. Asəf Qanbarov,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun
Dinşünaslıq kafedrasının baş müəllimi
asefganbarov@ait.edu.az*

XÜLASƏ

Bu məqalədə din sosiologiyasının aktual problemlərindən olan din və modernlik münasibətləri nəzəri baxımdan tədqiq edilmişdir. Məqalənin əsas məqsədi modernizasiya prosesinin və postmodernizmin dinə təsirlərinin müəyyənəndirilməsi təşkil edir. Bu məqsədlə, ilk növbədə, modern cəmiyyətin əsas xüsusiyyətləri – rasionallaşma, fərdiyyətçilik, sənayeləşmə, institusional diferensiasiya prosesləri şərh edilmiş və modernləşmənin dinə təsirləri çoxyönlü təhlil edilmişdir. Modernizasiya prosesi - ənənəvi aqrar cəmiyyətdən müasir industrial cəmiyyətə tarixi keçid dövrü, həmçinin ictimai sistemin yeniləşməsinə yönəlmiş texnoloji, iqtisadi, sosial, mədəni və siyasi dəyişikliklərin məcmusundan ibarətdir. Ümumilikdə, modernləşmə ilə din arasındakı münasibətlərin dörd istiqaməti fərqləndirilir: dünyəviləşmə, adaptasiya, mühafizəkarlıq və yenilik. Dinin tənəzzülü mənasına gələn dünyəviləşmə din ilə modernlik arasındakı münasibətlərin, sadəcə, bir istiqamətini təşkil edir və cəmiyyətin modernləşməsi zəruri olaraq dinin əhəmiyyətini itirməsi və dünyəviləşmə ilə nəticələnir. Həmçinin qeyd edilməlidir ki, müasir dövrdə postmodernizm cərəyanının inkişafı rəşional və dəqiq elmi metodlara söykənməyən dini və mistik ideyaların də müasir dünyada özünə yer tapması üçün münasib zəmin yaradır. Beləliklə, dini şüur da postmodern cəmiyyətdə alternativ dünya-görüşləri kimi getdikcə canlanmağa başlayır.

Açar sözlər: modernizasiya, din, rasionallaşma, sekulyarizasiya, postmodernizm.

Giriş

Modernləşmə prosesi və din münasibətləri din sosiologiyasının aktual problemlərindən biridir. Qeyd edilməlidir ki, din sosiologiyasının müstəqil elm kimi inkişaf etməsinin bir səbəbi də məhz modern cəmiyyətdə din institutunun yeri, rolu və gələcəyi ilə bağlıdır. Buna görə də modernləşmənin dinə təsirlərini

təhlil edən çoxlu tədqiqat həyata keçirilmiş, bu mövzuda məqalələr və müstəqil əsərlər yazılmışdır. Modern cəmiyyətdə din mövzusunda həsr olunan bu məqalədə nəzəri baxımdan din və modernlik münasibətlərinin hərtərəfli tədqiqi nəzərdə tutulmuşdur. Məqalənin əsas məqsədini modernizasiya prosesinin və postmodernizmin dinə təsirlərinin müəyyənləşdirilməsi təşkil edir. Bu məqsədlə, ilk növbədə, modern cəmiyyətin əsas xüsusiyyətləri təhlil edilmiş və qərbrəmərkəzli modernləşmə nəzəriyyəsinin, o cümlədən modernləşmənin dinə təsirinin tənqidi-təhlilinə önəm verilmişdir. Məqalədə, həmçinin postmodernizm anlayışının mahiyyəti izah edilmiş və postmodern cəmiyyətin dini inancılar üçün yaratdığı çağırış və imkanlardan bəhs edilmişdir.

Modernizasiya prosesinin mahiyyəti

Modernizasiya prosesi – ənənəvi aqrar cəmiyyətdən müasir industrial cəmiyyətə tarixi keçid dövrü, həmçinin ictimai sistemin yeniləşməsinə yönəlmiş texnoloji, iqtisadi, sosial, mədəni və siyasi dəyişikliklərin məcmusu kimi başa düşülür. Latın dilindən götürülmüş “modernus” termini ilk dəfə V əsrdə xristian əqidəsi ilə qədim politeist dinləri fərqləndirmək məqsədilə işlədilmişdir (Cevizci 2002, 715). Avropada inkişaf etmiş modernləşmə prosesinə isə yaxın tarixlərdə – təxminən, XVI – XVIII əsrlərdən etibarən başlandıqı qəbul edilmişdir. Arnold Toynbi (1889-1975) Qərb dünyasında modernliyin başlanğıcını XV əsrdən etibarən, Atlantik okeanı sahillərində yerləşən Avropa ölkələrində təşəkkül tapdığını irəli sürmüşdür. M. Veber isə hesab edir ki, modernlik XVI əsrdə protestantlığın yayılması, bu dinin fərddiyyətçi və rəşional etikasının təsiri ilə inkişaf etmişdir. Bəzi sosioloqlar isə modernliyi, sadəcə, ənənəyə qarşı tənqidi mövqe, rəşionallıq, humanizm və azadlıq tələbləri ilə deyil, XVIII əsrdə ortaya çıxan Maariflənmə hərəkatı və Böyük Fransa inqilabı (1789) ilə əlaqələndirirlər (Furseth, Repstad 2011, 145). Müasir dövrdə isə modernlik bütün dünyanı təsiri altına almış və qlobal xarakterə malik olan fenomenidir. Bir çoxları, hətta modern cəmiyyətin, artıq geridə qaldığını irəli sürür və sənayesənası cəmiyyət, postmodern cəmiyyət, postkapitalist cəmiyyət, yaxud bilik cəmiyyətindən bəhs etməyə başlayıblar (Giddens 2010, 9-10).

Renessansdan etibarən inkişaf etməyə başlayan və xüsusilə də XVIII əsr Maarifçilik hərəkatı ilə sürətlənən modernləşmə prosesi özünəməxsus həyat tərzini olan “modern cəmiyyəti” meydana gətirmişdir. Modern cəmiyyət termini sənaye inqilabından sonra yaranan, sosial mobilliyin və dəyişikliklərin davamlı xarakter daşdığı və əsasən, şəhərlərdə formalaşan yeni cəmiyyət tipini ifadə edir. Ənənəvi aqrar cəmiyyətlərdən fərqli olaraq, modern cəmiyyət yüksək səviyyədə institusional diferensiasiya (ictimai institutların fərqliləşməsi) və

ixtisaslaşma ilə səciyyələnir. Modernləşmə prosesində cəmiyyət rasionel prinsiplərə əsasən təşkilatlanmışdır. Modern cəmiyyətdə sosial fəaliyyət ənənəyə və ya dini ehkamlara söykənmir. Bu cəmiyyətlərdə, adətən, ənənəvi dini icmaların strukturunun parçalanması, kollektiv şüurun zəifləməsi və fərdiyyətçiliyin artması müşahidə olunur. Modernləşmə nəticəsində cəmiyyətin ənənəvi-dini bağlılıqları əhəmiyyətini itirir, beləcə cəmiyyət nisbətən dünyəviləşir və siyasi müstəvidə dövlətin dindən ayrılması prosesi sürətlənir (Kirman 2009, 114).

Modernləşmə nəzəriyyəsinin əsas müdafiəçilərindən biri olan U.Rostov sənayeləşmədən öncə mövcud olan bütün cəmiyyətləri ənənəvi (modern olmayan) cəmiyyət kimi xarakterizə etmişdir. O, ənənəvi cəmiyyət dedikdə, aralarındakı bəzi fərqlərə baxmayaraq, məhsuldarlığı aşağı olan, köhnə texnologiyalardan istifadə edən və kommunikativ vasitələrin az inkişaf etdiyi aqrar cəmiyyətləri nəzərdə tutmuşdur. U.Rostov hesab edirdi ki, bütün cəmiyyətlər tarixi qanunauyğunluq olaraq, beş iqtisadi mərhələdən keçməlidir: *ənənəvi cəmiyyət, dirçəlişin ön şərtləri, dirçəliş, texnoloji inkişaf, yüksək kütləvi istehlak* (Slattery 2014, 313). Lakin U.Rostovun təklif etdiyi strukturalist inkişaf modeli biristiqamətli tarixi progressivizmi və iqtisadi inkişafın Qərbi Avropa modelini əsas aldığına görə tənqid edilmişdir. Belə ki, cəmiyyətlərin yuxarıda göstərilən mərhələlərə görə inkişaf etməsinin zəruri olmadığı, hər iqtisadi dəyişikliyin inkişafa aparmadığı, Qərbi Avropa iqtisadi inkişaf modelinin dünyanın digər ölkələri üçün meyar hesab edilməsinin qərbmərkəzli düşüncənin məhsulu olması bu tənqidlərin bəzi nümunələrini təşkil edir.

Modern cəmiyyətin əsas xüsusiyyətləri

Modernləşmə və modern cəmiyyət dedikdə nə başa düşülməlidir? Bunu aydınlaşdırmaq üçün sosioloqlar modern cəmiyyətlərin səciyyəvi xüsusiyyətlərini müəyyənləşdirməyə çalışırlar. Beləliklə, modern cəmiyyətlərin əsas xüsusiyyətləri arasında rasionallaşma və ya ağıla etimad, sosial diferensiasiya, tərəqqiyə və azadlığa inanmaq, plüralizm və sekulyarizasiya (dünyəviləşmə) xüsusi olaraq vurğulanmışdır (Wallis, Bruce 1992, 11). Həmçinin, bunlara dini doqmalara əsaslanan həqiqətlərin rədd edilib, ağıla əsaslanan həqiqətlərin varlığına etimad göstərməyi də əlavə etmək mümkündür. Belə ki, modernlik düşüncəsi mütləq həqiqətlərin varlığını qəbul edir, lakin bu həqiqətlərin ənənəvi dinlərin təqdim etdiyi metodlarla deyil, yalnız ağıla əsaslanan metodlarla əldə edilməsinin mümkünlüyünü iddia edir.

Modern cəmiyyəti ənənəvi ictimai quruluşdan fərqləndirən digər cəhətlərdən biri də sosial dəyişikliklərin sürəti və əhatəliliyidir. Belə ki, modern cəmiyyətlərdə ənənəvi cəmiyyətlərlə müqayisədə sürətli sosial dəyişilmə və

sosial mobillik müşahidə edilir. Bu dəyişikliklər elmi-texnoloji, iqtisadi, siyasi və digər ictimai sferalarda çox aydın nəzərə çarpır və demək olar ki, ictimai həyatın bütün sahələrinə yayılmışdır. Müasir dünyada beynəlxalq münasibətlər və ölkələrarası siyasi-iqtisadi əlaqələr genişləndikcə, sosial dəyişilmə dalğaları bütün dünyanı əhatə etməyə başlayır və beləliklə, modernləşmə prosesi qloballaşma xarakteri qazanır (Giddens 2010, 14). E. Qiddens “*Modernliyin nəticələri*” adlı kitabında əhatə dairəsi geniş olan və sürətli dəyişikliklərin baş verdiyi modern cəmiyyətdə risk faktorunun yüksəldiyini, bir sözlə, modern cəmiyyətin risk cəmiyyəti olduğunu qeyd edir (Giddens 2010, 115). Modern cəmiyyət, həmçinin ictimai struktur, iqtisadi sistem və sosial institutlar cəhətdən kapitalist cəmiyyətdir.

Yuxarıda modern cəmiyyətə xas olan bir çox ümumi xüsusiyyətlərdən bəhs edildi. Qeyd edilməlidir ki, müasir dünyada modern cəmiyyətlərin müxtəlif növləri mövcuddur və onların hər birinin özünəməxsus xüsusiyyətləri vardır. Modern cəmiyyətin daha yaxşı anlaşılması üçün bu xüsusiyyətlərdən bəziləri, məsələn, sosial diferensiasiya, rasionallaşma, sənayeləşmə, fərdiyyətçilik və digər xüsusiyyətlər aşağıda ətraflı nəzərdən keçirilmişdir.

Sosial diferensiasiya

Sosial diferensiasiya prosesi ənənəvi cəmiyyətlərdə bir ictimai institutun (məs.: din, yaxud ailə) yerinə yetirdiyi funksiyaların və rolların modern cəmiyyətdə bu sahədə ixtisaslaşmış fərqli ictimai institutlar tərəfindən həyata keçirildiyini nəzərdə tutur; məsələn: modern cəmiyyətlərdə təhsil, səhiyyə, siyasət və ictimai nəzarəti təmin edən fərqli ixtisaslaşmış institutlar inkişaf etmişdir. Halbuki, ənənəvi cəmiyyətlərin əksəriyyətində bütün bu funksiyaları din institutu həyata keçirirdi. Sosial diferensiasiya prosesinin başqa bir örnəyini isə ailə institutu təşkil edir. Belə ki, ailə institutunun iqtisadi (istehsal edən), təhsil və ictimai nəzarət funksiyaları modern cəmiyyətdə fabriklərə, təhsil qurumlarına və hüquq-mühafizə orqanlarına keçmişdir (Wallis, Bruce 1992, 12). Modern cəmiyyətlərdə sosial fərqliləşmə nəticəsində ailə, iqtisadiyyat, siyasət, din, təhsil kimi ictimai institutlar bir-birindən müstəqil sferalara bölünmüşdür.

Rasionallaşma

Modernləşmənin digər mühüm xüsusiyyəti insanların düşüncə və davranışlarında meydana gələn rasionallaşma prosesidir. Rasionallaşma ağıl və məntiqin hakim olduğu düşüncə tərzidir. Maariflənmə dövrünün rasionallıq fəlsəfəsi ilə güclənən bu tendensiya təbiətüstü, din ilə əlaqəli doqmatik düşüncənin əhəmiyyətini itirdiyi, elmi metodların və praqmatik düşüncə tərzinin yayılması prosesini ifadə edir. Rasionallaşma və zəkanın üstünlüyünə duyulan qüvvətli inam maarifçilik ideyasının təməlini təşkil edirdi (Hamilton 1992, 21-

22). Modernlik və rasionallıq arasındakı əlaqələri dərinlən təhlil edən M. Veber düşünür ki, rasionallaşma prosesi insan həyatının bütün sahələrində ənənəvi normalara və ya xarizmaya söykənən dəyərlərin tərk edilməsi, ictimai fəaliyyətdə hesablılıq və sistemli nəzarət şəklində təzahür edir (Kirman 2009, 115).

Rasional düşüncənin meydana gəlməsi, bəzi alimlərə görə, daha qədim dövrlərə gedib çıxır. Belə ki, P. Berger iddia edir ki, yəhudi-xristian dininin monoteizm təlimi rasionallaşmanın inkişafı üçün münasib zəmin hazırlamışdır. Bu təlimdə, ilk növbədə, paqanizmdən fərqli olaraq, dünyəvi olandan fərqliləşmiş və dünyadan təcrid edilmiş fəvqəltəbii tanrı ideyası təqdim edilmişdir. Belə olan təqdirdə, insanlar gündəlik həyatda fəvqəltəbii qüvvədən müstəqilləşmiş, rasionallığa və məntiqə əsaslanan düşüncə və fəaliyyət sferasına daxil olmuşlar. Beləliklə də, yəhudi-xristian dinləri istəmədən belə, rasionallaşma və dünyəviləşməyə səbəb olmuşdur (Wallis, Bruce 1992, 14).

M. Veber modernləşmənin gətirəcəyi fəsadlara da öncədən diqqət çəkmişdir. O, modernləşmə və rasionallaşma barəsində neqativ fikirlərini bu şəkildə ifadə etmişdir: “Modernləşmə özü ilə həyatın məqsədinin yox olmasını (nihilizm), politeist dəyərlərin sonu gəlməyən konfliktlərini və bürokratiyanın dəmir qəfəsini gətirir. Rasionallaşma dünyanı daha nizamlı və təhlükəsiz hala gətirir, amma o, dünyanı mənalı (həyatı məqsədli və yaşamağa dəyərli) etmir” (Bocock 1992, 257).

Sənayeləşmə və urbanizasiya

Modern cəmiyyət yüksək səviyyədə sənayeləşmiş (industrial) cəmiyyətdir. Sənayeləşmiş cəmiyyətdə insan əməyi ilə yanaşı, avtomatlaşmış və mexaniki istehsal üsulları bərqərar olunmuşdur. Sənayeləşmiş cəmiyyətin ən bariz xüsusiyyətlərindən biri işləyən əhəlinin əksəriyyətinin aqrar təsərrüfatda deyil, fabrik-zavodlarda, dövlət qulluğunda və biznes sektorunda çalışmasıdır. İstehsalda modern texnologiyaların tətbiqi insanların həyat tərzində köklü dəyişikliklərə səbəb olmuş və ümumi əhəlinin rifah səviyyəsinə müsbət təsir göstərmişdir (Giddens 2009, 116). Sənayeləşmə modern cəmiyyətin əsas xüsusiyyətlərdən biri olduğu üçün, adətən, modern cəmiyyəti sənaye cəmiyyəti adlandırmışlar.

Sənayeləşmə, eyni zamanda, urbanizasiya (şəhərləşmə) prosesinin inkişaf etməsinə səbəb olmuşdur. Belə ki, sənaye mərkəzlərinin şəhərlərdə yerləşməsi kənd əhəlisinin şəhərlərə köçməsinə şərtləndirir, beləliklə də şəhərlər böyüyərək qəsəbələrini və ətraf regionları tərkibinə qatır.

Millət-dövlət siyasi quruluşu

Modern cəmiyyətin digər xüsusiyyəti isə siyasi sistemdə baş verən dəyişikliklərlə əlaqədardır. Məlum olduğu kimi, ənənəvi cəmiyyətlərdə hakimiyyətin əhalinin adət-ənənələrinə, həyat tərzlərinə və dünyagörüşünə təsiri az olmuşdur. Əhalinin əksəriyyəti mərkəzdən uzaq, yarımüstəqil ucqar əyalətlərdə və kəndlərdə yaşayırdılar. Buna görə də siyasi dəyişikliklərin mədəni sferaya təsirləri məhduddu idi. Sənayeləşmə prosesi, əhalinin əsasən şəhərlərdə cəmləşməsi, sosial dəyişikliklərin sürətlənməsi, kütləvi kommunikasiya vasitələrinin yayılması və digər modern tendensiyalar millətçilik zəminində birləşən cəmiyyətlərin inkişaf etməsinə səbəb olmuşdur. Beləliklə, ilk millət-dövlət siyasi rejimi məhz sənaye cəmiyyətlərində meydana gəlmişdir. Millət-dövlətlər dəqiq müəyyənləşdirilmiş sərhədlərlə bir-birindən ayrılmış, siyasi baxımdan təşkilatlanmış cəmiyyətlərdən meydana gəlmişdir. Bu dövlətlər öz ərazilərində yaşayan vətəndaşların sosial-mədəni həyatına total şəkildə təsiretmə gücünə malikdir. Günümüzdə modern cəmiyyətlərin, demək olar ki, hamısı millət-dövlətlərdən ibarətdir (Giddens 2009, 117).

Tarixdə ilk totalitar dövlətlər də məhz müasir dövrdə, millət-dövlətlərin imkanlarından istifadə edərək yaranmışdır. Şübhə yoxdur ki, despotizm modern dövrdən əvvəllər də mövcud olub, amma faşizm kimi totalitar rejim məhz modern dövrdə qurulmuşdur. Üstəlik, totalitarizm despotizmdən çox qorxulu bir rejim kimi xarakterizə edilir. Totalitar siyasi rejimlər millət-dövlətin siyasi, hərbi, ideoloji güclərini yüksək dərəcədə səfərbər edə bilir. Bu səbəbdən, XX əsr totalitar dövlətlərin başladığı iki dünya müharibəsi ilə yadda qalmışdır. Yüz milyondan çox insanın həlak olduğu bu dünya müharibələri, şübhəsiz ki, modernliyin fəsadlarından bəzilərini təşkil edir (Giddens 2010, 15-16).

Fərdiyyətçilik

Modernliyin xüsusiyyətləri arasında fərdiyyətçilik mühüm yer tutur. Fərdiyyətçilik, geniş mənada, fərdin əhəmiyyətini və mənfəətini vurğulayan fikirləri və prinsipləri ehtiva edir. Fərdiyyətçilik – müstəqil və rəşional fərdin cəmiyyət və dövlət qarşısında prioritetliyini vurğulayan və bütün ictimai institutların əsas məqsədinin fərdin qorunması olduğunu irəli sürən ideologiyadır. Doğrudur, fərdi mənfəətlərin həddən artıq vurğulanması birmənalı qarşılammamışdır; məsələn: tanınmış amerikalı sosioloq Robert N. Bellah (1927-2013) iddia edir ki, fərdiyyətçi meyillərin artması ilə cəmiyyətin əxlaqi bütünlüyü zəifləyir və ictimai problemlər getdikcə çoxalır. Modern paradıqmada fərdiyyətçiliyin həddən artıq önə çəkilməsi eqoist insan tipinin, yəni həyatın məqsədini maddi uğurda, rifahda və gündəlik zövqlərdə görən insanın əmələ gəlməsinə səbəb olmuşdur (Kirman 2009, 116).

Modern cəmiyyətdə din də fərdiyyətçi tendensiyadan təsirlənmişdir. Belə ki, din artıq fərdin həyatının özəl bir sahəsini təşkil edir. Modern cəmiyyətdə dini həyat sürmək zərurət deyil, əksinə, din tərcih məsələsinə çevrilmişdir (Wallis, Bruce 1992, 13).

Modernizasiya və din münasibətləri

Modernizasiya prosesi cəmiyyətin elmi-texnoloji bazasının inkişafına, sosial-iqtisadi rifahın artmasına bir çox danılmaz töhfələr vermişdir. Lakin bu prosesin doğru qiymətləndirilməsi üçün, eyni zamanda, ictimai inteqrasiyanı təmin edən orta q dəyərlərin və fərdin mənəvi ehtiyaclarının da diqqətə alınması lazımdır. Modernizasiyanı bu cəhətdən təhlil etdikdə nəzərə çarpır ki, rasionallaşma, fərdiyyətçilik və dünyəviləşmə tendensiyası ənənəvi dini dünyagörüşün nisbətən zəifləməsinə və dini inamların artıq tərcih halına gəlməsinə səbəb olmuşdur. Buna görə də modern cəmiyyətlərin bir çoxunda mənəvi böhranlar çoxalmış və insanlar alternativ mənəviyyat axtarışlarına yönəlmişlər. Bunun nəticəsidir ki, modern cəmiyyətlərdə hər keçən gün yeni dini cərəyanlar, yaxud ənənəvi dinlərdən fərqli dindarlıq formaları meydana çıxır. Modern cəmiyyətdə yeni dini cərəyanların artmasını məhz modern insanın mənəvi tələbatlarının təmin edilməsi ehtiyacı ilə izah edirlər (Kırman 2009, 114). Ümumilikdə, alternativ dini-mənəvi düşüncə sistemlərinə yönələn kütlələr spiritualist cərəyanlar adlandırılmışdır. Şübhəsiz ki, bütün dövrlərdə olduğu kimi, müasir dövrdə də, xüsusilə Avropa ölkələrində heç bir dini axtarışda olmayan, çox sayda ateist və aqnostiklər mövcuddur. Buna baxmayaraq, müasir dövrdə, eyni zamanda, heç bir dinə mənsub olmayan, amma spiritualist inanlı cərəyanların sayı getdikcə artır.

Din sosioloqu S.Bryus modernləşmənin dinə təsirlərinin bir çox istiqamətini göstərir; məsələn: müasir dövrdə dini müxtəlifliklərə qarşı dözümlülük yaranmışdır: insanlar bir tərəfdən, dini ortodoksallıqdan və ya mühafizəkarlıqdan nisbətən uzaqlaşmış, digər tərəfdən isə başqalarının dinə münasibətinə daha az müdaxilə etməyi prinsip halına gətirmişlər. Sonra, Tanrıya inam və ya inamsızlıq subyektivləşmiş və dini həyat şəxsi seçim halına gəlmişdir. S.Bryus iddia edir ki, cəmiyyət modernləşdikcə kilsə və məzhəb tərzindəki mühafizəkar dini qruplar fərdiyyətçi dini qruplar və cərəyanlarla əvəzlənir (Davie 2000, 93).

Xristianlıqla modernlik arasındakı münasibətlər, xüsusilə katolikliyin hakim olduğu ölkələrdə kəskin ideoloji mübahisələrin obyektinə çevrilmişdir. Bu mübahisədə sekulyar cəbhənin yanaşmasına görə, din keçmiş dövrlərin qalığıdır, din gerilikdir; modernlik isə zəkanın azadlığı və dinlərin irrasionallığından xilas olmaqdır. Lakin modernliklə dini qəti surətdə bir-birinə qarşı

qoymaqdan artıq imtina edilir. Dövrümüzün görkəmli fransız sosioloqu A.Torin qeyd edir ki, modernləşməni “*ruhani (dini) olandan rəşional olana keçid*” kimi xarakterizə edən ideoloji yanaşmalar reallığa uyğun deyil. Modernliyin inkişafı ilə cəmiyyətdə dinin əhəmiyyəti azalır, amma din tamamilə yoxa çıxmır. Qərb dünyasında hələ də ictimai həyatın ortaq dəyərlərə, xüsusilə də dindən irəli gəlmiş dəyərlərə söykəndiyi çoxluq tərəfindən etiraf edilir. A.Torin hesab edir ki, modernlik ənənəvi dini təsisatların gücünü azaltmış, digər tərəfdən isə ənənəvi təşkilatlanmış dinin xaricində yeni dini birliklərin və cərəyanların yaranmasına səbəb olmuşdur. O, yeni dini cərəyanların və sektərlərin yayılmasını modern cəmiyyətdə fərdlərin mənəvi-psixoloji tələbatının ödənilməsi ilə əlaqələndirir (Touraine 2016, 340). Buna görə də modern cəmiyyəti tamamilə dinə qarşı, dindən təcrid edilmiş bir cəmiyyət kimi xarakterizə etmək düzgün deyildir. Bu mənada, sekulyarizasiya nəzəriyyəsini müdafiə edənlər modernləşmə ilə din arasında birtərəfli səbəb-nəticə münasibətinin olduğunu düşünürdülər. Məlum olduğu kimi, sekulyarizasiya nəzəriyyəsi modernləşmə prosesi davam etdikcə, həm ictimai, həm də fərdi müstəvidə dinin tənəzzülə uğrayacağını nəzərdə tuturdu. Tanınmış amerikalı din sosioloqu P.Berger bu fikrə etiraz edərək, sekulyarizasiyanın ictimai qanunauyğunluq olmadığını, dinin nisbi zəifləməsi baş versə belə, eyni zamanda, müasir cəmiyyətdə müxtəlif dini və mənəvi hərəkatların, modernlik əleyhdarı fundamentalist cərəyanların yarandığını ifadə etmişdir. Eyni zamanda, modernləşmənin hər zaman dünyəviləşməyə səbəb olmadığı, dinin institusional və fərdi müstəvidə müasir cəmiyyətdə varlığını qoruyub saxladığını qeyd etmişdir (Berger 2002, 13-14).

İnkişaf və tərəqqi anlayışının tarixi postulat kimi qəbul edildiyi qərb-mərkəzli nəzəriyyələrdə cəmiyyətin, bir qayda olaraq, ibtidailikdən tərəqqiyə doğru inkişaf etdiyi irəli sürülmüşdür. Qeyd edilməlidir ki, bu nəzəriyyədə Qərb mədəniyyətinin tarixi inkişaf təcrübəsi universallaşdırılaraq bütün cəmiyyətlərə şamil edilmişdir. Lakin belə ictimai inkişaf modelinin bəzi tarixi nümunələrinə təsadüf edilsə də, sonralar məlum olmuşdur ki, hər cəmiyyətin özünəməxsus inkişaf dinamikliyi vardır və ümumilikdə, tarixi proses biristiqamətli inkişaf xəttinə malik deyildir (Giddens 2010, 13). Avropada modernlik ilə din arasındakı münasibətləri təhlil edən Q.Deyvi qeyd edir ki, din ilə modernlik münasibətlərini izah edən yeganə “qərb-mərkəzli nəzəriyyə” ola bilməz. Belə ki, modernləşmənin dünyəviləşməyə səbəb olması zəruri deyildir, çünki Qərb dünyasında belə bu mülahizə ilə ziddiyyət təşkil edən empirik sübutlar mövcuddur (Davie 2000, 105).

Digər cəhətdən isə modernləşmə prosesinin, sadəcə, iqtisadi dəyişikliklərlə əlaqələndirilməsi bu prosesinin siyasi, sosial və mədəni aspektlərini nəzərdən

keçirib doğru qiymətləndirilməsinə mane olur. Modernləşmə nəzəriyyəsini tənqid edən tədqiqatçılar modernləşmənin müxtəlif aspektlərini göstərmiş və alternativ modernlik anlayışını elmə daxil etmişlər; məsələn: iqtisadi modernləşmədən başqa siyasi, sosial və mədəni modernləşmə də bu prosesin müxtəlif istiqamətlərini təşkil edir (Kurt 2017, 224). Məhz bu səbəbdən, bəzi sosioloqlar sosial-iqtisadi yeniliklərin əxlaqi-mənəvi nəticələri nəzərə alınmadan sırf statistik cəhətdən yüksəlişini cəmiyyətin inkişafının adekvat göstəricisi hesab etmirlər.

Ümumilikdə, modernləşmə ilə din arasındakı münasibətlərin dörd istiqamətini fərqləndirmək mümkündür. Bunlar aşağıdakılardan ibarətdir:

- Dünyəviləşmə (sekulyarizasiya). Dinin tənəzzülü və ya ictimai əhəmiyyətini itirməsi;
- Adaptasiya. Yeni interpretasiyalar vasitəsilə dinin modernliklə uzlaşdırılması, islahatçılıq;
- Mühafizəkarlıq. Modernliyin rədd edilməsi, mühafizəkar həyata qapılmaq, fundamentalizm;
- Yenilik. Yeni dini hərəkatların və spiritualist cərəyanların meydana gəlməsi (Furseth, Repstad 2011, 154).

Deyilənlərdən aydın olur ki, dinin tənəzzülü mənasına gələn dünyəviləşmə din ilə modernlik arasındakı münasibətlərin, sadəcə, bir istiqamətini təşkil edir və cəmiyyətin modernləşməsi zəruri olaraq dinin əhəmiyyətini itirməsi və dünyəviləşmə ilə nəticələnir.

Postmodernizm və din

Postmodernizm – XX əsrin ikinci yarısında fəlsəfədə, incəsənətdə, ədəbiyyatda bütün formal qaydaları, ehkamçı prinsipləri inkar edən cərəyandır. Leksik mənada postmodernizm modernlikdən sonrakı deməkdir. XXI əsrin cəmiyyətlərini, adətən, postmodern cəmiyyət adlandırırlar. Bəs postmodern cəmiyyət hansı xüsusiyyətlərlə səciyyələnir?

Postmodernizm cərəyanı modernizmin qatı rasionlizminə etiraz kimi inkişaf etmişdir. Bunu da qeyd etmək lazımdır ki, rasionallığa və mütləq həqiqətin varlığına həddən artıq etimad göstərmək tendensiyası XX əsrin ortalarından etibarən zəifləməyə başlamışdır. Bu cərəyanın tərəfdarları həqiqətin nisbi olmasını və modern olan hər şeyin tərəqqiyə aparmadığını diqqətə çatdırırdılar. Postmodernizm düşüncəsində ağıl və rasionallığın həqiqətin tək mənbəsi olmasına etiraz edilir. Bunun yerinə fərqli metodların və dünyagörüşlərin öz arasında nisbi bir həqiqətə malik olması, rasion olmayan

inancların, simvolların və dünyagörüşlərin dəyərli olduğu vurğulanır (Furseth, Repstad 2011, 149).

E.Qiddens postmodernizm ideyasını təhlil edərək belə bir nəticəyə gəlir ki, bu termin yalnız ədəbiyyat, rəsm, memarlıq və başqa incəsənət sahələri ilə məhdudlaşdırılmalıdır. Belə ki, modern cəmiyyətdən tamamilə fərqli, yeni postmodern cəmiyyətdən bəhs etmək mümkün deyildir. Doğrudur, müasir dövrdə epistemoloji müstəvidə mütləq həqiqət olan elmi bilikləri əldə etməyə inam azalmışdır. Lakin E.Qiddensə görə, elmi biliyə etimadın azalması modernizmdə də mövcud idi (Giddens 2010, 47). Bundan başqa, maarifçilik hərəkatında əvvəllər də mütləq həqiqətə inanmayan, nihilist ideyaların daşıyıcılarına rast gəlinmişdir. Belə ki, insan aqlının və zəkasının zəncirlərdən xilas edilməsinə çağırışlar edən maarifçilərdən bəziləri, nəhayət, aqlın üstünlüyündən şübhəyə düşmüşlər. Alman filosofu Yurgen Habermasın da vurğuladığı kimi, modernlik tamamlanmamış, lakin inkişaf etməkdə olan bir layihədir. Modernləşmə layihəsi getdikcə nöqsanlarını kəşf edərək yoluna davam edir.

Daniel Bell (1919-2011) müasir cəmiyyətləri xarakterizə etmək üçün postindustrial cəmiyyət terminini təqdim etmişdir. D.Bellə görə, müasir dünya XX əsrin sonlarından etibarən artıq postindustrial cəmiyyətdə yaşayır. O, bu cəmiyyətin səciyyəvi cəhətlərini – iqtisadi baxımdan istehsalat sөykənən sənayedən xidmət sektoruna doğru keçid; texnoloji baxımdan nəzəri elmin əhəmiyyətinin artması; sosial struktur baxımından isə yeni bir sosial sinfin – elm adamları və mütəxəssislərin aparıcı sosial sinif olması ilə xarakterizə edir. İndustrial (sənaye) cəmiyyətdə ən mühüm iqtisadi resurs sərmayə və mülkiyyət olduğu halda, postindustrial cəmiyyətdə bunun yerini nəzəri biliklər tutmuşdur. Beləliklə də elmi müəssisələr olaraq universitetlər sənaye mərkəzləri olan fabrik və zavodlardan daha əhəmiyyətli ictimai instituta çevrilmişdir (Bell 1973). Bəzi sosioloqlar nəzəri biliklərin bu mühüm rolunu nəzərə alaraq, müasir cəmiyyəti bilik cəmiyyəti adlandırırlar.

Postmodernizm düşüncəsini müdafiə edən görkəmli sosioloq Ziqmunt Bauman postmodernizmi “dünyanın sehrinin geri qayıtması” kimi nəzərdən keçirir (Bauman 2011, 46). Z.Bauman hesab edir ki, modernizmin dünyanı rasionallaşdırmaq və irrasional dünyagörüşlərini aradan qaldırmaq layihəsi reallaşmamışdır. Postmodernizmin plüralist dünyasında hər cür dünyagörüşlərinə yer verilir. Modernliyin əsas şüarları azadlıq, bərabərlik və qardaşlıq idi; postmodern cəmiyyətdə isə azadlıq, müxtəliflik və dözümlülük əsas dəyərlər hesab olunur (Bauman 2003, 132).

Yuxarıdakı təhlillərdən aydın olduğu kimi, postmodernizm cərəyanı rasionallıq və dəqiq elmi metodlara söykənməyən dini, mistik, ezoterik biliklərin də müasir dünyada özünə yer tapması üçün münasib zəmin yaradır. Beləliklə,

dini şüur da postmodern cəmiyyətdə alternativ dünyagörüşləri kimi getdikcə canlanmağa başlayır. Lakin qeyd edilməlidir ki, bütün bilik formalarının nisbi həqiqət daşdığını iddia edən postmodernizm, dini dünyagörüşü də daxil olmaqla, hər şeyi nisbiləşdirir və mütləq həqiqət iddialarını rədd edir.

Nəticə

Modernizasiya prosesi, postmodernizm və din arasındakı qarşılıqlı münasibətlərin təhlil edildiyi bu məqalədə dinin müasir cəmiyyətdə mühüm bir sosial institut olduğu və ümumilikdə modernliklə din arasında həlledilməz ziddiyyətlərin olmadığı nəticəsinə gəlinmişdir. Müasir cəmiyyət dinin ənənəvi formalarında – dini təşkilatların rolu, əhəmiyyəti, dini davranış və şüurun intensivliyi və xarakterində mühüm dəyişikliklərə səbəb olsa da, bu dinin tamamilə tənəzzülünə gətirib çıxarmamışdır. Bu, ilk növbədə, modernliyin müxtəlif formalarının, alternativ modernliklərin olmasından, həmçinin modernliyin dinə təsirlərinin çoxyönlü olması ilə bağlıdır. Belə ki, modernləşmənin dinə təsirlərinin dörd istiqaməti – dünyəviləşmə, adaptasiya, mühafizəkarlıq və yenilik onu göstərir ki, dinin tənəzzülü modernizasiya prosesinin dinə təsirinin yalnız bir istiqamətini təşkil edir. Odur ki, modernlik din institutu qarşısında həlledilməz çağırış, dinin zəruri tənəzzülü mənasına gəlməməlidir. Eyni zamanda, qeyd edilməlidir ki, postmodernizm cərəyanının inkişafı modernliyin səciyyəvi cəhətlərindən biri olan rəşionalizmin zəifləməsinə səbəb olmuş, bu da dini düşüncənin inkişafı üçün yeni imkanlar yaratmışdır. Postmodern cəmiyyətdə din, alternativ dünyagörüşləri – elm, incəsənət, ədəbiyyat və digər şüur formaları içərisində nisbi gerçəkliyə malik olan düşüncə sistemi kimi mövqeyini möhkəmləndirməyə başlamışdır.

ƏDƏBİYYAT

Bauman Z. (2003). *“Modernlik və Müphemlik”*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman Z. (2011). *“Postmodern Etik”*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bell D. (1973). *“The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting”*, New York: Basic Books.

Berger Peter L. (2002). *“Sekülerizmin Gerilemesi”*, Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği. (tər. Ali Köse), İstanbul: Ufuk Kitapları.

Bocock Robert. (1992). “*The Cultural Formations of Modern Society*”, The Formation of Modernity. (ed. Hall S., Giebm B.), Cambridge: Polity Press.

Cevizci Ahmet. (2002). “*Felsefe Sözlüğü*”, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Davie Grace. (2000). “*Din ve Modernite: Batılı Bir Bakış*”, Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye: Milletlerarası Tartışmalı İlimi Toplantı. (ed. Sabri Orman), İstanbul.

Furseth I., Repstad P. (2011). “*Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*”, (tær. Çapcıoğlu İ., Aydınalp H.), Ankara: Birleşik Kitabevi.

Giddens Anthony. (2009). “*Sociology*” (6th edition), Cambridge: Polity Press.

Giddens Anthony. (2010). “*Modernliğin Sonuçları*”, (tær. Ersin Kuşdil), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Hamilton Peter. (1992). “The Enlightenment and The Birth of Social Science”, The Formation of Modernity. (ed. Stuart Hall-Bram Giebm), Cambridge: Polity Press.

Kirman M.Ali. (2009). “*Modernleşme Süreci ve Din (Sekülerleşme Perspektifinden Sosyolojik Bir Analiz)*”. IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri, Ankara.

Kurt Abdurrahman. (2017). “*Din Sosyolojisi*”, İstanbul: Sentez Yayıncılık.

Slattery Martin. (2014). “*Sosyolojide Temel Fikirler*”, (ed. Ümit Tatlıcan), İstanbul: Sentez Yayınları.

Touraine Alain. (2016). “*Modernliğin Eleştirisi*”, (tær. Hülya Tufan), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Wallis R., Bruce S. (1992). “*Secularization: The Orthodox Model*”, Religion and Modernization. Oxford: Clarenton Press.

д.ф.но соц. Асаф Ганбаров

МОДЕРНИЗАЦИЯ, ПОСТМОДЕРНИЗМ И РЕЛИГИЯ: НОВЫЕ ВЫЗОВЫ И ВОЗМОЖНОСТИ

РЕЗЮМЕ

В данной статье с теоретической точки зрения изучены отношения между религией и современностью, что является одной из актуальных проблем социологии религии. Основной целью статьи является выявление влияния процесса модернизации и постмодернизма на религию. Поэтому, в первую очередь, были исследованы основные особенности современного общества - рационализация, индивидуализм, индустриализация, процессы институциональной дифференциации, а также было всесторонне проанализировано влияние модернизации на религию. Процесс модернизации состоит из перехода от традиционного аграрного общества к современному индустриальному обществу, а также совокупности технологических, экономических, социальных, культурных и политических изменений, направленных на модернизацию социальной системы. В целом различают четыре аспекта отношений между современностью и религией: секуляризация, адаптация, консерватизм и инновации. Секуляризация общества, что означает упадок религии, является лишь одним из аспектов отношений между религией и современностью, поэтому модернизация общества не обязательно приводит к снижению важности религии и секуляризации. Стоит также отметить, что развитие постмодернизма в современном мире создает новые возможности для религиозных и мистических идей, которые не основаны на рациональных и точных научных методах. Таким образом, религиозное сознание постепенно начинает возрождаться как альтернативное мировоззрение в постмодернистском обществе.

Ключевые слова: модернизация, религия, рационализация, секуляризация, постмодернизм.

Assist. Prof. Asaf Ganbarov

MODERNIZATION, POSTMODERNISM AND RELIGION: NEW CHALLENGES AND OPPORTUNITIES

ABSTRACT

This article deals with the relationship between religion and modernity in theoretical perspective which is one of the actual problems of sociology of religion. The main purpose of the article is to identify the effects of the modernization process and postmodernism on religion. Thus, the main features of modern society – rationalization, individualism, industrialization, institutional differentiation processes have been explored and the effects of modernization on religion in multidimensional aspects are examined. The process of modernization consists of a transition from a traditional agrarian society to a modern industrial society as well as a combination of technological, economic, social, cultural and political changes aimed at the modernization of the sociopolitical system. In general, four aspects of the modernization and religion are distinguished: secularization, adaptation, conservatism and innovation. The secularization of society, which means the decline of religion, is merely one aspect of the relationship between religion and modernity, thus, modernization of society does not necessarily result in the loss of importance of religion in modern society. It is also worth noting that the development of postmodernist thought in modern world creates new opportunities for religious and mystical ideas that are not based on rational and accurate scientific methods. Thus, religious beliefs are gradually beginning to revive as an alternative worldview in postmodern society.

***Keywords:** Modernization, religion, rationalization, secularization, postmodernism*

Çapa tövsiyə etdi: dos. E.A.Əzizova

DİN MOTİVLİ ZORAKI RADİKALİZMİN YARANMASINA TƏSİR EDƏN PSIXOLOJİ AMİLLƏR

*i.f.d. Aqil Şirinov,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun prorektoru,
Dinşünaslıq kafedrasının müəllimi
agilshirinov@ait.edu.az*

XÜLASƏ

Radikallaşma prosesində, xüsusilə də insanların zoraki radikalizmə yönəlməsində psixoloji amillərin roluna dair elmi ədəbiyyatda yüzlərlə tədqiqat mövcuddur. Bu tədqiqatlarda zorakılığa meyilin insan xarakterində mövcud olub-olmaması, radikallığa meyil edən şəxslərin müstərik psixoloji xarakterə malik olmasının mümkünlüyü, sosial mühitin və ideologiyaların insan şəxsiyyətinə təsiri kimi mövzular müzakirə obyektinə çevrilmişdir.

Bu məqalədə ilk olaraq, zorakılığa meyilin insan təbiətində mövcud olub-olmamasına dair müxtəlif nəzəriyyələr təhlil olunur və nəticədə insanı zorakılığa sövq edən faktorların tək bir mənbədən bəslənmədiyini qeyd edilir. Zorakılığın yaranmasına təsir edən amillər arasında insanın təbiəti ilə əlaqəli olanlarla yanaşı, uşaqlıq təcrübələri, insanlararası ictimai əlaqələr, eyni zamanda, sərt və radikal dünyagörüşü ilə əlaqəli faktorların olduğu da vurğulanır.

Məqalənin ikinci hissəsində dini motivli zoraki radikalizmin psixoloji zəmini müzakirə olunur, nəticədə, radikal qruplara qoşulma prosesinin çoxyönlü bir xarakterə malik olduğu qeyd edilir. Həmçinin radikallaşma prosesini tək-cə fərdi psixoloji xüsusiyyətlərlə açıqlamağa çalışan reduksionist nəzəriyyələrin mövzunu tam açıqlaya bilmədiyini vurğulanır. Müəllifə görə, psixoloji baxımdan tək radikal şəxsiyyət tipindən bəhs etmək mümkünsüzdür. Məqalədə qeyri-stabil psixoloji xarakterə malik olan fərdlərin radikallığa qarşı daha həssas olduğu vurğulansa da, radikallaşma və radikal qruplara qoşulma prosesində psixoloji aspektlə yanaşı, ictimai-siyasi və ideoloji aspektdən də yanaşmanın labüdlüyü qeyd olunur.

Açar sözlər: *radikallaşma, zorakılıq, dini motivli radikalizm, dini*

radikalizmin psixoloji səbəbləri.

Giriş

Son 20 ildə radikalizmin, xüsusilə də din əsaslı zorakı ekstremizmin və terrorizmin psixoloji səbəbləri haqqında çox sayda elmi tədqiqatlar ərsəyə gətirilmişdir. Bu tədqiqatlarda fərdlərin psixoloji durumlarının radikallaşmadakı rolu və ya əksinə, radikal düşüncələrlə tanışlığın fərdlərin psixoloji vəziyyətinə təsiri müzakirə obyektinə çevrilmiş, problemin müxtəlif aspektləri araşdırılmışdır.

Randi Borumun (Randy Borum) da qeyd etdiyi kimi, mövzu ilə əlaqəli tədqiqatların əksəriyyətinə görə, ruhi xəstəliklər və anormallıqlar radikal davranışların əsas səbəbləri deyildir (Borum 2014, 286). Bu tədqiqatlara Ceyms Consun (James Jones) “Blood That Cries Out From the Earth: The Psychology of Religious Terrorism” kitabını, R.Borumun “Psychology of Terrorism”, Marta Krenşounun (Marta Crenshaw) “Decisions to use terrorism: Psychological constraints to on instrumental reasoning”, Con Horqanın (John Horgan) “From profiles to pathways and roots to routs: Perspectives from psychology on radicalization into terrorism”, Naamah Humaydinin (Naamah Humaidi) “Causal connection between terrorism and mental illness” və sair məqalələri nümunə göstərmək mümkündür.

Bu məqalənin əsas iddiası ondan ibarətdir ki, radikalizm, xüsusilə də dini motivli radikallaşma prosesi əsasən ikitərəfli prosesdir. Belə ki, ruhi xəstəliklər olmasa da, psixoloji travmalara daha çox məruz qalma insanları radikallaşmaya daha meyilli hala gətirir. Şübhəsiz ki, bunun mənası o deyildir ki, belə travmalara məruz qalan bütün şəxslər radikal olur və ya radikallaşmanın yeganə səbəbi psixoloji travmalardır. Radikalizm və terrorizmin müxtəlif növləri olduğu kimi, radikalların hamısı da eyni psixoloji xarakterə malik deyil. Həmçinin radikal fikirlərlə, yaxud bu fikirlərin daşıyıcısı olan mühitlərlə tanışlıq və onları mənimsəmə də travmatik psixoloji şəxsiyyətə malik olan insanların radikallaşmasını şərtləndirən amillər arasındadır. Bunu aşağıdakı şəkildə ifadə etmək mümkündür:

Psixoloji baxımdan travmatik durum + radikal ideoloji düşüncələr = radikal yönümlü şəxsiyyət.

1. Zorakılığa dair nəzəriyyələrin təhlili

Zorakılığa meyilliliyin insan təbiətində mövcud olub-olmamasına dair müxtəlif nəzəriyyələr vardır. Bu nəzəriyyələri iki qrupa ayıra bilərik. Birinci qrupa zorakılığın insan təbiətində anadangəlmə mövcud olduğunu irəli sürən nəzəriyyələr aiddir. Bu görüşün ən məşhur müdafiəçisi Psixoanalizin qurucusu Ziqmund Freyddir. Z. Freyd iddia edirdi ki, bütün insanlar anadangəlmə 2 əsas

meylə malik olurlar. Bunlardan birincisini Freyd “eros” adlandırır. Eros həzzə meyillilikdir və insanın həyatı qüvvəsi hesab olunur. Məhz bunun sayəsində insan yaşayıb-yaratmaq istəyir. Freydin “tanatos” adlandırdığı ikinci meyil isə destruktiv enerjidir ki, bu meyil öz ifadəsini fərdin özünə və başqalarına qarşı aqressiyasında tapır. Erosu “həyat və yaradıcılıq”, tanatosu isə “ölüm və dağıdıcılıq” instinkti kimi də səciyyələndirmək mümkündür. Z.Freyd hesab edirdi ki, insanda yaşamaq instinkti ilə yanaşı, ölmək instinkti də vardır. Bu sonuncu instinkt onun özünə və başqalarına zərər verməsi ilə nəticələnə bilər. Freyd intihar hallarını da məhz tanatosla əlaqələndirirdi. O, bu destruktiv instinktin sivilizasiyaya ciddi zərbə vura biləcəyini iddia edərək yazırdı: “Mənim nöqteyi-nəzərimə görə, aqressiyaya meyillilik insanda ilkin, anadangəlmə bir meyildir və bu, sivilizasiyanın önündə ən böyük maneədir” (Freud 1930, 37).

Analitik psixologiyanın qurucusu hesab olunan Karl Qustav Yunq isə zorakılığın kollektiv təhtəlüurdan (şüuraltı) gəldiyi fikrini müdafiə edirdi. Yunqa görə, insanın fərdi təhtəlüurla yanaşı, kollektiv təhtəlüuru da mövcuddur. Kollektiv təhtəlüür bütövlükdə insanların nəsil-dən-nəsilə ötürdüyü təcrübələri ehtiva edir. K.Q.Yunq bunu belə açıqlayırdı: “Təhtəlüurun qismən səthi olan qatı, şübhəsiz ki, fərdir və mən bunu “fərdi təhtəlüür” adlandıram. Lakin bu fərdi təhtəlüür daha dərin bir qata əsaslanır və bu (qat) mənbəyini fərdi təcrübədən almır, həmçinin sonradan qazanılmır, əksinə, anadangəlmədir. Mən bu daha dərin qatı “kollektiv” təhtəlüür adlandıram. “Kollektiv” terminini seçməyimin səbəbi təhtəlüurun bu qatının fərdi deyil, universal olmasıdır. Fərdi psixikadan fərqli olaraq o, hər yerdə bütün fərdlərdə, demək olar ki, eyni məzmunu və eyni davranış tərzinə malikdir” (Jung 1980, 3-4). Yunq insan davranışlarına kollektiv təhtəlüurun nəticəsi olan “arxetip” adlandırdığı ilkin modellərin yol açdığını irəli sürürdü. Arxetiplərin sayı çoxdur, ancaq bunlardan 4-ü əsasdır: persona, anima-animus, kölgə və mənlilik. Yunq insan təbiətindəki zorakılığı bu dörd arxetipdən biri olan “kölgə” arxetipi ilə izah edirdi. Ona görə, “kölgə” arxetipi insan şəxsiyyətinin qaranlıq və ən təhlükəli tərəfini təmsil edir (Jung 1972, 139). Bu arxetip, eyni zamanda, həm enerji mənbəyidir, həm də insanın heyvani yönünü təmsil etdiyindən təhlükəli ola bilər. İnsanın şüurlu həyatı normal davam edərsə, “kölgə”dəki mənfəi ünsürlər neytral şəkildə təhtəlüurda qalır, lakin fərdin işləri normal davam etmədikdə və çətinə düşdükdə, “kölgə” eqonun nəzarətindən çıxaraq zorakı davranışlara səbəb ola bilər (Çayır, Çetin 2011, 10). Deməli, Yunqa görə, zorakılıq insanların kollektiv təhtəlüurunda neytral şəkildə mövcuddur və normal şərtlərdə özünü büruzə vermir. İnsanın işləri yolunda getməyəndə və bunun nəticəsində psixoloji vəziyyətində stabilsizlik yarandıqda kollektiv

təhtəlşüurda mövcud olan heyvani xüsusiyyətlər üzə çıxıx və beləcə, insan zorakılığa əl ata bilər.

M. Klyain (Melanie Klein), Hans Ayzenk (Hans J.Eysenck), Cefri Qrey (Jeffrey A.Gray), Qustav Le Bon (Gustave Le Bon), Harold B. Gerard kimi tədqiqatçılar da müxtəlif nəzəriyyələr irəli sürərək zorakılığa meylin insan təbiətində mövcud olduğunu iddia etmişlər (Çayır, Çetin 2011, 8-10).

Psixologiyada Koqnitiv cərəyanının təmsil etdiyi ikinci görüşə görə isə, bütün digər davranışlar kimi, zorakılıq da anadangəlmə deyil, zaman içində, sosiallaşma prosesində öyrənilir. Xüsusilə Albert Banduranın irəli sürdüyü “Sosial öyrənmə” nəzəriyyəsinə (Social Learning Theory) görə, insanlar neqativ zorakılığı təqlidi davranış modelləri vasitəsilə öyrənirlər. Belə ki, ata-ana, tay-tuş, müəllim, kütləvi informasiya vasitələri və digər sosiallaşma vasitələri uşaq üçün davranış modeli rolunu oynayır. Əgər bu modellər vasitəsilə aqressivlik təlqin olunursa, onda uşaq da neqativ zorakılığa meyilli olur (Greider 1997, 23). Banduraya görə, davranış modelləri və davranışların müqabilində verilən cəza və mükafat vasitəsilə fərdlər öz davranışlarına istiqamət verən ictimai qaydaları və standartları öyrənirlər. Digər davranışlar kimi, aqressivlik də məhz bu yolla öyrənilir. Bandura, həmçinin fərdlərin aqressiv davranışlarına görə özlərini günahkar bilməmələri üçün bir çox neytrallaşdırma strategiyalarına müraciət etdiklərini bildirir. Bu strategiyalara məsuliyyətdən yayınmanı, yüksək amallar və prinsiplər kontekstində zorakılığa bəraət qazandırmanı aid etmək olar (Xie, B.D. Cairns, R. B. Cairns 2005, 111).

Erik Eriksonun inkişaf etdirdiyi şəxsiyyət nəzəriyyəsində isə uşaqlıqdan başlayaraq, kimliyin formalaşmasının insan şəxsiyyətinin inkişafı üçün böyük əhəmiyyət kəsb etdiyi vurğulanır. Eriksona görə, insanın uşaqlıq dövründəki inkişafı bir sıra böhranlarla müşayiət olunur. Uşağın şəxsiyyətinin bütövlük təşkil etməsi üçün bu böhranların hamısı sıra ilə aradan qaldırılmalıdır. İlk uşaqlıq dövründəki bu böhranların həll edilməməsi insan həyatının daha sonrakı dövrlərində müxtəlif psixoloji problemlərə səbəb olur (Horgan 2005, 53).

K.A.Anderson (Craig A. Anderson) və B.C.Buşmanın (Brad J. Bushman) “Ümumi aqressiya modeli” (General Aggression Model-GAM) yuxarıda qeyd olunan nəzəriyyələri birləşdirmiş, zorakılığın həm insan şəxsiyyəti, həm də insanın yaranmış situasiya ilə qarşılıqlı əlaqəsi nəticəsində yarandığını irəli sürmüşdür (Anderson, Bushmann 2002, 33-46). Qeyd edək ki, sonuncu görüşü bəzi empirik araşdırmalarla da dəstəkləmək mümkündür; məsələn: qızların aqressivliyi haqqında Amerika və Kanadada aparılmış bir tədqiqatda belə nəticəyə gəlinmişdir ki, zorakılığın yaranmasında individual faktorlarla yanaşı, ailə, yoldaş və ictimai əlaqə faktorları da rol oynayır (Debra, Kirsten 2005, XVII).

Nəticə olaraq, qeyd etmək mümkündür ki, insanı zorakılığa sövq edən faktorlar tək bir mənbədən bəslənmir. İnsanın təbiəti ilə əlaqəli faktorlarla yanaşı, uşaqlıq təcrübələri, insanlar arasındakı ictimai əlaqələr, eyni zamanda, dünyagörüşü də zorakılığın yaranmasına təsir edən amillərdəndir.

2. Din motivli zorakı radikalizmin psixoloji zəmini

Son bir əsrdə radikal, xüsusilə də terrorist davranışlarla bağlı tədqiqat aparan psixoloqlar mental xəstəliklərin belə davranışlara yol açıb-açmadığını araşdırmışlar. Fərdlər üzərində aparılmış bu araşdırmalar nəticəsində belə qənaətə gəlinmişdir ki, mental xəstəliklər və ya psixoloji anormallıqlar zorakı radikal və terrorist davranışların əsas səbəbi deyildir. Belə ki, bütün radikal düşüncəli şəxslər tək bir düşüncə tərzini bölüşmür və bu baxımdan, vahid bir radikal və ya terrorist tipindən bəhs etmək mümkün deyildir (Borum 2014, 286). Həmçinin radikalları digər insanlardan ayıran səciyyəvi psixoloji xüsusiyyətlərdən, yaxud psixopatologiyadan bəhs etmək çətindir (Post, McGinnis, Moody 2014, 306). Lakin qeyd etmək lazımdır ki, istər dini, istərsə də qeyri-dini motivli radikalların, xüsusilə zorakılığa meyilli olanların içərisində psixoloji travma almış şəxslərin çox olduğunu irəli sürən tədqiqatlar da mövcuddur. Bu, qrup şəklində yox, fərdi şəkildə həyata keçirilən terrorist aktlarda özünü xüsusilə göstərir. “Yalnız qurd terroru” adlanan belə aktlar, əsasən, ailə və cəmiyyətlə münasibət qurmada problemləri olan, psixoloji baxımdan travmatik hesab oluna biləcək fərdlər tərəfindən həyata keçirilir (bax. Moskalenko, McCauley 2011, 117-125) Deməli, travmatik psixoloji durum insanın radikallaşması üçün zəmin hazırlaya bilər. Həmçinin qeyd etmək lazımdır ki ideoloji mövqe və dünyagörüşü də şəxslərin radikallaşması üçün münbit psixoloji mühit yarada bilər. R.Boruma görə, dünyagörüşü həm ekstremist ideologiyaya, hətta terrora haqq qazandırma həssasiyyətini artıran psixoloji meyilləri təhrik edə bilər, həm də bu psixoloji meyillərin nəticəsi ola bilər (Borum 2014, 287). Deməli, dünyagörüşü psixoloji duruma, psixoloji durum isə öz növbəsində, dünyagörüşünə təsir edə bilər.

Borumun sözügedən iddiasını təsdiq edən çox sayda real faktlar mövcuddur. Bəhreynli bir İŞİD terrorçusunun həyat yolu bunun ən bariz nümunələrindən biridir. Sələfiliyin radikal şərtlərindən birini seçən Əbdüləziz adlı bu şəxs Suriyada və İraqda öz məzhəbdaşlarının qərblilər və şiələr tərəfindən əzildiyini düşünmüş və beləcə, “cihadda” iştirak etmək qərarına gəlmişdir. Burada Əbdüləzizi radikal davranışa sövq edən əsas faktor onun dünyagörüşüdür. Belə ki, bu dünyagörüşü öz daşıyıcılarına “kafirlər”lə silahlı mübarizəni dini bir borc kimi təlqin edir. Anasına yazdığı son məktubdan isə belə başa

düşülür ki, Əbdüləziz həm də psixoloji baxımdan həssas bir gənc olmuşdur. Belə ki, o anasına həddən artıq bağlı olmuş və onun axirətdə cənnəti qazanması üçün əlindən gələni etməyi, hətta zorakılığa belə müraciət etməyi düşünmüşdür. Anasına yazdığı son məktubunda belə deyir:

“Bildiyim və televiziya kanallarından izlədiyim qədər kafirlər və rafizilər (şiiələr) müsəlmanların şərəfini ayaq altına almada, zülm, işgəncə və zorakılıqda həddi aşılırlar. Mən Allahın köməyi ilə müsəlman qardaşlarımla öldürülməsinə biganə qala bilmərəm. Onlar digər müsəlmanlardan kömək istədikləri halda, heç nə etmədən yerimdə dura bilmərəm. Mən Əl-Mötəsim Billah (bir müsəlman qadının bizanslıların hücumuna məruz qaldığını öyrəndikdə öz qoşununu Bizans ordusu ilə müharibəyə göndərdiyi iddia olunan Abbasi xəlifəsi) kimi olmaq istədim. Cənnət həsrətini çəkməyimin, Peyğəmbərimiz Həzrət Məhəmmədin yanına getmək istəməyimin ən mühüm səbəbi sənin axirətdə bağışlanmağımı diləməkdir” (Michael Weiss, Hassan Hassan 2016, XVI).

Bu nümunə onu göstərir ki, radikal davranışları təhrik edən faktorlar kompleks bir xarakterə malikdir. Əbdüləzizin radikallaşmasının çoxyönlü olduğu müşahidə edilir. Bir tərəfdən o, özünü müəyyən bir qrupla identifikasiya edir və qrupun məruz qaldığı aşağılanma vasitəsilə özünü alçaldılmış hiss edir. Psixoloqlara görə, alçaldılma fərdin “mənlik” şüuru və “özünəhərmət” duyğusunda yara açır və insan eqosu bunu özünə qarşı yönəldilmiş bir təhlükə hesab edir. Özünü psixoloji baxımdan təhlükə altında hiss edən “insan mən”i buna zorakılıqla cavab verir (Jones 2008, 137). Digər tərəfdən, daşdığı dünyagörüşü Əbdüləzizin radikallaşma potensialını daha da artırır. Belə ki, radikal qrupların dünyagörüşündə insanlar əsasən “ağ” və “qara”, “yaxşı” və “pis” şəklində ikiye ayrılır. Belə qruplar öz görüşlərini qəbul etməyənləri və onların dünyagörüşlərini “şeytani” və “qeyri-insani” kimi göstərir, beləcə, qarşı görüşdə olanlara qarşı mərhəmət hissi ikinci plana atılır (Jones 2008, 43-45). Deməli, fərdlərin dünyagörüşləri də onları zorakılığa sövq edən amillər arasındadır. Bu baxımdan, fərdin siyasi, iqtisadi və ictimai qənaətləri çox vaxt müəyyən bir şəxsiyyət modelini formalaşdırır ki, bu model onun dərin qatlardakı meyillərinin bir ifadəsidir (Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson, Sanford 1950, 1).

Əbdüləziz və onun kimilərinin davranışlarını “Sosial kimlik nəzəriyyəsi” (Social Identity Theory) kontekstində də izah etmək mümkündür. Anri Teşfelin (Henri Tajfel) irəli sürdüyü bu nəzəriyyəyə görə, insanlar mənsub olduqları qrup vasitəsilə iftixar və özünəhərmət duyğularını təmin edirlər. Belə ki, müəyyən qrupa aid olma insanlara ictimai kimlik hissini verir. Özünəhərmət hissini artırmaq üçün fərdlər aid olduqları qrupun statusunu artırmağa çalışırlar. Deməli, ictimai bir varlıq olan insan sosiallaşmaq üçün müəyyən bir qrupla özünü identifikasiya etmə istəyini duyur. Bu nəzəriyyəyə görə, insan, həmçinin

öz qrupunu və deməli, özünü yüksəltmək üçün mənsub olmadığı qrupu, yaxud qrupların statusunu alçatmağa və onlara qarşı müxtəlif stereotiplər formalaşdırmağa meyillidir. Belə olan halda o, insanları öz qrupu (in-group) və başqa qrup (out-group), “biz” və “onlar” şəklində bölür. Teşfel və Törnerə (Turner) görə, bu bölgü üç mental mərhələdən keçir. Birinci mərhələ “təsnifat” (categorization) mərhələsi adlanır. Bu mərhələdə insan özünü və digər insanları tanımaq və anlamaq üçün müxtəlif şəkillərdə təsnif edir; məsələn: insanları ağ, qara, müsəlman, xristian, avropalı, asiyalı və başqa kateqoriyalara ayırır. Nəticədə, özünün də hansı qrupa aid olub-olmadığını müəyyənləşdirə bilir. İkinci mərhələ “sosial identifikasiya” (social identification) mərhələsidir. Bu mərhələdə artıq təsnif etdiyimiz və aid olduğumuzu müəyyənləşdirdiyimiz qrupun, yaxud qrupların kimliyini mənimsəyir, bu kimlik vasitəsilə özümüzü ifadə edirik. Ən sonuncu mərhələ isə “sosial müqayisə” (social comparison) adlanır. Bu mərhələdə insan aid olduğu qrupu başqa qruplarla müqayisə edir, özünəhörmət hissini artırmaq üçün mənsub olduğu qrupu digərlərindən üstün göstərməyə, hətta qrup maraqları naminə başqa qruplara qarşı stereotiplər formalaşdırmağa, bəzən də rəqiblik və hətta düşmənçilik duyğuları bəsləməyə meyil edir (McLeod 2008).

Həqiqətən də sözügedən nəzəriyyəni radikal dini qruplara tətbiq etdikdə, onlarda fərdi kimliyin qrup kimliyinin ayrılmaz hissəsi olduğu, “biz” və “onlar” bölgüsünün kəskin şəkildə aparıldığı müşahidə olunur. İstər xristian, istərsə də müsəlman mənşəli radikal dini qruplarda bu xüsusiyyət qabarıq şəkildə özünü göstərir; məsələn: avropalı və amerikalı xristian radikallar mənsub olduqları xristian kimliyini Avropa və Amerika kimliyinin ayrılmaz hissəsi hesab edir, yəhudi və müsəlmanları bu kimliyə potensial təhdid kimi qəbul edirlər. Beləcə, bu qruplar ksenofob və islamofob xarakterə bürünürlər. Fərd olaraq heç bir yəhudi və müsəlmanla neqativ təcrübə yaşamaları da, fərdi kimliklərini aid olduqları qrupun kimliyi ilə identifikasiya etdikləri üçün sözügedən dinlərin nümayəndələrinə qarşı qeyri-tolerant münasibət göstərirlər.

Avropadakı ekstremist yönümlü müsəlman icmalarının davranışlarını sosial kimlik nəzəriyyəsi kontekstində tədqiq edən Dina Al Raffie araşdırmasının nəticəsində belə qənaətə gəlmişdir ki, diasporadakı müsəlmanlar kimlik böhranı yaşayırlar. Onlarda “Müsəlman kimliyi”ni qoruma duyğusu önə çıxır. Ekstremist təşkilatlar və hətta bəzi qeyri-hökumət təşkilatları isə öz qatı ideologiyaları ilə müsəlman icmaları içərisində bu duyğunu qabardaraq, zorakı və zorakı olmayan radikallığa zəmin hazırlayırlar (bax. Al Raffie 2013, 67-91).

Bir insan özünü niyə qrup maraqları naminə qurban verir və bunun psixoloji motivasiyası nədən ibarətdir? Bu suala verilən özünəməxsus cavablardan biri “təkamül psixologiyası”na aiddir. Bu görüş qrup naminə özünü fəda etməni

altruizmlə əlaqələndirir. Belə ki, qrupuna sıx bağlı olan fərdlər ümumun faydası naminə qrupun normalarına əməl etməyənləri cəzalandırmağı özlərinə borc hesab edirlər. Yəni belə insanlar altruistik duyğularını fərdlərdən çox qrupa yönəldirlər və qrupun maraqlarına zidd hərəkət edənləri cəzalandırmaqla yaxşılığa xidmət etdiklərini düşünürlər. İkinci və daha çox qəbul olunan görüş isə qrup identifikasiyasına əsaslanır. Bu görüşə görə, əgər bir fərd özünü incidilmiş, təqib olunmuş bir qrupla identifikasiya edirsə, qrupu bu vəziyyətə salan insanlara və ya qruplara qarşı kin və nifrət duyğusuna qapılır və bu, nəticədə onun radikal və zorakı metodlara müraciət etməsinə stimül verir (Moskalenko, McCauley 2011, 123). Əslində, bütün bu nəzəriyyələri birləşdirərək qeyd etmək mümkündür ki, ictimai bir varlıq olan insan özünü cəmiyyət içərisində gerçəkləşdirmək istəyir. Bu məqsədlə o, öz fəaliyyətini təkbaşına deyil, qrup içində həyata keçirməyə can atır. Beləcə, mənsub olduğu qrup insanın özünü reallaşdırdığı mühitə çevrilir. Bunun nəticəsində o, özünü aid olduğu qrupla identifikasiya edir. Artıq qrup kimliyi onun fərdi kimliyinin ayrılmaz hissəsinə çevrilir. Mənsub olduğu qrup sərt və radikal ideologiyaların daşıyıcısıdırsa, o da qrupun bir fərdi olaraq bu düşüncələri bölüşməyə başlayır, bəzən də ifrat altruizm göstərərək, qrup maraqları naminə öz canını belə, fəda etməkdən çəkinmir.

Qeyd etmək lazımdır ki, yuxarıda izah olunan nəzəriyyələr daha çox insanın müəyyən bir qrupa aid olma istəyini və qrupa daxil olduğdan sonrakı fəaliyyətinə aydınlıq gətirir, lakin insanı sırf radikal qruplara qoşulmağa sövq edən səbəblərə tam aydınlıq gətirə bilmirlər. Fikrimizcə, bunun əsas səbəbi belə qruplara qoşulma prosesinin çoxyönlü olması və bunda hər fərdin spesifik xüsusiyyətlərindən irəli gələn individual faktorların önə çıxmasıdır. Bu baxımdan, mövzu ilə əlaqəli ümumiləşdirmə aparmaq çox çətindir. Bütün bu çətinliklərlə yanaşı, qeyd edə bilərik ki, zorakı radikalizmə müraciət edənlərin bir çoxunun həyatına nəzər saldıqda, onların psixoloji baxımdan stabil xarakterə malik olmadıqlarını, həmçinin özlərini müəyyən bir qrupla identifikasiya etmə duyğularının yüksək olduğu müşahidə olunur, məsələn: “Cəmaəttüttövhid vəlcihad” (جماعة التوحيد و الجهاد) başda olmaqla, Yaxın Şərqdə yaranmış dini təmayüllü terrorçu təşkilatların yaranmasında əsas fiqurlardan biri olan Əbu Müsəb Zərqavinin (1966-2006) həyatında bu, bariz bir şəkildə özünü göstərir. Belə ki, o, 1984-cü ildə atasını itirmiş, həmin ildə məktəbi tərk etmişdir. Qohumlarından birinin “Nyu-York Tayms” (New York Times) qəzetinə verdiyi məlumata əsasən, Zərqavi həyatının müəyyən hissəsində içki aludəçisi, spirtli içkilərin qaçaqmalçısı, hətta qatil olmuşdur. İlk dəfə narkotik maddə saxlama və cinsi təcavüz cinayətləri ilə həbs edilmişdi (Weiss, Hassan 2016, 2). Meri Ann Viver (Marry Anne Weaver) “Əbu Müsəb Zərqavinin qısa, zorakı

həyatı” (The Short, Violent Life of Abu Musab al-Zarqawi) adlı məqaləsində yeniyetməlik illərindən onu tanıyanların Zərqavi haqqındakı təəssüratları haqqında belə deyir: “Həmsöhbət olduğum bütün şəxslər etiraf etdilər ki, yeniyetməlik dövründə Zərqavi dalaşqan xarakterli, adamöldürən, spirtli içkilər qaçaqmalçısı, içki aludəçisi və hətta iddiaya görə, Zərqanın yeraltı dünyasında vasitəçi olmuşdur” (Weaver). Anası bu həyatdan uzaqlaşdırmaq üçün onu Əmmandakı Əli ibn Hüseyn məscidindəki dini tədrisə cəlb etmişdir. Daha sonra o, “radikal sələfi” ideologiyası ilə tanış olmuş və dini təmayüllü terror qruplaşmalarından birinin banisi olmuşdur (Weiss, Hassan 2016, 4).

Yuxarıda Zərqavinin həyatı haqqında verilən məlumatlardan çıxış edərək onun qeyri-stabil şəxsiyyətinin həyat tərzinə təsir etdiyini irəli sürmək mümkündür. Belə ki, yeniyetmə yaşlarında atasını itirməsinin onun psixoloji vəziyyətini daha həssas hala gətirdiyini irəli sürmək olar. Bəzi empirik elmi tədqiqatlar təsdiq edir ki, lazımi psixoloji dəstək verilmədikdə valideyn itkisi uşaqlarda və yeniyetmələrdə travmalara yol açə bilər; məsələn: Böyük Britaniyada valideynlərini itirmiş yaşı 18-dən aşağı olan 33 şəxsin cəlb edildiyi elmi tədqiqatda belə nəticə öz əksini tapmışdır (Ellis J, Dowrick C, Lloyd-Williams M. 2013, 57-66). Meri Co Auman (Mary Jo Auman) “Bereavement Support for Children” (Ağır itkisi olan uşaqlara dəstək) adlı məqaləsində qeyd edir ki, tədqiqatların nəticəsində yeniyetməlik yaşında valideynini itirmiş uşaqlara lazımi psixoloji dəstək verilməzsə, onlarda hissizlik, eqosentriklik, laqeydlik xüsusiyyətlərinin özünü büruzə verə biləcəyi, bunun nəticəsində də məktəbdən yayınma, davamlı depressiya, narkotik maddə və spirtli içki aludəçiliyi kimi halların yaranacağı aşkar edilmişdir (Auman 2007, 35). Qeyd olunan hallar Zərqavinin həyatında da müşahidə olunur. Belə ki, eyni ildə həm atasını itirməsi, həm də məktəbdən uzaqlaşmasının Zərqavini psixi cəhətdən travmatik bir fərdə çevirdiyini irəli sürmək mümkündür. Həmçinin sərt və zorakılığa meyilli bir xarakterə malik olması onun dini dünyagörüşünə də təsirsiz ötürməmişdir. Belə ki, əvvəllər fərdi mənafeyi üçün insan öldürməyə meyil edən bu şəxs dindarlaşıdıqdan sonra bunu qrup mənafeyi naminə “dini” motivlərlə həyata keçirməyə başlamış, ən qəddar terrorçulardan birinə çevrilmişdir. Beləcə, hərəkətlərinin məzmunu eyni qalmış, forması fərqliləşmişdir. Mənim-sədiyi ifrat dini ideologiya onu daha da radikallaşdırmış, beləcə, qeyri-stabil psixoloji durumla ifrat ideologiya bir-birini bəsləmişdir.

Zərqavi travmatik xarakterə malik olan yeganə radikal deyildir. Zorakılığa meyilli olan çox sayda insanın həyatında da məzmunca bənzər, formaca fərqli nümunələrə rast gəlmək mümkündür. Şübhəsiz ki, buradan “bütün zorakılığa meyilli radikallar psixoloji baxımdan travmatik şəxslərdir” nəticəsini çıxarmaq sadələvh bir yanaşma olardı. Lakin buradan “psixoloji travmalara məruz qalmış

şəxslərin zorakılığa meyillilik baxımından daha həssas olduqları” nəticəsini çıxarmaq mümkündür.

Bəzi tədqiqatların nəticəsinə görə, radikal qrupları zorakılığa əl atmağa sövq edən səbəblərdən biri də fərd, yaxud qrup olaraq alçaldılma və təhlükəyə məruz qalma hissinə qapılmadır. İstər Yaxın Şərqdəki, istərsə də Qərbdəki radikal dini qruplarda bu hissin qabarıq şəkildə özünü göstərdiyi müşahidə olunmuşdur. The Lord Alderdice özünün “The individual, the group and the psychology of terrorism” (Fərd, qrup və terrorizmin psixologiyası) adlı məqaləsində qrup və ya fərdi kimliklərinin alçaldıldığı və ya təhlükə altında olduğu duyğusuna qapılmanın Şimali İrlandiyadakı katolik və protestant qruplarda qəzəb və qorxuya yol açmasından, bunun nəticəsində zorakılığa baş vurma potensialının artmasından bəhs edir. (Alderdice 2007, 205). Bunun bənzərini Yaxın Şərqdəki radikal dini qruplarda da görmək mümkündür.

Nəticə

Nəticə olaraq onu qeyd etmək mümkündür ki, insanları radikal qruplara qoşulmağa sövq edən səbəblər müxtəlifdir. Radikallaşma prosesini təkcə fərdi psixoloji xüsusiyyətlərlə izah edən nəzəriyyələr mövzunu tam açıqlaya bilmir. Belə ki, psixoloji baxımdan tək bir radikal şəxsiyyət tipindən bəhs etmək mümkünsüzdür. Bu baxımdan, radikallaşma prosesinin izahında psixoloji aspektlə yanaşı, ictimai-siyasi və ideoloji aspektlərin də nəzərə alınması böyük zərurət kəsb edir. Lakin qeyd etmək lazımdır ki, psixoloji cəhətdən qeyri-stabil olan fərdlər radikallığa meyillilik baxımından risk qrupuna daxildirlər. Psixoloji travmaların insan şəxsiyyətində yol açdığı dəyişikliklərin araşdırıldığı müxtəlif empirik tədqiqatlar onu göstərir ki, xüsusən uşaqlıqda alınan bəzi travmalar nəticəsində insanlarda zorakılığa meyillilik arta bilər. Psixoloji baxımdan travmatik şəxsiyyətə malik olan insanlar həyatın axışı içərisində qarşılaşdıqları radikal düşüncələri digər insanlara nisbətən daha rahat mənimsəmə, yaxud müxtəlif ideologiyaların daha radikal interpretasiyalarını qəbul etmə potensialına malikdirlər. Həmçinin istər fərdi, istərsə də qrup kimliyinin alçaldıldığı və təhlükədə olduğu duyğusuna qapılan şəxslər “kimliyi” qoruma naminə zorakı metodlara əl atar bilərlər. Dini motivli radikallarda fərdi kimlikdən çox kollektiv şüur öndə olduğu üçün, onlar mənsub olduğu qrupun maraqlarına, yaxud mənsublarına qarşı olan potensial və real alçaldılma və təhlükələri şəxsən özlərinə qarşı törədilən hərəkətlər kimi qəbul edirlər.

ƏDƏBİYYAT

Adorno, T. W. (1950). Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J., & Sanford, R. N.. The authoritarian personality. New York: Harpers.

Alderdice The Lord. (June 2007). "The individual, the group and the psychology of terrorism". International Review of Psychiatry, 19 (3): 201-209.

Al Raffie, Dina. (2013). "Social Identity Theory for Investigating Islamic Extremism in the Diaspora." Journal of Strategic Security 6, no. 4: 67-91.

Anderson Craig A. and Bushman Brad J. (2002). "Human Aggression", Annu. Rev. Psychol. 53:27–51.

Auman, Mary Jo. (2007). Bereavement Support for Children. Journal of School Nursing, Volume 23, Number 1.

C. G. JUNG. (1980). The Archetypes and The Collective Unconscious. Collected Works of C.G. Jung, Volume 09 Part 1 The Archetypes and the Collective Unconscious, 2nd edition (Bollingen Series XX). translated by R.F.C.Hull. Princeton University Press.

C.G.Jung. (1972). Two Essays in Analytical Psychology. Collected Works of C.G. Jung, Volume 07, Part 1, The Archetypes and the Collective Unconscious, 2nd edition (Bollingen Series XX). translated by R. F. C. Hull. Princeton University Press.

Çayır, Celal - Özer Çetin. (2011). "Din ve Şiddet Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım". Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cild: XIII, sayı: 1, səh. 1-34.

Ellis J, Dowrick C, Lloyd-Williams M. (2013). "The long-term impact of early parental death: Lessons from a narrative study". J R Soc Med;106:57–67.

Freud Sigmund. Civilization and its Discontents. tr. James Strachey. <http://www.stephenhicks.org/wp-content/uploads/2015/10/FreudS-CIVILIZATION-AND-ITS-DISCONTENTS-text-final.pdf> (25.05.2019).

Hongling Xie, Beverley D. Cairns, Robert B. Cairns. (2005). "The Development of Aggressive Behaviors Among Girls: Measurement Issues, Social Functions, and Differential Trajectories". The Development and Treatment of Girlhood Aggression. ed. Debra J. Pepler, Kirsten C. Madsen, Christopher D. Webster, Kathryn S. Levene. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

Horgan John. (2005). The Psychology of Terrorism. New York: Taylor & Francis.

Jones James. (2008). Blood That Cries Out From the Earth: The Psychology of Religious Terrorism. Oxford: Oxford University Press.

Kathleen J. Greider. (1997). Reckoning with Aggression: Theology, Violence, and Vitality. Kentucky: Westminster John Knox Press.

McLeod, S. A. (2008, Oct 24). “*Social identity theory*”. Social Identity Theory | Simply Psychology (09.06.2019)

<https://www.simplypsychology.org/social-identity-theory.html>

Pepler Debra J.,Madsen Kirsten. (2005). “Introduction Girlhood Aggression: Building Bridges Between Research and Treatment”. The Development and Treatment of Girlhood Aggression. ed. Debra J. Pepler, Kirsten C. Madsen,Christopher D. Webster, Kathryn S. Levene. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

Post Jerrold M., McGinnis Cody, Moody Kristen. (2014). “The changing face of terrorism in the 21st century: the communications revolution and the virtual community of hatred”. Behavioral Sciences and the Law Behav. Sci. Law 32: 306–334.

Weaver Marry Anne. “The Short, Violent Life of Abu Musab al-Zarqawi”.The Short, Violent Life of Abu Musab al-Zarqawi (08.06.2019)

<https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2006/07/the-short-violent-life-of-abu-musab-al-zarqawi/304983/>

Weiss Michael, Hassan Hassan. (2016). IŞİD: Terör Örgütünün İyüzü. trc. E.A.Kayhan. İstanbul: Kırmızı yayınları.

д.ф.но теолог. Агиль Ширинов

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ, ВЛИЯЮЩИЕ НА ВОЗНИКНОВЕНИЕ НАСИЛЬСТВЕННОГО РЕЛИГИОЗНО МОТИВИРОВАННОГО РАДИКАЛИЗМА

РЕЗЮМЕ

В научной литературе существуют многочисленные исследования относительно роли психологических факторов в процессе радикализации, в частности, в направлении людей на насильственный радикализм. В этих исследованиях объектом обсуждений стали такие вопросы, как присутствие в характере человека к склонности к насилию, вероятность обладания людей, склонных к радикализму, общего психологического характера, влияние социальной среды и идеологии на личность человека.

В данной статье, в первую очередь, анализируются различные теории относительно присутствия или отсутствия в характере человека склонности к насилию, и в результате отмечается, что факторы, вовлекающие человека к насилию, не исходят из одного источника. Среди факторов, влияющих на возникновение насилия, наряду с факторами, связанными с натурой человека, подчеркиваются факторы в связи с детским опытом, общественными связями между людьми, а также в связи с жестким и радикальным мировоззрением.

Во второй части статьи обсуждается психологическая почва религиозно мотивированного радикализма, в результате отмечается многогранный характер процесса присоединения к радикальным группировкам. Помимо этого, подчеркивается, что редуccionистские теории, пытающиеся разьяснить процесс радикализма только лишь индивидуальными психологическими особенностями, не могут полностью объяснить тему. Согласно автору, с психологической точки зрения невозможно говорить только о типе радикальной личности. В статье подчеркивается, что индивидуумы, обладающие нестабильным психологическим характером, более чувствительны к радикализму, однако наряду с психологическими аспектами в процессе радикализации и присоединения к радикальным группировкам необходим также подход с общественно-политического и идеологического аспектов.

Ключевые слова: *Радикализация, насилие, религиозно мотивированный радикализм, психологические причины религиозного радикализма.*

Assist. Prof. Agil Shirinov

THE PSYCHOLOGICAL FACTORS INCITING RELIGIOUSLY MOTIVATED VIOLENT RADICALISM

ABSTRACT

Hundreds of researches are devoted to the role of psychological factors inciting violent radicalism dispositions in people's mind. These researches discuss the issue questioning whether tendency to violence is inherent in human nature or not, the possibility of common psychological traits of the persons inclined to radicalism and the impact of social environment and ideologies on personality.

The article discusses the theories studying whether tendency to violence is inherent in human nature or not and concludes that the factors inciting humans to violence derive from various sources. Childhood experiences, interpersonal social relations and radical world outlook are mentioned along with the factors that are inherent to human nature.

The second part of the article discusses religiously motivated violent radicalism in psychological setting and concludes that the process of involvement in radical groups has a multifaceted character. Furthermore, it emphasizes that reductionist theories fail to fully solve the problem by explaining the factors from the aspect of individual psychological characteristics. According to the author, it is impossible to mention a personality type with radical identity from the psychological aspect. Although the article highlights that the individuals with unstable psychological character are more vulnerable to radicalism, it suggests the necessity of studying radicalization and involvement in radical groups from the psychological as well as the socio-political and ideological aspects.

Keywords: *Radicalization, violence, religiously motivated radicalism, psychological causes of religious radicalism*

Çapa tövsiyə etdi: s.f.d. A.S.Qənbərov

Z. FREYDİN "TOTEM VƏ TABU" ƏSƏRİNDƏ DİNİN MƏNŞƏYİNƏ DAİR GÖRÜŞLƏRİNİN TƏHLİLİ

Günel Mustafayeva,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu
Dinşünaslıq ixtisasının magistrantı

XÜLASƏ

Psixozanalizin qurucusu hesab edilən Ziqmund Freyd psixologiya tarixində olduqca böyük izlər qoymuşdur. Z.Freyd insanı tanımaq mənasında əhəmiyyətli dərəcədə hesab olunan təsbitlər etmişdir. Bu məqalədə isə Ziqmund Freydin din haqqında fikirləri, dinin mənşəyi, insan psixologiyası, həmçinin cəmiyyət həyatında dinin daşdığı mövqeyi təhlil olunmuşdur. Buna görə də məqalənin tədqiqat obyektinin əsasını Z.Freydin qurucusu olduğu psixozanaliz və din təşkil edir. Mövzunu daha dərinlən təhlil etmək məqsədilə məqalədə Freydin yaşadığı mühit, psixologiyaya gətirdiyi yeniliklər, habelə din haqqındakı nəzəriyyələrini əhatə edən mənbələrdən istifadə olunmuşdur. Onun dinlə əlaqəli fikirləri "Totem və tabu" başda olmaqla bir çox əsərində öz əksini tapmışdır. Məhz bu mənada, "Totem və tabu" əsərinin seçilməsinin də xüsusi səbəbi vardır. Yazıldığı tarixdən yüz ildən artıq vaxt keçməsinə baxmayaraq, "Totem və tabu" əsəri bu gün də psixozanalizin klassik kitablarından sayılır. Freydə görə, tabular tanrılardan da qədim tarixə malikdir. O, bəşəriyyətin zaman içində üç əsas-animistik, dini və elmi mərhələlərdən keçdiyini iddia edirdi. Freyd bu əsərində özünün psixozanalitik nəzəriyyəsinə əsaslanaraq, insan cəmiyyətinin, mədəniyyət və sivilizasiyanın mənşəyini araşdırmağa çalışmış, habelə əxlaqi, dini və hüquqi normaların yaranması ilə bağlı özünün yeni nəzəriyyəsini yaratmışdır. Məqalədə əsas məqsəd bu fikirlərin doğruluğu, yaxud yanlışlığını ortaya qoymaqdan ibarət deyil, Freydin özünəməxsus şəkildə din ilə psixozanaliz arasındakı əlaqəni görməkdir. Bu məqsədlə də Z.Freydin psixozanalitik nəzəriyyəsi tam obyektiv olaraq təhlil edilməyə çalışılmışdır.

Açar sözlər: din, psixozanaliz, şüur, təhtəlşüur, totem, tabu, id, ego, ekzoqamiya.

Giriş

Özünü “Tanrısız yəhudi” olaraq ifadə edən Z. Freydin həyatını, din ilə olan əlaqəsini incələyərkən, onun uşaqlığını, yaşadığı mühiti, ailəsini öyrənməyimiz önəmlidir. Ziqmund Freyd 6 may 1856-cı il tarixdə Freyberqdə (indiki adı Pribor, Çexo-Slovakiya) yəhudi ailəsində dünyaya gəlmişdir. Atası tacir, anası evdar qadın olan Freyd səkkizuşaqlı ailənin ilk uşağı idi. Bu səbəbdən, anasının məhəbbətini hər zaman üzərində hiss edirdi. Ailənin böyük uşağı olması həm onun xarakterinin formalaşmasında, həm də özünəinam yaranmasında mühüm rol oynamışdır. Freydin atası nə qədər dindar olmasa da, ortodoks yəhudi əqidəsinə bağlı idi. Freyd kiçik yaşlarından İbrani dilini öyrənmiş və Kitabı-Müqəddəs ilə yaxından tanış olmuşdur (Köse 2016, 16). Freydin dinə qarşı mənfi yanaşmasının müxtəlif səbəbləri olmuşdur. Bu səbəblər onun uşaqlıq illərində yaşadığı hadisələrlə yaxından əlaqəlidir. O, böyük bir xristian cəmiyyətində böyümüşdür. Yəhudilərin məruz qaldığı psixoloji təzyiqlər Freydin düşüncələrinə öz təsirini göstərmişdir. Belə ki, Freyd üç yaşındaykən əvvəl Leypsiqə, sonra isə Vyanaya köçürlər. Freyd uşaqlığının sıxıntılı keçdiyini həmişə dilə gətirmişdir. Bu sıxıntılı günlərin səbəbi isə dini ayrı-seçkilik və təəssübkeşliyin olması idi. Belə ki, o, xristianların təzyiqi ilə doğulduğu yeri tərk etmək məcburiyyətində qalmışdı. Freydin dini baxışının formalaşmasında xüsusi rol oynayan digər faktor onun dayəsinin katolik olması idi. Dayə çexoslovakiyalı idi və Freyd ilə Çex dilində danışdı. Onu kilisəyə aparır, Cənnət və Cəhənnəm haqqında məlumat verir və bəzi xristian ayinlərini izah edirdi. Bütün bunlardan Freyd o qədər təsirlənir ki, hətta kilsədən evə qayıtdıqda keşiş kimi xütbə oxumağa çalışdı. Ancaq dayə oğurluq etdiyi üçün işindən qovuldu. Bu hadisədən kiçik Freyd olduqca təsirlənir. Freydin dinin simvolu olaraq qəbul etdiyi dayəsinə qarşı inamı zədələnmişdi. Bu simvol isə artıq onda xristianlıq dininə qarşı antipatiya yaratmışdı. Bəlkə də Freydin kiçikliyindən etibarən, dinə qarşı mənfi fikirlərinin yaranmasında bu hadisənin rolu olmuşdur (Köse 2016, 19).

Uşaqlığında vəkil olmağı arzulayan Freyd Hötenin (Goethe) elmi araşdırmaları və Darvinin (Darwin) əsərlərinin təsiri altına düşərək, 1873-cü ildə Vyana Universitetinin Tibb fakültəsinə daxil olur. Öncə biologiya sahəsində ixtisaslaşmağı qərara alır. Daha sonra isə fiziologiyaya yönəlir (Köse 2016, 21). Ancaq bunlarla kifayətlənməyən Freyd daha sonra psixologiyaya maraq göstərir. Bu sahədə araşdırma edə bilmək üçün Jon Martin Şarkonun (Jean Martin Charcot) yanına Parisə yollanır. Şarkonun odövrədəki uğuru isə hipnozu tibbə qəbul etdirməsi idi. Freyd Şarkodan histeriya xəstəliyinin mənbəyinin nevrolojik səbəbdən əlavə psixoloji olduğunu və xəstənin

zəhnindəki bəzi düşüncələrlə əlaqəsi olduğunu öyrənir. Şüurun xaricində başqa bir sahənin də olduğunu, cinsi problemlər ilə nevroz arasında əlaqənin ola bilməsi üzərində düşünməyə başlayır. İsteriya və hipnoz haqqında Şarkodan öyrəndikləri, artıq Freyd üçün nevrologiyadan psixologiyaya keçid demək idi (Köse 2016, 23).

İqtisadi baxımdan yoxsul olması Freydi elmi araşdırmalar aparmasında çətinlik yaradırdı. Bu səbəbdən o, bütün tibb imtahanlarından müvəffəq oldu və özəl həkim olaraq çalışmağa başladı. Xəstəxana təhsili əsnasında anatomiya və sinir sisteminin orqanik xəstəlikləri, xüsusilə də iflic, dil tutulması, uşaqlarda beyin xəstəlikləri üzrə ixtisaslaşdı. 1881-ci ildən etibarən isə rəsmi olaraq diplomunu alır və klinik nevroloq kimi fəaliyyətə başlayır (P. Schultz, E. Schultz 2007, 583). 1886-cı ildə isə Vyanada Nevroloji Sağlamlıq Mərkəzi açır. Daha sonra Naney şəhərinə gedərək, hipnoz mütəxəssisləri sayılan A.Liebeault və H.Bernheimin yanına gəlir. Onlardan tələfinə açıq olmağın, isterik və nevrotik xəstələrdə deyil, hətta sağlamlığın insanlarda belə, müşahidə edildiyini öyrənir. Freyd burada artıq şüur xaricində başqa bir zəhni prosesin varlığına tamamilə əmin olur. Daha sonra vyanalı İosif Breyerle (Josef Breuer) birlikdə araşdırmalara başlayır. Həmin vaxtlarda isə Breyer başqa 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 gələcəkdə psixoanaliz adını verəcəyi metodu yaratmağa başladı (Köse 2016, 25).

Ziqmund Freyd və psixoanaliz

Ziqmund Freydin psixoloji anlayışı dedikdə, ağla ilk gələn şübhəsiz ki, psixoanalizdir. Psixoanaliz Freydin həm psixoloji anlayışının məktəb adı, həm psixoloji araşdırma metodunun ümumi adı, həm də bir psixiatr olaraq peşə fəaliyyətindəki diaqnoz və müalicənin adıdır (Freud 1997, 33).

Psixoanaliz mənə etibarilə ruh təhlili deməkdir. Freyd özündənəvvəlki psixoloji anlayışlar üçün "səth psixologiyası" ifadəsini istifadə etmişdir. Öz psixoloji anlayışı üçün isə "dərindən psixologiyası" demişdir (Yavuz 1987, 7). Freyde görə, psixoanaliz ruh təhlili deməkdir. Ruhun təhlili və bu mövzuda lazımı araşdırmaların edilə bilməsi üçün təhtəşüurun dərindənliklərinə enilərək incələnməsi lazımdır.

Freyd özündənəvvəlki psixoloji anlayışlar üçün "düzlük psixologiyası" terminindən istifadə edirdi. Bu psixoloqlar şüur hadisələrindən bəhs edir, şüurun səthi hadisələrindən, fərdin bildiyi, fərqiində olduğu hadisələrdən bəhs edirlər, ancaq təhtəşüur deyə bir şeydən bəhs etmirlər; fərdin bilmədiyini, fərqiində olmadığı,

unutduğu hadisələri dəyərləndirmirdilər. Halbuki Freyd təhtəşüür deyə bir şeydən bəhs edir, hətta deyirdi ki, şüür, təhtəşüura nisbətdə aysberqin görünən qismi kimidir. Aysberqin görünməyən qismi görünən qisminə görə daha böyük bir kütləni meydana gətirir. Təhtəşüür da şüura görə daha böyük bir quruluşa sahibdir. Elə isə psixoloji hadisələr üzərindəki təsiri şüura görə daha çox və daha önəmlidir. Bu səbəblə Freyd təhtəşüürün banisi sayılır (F.Baymur 1990, 295).

Freydə görə, təhtəşüür önəmli bir funksiyaya malikdir. Təhtəşüürün funksiyasını anlamaq üçün əlaqəli digər məfhumları da bilmək vacibdir. Buna görə, şüür, təhtəşüür, üst şüür, id, eqo, super-eqo, libido kimi bəzi məfhumlarla tanış olaq (Köse 2000, 33).

Şüür bildiyimiz, fərqində olduğumuz, xatırladığımız, fərdin qərar mexanizmasını diqqətəçarpan şəkildə işlədiyi qisimdir. Təhtəşüür bilmədiyimiz, fərqində olmadığımız, xatırlamadığımız, bəzi arzuların, məlumatların basdırıldığı, unudulmağa tərk edildiyi yerdir. Üst şüür (super-eqo) isə sosial qaydaların, dəyərlərin, inancların qısacası din, əxlaq kimi sosial qurumların dəruniləmiş halıdır. İd şüurlatında olan ibtidai və bioloji arzu, duyğu və ehtiyacların qaynağıdır. Burada həzz prinsipi hakimdir. İd şəxsiyyətin özəyini meydana gətirir və bütün psixi güclərin enerji qaynağıdır. Eqo və super-eqo mən və üst mən deməkdir. Bunlar idin zamanla inkişaf edən tərəfləridir. Eqo id ilə super-eqo arasında balans qurmağa çalışan, şəxsiyyətin mühitə uyğunlaşmasını təmin edən qərar mexanizmidir. Libido isə idin məzmununu meydana gətirir. Bu da əsas olaraq cinsiyyət instiktidir (Güngör 1995, 66).

Freydə görə, psixoloji hadisələrdə də bir determinizm vardır. Yeni bir psixoloji hadisənin səbəbi daha əvvəlki başqa bir psixoloji hadisədir (Freyd 1985, 82-85). Bu səbəbdən insanı tanımaqda keçmiş illərin, xüsusilə də uşaqlıq illərinin önəmi böyükdür.

Freydə görə, təhtəşüürdəki bu hiss, düşüncə, istək və ehtiyaclar ilə həyata keçmə imkanı tapa bilmədiyi üçün basdırılmış, unudulmuş hiss, düşüncə və istəklər dinamik şəkildə hər an həyata keçmə çapası içindədir. Bunlar təhtəşüür şüura çıxmaq və davranış halında reallaşmaq istəyirlər. Ancaq bunların hansının reallaşsın, hansının reallaşmayacağını isə eqo, super-eqonun ölçülərinə və qaydalarına baxaraq təyin edəcəkdir. Beləliklə, şüuraltından gələn istəklərin bir qismi senzura əngəlini keçərək davranışa keçə bilər. Bir qismi isə senzura əngəlini keçə bilmir. Bu səbəbdən, həmin istəklər basdırılır və yenidən şüuraltına göndərilir. Biz təhtəşüürü su qabındakı göbələklərə bənzədə bilərik. Bu göbələklər suyun dərinliklərinə nə qədər endirilsə də, bir müddət sonra onlar təkrar suyun üstünə çıxacaqlar.

İdin istəkləri ilə super-eqonun qaydaları uyğun gəlmədiyi təqdirdə, ziddiyyət deyilən hadisə meydana çıxır. Bu ziddiyyətləri dəf etmək üçün id ilə super eqo arasında anlaşılmazlığı həll etmək, nizam yaratmaq da eqonun öhdəsinə

düşür. Bu nöqtədə eqo lazımı balansı yarada bilsə və ziddiyyətləri dəf edə bilsə fərdin rahatlığı və ruhi sağlamlığı yerində olacaq. Yox, əgər ziddiyyətlər çox olsa və bu ziddiyyətləri eqonun həll etməsi mümkün olmasa, fərdin ruhi sağlamlığı pozulacaq, ruhi problemlər özünü göstərəcəkdir (Öztürk 1989, 54-55).

Psixoloji mövzuların araşdırılması metodu barəsində isə Freyd bu fikirlərə sahibdir: şüur hadisələrini araşdırmaq üçün daxili müşahidə metodunu istifadə edir. Daxili müşahidəyə əsasən fərdin özü ilə bağlı fərqiində olduğu, xatırladığı, xatırlaya bildiyi nə varsa onları öyrənmək istəyir. Bu hal indiki anla əlaqəli olduğu qədər keçmişlə, hətta uşaqlıq illərinə qədər nə bilir və nə xatırlayırsa, onların öyrənilməsi üçün fərdin daxili müşahidəsinə baş vurmaq şəklində həyata keçir. Bundan sonra da sərbəst assosiasiya yolu ilə şüuraltının dərinliklərinə doğru enilməyə çalışılır (Öztürk 1989, 168-171). Bəzi əşya, vəziyyət, kəlmə və məfhumların fərddə hansı hisləri oyandırdığına baxılaraq, bunların ona necə təsir göstərəcəyi dəyərləndirilir. Həmçinin Freyde görə, yuxu təhlillərinin də şüuraltının tanınmasında əhəmiyyətli yeri vardır. Fərdin gördüyü yuxular ardıcıl olaraq incələnir, yuxuların psixoanalitik yozumları edilərək təhtəşüur tanınmağa çalışılır. Yuxuların bir açıq, bir də gizli mənalara vardır. Yuxu necə görüləbsə o şəkli ilə açıq mənanı, yuxuda görülən şeylərin, hadisələrin simvolik mənalara isə gizli mənanı ifadə edir. Yuxuların yozumlanmasında əsas olan gizli, yəni simvolik mənadır. Freyd bu şəkildə fərdin şüuraltını incələməyə, beləliklə, həqiqi şəxsiyyəti ortaya qoymağa çalışır.

“Totem və tabu” olaraq dinə baxış

“Totem və tabu” ibtidai insanın ilk dini təcrübəsini ortaya qoyan və Freydin daha sonrakı əsərlərində istinad kimi istifadə etdiyi antropoloji məlumatları psixoanalizlə izah etdiyi əsəridir. Burada totem “atanın yerinə keçən və sonda Tanrıya çevrilən simvoldur” (Köse 2016, 83). Yəni qısaca, Tanrı ucaldılmış bir ata surəti ilə təcəssüm edir. Freyd “Totem və tabu”dakı tezislərini üç alimdən aldığı hipotezlər üzərinə qurub. Bunlardan birincisi, Darvinin meymunların sürü şəklində yaşamasından çıxış edərək, insanların ilk dövrlərdə despot atanın hakimiyyətində, insanların bu atanın öz oğulları da daxil olmaqla, oğlanlara istədiyi kimi hökm etdiyi, bütün qadınlara sahib olduğu kiçik qruplar halında yaşadığı hipotezidir (Darwin 1871, 905-906). İkincisi, Darvinin hipotezinə bəzi əlavələr edərək, bu patriarxal quruluşu oğulların ataya qarşı üsyan edərək onu öldürüb ətini yemələri ilə sona çatdığını iddia edən R.Smitin (R.Smith) hipotezidir (Smith 1907, 295). Üçüncüsü isə Y.Atkinsonun yenə bu hipotezlərin davamı kimi irəli sürdüyü, atanı öldürən qardaşların ayrı klanlar, yəni qruplar qurması ilə sülh içində yaşamaq üçün ataları kimi qadınlara sahib

olmaqdan imtina edərək xarici evlilik qaydasının gətirildiyi, daxili evliliyin isə qadağan edildiyi totem teoremidir (Atkinson 1903, 220).

Freyd bu əsərində qonşuları ilə fiziki və mədəni münasibət qurmayan, ibtidai qəbilələr halında yaşayan cəmiyyətlərdən, xüsusilə də Avstraliya yerlilərindən bəhs etmişdir. O, belə yaşayış tərzinə malik olan cəmiyyətlərlə ibtidai cəmiyyətləri müqayisə etmiş, onlar arasında bənzərliklərin olduğunu iddia etmişdir. Freyd insan ilə heyvanı eyni saymış, hətta bəzi heyvanları insanlarla eyniləşdirmiş, ibtidai qəbilələrin fərdləri ilə heyvanlar arasında bənzərlik olduğunu irəli sürmüşdür. Totemizmi bir din olaraq görən Freyd dinə mifoloji baxımdan yanaşmış və onu Edip kompleksi (Oedipus) ilə açıqlamağa çalışmışdır. Bu baxımdan, totemi din, tabunu inanc olaraq dəyərləndirmişdir.

“Totem və tabu” əsərinin əsas strukturu

“Totem və tabu” əsəri dörd fəsildən ibarətdir. Freyd bu əsərdə psixoanalizi arxeologiyaya, antropologiyaya və dinə tətbiq etmişdir. Əsərdə yer alan fəsillər isə aşağıdakılardan ibarətdir:

- 1) İnsəst qorxusu.
- 2) Tabu və duyğuların ambivalentliyi.
- 3) Animizm, sehr və düşüncənin qüdrəti.
- 4) Totemin infantil qayıdışı.

İnsəst qorxusu. Bu məqalədə Freyd ibtidai insanların ilk sosial və dini həyatlarının totemizmlə başladığını bildirir. O, totemi “yeyilə bilən, zərərsiz, təhlükəli və qorxunc bir heyvan, nadir olaraq da bir bitki və ya bir təbiət hadisəsi olaraq izah edir. Totem, eyni zamanda, klanın lideri, qoruyucu ruhudur (Freyd 2016, 14). O, çətin zamanlarda klan üzvlərinə yol göstərir. Bunun müqabilində isə totemdaşların totemlərini öldürməmək, ona zərər verməmək irəli sürülür. Bu qadağaya əməl olunmadığı təqdirdə, cəza sistemi qüvvəyə minir. Totemin xüsusiyyətləri gizlidir, bəzən mərasimlər keçirilir, totemdaşlar totemin hərəkətlərini təqlid edərək rəqs edirlər. Eyni totemi qəbul edən qrupun bütün fərdləri qadağan olunan münasibətin müqabilində cəzalandırılırlar. Beləcə ana, bacı, qardaş birliklərinin qurulması əngəllənir. Eyni zamanda, bütün qadınlara qarşı elə davranılır ki, sanki onlar eyni qan bağından gəlirlər. Totem qohumluğu qan qohumluğunun yerini alır. Bununla yanaşı, qəbilələr-dəki kişilər qayınanaları ilə də münasibət qurmamalıdır. Anaya olan bağlılıq zamanla oğullardan həyat yoldaşlarının analarına yönəlir. Ancaq təzyiç altında tutulan istək qayınanaya qarşı yenidən baş qaldıra bilər (Freyd 2016, 28).

Tabu və duyğuların ambivalentliyi. Bu mövzuda Freyd Ceyms Freyzer (James Frazer) və Edvard Taylerin (Edward Tyler) düşüncələrindən faydalanmışdır. Tabu krallar, rahiblər və məhkumlarda olduqda təhlükəli xüsusiyyətlər

daşıya bilər. Tabuya toxunmaq kirlənməyə səbəb ola bilər, habelə zamanla tabudan nə üçün qorxulduğu da unudula bilər (Freyd 2016,35). Obsessiv nevrozlarda ehtiyac hiss edilən obyektə olan nifrət zamanla təzyiqlə tutula bilər, ancaq şüuraltında hələ də istək ola bilər (Freyd 2016, 45). Bunun nəticəsində nifrət və istək kimi zidd duyğulardan ibarət duyğu qarışıqlığı yaşana bilər (Freyd 2016, 54). Totemi öldürmək və incest münasibətlərinin qəbilənin ən güclü istəkləri olmasına baxmayaraq, tabuların məhv edilməsindən sonra qəbilənin bütün fərdləri kollektiv olaraq cəzalandırılır. Nəsillər boyu qəbul edilən tabuların şüuraltında məhv edilməsi günahkarlıq hissini ortaya çıxarır. Bu da ilk əxlaqi məsuliyyətlərin təməlini meydana gətirir. Yəni başqa ifadə ilə din günahkarlıq hissi və bunun yol açdığı peşmançılıq, əxlaq isə qismən bu cəmiyyətdə olan çətinliklər və günahkarlıq hissini tələb etdiyi kəffarətlərə əsaslanır (Freyd 2016, 100).

Animizm, sehr və düşüncənin qüdrəti. Animistik düşüncə təbiətdəki hadisələrə canlılıq xüsusiyyətini aid etmək məqsədi daşıyır. Freydə görə insanların intellektual inkişafındakı üç mərhələ – animizm, din və elmdir (Freyd 2016, 106). Animizm mərhələsində insan ətrafındakı hadisələri açıqlayarkən, ətrafını və ya ətrafındakı faktorların səbəbkarı olaraq cəmiyyət içindəki insanları düşünür. Bunun nəticəsində hadisələrin əsas səbəbkarı qəbul edilən insanlarda narsizm meydana gəlir. Din mərhələsində insanlıq hadisələrinin yaranmasına Tanrı və ya tanrıların səbəb olduqlarını düşünür. Elm mərhələsində isə bəşəriyyət, artıq kamilləşir və həqiqəti müəyyən prinsiplərlə açıqlamağa başlayır (Freyd 2016, 116).

Totemin infantil qayıdışı. Freydə görə, totemizm ekzoqamiyadan daha qədimdir (Freyd 2016, 135). Oğlanlar qorillalar kimi əldə edə bildikləri qədər çox qadına sahib olmaq istəyir. Oğlanların isə bu qadınlardan oğul övladları da dünyaya gəlir. Qəbilənin lideri olan da bu oğlanlardan biridir. Digər oğlanlar da zamanla atanı ən böyük rəqib olaraq görməyə başlayır. Onu öldürmək və yerinə keçmək ən böyük istək olmağa başlayır (Freyd 2016, 165). Bu cür baxıldıqda eyni qəbilədə qadın sahibi olmayan oğlanlar ekzoqamiyaya məcbur edilmişdir. Beləliklə, ekzoqamiyanın varlığı totemizmdən qədim görünür. Yəni Freyd heyvanlardan qorxmağın da ata qorxusunun yerdəyişdirmə olduğunu söyləyir. Atadan həm qorxulur, həm də hörmət edilir. Bu vəziyyət qarışıq hisslərin olduğu bir mənzərə yaradır (Freyd 2016, 169). Yəni bu hərəkət oğulların ataya nifrət etdiklərini, ancaq eyni zamanda, ona bənzəmə istəyi daşdıqlarının simvoludur. Anaya olan bağlılıq qardaşların birləşib atanı öldürməsinə səbəb olur. Ozamankı adətlərə görə, onun ətini yeyirlər. Atanın bir parçasını yeyərək həyata keçən bu hərəkət Freydin "Edip kompleksi" nəzəriyyəsinin təməl olan zidd duyğuların təzahürüdür. Yəni bu hərəkət oğulların atadan nifrət etdiklərini, ancaq eyni zamanda ona bənzəmə arzusu daşdıqlarının simvoludur. Bunun nəticəsində günahkarlıq hissi yaranır. Oğullar atanı öldürdükdən sonra miras üçün bir-birləri

ilə mübarizə aparır, amma sonda ictimai bir razılaşma əldə etməyə qərar verirlər. Beləcə, gələcəkdə totemik quruluşun təməlini qoyacaq klanlar qururlar. Öldürmə günahının yaratdığı peşmanlıq hissi ilə eyni hərəkətin bir daha olmaması istiqamətində qəti qərarlar qəbul edirlər. Bu vəziyyətdə həll yolu olaraq ata yerinə totem qoyulur və oğlanlar, artıq qadınlarını qəbilə xaricindən seçməyə başlayırlar. Beləliklə, sosial həyatın, əxlaqi məhdudiyyətin və dini faktorların ilk təməli qoyulur (Freyd 2016, 172).

“Totem və tabu” əsərinin təhlili

Bu mənzərəni dərinədən təhlil etməyə çalışaq. Fərz edək ki, oğullar qadınları əldə etmək üçün atalarını öldürürlər və daha sonra aralarında razılaşib daxili qəbiləçi evliliyi (endoqamiya) tabu halına gətirərək qadağan edirlər. Ancaq bu razılaşmanın səbəbi Freydin iddia etdiyi kimi atanı öldürmə hərəkətindən duyulan peşmanlıqdır? Yoxsa oğulların atalarına etdiklərinin, eyni zamanda, öz başlarına gəlməsindən qorxmalarıdır? İkinci səbəbin həyata keçməsi ehtimalı daha çoxdur. Qadınları əldə etmək üçün atanı öldürən oğulların eyni aqibətdən özlərini qorumaq üçün tədbir görməsi gözlənilir.

Freydin nəzəriyyəsinə əsasən, ibtidai dövrdə qurbanlıq heyvanları müqəddəs hesab olunurdu və onlar öldürülə bilməzdi. Bütün klan üzvlərinin iştirakı və Tanrının hüzurunda günahlarını etiraf etməsilə qurban edilə bilərdi. Qurban edilən totem heyvan klanın üzvü idi, amma eyni zamanda, ibtidai Tanrının özü idi. Onu öldürüb yeməklə klan üzvləri Tanrıya bənzərliklərini sığortalayırdılar. Artıq bundan sonra müqəddəs yemək və toplu halda yemək təməl dini rituala çevrilir. Freyd festivallara (dini bayramlara) yüklənən mənanı bu cür izah edir: festival bir qadağanın müqəddəs olaraq edilməməsi, qadağan edilən şeylərin edilməsi müstəqilliyini yaradır. Ancaq burada bir nüans diqqəti cəlb edir. Belə ki, klan üzvləri həm öldürülməsi qadağan olunan şeyi qurban edərək bir sevinc yaşamaqda, həm də ona yas tutmaqdadır. Klan üzvləri totemi yeyərək onda olan güc və müqəddəsliyi əldə edirlər. Bu müqəddəsliyi istəmələri totemin atanın yerini tutması üçündür. Artıq öldürülən ata həyatda olduğundan daha güclü hala gəlmişdi. Nəticədə oğullar atalarının yerinə totemi qoyaraq onu öldürməyi qadağan etmiş, ataları sağ olarkən istədikləri qadınlardan imtina etmişdirlər. Beləcə, ataya qarşı etdiklərinin yaratdığı günahkarlıq psixologiyası ilə Edip kompleksinin təzyiq altında tutulmuş iki arzusunun qarşılığı olan iki əsas totem tabusunu meydana gətirmişdilər. Bütün bu sonrakı təcrübələrlə hər şey normala qayıtmış, totemizmin ortaya çıxmasına səbəb olan real hadisələrin unudulmasına zəmin yaratmışdır. Daha sonra da dində müəyyənədicilər xüsusiyyətlər ortaya çıxdı. Bu totemik dində günahkarlıq hissəsinə qapılan övladlar var idi və bu hissi

yox etməyə təşəbbüs göstərərək ataya təskinlik verməyi düşünmüşdülər. Freydə görə, sonrakı dinlər həmişə bu problemi həll etməyə çalışdılar. Bütün bunlardan çıxış edərək, Tanrı surətinin ata surətinə bənzər bir şəkildə olması, Tanrı ilə əlaqənin atayla doğru istiqamət alması və nəticədə Tanrının ucaldılmış ata olduğu fikrini ortaya qoyur. Freydə görə, totemizm dövründən çox sonra Tanrı heyvan şəklində təsvir olunmuş və Ona ibadət edilmişdir. Miflərdə də Tanrının heyvan şəklində təsvir olunması faktorundan çıxış edən Freydə görə, Tanrı totem heyvanıdır. Belə ki, totem ibtidai atanın yerinə keçən, Tanrı da atanın insan şəklini aldığı sonrakı halıdır. Totem heyvanının bu xüsusiyyətini itirməsini və insanların onu bu şəkildə qəbul etməkdən necə imtina etməsini isə belə açıqlamışdır: zamanla heyvanların əhilləşdirilməsi ilə birlikdə totemizm sona çatmışdır. Heyvan müqəddəslik xarakterini, qurban da totem yeməyi ilə olan əlaqəsini itirmiş və ancaq vasitə ilə əlaqə qurulan Tanrıya təqdim edilən qurban; Tanrının adına həyata keçirilən fədakarlığın simvolu olmuşdur.

Freydin məqsədi, sadəcə, ibtidai insanların tabularını tədqiq edərək onların psixologiyasını təhlil etmək deyil, eyni zamanda onların tabularının bizim tabularımızdan çox fərqli olmadığını göstərməkdir. O, tabe olduğumuz əxlaq və ənənənin qadağaları ilə bu ibtidai insanların tabuları arasında təməl bir əlaqə olduğunu düşünürdü. Freyd insan zehninə şüurda olmayan qismi ilə maraqlanan psixoanalizin tabu faktorunu bildiyini, eynilə ibtidai insanların klanın ortaq tabuları üzərində razılaşıqları kimi nevrozlara da öz-özünə tabu qadağaları üzərində razılaşıqlarını bildirir. İbtidai insanlar tabulara qarşı ziddiyyətli duyğu bəsləyir, şüur altında bu tabulara qarşı gəlmək istəyirdilər. Tabu təhtəşüurun meyl etdiyi hər şeyi qadağan etmişdir. Amma qorxu arzudan daha şiddətli olduğu üçün bunu edə bilməzlər. Bu səbəbdən, tabunun varlıq səbəbi "arzu" və onun qarşısındakı "qorxu"dan ibarətdir. Bu arzu və qorxu nevrozlarda da şüursuz olaraq vardır. Belə ki, ibtidai insanlar tabuları müəyyən əşyalarda olan, şeytanlara və ruhlara xas olan qeyri-adi və təhlükəli güclərlə əlaqələndirirdilər. Ona görə də tabuya əməl edilmədiyi təqdirdə, onlara bir cəza veriləcəyindən qorxurlar. Eyni qorxu obsessiv nevrozlarda da vardır. Onlar da qadağan edilmiş bir işi görərkən, günahkarlıq hissəsinə qapılırlar və cəzalandırılacaqlarına inanırlar (Freyd 2016, 189).

Freyd totemizmlə xristianlıq arasında əlaqə qurmağa çalışmışdır. Belə ki, o, xristianlığın ibtidai atanın öldürülməsindən yaranan günahkarlıq hissəsinin öhdəsindən gəlmə yollarından biri olduğunu düşünmüşdür. Ona görə İsa özünü fəda edərək atanı öldürmə ilə var olan günahkarlıq hissəsinə təzyiq altına almış, qardaşlarını bu ilk günahdan xilas etmişdir. İsa məşhur "çörək mənim ətimdir, şərab mənim qanımdır" sözünü son axşam yeməyində dostlarına söyləmişdir. O gündən bu günədək Xristian dinində kilsə ayinlərində çörək və ya çörəyin

rəmzi olan kiçik çörək parçaları İsanın əti olaraq yeyilir, şərab da İsanın qanı olaraq içilir. Digər dinlərdə də mövcud olan qurban ətləri günümüzdə qədər çatan totem yeməyinin bir növüdür (Freyd 2016, 199-200). İnsanda var olan qisas hissi ilə İsanın özünü fəda etməsi arasında əlaqə quran Freydə görə, bir öldürmənin qarşılığı ancaq başqa öldürmə ola bilər. Beləliklə də əgər bir öldürmə ata Tanrı naminə bir kəffarət, onunla bir uzlaşmadırsa, kəffarət edilməyə çalışılan günah ancaq bir qan günahı, yəni ata qatili ola bilər. Yəni İsanın özünü fəda edərək insanlığı ilk günahın ağırlığından xilas etməsi bu ilk günahın bir öldürmə olduğunu göstərir. Xristianlığın bu doktrinası ilə insanlar kəffarəti bir oğulla ödəyərək atanın öldürülməsi günahını ən açıq bir şəkildə etiraf edirlər. Freydə görə, dini düşüncə insanın özünü təbiətin üstün gücünə qarşı müdafiə istəyindən meydana gəlmişdir. Dini düşüncələr daxili və xarici həqiqətin hələ insan tərəfindən kəşf edilməmiş yönləri haqqında fikir bildirən iddialardır. Ancaq Freydə görə, bizə xarici dünyamızdakı həqiqətlə bağlı məlumat verə biləcək tək yol elmi çalışmalardır. Freyd, eyni zamanda, bu dini düşüncələrə insanların nə üçün inandıqlarının üç səbəbi olduğunu irəli sürmüşdür. Birincisi, ilk babalarımız inandığı üçün din bizim tərəfimizdən də inanılmağa layiqdir. İkincisi, bu mövzuda eyni ibtidai dövrlərdən bizə keçən dəlillərimiz vardır. Üçüncüsü, dinin doğru olub-olmadığı sualının hər hansı bir şəkildə ortaya atılması qadağandır. Freyd bu üç səbəbin öz aralarında uyğunsuz olduğunu bildirdikdən sonra, bizdən əvvəlkilərin bizdən daha cahil olduqlarını, günümüzdə heç vaxt qəbul edilməyəcək şeylərə inandıqlarını və dini doktrinaların da bu inanclardan biri olduğunu müdafiə edir.

Freyd psixanalitik araşdırmasına əsaslanaraq, hər kəsin Tanrısının ata modelinə görə formalaşdığını, insanın Tanrı ilə münasibətinin atasıyla münasibətinə bağlı olduğunu, ata ilə münasibəti dəyişdikdə Tanrı ilə də münasibətinin eyni şəkildə dəyişdiyini, Tanrının, əslində, uca bir mövqeyə çıxarılmış ata fiqurundan başqa bir şey olmadığını iddia etmişdir. İnsanlığın təkbaşına totemizmədən başlayaraq var etdiyi bu Tanrı anlayışı monoteist Tanrı fikri ilə son şəkllə bürünmüşdür. Ancaq Freydə görə, bu mükəmməlləşmiş Tanrı fikrindən çox içində qədim adət və inancların sintezlərini ehtiva edən və yenə insanların psixoloji ehtiyaclarına görə formalaşan bir özünütəmin vasitəsi, ancaq insandan böyük, daha güclü, daha üstün, daha çalışqan, qisası “ideallaşdırılmış üstün bir insan” modelindən başqa bir şey deyildir (Freud 1998, 188). İnsanların bu şəkildə öz ehtiyacları və istəkləri nəticəsində var etdiyi və formalaşdırdığı ata surəti yenə insanlar tərəfindən müəyyən bir tanrıvari qəlibə salınmışdır. Ancaq burada diqqəti cəlb edən bir nüans ortaya çıxır: ibtidai cəmiyyət məfhumları haqqında antropoloqlar fərqli fikirləri müdafiə edirlər. Belə ki, bəzi antropoloqlara görə, ibtidailikdən və ya ibtidai

cəmiyyətdən bəhs etmək tamamilə yanlışdır. İbtidai cəmiyyətlərin çətin şəraitdə, ancaq var olmağa yetəcək qədər gücə sahib olduqlarının düşünülməsi doğru bir nəticə deyildir. Tam əksinə, bu insanlar dünyanı, təbiəti və cəmiyyəti anlamağa istiqamətlənmiş bir istək və səylə davranmışlar. Digər tərəfdən, bu məqsədə çatmaq üçün hətta müəyyən dərəcəyə qədər elm adamı kimi öz təcrübələrindən faydalana bilməşlər. Fərqli bir baxışla mövzunu dəyərləndirən bəzi etnoloq və arxeoloqlar Freydin insan təbiəti və inanclarının başlanğıcı ilə bağlı fikirləri ilə razılaşırlar. Malinovskinin Malayziya yerliləri üzərində apardığı araşdırmalar Freydin fikirlərini rədd edir (Malinowski 1927/1960, 143). Ona görə, oğulların atalarına qarşı düşmənçilik bəsləmələrinə heç bir səbəb yoxdur. "Uşaqların atalarının qoruyuculuğuna ehtiyac qalmadıqda və ya ailəyə bağlılıqlarını itirdiklərində ataları onları nə üçün qrupdan xaric etməyə ehtiyac duysun? Özlərinin və qonşularının qruplarındakı üzvlər arasında başqa cinsdən də uşaqlar olduğuna görə, nə üçün dişilərdən məhrum qalsınlar? Gənc oğlanlar atalarının qəzəbini özlərinə cəlb edərək və ölümünü arzulayaraq, nə üçün atanın sürüsünə bağlı qalsınlar? Qrup içərisində müstəqil olmaq istəyirlərsə, atanın, sadəcə, "təqaüdə" çıxmasını gözləmək kifayət edərkən, yaşlı atanın öldürülməsi kimi kədərli və arzuolunmaz bir işi nə üçün görsünlər? Həmçinin Malinovski Freydin Tanrı inancı haqqındakı fikirlərini antropologiya mənbələrinə uyğun olmayan cəfəngiyyat olaraq qiymətləndirmişdir (Malinowski 1927/1960, 166). K.Birket Smit, etnoloji və psixi hadisələr arasındakı bənzətmələri qərribə hesab edərək belə demişdir: "dəqiqlik ifadə edə bilərək ki, müxtəlif mədəni xüsusiyyətləri psixanaliz baxımından təhlil etmək üçün Freyd və tərəfdarlarının, ibtidai insanlar və nevrozlular arasında paralellik qurma niyyətləri ən bəsit etnoloji məlumatlarla belə isbatlana bilməz. Bu onların öz fərziyyələrinə korkoranə inanmasına əsaslanır" (Smith 1965, 249).

Nəticə

Nəticə olaraq qeyd etmək mümkündür ki, Freydin hər şeyə gücü yetən, hər şeyi bilən Tanrı düşüncəsinin mənşəyinin insan varlığının çarəsizliyində və bu çarəsizliyi həll etmək üçün hər işdə özünə kömək edən bir ata, yerlərə və göylərə hakim bir Tanrı inancında gizli olduğu iddiası bəzi müəlliflər tərəfindən tarixi bir ehtimal kimi şərh edilib tənqid olunsada, o, dinlərin meydana gəlməsini israrla ata kompleksi zəmini üzərində qurmağa çalışmışdır (Fromm 1997, 264).

Freydin ata surəti ilə bağlı söylədiklərinin, bütün dinləri əhatə edən bir hökm olaraq qəbul edilə bilməsi bir çox problemə yol açır. Tanrını bir şəxs kimi düşünməyən Buddizm kimi bir çox dinin varlığı, totemizmin fərqli şəkillərinin

mövcud olması bu iddianı zəiflədir. İslamda da Allah ata kimi təsvir edilmir (Aydın 1996, 217). Freyd insanlığın vicdan da daxil olmaqla, bütün dəyərlərinin tabunun yaratdığı imkansızlıqdan qaynaqlandığını bildirir.

Freydin üzərində durduğu meymun sürülərinin təşkilatlanmasına dair iddiası ciddi əsaslara söykənmir. Eyni zamanda, araşdırmalar totemizmi mənimsəyən ibtidai cəmiyyətlərdə “totemik yemək” kimi bir adətin varlığının zəif bir ehtimal olduğunu üzə çıxarmışdır. İbtidai dinlərin təkamülünü önə çəkən nəzəriyyə də ibtidai dinlərin yaranmasını dəstəkləyəcək yetərli dəlilə sahib deyildir. Bu tənqidləri önə çəkən tədqiqatçılara görə, Freyd və onun təsirləndiyi antropoloqların ibtidai din mövzusunda açıqlamaların isbatlanması imkansız olan ümumiləşdirilmələrdən ibarətdir. Lakin bütün bunlara baxmayaraq, Freydin dinin mənşəyini psixoloji təməldə sistemli şəkildə tədqiqat obyektinə çevirən ilk psixoloq olduğunu da qeyd etmək lazımdır.

ƏDƏBİYYAT

Aydın S. Mehmet, (1996). “*Din Felsefesi*”, Ankara: Selçuk Yayınları.

Baymur Feriha, (1990). “*Genel Psikoloji*”, İstanbul: İnkılap Kit.

Darwin Charles. (1871). “*The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*”, London: John Murray, Albemarle Street.

Erich Fromm, (1992). “*Psiknaliz ve Zen Budizmi*”, Türçe çeviri: İlhan Güngören, Ankara: Yol Yayınları.

Freud Sigmund, (1985). “*Bir Yanılsımanın Geleceği*”, Tükçe çeviri. H.Zafer Kars, İstanbul: Kaynak Yayıncılık.

Freud Sigmund, (1998). “*Psikanaliz Üzerine*”. Türçe çeviri: A.Avni Öneş, İstanbul: Say Yayınları.

Freud Sigmund, (1997). “*Psikanalize Giriş Dersleri*”. Türçe çeviri. Selçuk Budak, Ankara: Öteki Yayıncılık.

Freyd Ziqmund, (2016). “*Totem və Tabu*”, Tərcümə: Araz Gündüz. Bakı: Qanun Nəşriyyatı.

Güngör Erol, (1995). “*Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*”, İstanbul: Ötüken Yayıncılık.

James Atkinson James, (1903). “*Primal Law*”, London.

Köse Ali, (2016). “*Freud ve Din*”, İstanbul: İz Yayıncılık.

Köse Ali, (2000). “*Freyd və Din*”, İstanbul: İz Yayıncılık.

Malinowski Bronislaw. (1927/1960). “*Sex and Repression in Savage Society*”, London.

Öztürk Orhan, (1989). “*Psikanaliz ve Psikioterapi*”, İstanbul: Evrim Kit.

P.Scultz Duane, Schultz Sydney Ellen, (2007). *A history of modern psychology //Modern Psikoloji Tarihi*. Türkçe çeviri: Yasemin Aslay. İstanbul: Kaknüs yayınları.

R.Smith William, (1907). *Lectures on the Religion of the Semites*. London.

Smith Birket Kaj, (1965). *The Path of Culture: A General Ethnology*. Tərcümə: Karin Fennow. University of Wisconsin Press. Madison.

Yavuz Kerim, (1987). "Psikanalizdə İlk Dini Gelişmələrin Değeri", Erzurum: A.Ü. Basımevi.

Гюнель Мустафаева

АНАЛИЗ СУЖДЕНИЙ ЗИГМУНДА ФРЕЙДА О ПРОИСХОЖДЕНИИ РЕЛИГИИ В ЕГО КНИГЕ “ТОТЕМ И ТАБУ”

РЕЗЮМЕ

Зигмунд Фрейд, считающийся основоположником психоанализа, оставил крупный след в истории психологии. З.Фрейдом сделаны важные утверждения в плане изучения человека. В этой статье проанализированы суждения Зигмунда Фрейда о религии, ее происхождении, психологии человека, а также позиция религии в жизни общества. Поэтому основным объектом исследования в статье является религия и психоанализ основоположником, которого является З. Фрейд. Для более глубокого анализа темы в статье использованы источники, в которых упомянуты среда, в которой жил Фрейд, новшества которые он ввел в психоанализ, а также его теории о религии. Его суждения, связанные с религией, нашли свое отражение во многих его трудах, в первую очередь в книге "Тотем и Табу". В этом плане в выборе произведения "Тотем и Табу" есть особая причина. Несмотря на то, что произведение "Тотем и Табу" было написано более 100 лет назад, оно и сегодня остается классической книгой психоанализа. Согласно Фрейду табу имеют более древнюю историю, чем боги. Он утверждал, что на протяжении времени человечество прошло три основных этапа: анимистический, религиозный и научный. В этом произведении Фрейд, основываясь на свою психоаналитическую теорию, пытался исследовать происхождение человеческого общества, культуры и цивилизации, а также создал свою новую теорию о происхождении нравственных, религиозных и правовых норм. Основной целью статьи является не

выявление правильности или ошибочности этих суждений, его цель состоит в том, чтобы увидеть своеобразный взгляд Фрейда на связь между религией и психоанализом. С этой целью сделана попытка полного объективного анализа психоаналитической теории З. Фрейда.

Ключевые слова: *религия, психоанализ, сознание, подсознание, тотем, табу, id, эго, экзогамия.*

Gunel Mustafayeva

ANALYSIS OF SIGMUND FREUD'S VIEWS ON THE ORIGIN OF RELIGION IN HIS TOTEM AND TABOO

ABSTRACT

Being the founder of psychoanalysis, Sigmund Freud left a deep mark on the history of psychology. He introduced pioneering ideas in the study of human mind. The article analyzes Sigmund Freud's ideas on religion, its origins, human psychology and the position of religion in the life of society. Thus, its research object is psychoanalysis and religion, founded and developed by S. Freud. The article utilizes the sources dealing with Freud's way of life, his innovations in psychology as well as the sources covering the theory of religion for a deeper analysis of the subject. His religious views are reflected in many of his works, including *Totem and Taboo*. In this sense, *Totem and Taboo* has been chosen as a research object for a particular reason. Although over a hundred years have elapsed, *Totem and Taboo* is still considered one of the classic books of psychoanalysis. Freud sought to explore the origins of human society, culture and civilization, based on his own psychoanalytic theory, and created his own new theory of moral, religious and legal norms. The main purpose of the article is not to expose the accuracy or incorrectness of these ideas, but rather to see Freud's relationship with religion and psychoanalysis. To that end, the article attempted to objectively and fully analyze S. Freud's psychoanalytic theory.

Keywords: *religion, psychoanalysis, consciousness, unconsciousness, totem, taboo, id, ego, exogamy*

Çapa tövsiyə etdi: s.f.d. A.S.Qənbərov

İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ DERSİNİN GÜNCEL MESELELERİ

*Doç. Dr. Şahin Ahmetoğlu,
Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri
Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
sehmetoglu@hotmail.com*

ÖZET

İslam Mezhepleri Tarihi başlangıçtan günümüze kadar birçok evrelerden geçmiş ve bu süreçte her mezhebin kendi yazılı edebiyatı oluşmuş, mezheplerle ilgili çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerin birçoğu günümüze kadar ulaşmış olsa da günümüze ulaşmayan çok sayıda eserin olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte mevcut kaynaklardan yola çıkarak alanın zengin bir birikime sahip olduğunu söylemek mümkündür. Günümüzde İslam Mezhepleri Tarihi kendine özgü özellikleri ile ilmi disiplinler arasında önemli bir yer edinmiş durumdadır ve İslâm düşünce tarihine en az diğer bilim dalları kadar geniş katkıları olan önemli bir bilim dalıdır. Bilimsel nitelikli çalışmalarda sağlıklı verilere ulaşmak, sorunlu konuların tespiti, analizlerin titizlikle ve objektif bir şekilde yapılması bilim adına önemli mesafelerin katedilmesine ön ayak olmaktadır. Bilime önemli katkılar sağlayan çalışmaların özgünlüğü geçmişi aydınlatmada yardımcı olmakla birlikte aynı zamanda günümüz problemlerinin çözümüne de katkı sağlamaktadır. Diğer taraftan güncelliğini korumaya devam eden İslam Mezhepleri Tarihi hem Tükiye Üniversitelerinin ilgili fakültelerinde okutulmakta, hem de diğer eğitim-öğretim kurumlarının ders müfredatında yer almaktadır. Her ilmi disiplinin uygulama yöntemleri ve şekilleri vardır. İslam Mezhepleri Tarihi dersinin de bu anlamda kullandığı metotlar bulunmaktadır. Makalemizde İslam Mezheplerinin tanımı yapılarak, alanla ilgili kavramlar açıklığa kavuşturulacak, alanın kaynakları ve yazıcılık geleneklerinden bahsedilecek, bununla birlikte mezheplerle ilgili güncel konulara değinilerek, bazı önemli metodolojik yöntemler hakkında bilgi verilecektir.

***Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri, Mezhepler Tarihinin Kaynakları, Metodoloji.*

Giriř

Tarih, yařanan olaylardan elde edilmiř bir inřa sürecidir. Bu baęlamda insanın anlama faaliyetinin yönü daima geçmiře doęrudur. Geçmiři anlamanın yolu, tarih bilgi ve bilincine sahip olmakla mümkündür. Çünkü tarih bilgi ve bilinci, hem ilgilenilen konunun kendine özgü bütünlüęünü hem de İslm düřüncesinin geneli içindeki yerini doęru tespit etme imknı saęlar. Geçmiři okumanın ve anlamının yolu ise belli bir disiplin ve metodoloji ile mümkündür.

Mezhepler, İslm'ın ilk dönemlerinden itibaren Müslüman toplumların yařamında, zihin dünyasında, dini yařamlarında merkezi bir rol üstlenmiř durumdadır. Her dönemin dini, siyasi, kültürel ve ekonomik yapısı da mezheplerin ortaya çıkması ve řekillenmesinde çok yakından etkili olmuřtur. İslm düřünce tarihine baktıęımız zaman çok sayıda mezhebin, fırkanın mevcut olduęu grlmektedir. Bunlar hakkında gerçek bilgiye ulařmak İslm Mezhepleri Tarihçilięinin temel hedeflerindedir. Çalıřmamızda mezhepler tarihi hakkında genel bilgiler verilerek, alanla ilgili kavramlara deęinilecek, aynı zamanda alanın aktüel konularına vurgu yapılacaktır.

1. İslm Mezhepleri Tarihi ile ilgili temel kavramlar

1.1. İslm mezhepler tarihinin mahiyetine iliřkin genel ereve

İslm Mezhepleri Tarihi, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemde toplumsal ve siyasi sebeplerle ortaya çıkan, mezhepleri ve akımları inceleyen bilim dalıdır. Söz konusu mezhepler ve akımlar hakkında doęru, güvenilir ve kitabi bilgiler edinmek önemli bir ihtiyaçtır. Mezhepleri doęru ve tarafsız bir şekilde öğrenmek, hem geçmiři hem de günümüzü anlama ve geleceęe yönelik öngörüde bulunabilme adına önemli imknlar sunacaktır. İslm Mezhepleri Tarihi bir bilim dalı olarak řöyle tanınlanmaktadır: "İslm Mezhepleri Tarihi, siyasi ve itikadi gayelerle vücut bulmuř "İslm'ın Düřünce Ekolleri" diyebileceęimiz beřer oluřumları, bilimsel yöntemlerle inceleyen bir bilim dalıdır" (Onat 2002, 236).

Kutlu'ya göre İslm Mezhepleri Tarihi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelen toplumsal deęiřim sonucunda din ve siyasi gayelerle vücut bulmuř "İslm Düřünce Ekolleri" diyebileceęimiz beřer ve toplumsal oluřumların doędukları ortamı, doęuř sebeplerini, teřekkül süreçlerini, fikirlerini, mensuplarını, edebiyatını, yayıldıęı bölgeleri, İslm düřüncesine katkılarını temel kaynaklardan hareketle zaman-mekn baęlamında ve fikir-hadise irtibatı çerçevesinde betimleyici metotla ve tarafsız bir gözle inceleyen bir bilim dalıdır

(Kutlu 2005, 396). Bir başka ifadeyle Mezhepler Tarihi, bir sosyal bilim olarak İslâm dininin değişik zaman ve zeminlerde farklı anlaşılma biçimlerini ve fikrî tezahürlerini incelemektedir (Kutlu 2010, 10).

Yukarıda geçen tanımlarla birlikte İslâm Mezhepleri Tarihi, esas itibarıyla mezheplere vücut veren fikirlerin oluşum ve teşekkül süreçleri ile ilgilenen bir disiplin şeklinde de ifade edilmektedir. Buna göre Haricilik ile başlayan farklılaşma sürecinde Mürcie, Mu'tezile ve Şia gibi mezheplerin ortaya çıkmasıyla birlikte fırak ve makalat, milel-nihal diye nitelenen yeni bir döneme geçilmiştir. Bu sürecin en önemli özelliği, mezheplerin mukayeseli bir şekilde irdelenmesi ve diğer dinlere ait bazı görüşlere yer verilmesidir (Aydınlı 2008, 9, 18, 41). Sonuç olarak İslâm Mezhepleri Tarihi, "İslâm düşüncesinin veya başka bir ifadeyle 'fırkalaşma' veya 'zümreleşme' faaliyetlerinin gelişme seyrini esas alan" bir bilim dalıdır (Fığlalı 1985, 369).

Mezhepler Tarihi dersinde özellikle bu alanın temel kavramlarının öğrenilmesi zaruridir. Çünkü her bilim alanı kendi kavramları ile anlam kazanmaktadır. Bu nedenle mezheplerle ilgili birkaç önemli kavrama çalışmamızda yer vermeyi uygun gördük.

1.2. Temel kavramlar

1.2.1. Mezhep

Mezhep, "gidilen yol, tutulan yol, benimsenmiş görüş" anlamlarına gelmektedir. Mezhepler, hem siyasi, itikadi, hem de fikhî ve amelî nitelik taşıyan düşünce ekolleridir. Özellikle Türkçede mezhep her iki alanı da ifade etmektedir. Arapçada ise siyasi ve itikadi alandaki farklılaşmalar daha çok "fırka" kelimesi ile ifade edilmektedir.

İslâm'ın "itikâdî ve amelî sahadaki düşünce ekolleri" diyebileceğimiz mezhepler, dinin anlaşılma biçimleri ile ilgili beşerî tezahürlerdir. Siyasi, içtimai, iktisadi, coğrafi, tarihî ve benzeri sebepler, dinin anlaşılması planında, belirli fikirlerin ya da şahısların etrafında odaklaşmalara yol açmıştır. Böylece din anlayışında yer yer farklılaşmalar husule gelmiştir. Bu farklılaşmaların zamanla sistematik özellik kazanarak, düşünce ve davranışları etkilemeye başlaması, kurumsallaşarak ve sosyal hayatta derin izler bırakarak varlığını sürdürmesi, karşımıza "mezhep" olgusunu çıkarmıştır. Bir başka ifadeyle mezhepler, dinin anlaşılma biçimleri ile ilgili birtakım farklılaşmaların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan beşerî oluşumlardır. Hz. Muhammed'in sağlığında ne herhangi bir mezhepten ne de herhangi bir tarikat veya cemaatten söz edilebilir. Adı ne olursa

bütün mezhepler, Hz. Peygamber'in vefatından çok sonraları tarih sahnesine çıkmaya başlamıřtır. (Onat-Kutlu 2014, 42; Ahmetođlu 2017, 12-13).

1.2.2. Makale

Makale kelimesi sözlükte yazı, görüř, düşünce ve inanç gibi anlamlara gelmektedir. Çođulu *Makalât*'tır. Makale, Ehl-i Sünnet dıřındaki fırkalara mensup şahısların, İslâm toplumunda Hz. Peygamber sonrasında meydana gelen siyasi ve itikadi tartıřmaları konu edindiđi küçük eserleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Makale yazarları makaleleri kendi dönemlerinde ortaya çıkan meselelerden biri veya birkaçı hakkında kendi veya fırkalarının görüşlerini açıklamak, savunmak ya da başkalarının (veya fırkaların) görüşlerini reddetmek amacıyla kaleme almıřlardır. Necdet b. Âmir'in (72/691) *Makale*'si, Ebû Ca'fer Muhammed b. Nu'mân el-Becelî el-Ahvel Mu'minu't-Tâk'ın (160/777) *Kitâbu'l-Makalat*'ı, Ebû Ali el-Hüseyn b. Ali b. Yezîd el-Kerâbisî'nin (245/869) *Makalât*'ı, Muhammed b. Şeddâd Zurkân'ın (247/861) *Kitabu'l-Makalat*'ı, Ebû Ali el-Cübbâî Muhammed b. Abdülvehhâb'ın (303/915-6) *el-Makalat*'ı ve Ebû İsâ el-Verrâk Muhammed b. Hârûn el-Bađdâdî'nin (247/861) *Makalat*'ı bu alanın klasik eserlerinden kabul edilmektedir.

řunu ifade etmek gerekir ki, makalat türü eserler daha sonraları Ehl-i Sünnet olarak isimlendirilen merkezî zümrenin ve otoritenin siyasi ve çeřitli konulardaki dinî bakıř açılarını eleřtirmek amacıyla kaleme alınmıřtır. Bu sebeple ilk dönemlerde Ehl-i Sünnet dıřı fırkalarca yazılan makaleler veya makalatlarda yer alan görüşler, daha sonra bazı Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından sakıncalı ve tehlikeli kabul edilmiřtir. Bu nedenle bunları sadece açıklamak amacıyla bir araya toplayıp sınıflandırmak istemiřlerdir. Böylece Ehl-i Sünnet çevresinde de siyasi ve itikadi fırkaların bütün görüşlerini bir araya getiren kapsamlı makalat, makalat-i İslâmiyyin veya başka adlarla bilinen eserler meydana gelmiřtir (Onat-Kutlu 2014, 43; Kutlu 2010, 31).

1.2.3. Fırka

Fırka kelimesi (çođulu firak), ayrılık, güruh, farklılık, deđiřme, bölünme, kopma, muhalif olma, sapma gibi anlamlara gelmektedir. Fırka kavramı ile kastedilen; itikadi ve siyasi gayelerle vücut bulmuş fikirler ve şahıslar etrafındaki zümreleřmelerdir. Mezhepler tarihinde İslâm düşünce ekollerini ele alan yazılı edebiyatı tanımlamak için "fırak" terimi kullanılır. Aynı zamanda bu isim kendilerini toplumun genelinden ayrı tutanlara da denilmektedir.

Fırka kelimesinin Hz. Peygamber'den rivâyet edilen “tefrika” hadisine nispetle kullanılmış olması da muhtemeldir. Kur'an-ı Kerim'de de fırka/tefrika kelimesinin geçtiği âyetler bulunmaktadır. Örneğin, Kur'an, iki toplumun arasını ayırmayı (Mâide 5/25), hikmetli işlerin birbirinden ayrılmasını (44/Duhân, 4), Kur'an hükümlerinin kısım kısım ayırt edilmesini (17/İsrâ, 106), İsrailoğulları için denizin yarılmasını (2/Bakara, 50), kişi ile toplumun arasının ayrılmasını (20/Tâhâ, 94), Allah ile Peygamber'in arasının ayrılmak istenmesini (4/Nisâ, 150), peygamberler arasında ayırım yapmayı (2/Bakara, 136, 285; 3/Âl-i İmrân, 84) ve Allah'ın ipine sarılıp ayrılığa düşülmemesini (3/Âl-i İmrân, 103) bu fiille açıklamaktadır.

Fırak, belli bir şahıs ve/veya o şahsa uyan, daha doğrusu görüşleri etrafında birleşen topluluğun, çoğunlukla siyasi bir emel için çıktıkları yolda, doğrudan Kur'an'ı yani İslâm'ı veya Kur'an ile Sünnet'i yani İslâmiyet'i anlayış şekillerini yansıtır. Bu açıdan firkalar, İslâm tarihinin “siyasi ve itikâdî düşünce okulları”dır (Fığlalı 2007, 12).

Makalat ve fırak nevinden eserlerin birçoğu, muhtemelen parça parça veya küçük oluşlarından dolayı yahut da savaşlar, yangınlar, istilalar veya Emevilerin siyasi ve idari baskılarının doğurduğu “gizlilik” endişesinden ötürü, maalesef zamanımıza ulaşmamıştır.

1.2.4. Milet ve Nihal

Millet kelimesinin çoğulu olan *milel*; din, şariat, yol demektir. Milet kavramı, şeriatın herhangi bir meselesi olmaksızın tümü için kullanılmaktadır. Bu kelime Allah'a ve peygamberlerin ümmetinden herhangi birine izafe edilmez, fakat peygamberlere izafe edilir. Örneğin “Milletu Muhammed”de olduğu gibi. Daha sonra millet kelimesinin manası genişleyerek *el-Milelu'l-Bâtula* şeklinde de kullanılmıştır. Millet kavramı ümmet anlamında da kullanılmaktadır.

Şâneçî, bu kavramın etimolojisi hakkında bazı önemli bilgiler vererek şöyle der: “Dilbilimciler, millet kelimesinin ilk anlamını “مِلَّةٌ” (*mell*) fiiline göre izah etmektedirler. *Millet* kavramının din ve şeriat anlamında kullanılması, bir şahsın içinde (bâtın) veya din mensuplarının kalbindeki etkidir. *Mell*, *incinmiş kalp* (sem') ve *melal* (incinmiş, kırılmış) şeklinde kullanılmaktadır. Bu da üzüntünün (melâlet) içe (öze) ve kalbe girerek etkili olmasıdır” (Şaneci 2013, 181 vd.).

Genel olarak millet, mükellefin, doğru veya yanlış olsun, inanmış olduğu inançları demektir. İslâm literatüründe “Nebisi ve kitabı olan bir dine inanıp bağlanmak” manasında kullanılmaktadır. Mezhepler tarihi ıstılahında ise “Allah'ın, peygamberler yoluyla insanlara inanmaları için gönderdiği kitaplı dinler” olarak tanımlanmaktadır (Onat-Kutlu 2014, 43).

Şehristânî'nin bu konudaki açıklamaları dikkate şayandır: O, bu konuda řu şekilde bir açıklamada bulunmaktadır: “İnsan soyu, kendisine ait olan řeyleri muhafaza etmek, kendisinin olmayan řeyleri de diđerleri ile yardımlaşmak suretiyle elde edebilmek için, hayatını kendi cinsinden diđerleri ile birlikte devam ettirmeye ve geleceđine hazırlanmaya muhtaçtır. Bu maksatla meydana getirilen beraberlik veya topluluk, millet diye isimlendirilir. İnsanları bu duruma ulařtıran özel yıl ise minhac, (yol, usul) řir'a (din) ve sünnet adını alır. Bu sünnet üzere ittifak ise cemaati meydana getirir. Nitekim Kur'an'da “Her birinize bir řir'a (din, řeriat) ve bir yol (minhac) verdik” (5/Mâide, 48) denilmektedir. Bu anlamda bir topluluk (millet) meydana getirmek veya bir řeriat ortaya koymak ancak Allah tarafından dođruluđuna delalet eden, kendisini destekleyen, bazen daha sonra ortaya çıkan mucizelerle, bazen de davanın kendindeki özelliklerle gönderilmiş bir din koyucusuna mahsustur. Bunlardan sonra bil ki, en büyük millet, İbrahim Halil'in (as) milletidir. Bu, dođrudan ayrılmayı asla terk etmeyen ve tek Allah'a inanan bir millettir. Kur'an-ı Kerim'de de “Babanız İbrahim'in milletinde olduđu gibi” (22/Hâc, 78) şeklinde geçmektedir” (Şehristânî 2011, 50).

Millet kelimesi Kur'an-ı Kerim'de on beř defa geçmekte ve gayri-mütedeyyin kavimler için kullanılmaktadır. Örneđin Hz. Yusuf'un diliyle řöyle denilmektedir: “... Şüphesiz ben Allah'a inanmayan bir kavmin dininden uzaklařtım.” (12/Yûsuf, 37). Burada millet kelimesinin fırka için kullanılması Kur'an ve dil (lûgat) üslubu bakımından dođrudur. Hz. Peygamber'den rivâyet edilen bir hadiste řöyle buyrulmaktadır: “Onlar (Benu İsrail) yetmiş iki millete ayrıldılar...” Bu kavram ıstılahta “din” kelimesinin müteradifi olarak kullanılır. Örneđin Hıristiyanlık, Yahudilik ve Mecusilik gibi (Şaneci 2013, 179 vd.; et-Tarihî 2009, 1226; İbn Manzur trz., VI, 4271-4272).

Nihle kelimesinin çođulu olan *nihal* ise inanç, akide, iddia, doktrin, öğreti, felsefi görüş anlamlarına gelmektedir. Nihal kavramı, İslâm düşüncesi içerisinde ortaya çıkan fırkalar için kullanılmaktadır. Bu kavram, zaaf veya zayıflık anlamında bir şahsın kendisine ait olmayan bir görüşü kendisininmiş gibi göstermesi veya kendisine ait olmayan bir şeyin ona aitmiş gibi gösterilmesi olarak da ifade edilmektedir.

İlk dönem müelliflerinden Nâşî el-Ekber (293/906), İslâm düşüncesi içinde ortaya çıkan farklı grupları *nihle* kavramı ile isimlendirmektedir (Nâşî el-Ekber 1971, 9). İbn Hazm, milel kavramıyla İslâm dışındaki dinleri, nihle-nihal kavramıyla da İslâm düşüncesi içerisinde ortaya çıkan fırkaları ifade etmektedir (İbn Hazm 2007, II, 10).

Şehristânî ise bu konuda řöyle demektedir: “Bazı kimseler ise insanları, düşünce ve mezheplerine göre zümelere ayırmıştır. Bizim maksadımız-bu

kitabın telifinde- bu düşünceye dayanmaktadır. Buna göre öncelikle insanların doğru bir ayırımla, dinlere mensup olan (ehlü'd-diyânât ve'l-milel) ile din özelliği taşımayan sistem ve düşüncelere sahip olan (ehlü'l-ehvâ ve'n-nihal) şeklinde ikiye ayrıldığı görülür. Bu taksim dikkate alındığında, açık bir şekilde din mensubu (ehlü'd-diyânât) olanlar Mecusîler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlardır. Din özelliği taşımayan görüş ve düşüncelere bağlı olanlar (ehlü'l-ehvâ ve'l-ârâ) ise felsefeciler, Dehriiler, Sabiiler, yıldızlara ve putlara tapanlar ve Brahmanistler gibi grublardır” (Şehristânî 2011, 26).

Belirtildiği gibi nihle kelimesi ehvâ ve felsefi görüşler (milel ve dinlerin karşılığında) şeklinde de ifade edilir. Bunun sebebi ise gerçekçi olmadığı var-sayılan beşerî tasavvurların ilahî dinlerin karşıtı olarak kullanılmasıdır. İşaret edildiği gibi burada milelden murat dinler, nihâl'den murat ise felsefi ekoller ve görüşlerdir. Bilinmesi gereken şey bu konunun hangi bilim dalı arasında yer aldığıdır. Çünkü öncekiler, ilimleri tasnif etmekte ve her birine bir isim vermekteydiler. Gerçi modern bilimciler, bu tasnifi gereksiz görmektedirler. Fakat tüm bilim dalları birbirinden bağımsız olmadığından, bilim alanları ve bilimler arasındaki bağlantının araştırılmasına ihtiyaç vardır. Şâneçî'ye göre milel ve nihâl kelimesinin iki ilim dalı ile çift yönlü ilişkisi vardır:

a) Akli ilimlere bakan yönüyle inanç ve mezhebin aslının doğruluğu veya yanlışlığıyla ilgili yöndür. Bu konu felsefe ve kelim ilminde tartışılmaktadır.

b) Ortaya çıktıkları zamanın bilinmesi amacıyla cerh-tadil ya da ispat ve ret cihetine gitmeden mezheplerin itikâdî görüşleri, tarihî gelişimi ve alt şubeleri ile ilişkili yöndür (Şaneci 2013, 182-183).

1.2.5. Heteredoks ve Ortodoks

Özellikle batılı araştırmacılar tarafından kullanılan Heteredoks (**Hétérodoxe**), kabul edilmiş dinî esaslara aykırı olan, genel esaslara muhalif anlamlarına gelir. Hétérodoxe, müsteşrikler tarafından *ortodoxe* teriminin karşıtı olarak kullanılmaktadır. Buna göre hétérodoxe, kilise tarafından kabul edilmiş ve esasları kesin hükümlerle belirlenmiş resmî crêdo'nun, inanç esaslarının dışına çıkan, yani itizal ederek tekfiri hak eden sectelere, fırkalara işaret etmektedir (Fığlalı 2007, 46 vd.).

Mezhepler tarihçisi Fığlalı, bu kavramın İslâm fırkaları için kullanılmasının doğru olmadığını, bu şekilde ifade edilmesinin yanlış anlaşılmalara sebebiyet vereceğine dikkati çekerek şöyle demektedir: “Özellikle Hıristiyanlık için geçerli olan bu terimlerin, olduğu gibi İslâm edebiyatına aktarılması ve Sünnilik için **ortodoxe**, Sünnilik dışındaki fırkalar için **hétérodoxe** terimlerinin kullanılması, insanı fevkalade ciddi yanlışlıklara sevk edebilecek bir kavram

kargařası doęurmaktadır. Bir kere İslâm'da resmî inanç esaslarını, yani crédoyu belirlemek için ta baştan beri, Hıristiyanlıktakine benzer resmî bir din teşkilatı olmamış; bu iş doğrudan Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünneti tarafından belirlenmiştir. İslâm fakih ve kelimcılarının ittifakına göre de, tevhit-nübüvvet-mead esaslarına inanan herkes İslâm dairesi içindedir. Bu esasların dışındaki hususlar ile bunların anlaşılma ve anlatılma şekilleri üzerindeki ihtilaflar, dinin özüne ve aslına dâhil değildir. Dolayısıyla bu hususlarda farklı görüşleri savunanlara ve bu görüşlerini tevhide zedelemeyecek ve lekelemeyecek biçimde kendi kültürlerinden gelen unsurlarla bezeyenlere, kesinlikle hétérodoxe damgası vurulamaz. Aksi hâlde İslâm dünyasında, dün de bugün de sadece hétérodoxe var olmuştur demek gibi gayr-i ilmî ve gerçek dışı bir durumda kalırız; çünkü din, tarih boyunca ona inananların millî ve mahallî kültürleriyle yaşamış ve zenginleşmiştir" (Fığlalı 2007, 46-49).

İslam Mezhepleri Tarihi ile ilgili kavramlara yer verdikten sonra bu alanın kaynaklarından bahsetmek yerinde olacaktır. Çünkü her ilim alanı kendi kaynakları ile kaimdir. Mezheplerle ilgili çok sayıda eserin olduğu bilinmektedir. Bu eserleri daha sonra bilim adamları mezheplere göre tasnif etmiş, böylece makalat ve fırak geleneği şekline dönüşmüştür. Bu kısımda İslam Mezheplerinin geleneklerine ve bu alanda yazılmış eserlere değinilecektir.

2. İslam Mezhepleri Tarihi'nde Makalat ve Fırak Gelenekleri

Mezhepler ve fırkalar ortaya çıktıktan sonra her mezhebin ve fırkanın kendine has edebiyatı oluşmaya başladı. Böylece Makalat ve Fırak Gelenekleri olarak isimlendirilen, mezheplerin görüşlerini, çıkış sebeplerini, fırkaya ayrılışlarını belli bir tasnife tabi tutarak ortaya koyan edebiyat meydana geldi. Ashab-ı'l-makalat denilen mezhepler tarihçileri, eserlerini yazarken öncelikli amaçları kendi mezheplerini savunmak olmuştur. Başlangıçta her ne kadar karmaşık gibi gözükse de yapılan çalışmaların çoğalmasıyla birlikte her mezhebin kendine özgü makalat ve fırak geleneğinin (yazıcılığının) olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle mezhepler tarihi eserlerinin mensubiyeti, hangi fırkayı temsil ettiklerinin tespit edilmesi büyük bir önem arz etmektedir. Söz konusu eserlerin tertibi, inanç konuları veya mezhepler ya da her ikisi birlikte esas alınarak yapılmıştır. Mezhepler Tarihi eserlerinin mensubiyetini göz önünde bulundurarak şu gelenek (yazıcılık) modellerinin olduğunu söyleyebiliriz: 1. Mürcii-Maturidi Makalat ve Fırak Geleneği. 2. Eş'arî Makalat ve Fırak Geleneği. 3. Mu'tezili-Zeydi Makalat ve Fırak Geleneği. 4. İmamiyye Şiasî Makalat ve Fırak Geleneği. 5. İsmailî Makalat ve Fırak Geleneği. 6. Ashab-ı Hadis Makalat

ve Fırak Geleneği. 7. Harici/İbazi Makalat ve Fırak Geleneği. 8. Tasavvufi Fırak ve Makalat Geleneği (Aydınlı 2008, 9, 18, 41; Kutlu, 2010,69 vd.).

2.1.Mürcii-Maturidi Makalat ve Fırak Geleneği

Mürcii-Maturidi Makalat ve Fırak Geleneği, aynı zamanda Hanefi-Maturidi gelenek olarak da isimlendirilmektedir. Bu gelenekte Mürcie, Ehl-i Cemaat el-Murciun, Cemaat, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, Sevadu'l-A'zam şeklinde de isimlendirilmektedir. Gelenekteki tasnifat sistemi şu şekildedir: Altı ana fırka, bu fırkaların on ikişer tane alt fırkaları ve kurtuluşa eren tek fırka (fırka-i naciye) ($6 \times 12 + 1 = 73$). Buna göre altı ana fırka şunlardır: Kaderiyye, Cehmiyye, Rafiziyye, Haruriyye, Cebriyye ve Mürcie. Bu gelenekte kurtuluşa eren fırka Mürcie'dir.

Mürcii-Maturidi geleneği ve tasnif sistemini şekillendiren en önemli eser, Mürcie'nin Kerrami grubuna mensup Hanefi fakihî ve muhaddis en-Nesefî'nin (318/930) *Kitâbu'r-Redd alâ'l-Bida' ve'l-Ehvâ'* isimli eseridir. en-Nesefî eserinde Hz. Peygamber'den gelen meşhur fırka-i naciye hadisini zikretmiş ve fırkaları $6 \times 12 + 1 = 73$ şeklinde sınıflandırmıştır.

en-Nesefî'nin *Kitâbu'r-Redd alâ'l-Bida' ve'l-Ehvâ'* isimli eseri el-Mâturîdî (333/941), el-İrâkî (500/1106), Muhammed en-Nesefî (571/1175), İbnu'l-Cevzî (597/1200), İbnu's-Serrâc (777/1375), Kemal Paşazâde (940/1534) ve Tâhir Gazâlî'nin (1044/1634) bu konuda yazdıkları eserlere kaynaklık etmiştir. el-Hâkim es-Semerkindî'nin (342/953) *Kitâbu's-Sevâdi'l-A'zam*, Ebû Yusr el-Pezdevî'nin (493/1099) *Usûlu'd-Dîn*, Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin (508/1114) *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, Ebû Hafis en-Nesefî'nin (537/1142) *Beyânu'l-Mezâhib* gibi eserler bu geleneğin önemli eserlerindedir. (Hasan 2003, 69 vd.).

Yine Mürcii/Hanefi-Maturidi fırak geleneği kapsamında yer alan bu erken dönem çalışmalarının yanında bu gelenek, varlığını farklı dönemde yazılmış birtakım eserlerle sürdürmüştür. Bu anlamda anonim *Fî Beyâni Gurûhi Ehli'd-Dalâle ve Makalâtihim* adlı kısa bir risale, İbnu Serrâc tarafından *Tezkiretu'l-Mezâhib* adıyla kaleme alınan ve muhtemelen VI./XI. asra ait fırak eseri; VI./XI. asırdan muahhar bir dönemde Ebû Muhammed Osmân b. Abdillâh el-İrâkî adında Hanefî bir yazar tarafından kaleme alınan *el-Fıraku'l-Mufterika Beyne Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zandaka*; Celaliyye Medresesinde en-Nazzâm olarak bilinen müderris Mahmûd Tâhir Gazâlî'ye (1044/1634) nispet edilen *Ma'rifetu'l-Mezâhib*; Necmuddîn Ebû Hafis b. Muhammed b. Ömer en-Nesefî'ye (571/1175) nispet edilen *Beyânu'l-Mezâhib* adlı kısa bir risale, muhtemelen VII./XIII. asrın ortalarında kaleme alınmış *Heftâd u Se Millet* adıyla yayımlanan anonim Farsça bir eser ve *Du Risâle der Bâre-i Heftâd u Du Gurûh* adıyla yayımlanan iki risale bu geleneğin kaynaklarıdır. (Tan, 2009, 184).

2.2.Eř'arî Makalat ve Fırak Geleneęi

Eř'arî Makalat ve Fırak Geleneęi olarak isimlendirilen bu gelenekteki eserlerden bazıları fırka ve konu merkezli olarak, bazıları ise “yetmiş üç fırka” hadisi merkeze alınarak kaleme alınmıştır. Geleneęin önemli simalarından olan el-Eř'arî, el-Baędâdî ve eř-Şehristânî'nin eserleri aynı zamanda mezhepler tarihinin en eski klasik kaynakları arasındadır.

Geleneęin ilk eseri Ebû'l-Hasen el-Eř'arî'nin kaleme aldığı *Makalâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*'dir. Eř'arî, eserinde sağlıklı ve objektif bir tutum sergiler; eser, fırka ve konu merkezli bir yazıma sahiptir ve “yetmiş üç fırka” hadisinden bahsetmez. el-Baędâdî ve eř-Şehristânî'nin eserlerinde ise fırka merkezli yazıcılık öne çıkmaktadır ve “yetmiş üç fırka” hadisi belirleyicidir. Örneęin eř-Şehristânî'nin tasnifine göre ana fırkalar dört tanedir: Kaderiyye, Sıfatiyye, Havaric ve Rafıza. Bu fırkaların alt kollarıyla birlikte yetmiş iki sayısına ulaşılır.

Bu geleneęin önemli eserlerinden bazıları şunlardır: Ebû Hasan Ali b. İsmâîl el-Eř'arî (324/935), *Makalâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*'i; Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Baędâdî (429/1037), *el-Farku beyne'l-Fırak ve Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihal*; Ebû'l-Muzaffer el-İsferâinî (471/1078), *Tabsîrfi'd-Dîn ve Temyizi'l-Fırkati'n-Nâciye an Firaki'l-Hâlikîn*; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eř-Şehristânî (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*; Muhammed b. Ömer b. HuseynFahreddîn er-Râzî (606/1209), *İ'tikâdâtu Firaki'l-Muslimîn ve'l-Muşrikîn*; Şemsuddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Sa'îd el-Kirmânî (717-1317/786-1385), *el-Fıraki'l-İslâmiyye*; Muhammed Sıddık Hasan Han(1248-1308), *Habîetu'l-Ekvân fi İftirâki'l-Umem alâ'l-Mezâhib ve'l-Edyân*. (Aydınlı 2008, 31).

2.3.Mu'tezili-Zeydi Makalat ve Fırak Geleneęi

Mu'tezili-Zeydi Makalat ve Fırak Geleneęiolarak isimlendirilen bu gelenek mevcut bilgilere göre Zurkân'la başlamış, Nâşî el-Ekber, Hayyât ve Ka'bî ile zirveye ulaşmıştır. Mu'tezile'den sonra Zeydiler bu geleneęe sahip çıkmıştır. Nâşî el-Ekber'in *Kitâbu'l-Evsât fi'l-Makalât* adlı çalışması, bu alanda yazılan ilk eserlerdendir. Geleneęin dięer önemli eseri el-Ka'bî el-Belhî'nin *Kitâbu'l-Makalât* adlı eseridir. Ka'bî, bir mezhebi anlattıktan sonra, mezhebin yaygın olduęu şehirleri de ele alır ve siyasi iktidarla ilişkilere de yer verir. Genel olarak mezheplerin görüşlerini olduęu gibi aktarmak kaygısı taşır ve bu ilkeyle hareket eder.

Nâşî el-Ekber *Kitâbu'l-Evsâtfi'l-Makalât* adlı eserinde yedi fırkanın ismine yer vermiş, onların görüşlerini açıklamıştır. Eserde Şia, Havaric, Mu'tezile, Mürcie ve Haşeviyye gibi fırkaların daha sonradan ortaya çıkan fırkaların temelini oluşturduğu ifade edilmektedir. el-Ka'bî el-Belhî de tasnifatında Nâşî el-Ekber'in metodunu takip etmiştir. Bu geleneğe "yetmiş üç fırka" hadisi belirleyici değildir. İslâm mezhepleri; Şia, Havaric, Mürcie, Mu'tezile ve Haşeviyye olarak beş ana fırkaya ayrılmaktadır.

el-Câhız'ın (255/869) *Risâle fi Beyân Mezâhibi's-Şîa (Mecmuatu'r-Resâil)* ile el-Hayyât'ın (300/912) *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Redd alâ Râvendî* isimli eserleri bu geleneğin önemli teliflerindedir (Aydınli 2008, 34-35).

2.4. İmamiyye Şiası Makalat ve Fırak Geleneği

İmamiyye Şiası Makalat ve Fırak Geleneği olarak isimlendirilen bu geleneğin merkezinde imâmet anlayışı bulunmaktadır. Gelenek başlangıçta gulat hareketler ile her imâmın ölümünden sonra fırkalaşmalar ve imâmetle ilgili fikirlerin tespitine yönelmiş, daha sonra bilhassa Ebû İsâ el-Verrâk'la (247/861) birlikte Şiî olmayan fırkaları içerecek şekilde genişlemiştir. Şia'nın ilk dönem mezhepler tarihçilerinden en-Nevbahtî *Fıraku's-Şîa* ve el-Kummî *Kitâbu'l-Makalât ve'l-Fırak* eserinde "yetmiş üç fırka" hadisine yer vermemişlerdir. Ancak daha sonraki süreçte ortaya çıkan müelliflerden birçoğu bu hadisi kullansalar da yetmiş üç sayısını dikkate almamışlardır.

Geleneğin ilk temsilcilerinden Kummî ve Nevbahtî bağlamında bakıldığında fırkaların Şia, Mürcie, Mu'tezile ve Havaric olarak 4 (dört) gruba ayrıldığı görülmektedir. Fırkaların alt kollarının isimlendirilmesi genel olarak kurucusu üzerinden yapılmaktadır. Bu geleneğe Şiî-İmamiyye merkeze alınmakta ve kurtuluşa eren tek fırkanın Şii-İmamiyye olduğu ispatlanmaya çalışılmaktadır. Geleneğin önemli eserlerinden bazıları şunlardır: Nevbahtî (300/912), *Fıraku's-Şîa*; el-Kummî (301/913) *Kitâbu'l-Makalât ve'l-Fırak*; Şeyh Mufîd (413/1022), *Evâilu'l-Makalâtî'l-Mezâhibi'l-Muhtârât* (Aydınli 2008, 35-36; Ahmetoğlu 2014, 33 vd.).

Ebû Ca'fer Muhammed b. Nu'mân el-Becelî el-Ahvâl Mu'minu't-Tâk'ın (160/777), *Kitâbu'l-Makalât*; Ebû'l-Kâsım el-Belhî, Nasr b. Sabbah'ın (III/IX. asır), *Fıraku's-Şîa*; Ebû'l-Muzaffer Muhammed b. Ahmed Nuaymî'nin *Kitâbu Fıraki's-Şîa*, Ebû Tâlib Abdullâh (veya Ubeydullâh) b. Ebî Zeyd Ahmed b. Ya'kûb b. Nasr el-Enbârî'nin (356/966) *Kitâbu Fıraki's-Şîa* bu geleneğin günümüze ulaşmayan diğer eserlerindedir.

2.5. İsmaili Makalat ve Fırak Geleneđi

İsmaili görüşler üzerine inşa edilen İsmaili Makalat ve Fırak Geleneđinin en önemli dönemi IV/X. asırlardır. Bu dönemde “yetmiş üç fırka” hadisi kabul görmüřtür. Gelenekte farklı tasnif modelleri ortaya çıkmıř olsa da mezhepler tarihi açısından birçok önemli eser ortaya konulmuřtur. Temelde iki önemli eser İsmaili gelenekte belirleyici rol oynamıřtır. Bunlardan ilki Ebû Hâtim er-Râzî'nin (324/936) *Kitâbu'z-Zîne fî Kelimâti'l-İslâmiyyeti'l-Arabîyye*, ikincisi ise Ebû Temmâm el-İsmâîlî el-Harezmi'nin (IV/X. asır) *Kitâbu'ş-Şecere*'sidir.

“Yetmiş üç fırka” hadisinin kullanıldıđı bu geleneđin eseri *Kitâbu'z-Zîne fî Kelimâti'l-İslâmiyye*'de mezhepler temelde beř ana fırkaya ayrılmıřtır. Diđer fırkalar bu beř fırka üzerinden deđerlendirilmiřtir. Bu fırkalar; Şia, Mürcie, Rafıza, Kaderiyye ve Mârka'dır. Şia'nın Keysaniyye, Rafıza ve Zeydiyye'den oluřan üç ana fırkaya ayrıldıđı belirtilmekte, Ehl-i Sünnet'in aslının ashab-ı hadis ve ashab-ı rey olduđu ifade edilmektedir. Eserde fırka kurucularının ismi, buldukları şehirler, haklarında yazılan şiirler, görüşleri ve delil gösterdikleri âyetler somut řekilde verilmiřtir (Aydınlı 2008, 36-38).

İsmaili geleneđin diđer önemli kaynak eseri, Ebû Temmâm'ın *Kitâbu'ş-Şecere* adlı çalışmasıdır. Ebû Temmâm eserinde “yetmiş üç fırka” hadisine atıfta bulunmakta ve fırkaların tasnifatını bu hadise göre inşa etmektedir. Tasnifte fırkalar genel olarak üçe ayrılmaktadır. İzlediđi tasnif sistemi ise $24 \times 3 + 1 = 73$ řekindedir (Kutlu 2010, 178).

2.6. Ashabu'l-Hadis Makalat ve Fırak Geleneđi

Ashabu'l-Hadis Makalat ve Fırak Geleneđi Mezhepler Tarihi'nde önemli izler bırakan bir ekol olarak karşımıza çıkmaktadır. Hadis taraftarlarının “yetmiş üç fırka” hadisini eserlerinde kaydetmesine bakılırsa, İslâm fırkalarını ilk onların tasnif etmesi beklenirdi. Lakin onlar, III/IX. asırdan önce bütün fırkaları kapsayan bir eser yazmamıřlardır.

el-Yemenî'nin (VI/XII. asır) *Akâidu's-Selâseve's-Seb'in Fırka* isimli eseri geleneđin en sistematik eseri olarak zikredilebilir. Eserde fırka ve konu merkezli iki model kullanılmıřtır. Müellif, $4 \times 18 + 1 = 73$ formülünü esas almıřtır. Asıl fırka sayısı Havariç, Mürcie, Mu'tezile/Kaderiyye, Şia/Rafiziyye ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olmak üzere beřtir. Dört bidat fırka ise 18 alt gruba ayrılır.

Bu gelenekte, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kavramıyla birlikte, ashabu'l-hadis, ashabu's-sünne, sevadu'l-a'zam, ehlü'l-hak, müntehilü's-sünne, ehlü'l-cemaa gibi kavramlar da kullanılmıřtır (Aydınlı 2008, 38).

Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Abdirrahmân el-Malâtî eş-Şâfiî (377/987)'nin *et-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida'*; İbn Batta el-Akberî (387/997)'nin *el-İbâne an Şerîati'l-Fırkati'n-Nâciye ve Mucânebetu'l-Fıraki'l-Mezmûme'*, el-Lâlekâî (418/1027)'nin *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa'*, el-Geylânî (561/1161)'nin *Fî Beyânî Makalâti Fıraki'd-Dâlle'*si ile *el-Gunye li Tâlibi Tarîki'l-Hakk'* ve es-Seksekî (683/1284)'nin *el-Burhân fî Ma'rifeti Akâidi Ehli'l-Edyân* eserleri geleneğin önemli eserlerindedir (Aydınlı 2008, 38-39).

2.7. Harici/İbazi Makalat ve Fırak Geleneği

Harici/İbazi Makalat ve Fırak Geleneği Harici ve İbadi görüşleri merkeze alan ve buna göre fırka tasnifatının yapıldığı yazıcılık modelidir. Bu fırkanın temel özelliği aşırı görüşlere sahip olmasıdır. Bu nedenle ilk dönemlerde Harici olarak isimlendirilen çok sayıda taraftarı öldürülmüştür.

Bu fırka mensupları çok erken dönemlerden itibaren kendilerini savunmak ve muhaliflerini eleştirmek için önemli eserler kaleme almışlardır. el-Yemân b. Rebâb'ın *Kitâbu'l-Makalât* ve Âmiru'l-Hanefî Necdî b. Uveymir el-Hanefî'nin (69/688) *Makale'*si Harici geleneğin günümüze ulaşmayan eserlerindedir.

Hariciler makalat geleneğinin başlatıcıları olmalarına rağmen, onlardan makalat alanında günümüze ulaşan çok az kaynağa sahibiz. Bu anlamda, Kalhatî'nin (IV/X. asır.) çalışması önem arz etmektedir. Gerçi Kalhatî, firkaları ele alan müstakil bir eser yazmamış, ancak *el-Keşf ve'l-Beyân* adlı eserinde İslâm firkalarına yer vermiştir. Eserinde “yetmiş üç fırka” hadisine yer vermiş ve eserini bunun üzerine inşa etmiştir. O, eserinde mezhepleri Mu'tezile, Müşebbihe, Haricilik, Şia ve İbaziyye (kurtuluşa erecek olan fırka) olmak kaydıyla beşli bir tasnife tabi tutmuştur. Kalhatî, firkaları tasnif ederken $14+15+16+27+1=73$ formülünü kullanmıştır (el-Kalhâtî, 1980, II, 323; Kutlu 2010, 90-91).

2.8. Tasavvufî Makalat ve Fırak Geleneği

Tasavvufî Makalat ve Fırak Geleneği sufi oluşumlara yönelik geliştirilen bir tasnif sistemini içermektedir. Sufî eğilimler sayı olarak yetmiş üç sayısına uydurulmaya çalışılmasa da içlerinden sadece bir grup “Ehl-i Hak” vasfını kazanabilmektedir. Sufî grupları kendi içinde sınıflandıran böyle bir tasnif sistemi, köklerini Eş'arî ve Maturidi makalat ve fırak geleneğinden almıştır.

Bu geleneğin tespit edebildiğimiz önemli eserleri şunlardır: Tâcu'l-İslâm Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî (380/990) *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-*

Tasavvuf, (thk. Dr. Abdilhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdalbâkî Surûr, Kahire 1380) ve eş-Şeyh Abdilkâdir Geylânî (561/1166) *Sırat-i Müstâkîm ve Yetmiş Üç Fırka*, (çev. Kâzım Ağcakaya, İstanbul: Medine 2012). (Aydınlı 2008, 155; Ca'ferîyan 2008, 299-300).

3. Mezhepler Tarihçileri ve Mezhepler Tarihi Eserlerinin Genel Özellikleri

Klasik dönemde Ashabu'l-makalat olarak bilinen Mezhepler Tarihçileri İslam düşünce ekollerinin tarihini ve görüşlerini inceleyenler için kullanılmaktaydı. Bu şahısların incelediği ilme ise “**Makalat**”, “**İlmu'l-Makalât**”, “**İlmu Makalâti'l-Fırak**”, “**Milel-Nihal**”, “**el-Ehva' ve'l-Bida**” denilmektedir (Kutlu 2010, 32).

Mezheplerle ilgili yazılan eserlerde çoğu zaman belli bir tutum ve görüşün savunulduğu görülmektedir. Bir mezhep mensubunun, kendi mezhebini savunması, başka fırkaları tenkit ve reddetmesi doğaldır. Ancak bu durumda, eserin, tenkit için yazıldığı belirtilmeli ve asgari şart olarak, tenkide tabi tutulan fırka veya fırkaların görüşleri aslına uygun bir tarzda nakledilmelidir. Mezhepler Tarihi yazarının birinci vazifesi, hangi mezhebe mensup olursa olsun, mezheplerin içinde buldukları her türlü şartları ve görüşlerini en iyi şekilde yansıta-cak bir tarafsızlık anlayışıyla tespit ve tasvir etmek olmalıdır. Başka bir ifade ile Mezhepler tarihçisinin vazifesi, “**descriptive**” (tasvirî) bir çalışma yapmaktır. Bu şekilde yapılan çalışmalar objektif sonuçlar elde edilmesi açısından fevkalade önemlidir.

Klasik makalat ve fırak edebiyatının müellifleri, genel olarak belli bir görüşün doğru mu yanlış mı olduğuyla ilgilenmişler, kitaplarının sistemlerini bu gayeye göre tanzim etmişlerdir (Büyükkara 2005, 446). Bu bağlamda mezheplerle ilgili yazılan eserlerin genel karakteristiğinin tespit edilmesi gerekir. Burada bu nevi eserlerin genel özellikleri hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Bu eserlerde;

Mezhep, bir şahısla veya şahısların görüşleriyle başlatılmakta ve hemen görüşlerin incelenmesine geçilmektedir. Yahut da doğrudan görüşlerine geçilmektedir.

Müelliflerin eserlerinde takip ettikleri sistem ve mezhepleri ele alış yolları değişiklik göstermektedir. Burada şu iki yol izlenilmiştir:

a) Meseleleri esas almak suretiyle, her fırka veya şahsın bu meselelere dair görüşleri açıklanmıştır.

b) Fırkalar veya dinlerin kurucuları ve mensupları esas alınmış; önce şahıs veya fırka zikredilip sonra da görüşlerine geçilmiştir.

Yine eserlerin tertibinde farklılıklar bulunmaktadır. Bir kısım yazar, fırkaları doğuş sırasına göre yazmış ve Havaric ile başlatmıştır. Eserlerde bahsi geçen İslâm fırkalarının tasnifatında ciddi sorunların olduğu da görülmektedir. Bazı yazarlar “yetmiş üç fırka” hadisini temel alarak tasnif oluşturma çabası içine girmiş, bazıları hadiste geçen yetmiş üç rakamını tutturmaya çalışmış, bazıları bu sayıyı kesretten kinaye olarak kabul etmiş, bazıları ise hadisin sıhhati ile ilgili tartışmalardan dolayı bu hadisi önemsememiştir. Bu eserlerde genel olarak gözlemlenen husus, müelliflerin mensubu olduğu fırkanın “Kurtuluşa Eren Fırka” (el-Fırkatü’n-Naciye) olduğunun iddia edilmesidir. Fıglalı 2007, 35-49; Büyükkara 2005, 446-449).

Mezhepler tarihçiliğinde sıkça kullanılan ve eserlerini çoğu zaman fırka-i naciye hadisi üzerine inşa eden çok sayıda müellif bulunmaktadır. Bu kısımda mezkur hadisle ilgili bilgiler ele alınacaktır.

4. Fırka-i Naciye veya İftirak Hadisi

Fırka-i Naciye veya İftirak/Tefrika Hadisi olarak bilinen bu hadis, ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı ve içlerinden birinin kurtuluşa ereceği ifade edilen meşhur hadistir (Özler 2010, 15 vd.). İslâm fırkalarından her biri kendilerini “Kurtuluşa eren fırka/fırka-i naciye” olarak görüp bu tezlerini savunmak için yoğun bir çaba sarf ederler. Bu hadis hem hadis kaynaklarında, hem de mezhepler tarihi kaynak eserlerinde pek sık kullanılmaktadır. Şimdiye kadar elde edilen bilgilere dayanarak mezkûr hadisin mezhepler tarihçiliğinde ilk defa Mu’tezili olduğu bilinen Nâşî el-Ekber tarafından *Mesâilu’l-İmâme* adlı eserinde kullanıldığı söylenebilir. Nâşî el-Ekber’de geçen hadis şu şekildedir: “*Musa’nın ümmeti yetmiş fırkaya ayrıldı, onlardan biri hariç diğerleri cehennemdedir. İsa’nın ümmeti yetmiş iki fırkaya ayrıldı, onlardan biri hariç hepsi cehennemdedir. Benim ümmetim de yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır, biri hariç hepsi cehennemdedir*” (Nâşî el-Ekber, 1971, 20).

Eş’arî geleneğinin müelliflerinden el-Bağdâdî mezkûr hadisi şöyle anketmektedir: “*İsrailoğullarının başına gelen şey benim de ümmetimin başına gelecektir. İsrailoğulları yetmiş bir fırkaya ayrıldı; ümmetim de onlardan bir fazlasıyla yetmiş iki fırkaya ayrılacaktır ve biri dışında diğerleri cehenneme gidecektir. Dediler ki: ‘Ey Allah’ın Resulü! Ateşten kurtulacak bu fırka hangisidir?’ O, ‘Benim ve ashabımın üzerinde bulunduğu fırkadır.’ buyurdu” (el-Bağdâdî 1991, 6).*

Şîî literatürde de konuyla ilgili onlarca hadis mevcuttur. Hatta Şîî eserlerde ümmetin iki, üç, yetmiş ve yetmiş üç fırkaya ayrılacağı ile ilgili hadisler yer almaktadır (Ahmetoğlu 2014, 217-227). Örneğin, Şîî müelliflerden Şeyh Mufîd

meřhur hadisle ilgili Hz. Ali kanalıyla řöyle bir rivayette bulunmaktadır: “*Bu ümmet yetmiş üç fırka olacaktır. Nefsime elinde olana yemin olsun ki bana uyan Şia’ım hariç bütün fırkalar dalalettedir*” (Şeyh Müfid trz., 213). Yine Şî müelliflerden İbn Dâî er-Râzî’nin eserinde geçen hadis řu řekildedir: “*Peygamber aleyhisselam řöyle buyurmuřtur: Yahudiler, Musa’dan sonra yetmiş bir fırkaya ayrıldılar. Benim ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Kurtuluřa eren biri hariç hepsi helak olacaktır*” (İbn Dâî er-Râzî 2004, 28).

Fırkaların ana kolları esas alınacak olursa sayıları on beři geçmez; ama bu ana kollardan çıkan ve bir kısım mezhepler tarihi yazarının sayıya dâhil ettikleri küçük kollar ve münferit mütefekkirler de hesaplanacak olursa sayıyı yetmiş iki veya yetmiş üçte dondurmamak mümkün deęildir. Bu sınırdaki dondurmaya için de ister istemez, birtakım řaşırtıcı ve akıl almaz yollara başvurmak, kısaca hadise uymak uğruna takip edilen usulden fedakârlık etmek kaçınılmaz olacaktır” (Fıęlalı 2007, 41).

Kaynaklarda fırka-i naciye dıřındaki fırkalar fıraku’d-dalle olarak isimlendirilmektedir. Bu kavramla dalalette kalan, hidâyete ulařmayan, sapkın fırkalar ifade edilmektedir. Nitekim İslâm düşünce tarihinde hak-batıl, doęru-yanlıř gibi ifadelerle kesin çizgilerin konulduęu aşikârdır. Kendilerini dięerlerinden ayırmanın en kısa yolu bu olsa gerek. İslâm fırkalarına bakıldığında, onların sadece kendi fırkalarının kurtuluřa ereceklerini iddia ettikleri görölmektedir. Onlar aynı zamanda muhaliflerinin yahut kendilerinden olmayanların dalalette kalacaklarını iddia etmektedirler (Öz 2012, 153).

5. Mezhepler Tarihi Dersinin Uygulanmasında Bazı Metodolojik Yöntemler

5.1. Fikir-Hadise İrtibatı Prensibi

Fikir-Hadise İrtibatı Prensibi bir fikrin veya inancın varlıęının, sosyal, siyasi, ekonomik ve dinî hadiselerde bu fikrin tezahürlerinin tespit edilmesidir. İslâm düşüncesinde ortaya çıkan her mezhep veya politik-dinî hareket, tarihî, siyasi, içtimai ve ekonomik hadiseleri veya güncel olayları kendi zihniyetini meřrulařtıracak řekilde yorumlamaktadır.

Özellikle klasik mezhepler kendi tarihlerini Hz. Peygamber’e kadar götürerek âdeti tarihi yeniden inşa etmektedirler. Bu yüzden klasik mezheplerin ilk defa ne zaman ve hangi hadiseler sonucunda kurumsallařtıęı veya tarih

yüzüne çıktığı tam olarak sonuçlandırılmamış bir tartışmadır. Çünkü mezheplerin kendi tarihleriyle ilgili verdikleri bilgilerde zaman ve mekân kaymaları (anachronism) söz konusudur.

Fikir-Hadise İrtibatı prensibi Prof. Dr. Hasan Onat tarafından Mezhepler Tarihi araştırmalarında başarıyla tatbik edilmiştir. Vereceğimiz örnekler bu konuyu daha iyi anlamaya yardımcı olacaktır. Şöyle ki Şia, Şii kaynaklara göre Hz. Peygamber zamanında; Mürcie, Mürcii kaynaklara göre Hz. Osman döneminde veya Hz. Ali döneminde; Mu'tezile ise Mu'tezili kaynaklara göre Hasan Basri döneminde ortaya çıkmış hareketlerdir. Bu olaylar *Fikir-Hadise İrtibatı* çerçevesinde değerlendirildiğinde durumun böyle olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle bu prensibin mezhepler tarihi araştırmalarında göz önünde bulundurulması gerekir (Onat 2016, 12-13).

Fikir-Hadise İrtibatı prensibi, mezhepler tarihinde herhangi bir mezhebin tarih sahnesine çıkmasında etkili olarak gösterilen hadiselerle o mezhebi diğer mezheplerden farklı kılan ilk fikirlerin ve onun etkilerinin araştırılarak bu ikisi arasında bir ilişkinin var olup olmadığını, ya da fikrin o hadisenin sebebi olup olmadığını ortaya koymak demektir. Aslında bu tek yönlü işleyen bir yöntem değildir. Fikirden-hadiseye veya hadiseden fikre işleyen bir müşahededir. Eğer ortada bir fikir varsa, bunun tezahürleri de olmalıdır veya bir tezahür varsa bunun etkisinde ortaya çıkacak yeni fikirler de olacaktır. Mezhepler tarihçisi, araştırdığı mezheple ilgili fikirleri, olayları ve davranışları ortaya koyarken fikir ve hadise irtibatını kurmaya ve bu ilişkilere zaman ve mekân bağlamını da katarak derinlemesine analiz etmeye dikkat etmelidir. Bu yöntem başarıyla uygulandığı takdirde mezheplerin ideolojik tarih kurgularını çözebilecektir (Kutlu 2005, 435-436).

5.2. Mezheplerüstü Tutum (Tarafsızlık)

Mezheplerüstü Tutum (Tarafsızlık) ifadesinde maksat mezhepleri incelenen, herhangi bir görüşün etkisinde kalmadan, bilimsel verilere dayanarak objektif bakış açısı sergilemektir. İnsanların her birinin kendine ait hisleri, duyguları, bireysel, toplumsal, dinî ve mezhebi ilişkileri söz konusudur. Sosyal bilimlerde, bu özelliklere sahip bir insanın bütün bu eğilim ve bağlantılardan kendisini kopararak herhangi bir olguyu kendisinden bağımsız bir hakikat olarak tarafsız ve objektif olarak anlayıp anlayamayacağı sorunu uzun uzadıya tartışılmış ve farklı görüşler ortaya konulmuştur.

Mezheplerüstü yaklaşımda, mezhepleri, onların mensuplarını, inanç sistemlerini yargılamak söz konusu değildir. Burada yapılması istenen şey konunun bilimsel etik kurallara uygun bakış açısıyla incelenmesidir. Örneğin Haricilik, Şiiilik gibi fırkalar incelenirken, onların inanç sistemi kendi kaynaklarına ve

yardımcı kaynaklara dayanılarak ve betimleyici bir tutum sergilenerek açıklığa kavuşturulmalıdır. Şunun da ifade edilmesi gerekir ki mezheplerüstü yaklaşımda, İslâm'ın farklı anlayış biçimleri olan mezhepleri ve dinî oluşumları ortadan kaldırmak, dönüştürmek veya değiştirmek söz konusu değildir (Onat 2005, 35 vd.).

Sosyal hadiselerde olguların ve hadiselerin tespitinde tarafsız ve objektif olunacağı, ancak bu olgunun anlaşılması ve yorumlanmasında farklı yorumlar yapılabileceği ileri sürülmüştür. Ancak bu durum, ortaya konulan yorumların hakikat dışı olduğu anlamına gelmez. Mezhepler tarihçisinin de kendine has hissiyat ve çeşitli aidiyetleri vardır. O, belli bir siyasi veya itikadi mezhebe mensup olabilir ya da ona sempati duyabilir. Bu durumda onun tarafsız olması daha da güçleşir. Ancak mezhepler tarihçisi, arařtırmalarında mümkün mertebe mezhebi inançlarını ve eğilimlerini paranteze almasını bilmelidir. Hatta bir arařtırmacı olarak mezheplerüstü olmayı veya mezheplere eşit mesafede durmayı prensip edinmelidir. Erken dönemlerde mezhepler tarihi yazıcılığında, tarafsızlık konusunda maalesef başarılı olunamamıştır. Bu yüzden bugün, olabildiğince olayların ve olguların, aslı durumlarına uygun olarak tarafsız ve objektif bir şekilde tasvir edilmesi gerekir. Objektif sonuçlara varmak için yazarın kendisini sübjektiflikten uzak tutması ve konuya empati ve ünsiyetle yaklaşarak görüşlerini ortaya koyması gerekir. O hâlde, mezhepler tarihinde tarafsızlık ve objektiflik; savunmacılıktan kurtulmak, metodolojik yaklaşım, eleştirel zihniyete sahip olmak, inançları paranteze almak ve tabulardan kurtulmak şeklinde tanımlanabilir (Kutlu 2005, 438-439).

Sonuç ve değerlendirme

İslam Mezhepleri Tarihi, kendine has metotları ile İslâmî ilimler içerisinde bir disiplin olarak önemli bir yer edinmiş durumdadır. İslâm'ın ilk dönemlerinden günümüze kadar ortaya çıkan bütün mezhepleri, fırkaları ve akımları aklın ve bilimin öngördüğü çerçevede, derscriptif (tarafsız) betimleyici bir şekilde incelemeyi hedef edinir. Bu anlamda İslam Mezhepleri Tarihi dersinin eğitim ve öğretimde ders olarak okutulması, tarihte oluşan mezhepler ile günümüzde ortaya çıkan Çağdaş İslami Hareketlerin bilimsel metotlarla ele alınarak incelenmesi açısından önem arz etmektedir.

Yukarıda bahsettiğimiz hususlardan hareket ederek, İslâm Mezhepleri Tarihi'nin doğuşu, konuyla ilgili önemli gördüğümüz; mezhep, fırka, makale, milel ve nihâl gibi kavramları ele aldık. Bu bilgilere ilaveten İslam Mezhepleri Tarihi'nin kaynakları, fırak ve makalat geleneklerine de yer verdik. O dönemde

yazılan kaynakların çoğu zaman taraflı davrandıkları ve mezhebi bir bakış açısıyla yazıldıkları gerçeğini de ortaya koyduk.

Bilindiği üzere Mezhepler Tarihi yazıcılığında etkili olan hadislerden 73 fırka, fırka-i naciye veya iftirak hadisi olarak bilinen meşhur hadis mezhepler tarihçileri tarafından farklı şekillerde aktarılmıştır. Bu hadisle ilgili görüşler incelendiğinde her müellifin kendi mezhebini hadiste geçtiği iddia edilen “kurtuluşa eren fırka” olarak gördükleri gerçeği ortaya çıkmaktadır. Oysa mezhebi taassupla ortaya konulan yaklaşımlar bilimsel gerçeklikten yoksun, duygusal ve kutsallaştırılmış geçmiş/mezhep/fırka anlayışından başka bir şey değildir.

Sonuç olarak, bir mezhebi ele alırken, o mezhebin ortaya çıkışı, teşekkül süreci, inanç sisteminin doğru şekilde ortaya konulması gerekir. Bu düşünceden hareketle mezhepler tarihçileri mezhepleri incelerken mezheplerüstü yaklaşımla ve fikir-hadise irtibatı metodunu uygulayarak sonuç elde etme yoluna gitmelidir. Bilimsel verilere dayanmayan, objektif bakış açısıyla ele alınamayan her bilginin gerçeklikten uzak ve taraflı olacağı kuşkusuzdur.

KAYNAKÇA

Acar, Hasan, (2003). “*Ebû Mutî’ Mekhûl en-Neseî’nin Kitâbu’r-Redd Ale’l-Ehvâi ve’l-Bida’ Eserinde Mezhepleri Tasnîfi ve Mürcii Makâlat Geleneği İçindeki Yeri*”, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

Ahmetoğlu, Şahin, (2014). “*Şî-İmamiyye’nin Mezhepler Tarihi Yazıcılığı*”, Ankara: İlahiyat Yayınları.

Ahmetoğlu, Şahin, (2017). “*Mezhepler Tarihininin 100’ü*”, Ankara: OTTO Yayınları.

Aydınlı, Osman, (2008). “*Osmanlı’dan Cumhuriyet’e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*”, 1. Baskı, Ankara, Hititkitap Yayınevi.

Büyükkara, Mehmet Ali, (2005). “*Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler*”, “*İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*”, İstanbul, I, (s. 441-491).

Ca’ferîyan, Resûl, (1387/2008). “*Menâbi’-e Târîh-i İslâm*”, Kum: Ensariyân Yayınları.

el-Bağdâdî, el-İmâm Ebu Mansûr Abdulkaahir b. Tâhir b. Muhammed (429/1037), (1991). “*Mezhepler Arasındaki Farklar*”, Önsöz ve Notlarla Çeviren Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara: TDV Yayınları.

el-Kalhâtî, Ebî Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî, (1980). “*el-Keşf ve’l-Beyân*”, I-II, thk. Seyyide İsmail Kaşif, Umman.

et-Tarihî, Fahrüddîn b. Muhammed b. Ali en-Nesefî (1085/1674), (2009). "*Mecmau'l-Bahreyn*", tsh. Nidak Ali, Beyrut.

Fıġlalı, Ethem Ruhi, (1985). "*İslam Mezhepleri Tarihi Arařtırmalarında Karşılaşulan Bazı Problemler*", *Uluslararası Birinci İslâm Arařtırmaları Sempozyumu*, İzmir: D.E.Ü. İlahiyat F. Yay., s. 369-382.

Fıġlalı, Ethem Ruhi, (2007). "*İtikadi İslâm Mezheplerine Giriş*", İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.

İbn Dâî er-Râzî, Seyyid Murtazâ Hasenî (7./14. asır), (h.k.1383/m.2004). "*Tabsıratu'l-Avâm fî Ma'rifeti Makâlâti'l-Enâm*", baskı 3, tsh. Abbâs İkbâl, Tahran: İntişârât-i Esâtir.

İbn Hazm, ez-Zâhirî, el-İmâm Ebî Muhammed Ali b. Ahmed (456/1063), (2007). "*el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*", I-III, ed. Ahmed Şemseddîn, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâluddîn b. Muhammed (711/1311), (trz.). "*Lisânu'l-Arab*", I-VI, Kahire: Dâru'l-Maârif.

Kutlu, Sönmez, (2005). "*İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu*", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*, I, İstanbul, s. 391-440.

Kutlu, Sönmez, (2010). "*Mezhepler Tarihine Giriş*", İstanbul: Dem Yayınları.

Nâşî el-Ekber, Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Şirşîr el-Enbârî (293/906), (1971). "*Mesâilu'l-İmâme, Kitâbu'l-Evsâfi'l-Makâlât*", thk. Josef Von Ess, Beyrut.

Onat, Hasan, (2002). "*Türkiye'de İslâm Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fıġlalı'nın Yeri*", *Ethem Ruhi Fıġlalı'ya Armaġan*, Ankara, (s. 236-254).

Onat, Hasan, (2005). "Küreselleşme ve Mezheplerüstü Düşünme", *Global Strateji*, 2, (s. 31-35).

Onat, Hasan, (2016). *Emevîler Dönemi Şîu Hareketleri ve Günümüz Şiiliġi*, İstanbul: Endülüs Yayınları.

Onat, Hasan-Kutlu, Sönmez, (2014). "İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş", *İslâm Mezhepleri Tarihi-El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları.

Öz, Mustafa, (2012). "*Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*", İstanbul: Ensar Yayınları.

Özler, Mevlüt, (2010). "*İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*", İstanbul: Raġbet Yayınları.

Şâneçî, Kâzım Mudîr, (Ekim/October 2013). "*Dinler ve Mezhepler Tarihine Bir Bakış*", çev. Şahin Ahmetoġlu, *Iġdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, (s.179-209).

Şehristânî, (2011). *Milel ve Nihal-Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz, Yayına hazırlayan, Mehmet Dalkılıç, İstanbul: Litera Yayıncılık.

Şeyh Mufid, *el-Emâli*, Daru't-Teyyari'l-Cedid-Daru'l-Murtaza, byy., trz. Tan, Muzaffer, (2009). "Geç Dönem Hanefi-Mâturîdî Fırak Geleneği Bağlamında Bir Risale: "el-Makâlât fî Beyâni Ehli'l-Bida' ve'd-Dalâlât", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14: 1 (s. 184-205).

Dos. Şahin Əhmədoğlu

İSLAM MƏZHƏBLƏRİ TARİXİ DƏRSİNİN AKTUAL MƏSƏLƏLƏRİ

XÜLASƏ

İslam məzhəbləri tarixi başlanğıcından günümüzə qədər uzun proseslərdən keçmiş və bu müddət ərzində sahənin çox geniş yazılı ədəbiyyatı əmələ gəlmişdir. Təəssüf ki, müəyyən səbəblərdən ötrü məzhəblərlə əlaqədar yazılan əsərlərin çoxu günümüzə qədər gəlib çatmamışdır. Çox sayda əsərin də günümüzə çatdığı bilinir. Bu əsərlərin əldə olması məzhəblər tarixi sahəsində fəvqəladə əhəmiyyət daşıyır. Bununla birlikdə mövcud qaynaqlardan yola çıxaraq, bu sahənin zəngin bir miras olduğunu ifadə etmək mümkündür. Günümüzdə İslam məzhəbləri tarixi özünəməxsus xüsusiyyətləri ilə elmlər arasında əhəmiyyətli yer tutur. Eyni zamanda, İslam düşüncə tarixinə digər elmlər qədər töhfə vermişdir. Elmi tədqiqatlarda sağlam nəticələr əldə edilməsi, problemli sahələrin müəyyənləşdirilməsi, analizlərin həssas və obyektiv olaraq aparılması elmi nailiyyətlərin əldə edilməsinə köməklik göstərir. Elmə töhfə verən tədqiqatların orijinal olması, keçmişin aydınlatılmasına köməklik göstərərək, müasir problemlərin həllinə də şərait yaradır. Digər tərəfdən, İslam məzhəbləri tarixi bir fənn kimi, Türkiyədə universitetlərin və məktəblərin dərs proqramında mövcuddur.

Hər elm sahəsinin özünün tətbiq metodu olduğu kimi, İslam məzhəbləri tarixinin də elmi metodologiyası vardır. Məqaləmizdə İslam məzhəbləri tarixinin necə tərif edildiyi aydınlaşdıraraq, bu sahə ilə əlaqədar bəzi qavramalar haqqında məlumat veriləcək, məzhəblər tarixçiliyinin qaynaqlarından bəhs ediləcəkdir. Buna əlavə olaraq, məzhəblərlə əlaqədar müasir mövzulara da toxunularaq, bəzi metodologiya üsulları haqqında məlumat veriləcəkdir.

***Açar sözlər:** İslam məzhəbləri, məzhəblər tarixinin qaynaqları, qavramalar, metodologiya.*

доц. Шахин Ахмедоглу

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ УРОКА ПО ИСТОРИИ ИСЛАМСКИХ ТЕЧЕНИЙ

РЕЗЮМЕ

История исламских течений прошла много этапов от начала до настоящего времени, и в этом процессе каждое течение сформировало свою письменную литературу. К сожалению, по некоторым причинам большинство трудов, связанных с течениями, не дошли до наших дней. Однако известно, что множество трудов дошло до наших дней. Получение этих трудов играет важную роль в изучении истории течений. Тем не менее, судя по доступным источникам можно сказать, что эта сфера является богатым наследием. Сегодня история исламских течений занимает важное место среди наук со своими уникальными особенностями. В то же время, вклад Ислама в историю мысли, как и других наук, велик. В научных исследованиях получение достоверных данных, выявление проблемных вопросов, тщательное и объективное проведение анализов содействуют получению научных достижений. Оригинальность исследований, которые вносят важный вклад в науку, помогает пролить свет на прошлое, а также способствует решению современных проблем. С другой стороны, история исламских течений как дисциплина имеется в учебной программе университетов и школ в Турции.

Как и каждая научная дисциплина, обладающая своеобразным методом внедрения, исламские течения также обладают своей научной методологией. В нашей статье будет дано определение исламских течений, будут разъяснены понятия, относящиеся к этому предмету, будет рассказано об источниках истории течений. Кроме этого, будет предоставлена информация о некоторых методологических приемах с указанием современных вопросов, связанных с течениями.

Ключевые слова: *исламские течения, источники по истории течений, понятия, методология.*

Assoc. Prof. Shahin Ahmetoglu

ACTUAL ISSUES OF THE HISTORY OF ISLAMIC SECTS

ABSTRACT

History of Islamic Sects has passed through many stages from the beginning to the present, and each sect formed its own written literature in the process, and many works have been written about the sects. Many of these works have survived to the present day, however, it is known that there are many works that were lost. Based on the available sources it is possible to say that the area has a rich accumulation. History of Islamic Sects now has an important place among scientific disciplines with its unique features. Obtaining reliable data in scientific research, identifying problematic issues, careful and objective determination of metrics lead to the achievements in the scientific researches. The originality of the works that make an important contribution to science helps the solution of today's problems highlighting the past. On the other hand, the history of Islamic Sects, which continue to be up-to-date, is taught both in the relevant faculties of the universities and also in the curricula of other educational institutions. Each scientific discipline has its application methods and forms. There are also methods used by the History of Islamic Sects in this sense. In our article, the definition of Islamic sects, the concepts related to the field will be clarified, the sources of the field and the traditions of writing will be mentioned, however, the current issues related to the sects, some important methodological methods will be given.

Keywords: *Islamic Sects, the sources of the History of Sects, concepts, methodology*

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. A.M.Şirinov

“NƏHCÜL-BƏLAĞƏ” ƏSƏRİNİN TARİXİ QAYNAQLARI

*f.f.d. Fuad Nurullayev,
Qafqaz Müsəlmanları İdarəsi
sədrinin müavini
fuad.nurullah@gmail.com*

XÜLASƏ

İslam ənənəsinin dahi şəxsiyyətlərdən biri İmam Əlidir. O, həm ordu komandanı, həm dövlət rəhbəri, həm də elmi, biliyi ilə seçilmiş və İslam dininə böyük xidmətlərilə tanınmışdır. İslamı ilk qəbul edənlərdən olaraq həmin dinin incəliklərinə və ruhuna yiyələnmişdir. İstər dövlət rəhbərliyində, istərsə də insanlarla münasibətdə hər zaman bu dinin prinsiplərinə sahib çıxmış, onlara əsasən hərəkət etmişdir. Uşaqlıqdan bəri Həzrət Peyğəmbərin (s) əhatəsində yetişən Həzrət Əli (ə) onun tərbiyəsi və elmi ilə böyümüşdür. Həmin elmin nəticəsi Həzrət Əlinin xütbələrində, hədislərində, məktublarında öz əksini tapmışdır. Ona aid olan sözləri, xütbələri və məktublaşmaları məşhur müfəssir və ədib Seyyid Rəzi (359/970-406/1015) iyirmi il içərisində toplamış və “Nəhcül-Bəlağə” adlı əsəri ərsəyə gətirmişdir. Həmin əsər Həzrət Əliyə (ə) aid olan 241 xütbə, 79 məktub və 480 qısa kəlamı əhatə etmişdir. Bəzi tədqiqatçıların iddiasına görə, “Nəhcül-bəlağə” əsərindəki xütbə və ya kəlamların hər biri Həzrət Əliyə aid olmaya bilər; hətta kitabdakı sözlərin Həzrət Əliyə aid olması şübhəli olduğunu irəli sürənlər də olmuşdur. Qeyd etmək lazımdır ki, istər əsərdəki fəlsəfi-ictimai fikirlər, istərsə də onun ifadə və üslub üstünlüyü bu əsərin Həzrət Əlinin elminin bir nəticəsi olduğunu göstərir. Eyni zamanda, əsərin rəvayət mənbələri də bu sözlərin müəllifinin Həzrət Əliyə aid olduğunu göstərir. Məqalədə “Nəhcül-bəlağə”nin mənbələri araşdırılmış və Həzrət Əliyə aidiyyəti müəyyən edilmişdir.

Açar sözlər: Allah, Quran, Seyid Rəzi, İmam Əli, imam.

“Nəhcül-bəlağə” əzəmətli və bənzərsiz bir insanın bəşəriyyətə bəxş etdiyi kitabdır. “Nəhcül-bəlağə” hicri-qəməri tarixinin dördüncü əsrində məşhur alim Seyyid Rəzi tərəfindən toplanmışdır. Bu kitabı toplamaq üçün iyirmi il çalışan Əllamə Seyyid Rəzi yüzlərlə kitab araşdırdıqdan və keçmişdə yazılmış pərakəndə əsərləri topladıqdan sonra, hicri-qəməri tarixinin 400-cü ilində bu dəyərli əsəri 241 xütbə, 79 məktub və 480 qısa kəlam olmaqla “Nəhcül-bəlağə” adı ilə elm, təfəkkür və mərifət aləminə təqdim etdi. “Nəhcül-bəlağə”nin

toplanması tarixindən keçən 1 000 il ərzində böyük alimlər, məşhur xətiblər, bacarıqlı yazıçılar və çoxlu mütəfəkkir bu əsər barəsində gözəl sözlər deyib və ya dəyərli mətləblər yazıblar.

“Nəhc” yol və üslub, “bəlağə” isə sözü çatdırmaq mənasındadır. Ədəbiyyat terminologiyasında “bəlağət fəsahtli sözün şəraitə uyğun olması” deməkdir. Yəni oxucunun vəziyyətini onun idrak və məlumatının səviyyəsi baxımından nəzərə almaq, həmçinin söz və ya yazının dinləyici, yaxud oxucuya istənilən təsiri göstərməsi üçün zaman, məkan və digər xüsusiyyətlərə riayət etməkdir.

“Nəhcül-bəlağə”, sanki keçmiş, müasir dövr və gələcək üçün yazılmış, zaman keçdikcə köhnəlmək bilməyən, əksinə, günbəgün təzələnen bir kitabdır. “Nəhcül-bəlağə”də bütün bəşəri biliklər və dünya baxış üsulları özünəməxsus yer tutur.

“Nəhcül-bəlağə” İslam aləmində Qurandan sonra ən böyük kəşf mənbəyi sayılaraq, insana kamilliyin ən uca, əlçatmaz və ünyetməz zirvələrinə yiyələnmək üsulunu öyrədir. İmam Əlinin (ə) xütbələri, məktubları və hikmətli kəlamlarından ibarət olan “Nəhcül-bəlağə”də hər bir müsəlmanı maraqlandıran və onun üçün ən ümdə məsələlərə dair dolğun məlumat vardır.

“Nəhcül-bəlağə” İmam Əli (ə) haqqında, onun şəxsiyyəti, fəzilətləri, bəlağət və fəsahtli, elmi barədə biliklərimizi zənginləşdirməyə, daha dolğun bilik hasil etməyə imkan verən fundamental bir əsərdir. Natiqlik məharətinə nə dərəcədə malik olursansa-ol, nə səviyyədə elmi, dini, fəlsəfi təhsil alırsansa-al, İmam Əlinin (ə) fəzilət və üstünlüklərindən söz açmaq çox çətindir, çünki belə bir nəhəng fikir dühası haqqında danışmaq kimi böyük cəsarət tələb edən bir işdə dil acizlik göstərir, bilik naqislik nümayiş etdirir.

Tədqiq etdiyimiz bu mövzu elə bir aktual və əhəmiyyətli mövzuları əhatə edir ki, məqsədimizi ortaya qoymaq üçün ən məşhur mənbələri və mütəfəkkirlərin “Nəhcül-bəlağə” ilə bağlı fikirlərini tədqiq etməklə bir araşdırma materialı ortaya qoymağa çalışacağıq.

İmam Əli ibn Əbu Talibin (ə) bəlağət və fəsahtdə misli-bərabəri olmayan xütbələri, hikmətli kəlamları və məktublarının toplusu olan “Nəhcül-bəlağə” İslam və bütün dünya mədəniyyəti inciləri sırasına ölməz bir əsər kimi daxil olmuşdur.

İmam Əlinin (ə) əshabı onun xütbələrini, moizələrini, məktublarını və hikmətli kəlamlarını o hələ həyatda ikən cəm etməyə və yazıya almağa başlamışdır. Daha sonralar Əhli-Beyt imamlarının (ə) hafizələrində həkk olunan və müqəddəs əmanət kimi nəsil-dən-nəslə ötürülən bu əlçatmaz bəlağət və fəsaht nümünələri həm də xüsusi katiblər tərəfindən qələmə alınmışdır. İmam Əlinin (ə) mübarək kəlamlarını hələ Seyid Rəzidən öncə öz səhabə və silahdaşı olan Əbu Süleyman Zeyd ibn Vəhab cəmləmişdir. Habelə Əbu Süleyman Zeyd ibn

Vəhab, İsmayıl ibn Mehran Səkuni, Əbul Qasim Əbdüləzim Həsəni İmam Əlinin (ə) bir çox xütbələrini toplayaraq, hər üçü “Xütəbu-Əmirəl-Möminin” adlı kitab yazmışdır. Sonralar bir çox yazıçı bu xütbələri öz kitablarına daxil etmiş, Əlinin (ə) hikmətdolu xütbə, kəlam və moizələrinə geniş şərhələr yazmışlar. Bu şərhələr arasında ən məşhuru ibn Əbil Hədid Əbdülhəmidin şərhə sayılır.

Böyük alim Seyid Rəzi Məhəmməd ibn Əhməd hicri-qəməri tarixi ilə 400-cü ildə (1000-ci il) İmam Əlinin (ə) xütbə, kəlam və məktublarını toplayıb adını “Nəhcül-bəlağə” qoymuşdur.

Seyid Rəzi adı ilə tanınan Əbülhəsən Məhəmməd ibn Əbu Əhmədil-Hüseyn İmam Əli ibn Əbu Talibin (ə) nəslindən olub, İmam Museyi-Kazimin oğlu İbrahimin nəticəsi Əhməd Hüseynin oğludur. Ana tərəfdən də Fatimə vasitəsilə İmam Hüseynə (ə) qohumluğu çatır və ata tərəfdən seyidlik şərəfinə sahibdir (əl-Hüseyn, h. 1337, 193-200; Əbduh, 6). Seyid Rəzi hicri 359-cu ildə (969-970) anadan olmuş, üsul və ədəbiyyatda çox yüksək mövqe qazanmış, 383-cü ildə (993) Bağdadda seyidlərin hakimiyyət xidmətini öz üzərinə götürmüşdür. Onun “Kitabül-mütəşahib fil-Quran”, “Məcəzatül-asareyni-nəbəviyyə”, “Təlxisül-bəyan ən məcazatil-Quran”, “Kitabül-Xəsais”, “Əxbari-qüzati-Bağdad” adlı əsərləri, atası haqqında bir kitabı, üç cild risaləsi, Əbu Əddullah Hüseyn ibn Əhməd ibn Həccacın (v. h.391/m.1000) şeirlərindən seçmələri və divanı vardır.

Rəzinin ən məşhur əsəri İmam Əlinin (ə) xütbə, məktub və sözlərini topladığı “Nəhcül-bəlağə”dir (əl-Hüseyn, h. 1337, 196-197). Hicrətin 406-cı ilinin məhərrəm ayının 6-da (aprel, 1015) Bağdadda vəfat etmiş, Kərhdəki evində dəfn edilmişdir (Əbdullahil-Məmakani, h.1352, III, 107). Seyid Rəzi bu xütbə, məktub və hikmətli sözləri toplayarkən bir xeyli qaynağa sahib idi. Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Həsən ibn Əli ət-Tusin (h.460 /1067) rəvayətindən aydınlaşır ki, İmam Əlinin (ə) oxuduğu xütbələri ilk dəfə kufəli Zeyd ibn Vəhabül-Cüheyri qələmə almışdır. O, İmam Əlinin (ə) əshablarından idi. Nəhrəvana gedərkən İmam Əli (ə) Zeydi də özü ilə götürmüşdü (Əbdullahil-Məmakani, h.1352, I, 471-472). Tusi bu kitabı Əbu Mixnəf Lut ibn Yəhyadan, o, Əbu Mənsur Cüheyridən, o da Zeyd ibn Vəhəbdən rəvayət etmişdir. Zeyd isə rəvayət etdiyi xütbələri şəxsən İmam Əlinin (ə) özündən eşitmişdir. İbn Həcər Zeyd ibn Vəhəbin cahiliyyə dövrünü və əsri-səadəti gördüyünü, lakin Peyğəmbərlə (s.ə.s.) görüşmədiyini, Kufədə yaşadığını, hicrətin 96-cı ilində (m.714) vəfat etdiyini göstərir. Zeydin Peyğəmbərin (s) bəsətindən əvvəli görməsi onun yüz ildən artıq yaşadığını göstərir.

İmam Əlinin (ə) xütbələrini yazanlardan biri də İbrahim ibn Həkəm ibn Züheyri əl-Fəzaridir. Həkəm ibn Züheyri hicrətin 127-ci ilində (m.741) vəfat edən İsmayıl ibn Əbdurrəhman əs-Süddəinin təfsirini rəvayət etmişdir. Elə bir

təfsir yoxdur ki, onun təfsirindən rəvayət etməsin. Əbu İsa Tirmızı da “Səhih” əsərində ondan faydalanmışdır. Həkəm ibn Züheyr hicrətin 180-ci ilində (m.796) vəfat etmişdir. Oğlu İbrahimin isə imam Əlinin (ə) xütbələrini əhatə edən bir kitabı vardır (Əbdullahil-Məmakani, h.1352, I, 15).

Xütbələri toplayanlardan biri də İsmayıl ibn Mehranis-Səkunidir. O, İmam Cəfər Sadiqin (ə), İmam Rzanın (ə) zamanlarında yaşamış, onlarla müşərrəf olmuş, bir sıra kitablar yazmış və İmam Əlinin (ə) xütbələrini toplamışdır.

İmam Əlinin (ə) əshabından nüfuz sahibi kimi tanınan və İmam Həsən (ə) zamanında da ömür sürmüş Əsbəğ ibn Nübatə onun Malik Əştəri Misirə vali təyin edərkən ona yazdığı “Əhdnamə”ni və Məhəmməd Hənəfiyyəyə vəsiyyətlərini rəvayət etmişdir. Malik Əştərlə göndərilən və misirliyə xitabən yazılan məktublarını isə Cəməl döyüşündə İmam Əlinin (ə) yanında olan Səsəə ibn Sühan rəvayət etmişdir.

İmam Nəqinin (ə) zamanında yaşayan Saleh ibn Əbu Həmməd Əbülkeyri Razi də xütbələri ehtiva edən bir kitab tərtib etmişdir.

Bunlardan başqa, Muxtar ibn Əbu Ubeydə əs-Səqəfinin əmisi Sədin nəslindən olan İbrahim ibn Məhəmməd ibn Səidi Səqəfi, iki yüzə qədər kitabın müəllifi olan Əbdüləziz ibn Yəhya Cəludi əl-Bisri, Hişam ibn Məhəmməd ibn Səid də xütbələri toplayanlardandır. Hişamın tarix və ənsaba dair bir sıra kitabları vardır. İmam Nəqinin (ə) zamanında yaşayan və “Kitabi-Məhasin” sahibi Əhmədin babası olan Məhəmməd ibn İsa ibn Abdullah ibn Səid əl-Əşşerinin, fiqhə dair bir sıra əsərlərin müəllifi Məhəmməd ibn Əhməd əl-Cufinin də İmam Əlinin (ə) xütbələrindən ibarət kitabları vardır. Bunlardan əlavə, məşhur tarixçi Əbulhəsən Əli ibn Məhəmməd əl-Mədaini də (v.839) İmam Əlinin (ə) xütbələrini və amillərinə yazdığı məktubları bir kitab halında toplamışdır (İbn Nədim 1345, 149).

Göründüyü kimi, Seyyid Rəzi İmam Əlinin (ə) xütbələrini, məktublarını, hikmətli sözlərini toplayarkən dövründən əvvəlki bir çox qaynaqlarla tanış idi. Rəzinin qardaşı Ələmül-hüda Seyyid Mürtəzanın (h. 436, m.1044) kitabxanasında səksən min cild kitab vardı. “Möcuzətül-Buldan” bu kitabxananın dünyada misilsiz olduğunu, kitabların hamısının elmi biliklərlə zənginliyini göstər-məkdədir (Bəhrani 1323, 343). Seyyid Rəzinin bu sahədəki xidmətləri əvəzsizdir. O, “Nəhcül-bəlağə”ni tərtib etməsəydi, bəlkə də bu xütbələrin, məktubların və hikmətli sözlərin çoxu bizə gəlib çatmazdı. “Nəhcül-bəlağə”də rast gəlmədiyimiz bəzi xütbələr də İmam Əliyə (ə) aid edilir ki, “əl-Lölö”, “əl-İftixar”, “əl-Vəsilə” bunlardandır. İbn Şəhr Aşub (v.1192) da öz “Mənaqib” əsərində adını çəkdiyimiz xütbələrdən bəhs edir.

Şübhəsiz ki, İmam Əlinin (ə) “Nəhcül-bəlağə”yə düşməmiş xütbə və məktubları da vardır. Məlumdur ki, Amidinin “Qürərul-hikəm”indəki qısa və

hikmətli sözlərin sayı 11050-yə çatır. “Xütbə-tül-bəyan” kimi bəzi xütbələrdə radikal fikirlərin olması, bu xütbələrin İmam Əliyə (ə) aidliyinə haqlı şübhələr yaradır (ət-Tehrani 1320-1322, VII, 187-193).

“Nəhcül-bəlağə”nin Seyyid Rəzi tərəfindən meydana gətirildiyini, bu kitabdakı xütbələrin, sözlərin Seyyid Rəziyə aid olduğu haqqındakı şübhə barəsində nəhv, luğət, təfsir, hədis, fiqh, ənsab, qiraət, hətta hesab, həndəsə və hikmətdə zəmanəsinin görkəmli elm sahibi olan ibn Həşşab Abdullahdan (v.1172) soruşularkən, o demişdi: “Seyyid Rəzi, yaxud bir başqası bu xütbələrə necə sahib ola bilər? Biz Seyyid Rəzinin risalələrini görmüşük, mənsur sözlərindəki üslubunu da bilirik”. İbn Həşşabın “Xütbeyi-Şişiyyə”ni Seyyid Rəzinin anadan olmasından hələ iki yüz il əvvəlki kitablarda gördüyünü ibn Əbilhədid ustadı Müsəddiq ibn Şəbibdən rəvayət edir (Təbrizi, V, 216-218).

Bəziləri heç bir dəlilə əsaslanmadan bu sözlərin sonradan uydurulduğunu, hətta bu qədər xütbələrin əzbərlənib yazılmasına, dörd yüz ilə yaxın bir müddət sonra isə Seyyid Rəziyə çatmasına şübhə ilə yanaşsalar da, onların ərəblərin xüsusiyyətlərini bilməməsi göz qabağındadır. Ərəb tarixçilərindən Həccac, Səhban, Vail və başqaları cahiliyyə və İslam dövrü xətiblərinin sözlərini, Xalid ibn Abdullah, Mötəsim və Ziyad kimi xəlifə və əmirlərin xütbələrini nəql etmişlər ki, bunlar tarix kitablarında mövcuddur.

Bundan əlavə, ərəblər fəsaḥət və bəlağətə aşıqdır. Fəsaḥət və bəlağətdə örnək olan şeirləri, sözləri əzbərləmək ərəblərdə bir ənənə idi. Hətta hicrətin 132-ci ilində (m. 750) son Əməvi xəlifəsi II Mərvan tərəfindən öldürülən məşhur Əbdülhəmid Katibdən “Bu bəlağəti necə əldə etmişən? – deyə soruşulduqda o, cavab vermişdi ki, başının ön hissəsində saç olmayanın (İmam Əlinin (ə)) xütbələrindən yetmiş xütbə əzbərlədim və onların köməyi ilə bu bəlağəti əldə etdim.

“Nəhcül-bəlağə”dəki xütbələrdə “əzəl, əzəliyyə, məlul” kimi dövrdə istifadə olunmayan, daha çox fəlsəfi düşüncədən doğmuş olan sözlərin mövcudluğuna əsaslanıb xütbələrin İmam Əliyə (ə) aid olmadığını söyləyənlər də var idi. Belə ki, “əzəl” sözü “sihah”, “əsasül-lüğa”, “lisanül-ərəb” müəlliflərinin və digərlərinin yazdıqları kimi, “ləmyəzəl”dən törəmiş, vaxtilə “ləm”siz, sadəcə olaraq, “əzəl” şəklində işlədilmişdir.

“Nəhcül-bəlağə”nin bəzi nüsxələrində ola bilsin ki, xütbələrdən ixtisar olunanı vardır. Tərtibçilər öz zövqlərinə, ehtiyac və lüzuma görə bəzi cümlələri bəlkə də çıxarmışlar. Buna görə də bir kitabın bir neçə nüsxəsində bu cür naqislik və artırmalara həmişə rast gəlmək olur. Bu, artıq cümlələrin sonradan əlavə edildiyinə deyil, bəzi sözlərin tərtibçi tərəfindən yazılmadığına dəlalət edir. Bir də əzbərlənən sözlərdə, əzbərləyənlərin mənanı deyil, bəzi kəlmələri

dəyişdirməsi, katiblərin bəzi sözləri zamana uyğunlaşdırması və eyni mənanı verən digər sözlərlə əvəz etmələri mümkündür.

“Nəhcül-bəlağə”dəki bəzi xütbələrin, vəsiyyətlərin, qısa sözlərin bir qismi ayrıca şərh edilmişdir. Təkcə “Xütbətüş-şiqşiqiyyə”nin on altı tərcümə və şərhı vardır (ət-Tehrani 1320-1322, 99-100).

İmam Həsənə (ə) vəsiyyətləri orijinalı ilə və digər iki vəsiyyətlə hicri 1329-cu ildə İstanbulda fars dilində nəşr olunmuşdur. Həmin nəşr “Hədiyyətül-üməm” adı ilə hicri 1381-ci ildə Nəcəf-Şərəfdə, 1961-ci ildə “Mənşürül-ədəbiyə-ilahi və düsturül-əmaliyə və karqahi”, “Kitabül-əxlaqeyn nəfisə fi şərhı xütbətül-vəsiyyə” və “Nazimül-vəsiyyə” adları ilə İranda təkrar nəşr edilmişdir. Bu vəsiyyətin türkcəsindən başqa altı şərhı vardır.

İmam Əlinin (ə) Malik Əştərə yazdığı Əhdnamə, “Adabül-mülük”, “Təhfeyi-Süleymani”, “Düsturi-hikmət”, “Ünvanur-riyasə, ər-rayi və r-riyyə”, “Şərhül-əhd”, “Nəsayihül-mülük”, “Nəzmül-əhd”, “Hidayətül-hüsam fi əcaibil hidayəti vəl hükkam”, “Təhfətül-vəli”, “Tərcümətül-əhd”, “Şərhı-əhdnamə”, “Əsasüs-siyasə fi təsisir-riyasə”, “Dirasatün-nəhc”, “Rumuzul-imarə” kimi adlarla şərh edilmişdir. Onların sayı 20-dən artıqdır. “Həmmam xütbəsi” kimi tanınan xütbələrin on beş şərhı vardır.

Bunlardan başqa, İmam Əlinin (ə) hikmətli və qısa sözlərini məşhur Cahiz (v. 869) “Miə kəlimə” (yüz söz) adı ilə toplamışdır ki, bu əsəri Səfəviyyə dövrü şairlərindən Adil və həmin dövrün adamlarından Məhəmməd ibn Əbu Talibi Astrabadi fars dilinə tərcümə etmişlər. Adilin əsəri Tehrandə 1304-cü ildə nəşr olunmuşdur.

Əbu Əliyi Təbərsi, yaxud Əli ibn Seyyid Fəzlüllahi Ravəndi (v. 1178) “Yüz kəlmə”ni əlifba sırası ilə otuz fəslə ayırmış və adını da “Nəsrul-Ləali” qoymuşdur. Bu kitab h. 1312-ci ildə nəşr olunmuşdur. Rəşidəddin Məhəmməd ibn Məhəmməd əl-Vətvat (v.1157) “Təhfətüs-siddiq”, “Fəslül-xitab”, “Ünsul-ləhfən” adları ilə ilk üç xəlifənin sözlərini topladığı kimi, “Mətlubu külli talib” adı ilə İmam Əlinin (ə) də yüz sözünü toplamış, hər birini farsca bir qitə ilə tərcümə etmişdir. Bunlardan və Seyyid Rəzinin “Nəhcül-bəlağə” kitabının sonuna daxil etdiyi qısa sözlərdən başqa, İmam Əlinin (ə) daha on mənzum, mənsur, ərəbcə və farsca, hətta fransızca qısa və hikmətli sözlərinin şərh və tərcümələri vardır. İmam Əlinin (ə) qısa sözlərini, xüsusilə “Qürərul-hikəm və dürərul-kəlim” adı ilə toplayan Nasihuddin Əbdülvahid ibn Məhəmmədi Təməmiyyə Amididir. Miladi 1192-ci ildə vəfat edən ibn Şəhr Aşubun rəvayətinə görə, Amidi onun ustası olmuşdur. Amidi “Qürərul-hikəm”də Əlinin 11.050 sözünü toplamışdır.

Miladi 1337-ci ildə vəfat edən Savcızadə “Nəsrül-ləali”ni “Büdrətül-məali fi tərcümətül-ləali” adı ilə və hər sözü “məfailun, məfailun, fəulun” vəznində farsca bir beytlə tərcümə etmişdir. Süpahizadə Əli Qalib farsca beytləri bir-bir

türkcəyə tərcümə etmişdir ki, bu kitab Naxçıvanızadə Məhəmmədin yazısı ilə daşbasması olaraq 1315-ci ildə Osmanıyyə mətbəəsində nəşr olunmuşdur. 1940-ci ildə İmam Əlinin (ə) anadan olmasından şəhadətinə qədərki dövrü əhatə edən tərcümeyi-halı ilə birgə 54 xütbə və xitabələrini, İmam Həsənə (ə) vəsiyyətinə, Malik Əştərə “Əhdnamə”sini, 17 məktubunu, əmr və vəsiyyətlərini, 44 hikmət və nəsihətini, “Divan”ından 48 şeiri tərcümə edilmişdir. Ankarada Əmək Basım Yayınevi tərəfindən “İmam Əli buyruğu” adı ilə nəşr olunmuşdur.

Hadi Kaşifül-Ğita “Müstədrəkun-Nəhcül-bəlağə” və Rza Ustadi “Mədarikə-Nəhcül-bəlağə” əsərlərində “Nəhcül-bəlağə”nin sənədlərini yazmışlar.

“Nəhcül-bəlağə” əmr və xütbələr, məktub və vəsiyyətlər, hikmətli kəlamlar olmaqla üç hissədən ibarətdir.

241-242 xütbədən ibarət olan birinci hissə İmam Əlinin (ə) müxtəlif hadisə və şəraitlə bağlı etdiyi söhbətlərdən ibarətdir. 78-79 məktubdan ibarət olan ikinci hissədə İmam Əlinin (ə) müxtəlif şəxslərə yazmış və onlara düzgün yolu, əmanətə xəyanət etməməyi və gözəl işləri tövsiyə edən məktubları yer alır. 480-489 hikmətamiz sözdən ibarət olan üçüncü hissədə İmam Əlinin (ə) müxtəlif yerlərdə söylədiyi əxlaqi, elmi, siyasi-ictimai, psixoloji və digər hədislər toplanmışdır (Rəzi, 2006).

Əlbəttə, İmam Əlinin (ə) bütün nəzəri irsini, dediklərini və yazdıqlarını tək-tək toplayıb tam dəqiqliyi ilə külliyyat şəklində yazıya almaq çətin və bəlkə də qeyri-mümkün bir işdir. Hər halda, tam qətiyyətlə deyə bilərik ki, bu gün İmam Əlinin (ə) bizə gəlib çatan kəlamları çatmayanlardan qat-qat azdır. Digər tərəfdən qeyd edilməlidir ki, ayrı-ayrı müəlliflərin tarixi şəraitdən, dövrün əhval-ruhiyyəindən, sosial-siyasi hadisələrinin xarakterindən asılı olaraq İmam Əlinin (ə) xütbə, kəlam, məktub və moizələrini bir-birindən fərqli deyim və mənalarda yazıya alması da sonralar bu mübarək yazıların dürsüt tərtibi işini xeyli çətinləşdirən amillərdən olmuşdur. Bunların hamısını araşdırmaq, tədqiq etmək, hər bir sözü artırıb-əskiltmədən, rəvayət edildiyi şəkildə yazıya almaq xüsusi səriştə, hazırlıq tələb edir.

“Nəhcül-bəlağə” ayrı-ayrı xalqların dillərinə tərcümə edilmişdir. Şərhlə tərcümələr daha uğurlu olmuşdur. Belə şərhlə tərcümələrdən biri və deyə bilərik ki, ən uğurlusu və mükəmməli Ağa Seyyid Əliyyənnəqi Feyzül İslamın fars dilində hazırladığı tərcümədir (Rəzi 2009, VI).

Bu tərcüməni digər tərcümələrdən fərqləndirən əsas xüsusiyyət filoloji dəqiqlik, ərəb dilindəki çətin söz və ifadələrin fars dilində stilistik qarşılığını seçmək qabiliyyəti ilə bağlı izah edilə bilər. Məhz bu səbəbdən, “Nəhcül-bəlağə”nin bu gün Azərbaycan oxucusunun ixtiyarına verilən tərcüməsi Ağa Seyyid Əliyyənnəqinin həmin əsəri əsasında hazırlanmışdır.

İslam fikri tarixinin yüksək məqam sahibi sayılan İbrahim Səyyar ən-Nəzzam İmam Əlinin (ə) şəxsiyyəti haqqında bir söz deməyi insan üçün imtahan kimi bir şey hesab etmişdir (Rəzi 2009, VII).

“Nəhcül-bəlağə” bir daha sübut edir ki, Peyğəmbər (s) İmam Əlinin (ə) Quran elmlərinə və şəriətə dair biliklərini yüksək qiymətləndirəndə, onu “bu ümmətin ən çoxbiləni” adlandıranda, nə qədər uzaqgörən olmuş, bu uzaqgörənliyi səmadan ilhamlanaraq almışdır. Xəlifəlik kürsüsünə əyləşən İmam Əli (ə) müsəlmanlar ona beyət edəndə Peyğəmbərin (s) geyimlərini geyinərək minbərə qalxıb demişdir: “Ey insanlar! Mən sizin aranızdan getməmişdən qabaq məndən soruşun...” (Rəzi 2009, VII).

Peyğəmbər (s) buyurur: “Mən Allahdan nə diləmişəmsə, verib... Ondan diləmişəm ki, səni mənim vəsim, varisim və elmimin xəzinədarı etsin, o da edib”. Peyğəmbərin (s) “Mən elmin şəhəriyəm, Əli isə onun qapısıdır, şəhərə girmək istəyən qapıya gəlsin” kimi kəlamları İmam Əlinin (ə) Peyğəmbər (s) varisliyindən xəbər verir (Muxtar 2011, 11).

Nəticə olaraq deyə bilərik ki, “Əxül-Quran” (“Quranın qardaşı”) adlandırılan “Nəhcül-bəlağə” İslam cəmiyyətinə lazım olan dinin ən əsas və mühüm prinsiplərini özündə birləşdirən bir məcmuədir. “Nəhcül-bəlağə”də tövhid, İslam əqidələri və üsuliddindən tutmuş, əxlaq, pəhrizkarlıq, nəfsi paklıq, tarix, idarəetmə siyasəti, böyük ictimai fəaliyyətin və ailə münasibətlərinin tənzimlənməsi, müharibə, siyasət, hikmət və elm məsələlərinə qədər hər şey haqqında ətraflı məlumat verilir.

ƏDƏBİYYAT

Ağa Bozorg ət-Tehrani. (1320-1322). “*Əz-zəriə ilə təsanifiş-şiə*”. IV cild, Tehran.

Məhəmməd Əli Müdərris Xiyabani Təbrizi. *Reyhanətul-ədəb* (tarixsiz).

Cəfərov Muxtar. (2011). *Allah Rəsulundan İmam Əliyə tövsiyyələr*. Bakı.

Əllamə Bəhrani. (1323). *Möcuzətul-buldan*, 2, II cild, Misir: Beynəs-sureyn mətbəəsi.

İbn Nədim. (1345). *Əl-fihrist*. Misir: Rəhmaniyyə mətbəəsi.

İbn Ünbə əl-Hüseyni. (h. 1337, m.1918). *Ümdətut-Talib fi ənsabi Əli ibn Əbu Talib*. Nəcəful-əşrəf.

Məhəmməd Əbduh. *Şərhi-Nəhcül-bəlağə*, Beyrut, Muəssisətul-ələmi nəşri.

Seyyid Rəzi. (2006). *Nəhcül Bəlağə*, III hissə, sonuncu xütbə, tərcüməçi:

Ağabala Mehdiyev, Dürdanə Cəfərli, Etibar Quliyev, Bakı.

Seyyid Rəzi. (2009). *Nəhcül-bəlağə*, üçüncü nəşr, Bakı.

Şeyx Əbdullahil-Məmakani. (h.1352). *Tənqiyhul-məqal fi əhvalir-rical*. Nəcəf: Murtəzaviyyə mətbəəsi.

д.ф.но филос. Фуад Нуруллаев

ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ ПРОИЗВЕДЕНИЯ “ПУТЬ КРАСНОРЕЧИЯ”

РЕЗЮМЕ

Одним из выдающихся личностей исламской традиции является имам Али. Он отличился и как командующий армии, и как государственный руководитель, и как научный деятель, и прославился огромным служением исламской религии. Являясь одним из первых, кто принял ислам, он освоил все тонкости этой религии. Как в государственном руководстве, так и в отношениях с людьми он всегда опирался на принципы этой религии, действовал на их основании.

Имам Али, который с детства рос в окружении Пророка Мухаммада (с.а.с), получил воспитание и науку пророка. Результаты этих знаний нашли отражение в проповедях, высказываниях и письмах Имама Али. Высказывания, проповеди и письма Имама Али собрал мыслитель Сейд Рази (359/970-406/1015) на протяжении 20 лет и написал произведение под названием “Путь красноречия” (“Нахджуль-Балага”). В данное произведение вошли 241 проповедь, 79 писем и 480 коротких высказываний Имама Али. По убеждениям некоторых исследователей, не все проповеди и высказывания в произведении “Путь красноречия” могут относиться имаму Али. Были даже те, кто сомневался в принадлежности слов в книге Иمامу Али. Однако следует отметить, что как философско-общественные мысли, так и преимущества его стиля и выражения указывают, что это произведение является результатом науки Имама Али. В то же время повествовательные источники указывают на принадлежность этих слов имаму Али. В статье были исследованы источники “Пути красноречия” и установлено их принадлежность Иمامу Али.

***Ключевые слова:** Аллах, Коран, Сейид Рази, Имам Али, имам.*

PhD Fuad Nurullayev

HISTORICAL SOURCES FOR NAHJ AL-BALAGHA

ABSTRACT

One of the great personalities in the Islamic tradition is Imam Ali. He was an army commander, head of the state and was well-known for his knowledge, intelligence and services to Islam. Being one of the early followers of Islam, he mastered the subtleties and spirit of the religion. Whether as a leader or a person in his relation to others, he adhered to the principles of the religion and acted accordingly. Ali (pbuh) grew up close to the Prophet (pbuh) since his childhood, and benefited from his education and intelligence. This knowledge was reflected in the sermons, hadiths, and letters of Hazrat Ali. The words, sermons, and letters that belonged to him were collected over twenty years by the well-known thinker and writer Seyyid Razi (359 / 970-406 / 1015) and introduced with the work called *Nahj-al-Balagha*. This work covers 241 sermons, 79 letters and 480 short stories by Hazrat Ali. According to some researchers, it is possible that some of the sermons and sayings in *Nahj-al-Balagha* might not belong to Hazrat Ali. Some researchers think it is doubtful the sayings in the book belonged to Hazrat Ali. However, it should be noted that the philosophical-social ideas in the work, as well as its expression and style, indicate that the work is the product of the intelligence of Hazrat Ali. At the same time, the sources which narrate the stories of the work reveal that the author is Hazrat Ali.

The article investigates the sources about *Nahj-al-Balagha* and define its relation to Hazrat Ali.

Keywords: *Allah, the Quran, Seyid Razi, imam Ali, imam*

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. A.M.Şirinov

AZƏRBAYCANLI HƏDİŞŞÜNAS BƏRDİCİ VƏ ONUN “TABAKAT ƏL-ƏSMA ƏL-MÜFRƏDƏ” ƏSƏRİNİN HƏDİS ƏDƏBİYYATINDAKI YERİ

*f.f.d. Rüşət Şirinov,
Azərbaycan Respublikası Gəncliyə
Yardım Fondu Təhsil şöbəsinin müdiri
rufet_80@hotmail.com*

XÜLASƏ

Azərbaycanlı hədis alimi Əhməd ibn Harun əl-Bərdici hicri üçüncü əsrdə yaşamış görkəmli İslam alimlərindən biridir. O, Azərbaycanın elm və ticarət mərkəzlərindən sayılan Bərdic bölgəsində gözlərini dünyaya açmışdır. Yaşadığı dövrdəki bəzi şərtlər qarşısında Bağdada köçmək məcburiyyətində qalmışdır. Elmi yaradıcılığına Bağdadda davam edərək, oranın məşhur alimlərindən dərs almışdır. İslam alimləri də Bərdicini ümumiyyətlə təqdir edərək tərifləmiş, onun barəsində “hafiz, imam, səbt, sika, cəlil və hədis elminin dirəyi” kimi ifadələr işlətməmişlər. Bərdicinin yaşadığı dövrdə İslam elmləri çox inkişaf etmiş və İslam ədəbiyyatına dəyər qatan bir çox əsər qələmə alınmışdır. Əl-Bərdici hədis ədəbiyyatının rical sahəsində yazıb-yaratmışdır. Bu dövr hədis ədəbiyyatında məşhur olan “kütüb əs-sittə” əsərlərinin yazıldığı bir dövrdür. Əhəmiyyətinə görə də sözügedən dövr “Qızıl çağ” olaraq adlandırılmışdır. Onu da qeyd etmək ki, cərh və tədil (ravi tənqidi) sahəsində ən dəyərli əsərlər bu dövrdə qələmə alınmışdır. Əl-Bərdicinin, xüsusilə Hədis elminin rical sahəsi ilə əlaqəli əsərləri məşhurdur. Bu sahədə qələmə aldığı “Tabakat əl-Əsma əl-Müfrədə” adlı əsəri hədis rəvilərindən “müfrəd”, yəni eyni adda başqa ravi olmayan rəvilər haqqında bəhs edən dəyərli bir tədqiqatdır. Əsərdə 125 ravi ismi incələnməmişdir. Bunlardan bəziləri sonrakı dövrdə yaşayan alimlər tərəfindən tənqid edilsə də, bu səpkidə ilk çalışma olması və sonrakı çalışmalar üçün çıxış açması baxımından çox dəyərlidir.

Açar sözlər: Azərbaycan, əl-Bərdici, hədis, rical.

GİRİŞ

Orta əsr İslam aləmində, xüsusən dini elmlərin zənginləşdirilməsində azərbaycanlı alimlərin böyük əməyi keçmişdir. Əfsuslar olsun ki, bu alimlərin

dəyərli əsərlərinin əksəriyyəti araşdırılıb ortaya çıxarılmamışdır. Buna görə də müxtəlif dini, ictimai-siyasi və fəlsəfi fikir cərəyanları təmsilçilərimizdən bir çoxunu Azərbaycan xalqı və dünya ictimaiyyəti tanımamaqdadır.

Azərbaycanlı din alimlərinin həyat və əsərlərinin tədqiq və təhqiq edilməsi bu bölgənin dini tarixini yazacaq şəxslər üçün çox əhəmiyyətlidir. Bu mövzunu araşdırmağımızın əsas məqsədini də elə bu fikir təşkil edir.

Müəllifin həyatı haqqında məlumat verməzdən əvvəl, cəmiyyətdə çox tanınmadığı üçün dünyaya göz açdığı Bərdic şəhəri haqqında danışacağıq.

A. Bərdic¹ şəhəri

Bərdic miladi IX əsrdə Qafqaz bölgəsinin ən böyük şəhərlərdən biri idi. Mənbələrdə Sasani hökmdarlarından I Qavaz dövründə (miladi 488/531) qurulduğu və Aran bölgəsinin mərkəzi olduğu qeyd edilmişdir. 628-ci ildə Xəzərlərin basqınına məruz qalmışdır. Xəlifə Osman dövründə müsəlmanlar tərəfindən fəth edilmişdir. Çox keçmədən təxrib edilsə də, xəlifə Əbdülməlik tərəfindən yenidən bərpa edilmişdir. Bu şəhər, Əməvilər və Abbasilər dövründə Ermənistanıda hökm sürən Ərəb valilərinin mərkəzi idi (Barthold 1978, II, 568).

Qədim Bərdic Bakının 240 km qərbində, Kür ovalığı kənarlarında, Qarabağ dağlarından enən Tərtər çayının sol sahilində, bu çay ilə Kür çayının kəsişdiyi yerdən, təqribən, 20 km-lik məsafədə yerləşirdi.

Bərza ilə Bərdə arasında 40 fərsəx² məsafə vardı (Sübki 1965, X, 425).

Bərdic şəhəri müəllifin yaşadığı dövrdə bağı, bağçası, gözəlliyi ilə məşhur olmuş və eyni zamanda, Trabzon, Bağdad və Dərbəndlə əlaqələri olan önəmli bir ticarət şəhəri idi (Yaqut 1965, I, 379; Barthold 1978, II, 565). Qəbələdən sonra Aranın ən böyük şəhəri olan Bərdic, İstəxrinin də ifadə etdiyi kimi, Rey və İsfahandan sonra ən böyük mərkəzlərdən biri idi. Cümə namazı qılınan məscid ilə xəzinə və vali sarayı şəhərin içində, bazarlar isə kənarında idi. Buradan Fars və Xuzistana ipək ixrac edilirdi. Şəhərdəki evlərin əksəriyyəti kərpicdən, böyük məscidin sütunları qismən kərpicdən, qismən də taxtadan idi (İstəxri, 196, 158).

332/944-cü ildə ruslar tərəfindən yağmalanan Bərdic şəhəri əvvəlki önəmini və gözəlliyini bir daha geri qaytara bilməmişdir.

Müəllifin hədis elmindəki mövqeyini müəyyənləşdirmək üçün yaşadığı dövrdəki hədis fəaliyyətinə nəzər salmaq vacibdir.

¹ Bərdic şəhəri, Bərzaa olaraq da tanınır. Mənbələrdə hər iki isimlə istifadə olunmuşdur.

² Bir fərsəx üç mil, beş kilometr və ya bir saatlıq məsafə olaraq qəbul edilir.

B. Hədis elmi

Müəllifin yaşayış-yaratdığı dövrdə bir tərəfdən, hədislər cəm edilir, digər tərəfdən, hədis metodologiyası ortaya çıxırdı. Hədislərin hansı metod və əsaslara görə cəm ediləcəyi, rəvayət zəncirindəki ravilərin hədis elmi cəhətdən tənqidi və bənzəri mövzularda əsərlər yazılmağa başlanmışdır.

Müəllifimizin yaşadığı dövrdə təsnif edilmiş ən önəmli hədis kitabları olan "kütubi-sittə" adlanan kitab İslam aləmində şöhrət qazanmışdır. Bunların içində, sadəcə, səhih hədisləri toplamağı hədəflədikləri üçün Məhəmməd b. İsmail əl-Buxari (v. 256/870) ilə Müslim b. əl-Həccacın (v. 261/875) "əl-Camius-Səhih" adlı əsərləri Qurandan sonra İslamda ən etibarlı iki kitab olaraq qəbul edilmişdir. Bu iki əsər elm dünyasında "əs-Səhiheyin" kimi tanınmaqdadır. Məşhur altı hədis kitabının digərləri Əbu Davud (v. 275/888), Tirmizi (v. 279/892), Nəsai (v. 303/915) və ibn Macənin (v. 273/886) "Sünən" adlı əsərləridir (Koçyiğit 1977, 195-265; Sıddıki 1966, 77-114).

Üçüncü əsrdə hədislərin məzmunu ilə əlaqəli tədqiqatlar da aparılmışdır. Əbu Ubeyd Qasım b. Səllamın (v. 223/838) qırx ildə meydana gətirdiyi "Qəribul-hədis" adlı əsəri bu növə nümunə göstərilə bilər. Daha sonra bu növdə bir çox kitab yazılmışdır (Kandemir 1991, XV, 33).

Hədis elmlərinin əhəmiyyətli bir qolu olan Cərh və Tədil sahəsində ən qiymətli əsərlərin də üçüncü əsrdə verildiyini deyə bilərik; məs.: Əbu Hatim ər-Razi (v. 277/890), Əli ibnul Mədini (v. 234/847), Yəhya ibnul Main (v. 233/848), ibn Əbu Hatim (v. 327/940) və Əbu Əvanə (v. 316/982) kimi məşhur rical alimləri əsərlərini bu dövrdə yazmışlar. Həmçinin bu dövrdə siyər, məğazi kimi kitablar da təsnif edilmişdir. Xülasə, həm hədis, həm də digər islami elmlərin zirvəyə çatdığı bir dövrdür. Bu dövr hədis ədəbiyyatında "qızıl çağ" olaraq tanınır.

Nəticə etibarilə hədis tarixində ən məhsuldar əsr üçüncü əsrdir. Günümüzdə gəlib-çatan mötəbər və səhih əsərlərin böyük əksəriyyəti bu əsrdə təlif edilmişdir. Bu əsrdə yaranan əsərlər müəlliflərin zəhməti ilə meydana gəlmişdir. Onlar diyar-diyar, şəhər-şəhər gəzərək hədis rəvayət edənlərin şəxsən özlərindən aldıkları məlumatları dəyərləndirərək, əsərlərini meydana gətirmişlər. Buna görə də əsərlərin əksəriyyəti orijinaldır.

I. BƏRDİCİNİN HƏYATI

A. Adı, təvəllüdü və təhsili

Əlimizdə olan mənbələrə görə, yaşadığı dövrdə Azərbaycan və Bağdad ərazisinin məşhur mühəddislərindən sayılan müəllifimizin tam adı Əbu Bəkir Əhməd b. Harun b. Rəvh əl-Bərdici ən-Nisaburi əl-Bağdadidir (Zəhəbi 1985

(1) XIV, 122-123; Zəhəbi 1955 (2), II, 746; əs-Səfədi 1974, 198; Bağdadi, tarixsiz, V, 194 -195; Brokelman 1983, III, 221; İsmayıl Paşa 1955, 56; ibn İmad 1988, IV, 6; Çakan 1991, I, 485).

Bərdici təxəllüsü bəzi mənbələrdə “Bərzai” olaraq qeyd edilmişdir. Onun doğulduğu yer bugünkü Bərdə rayonunun yaxında yerləşən Bərdic və ya Bərzaa adlanan bölgə ilə əlaqələndirilmişdir (ibn Makulə 1966, I, 479; Sübki 1965, X, 425). Digər ləqəbləri ³ isə elmi şəxsiyyətini təkmilləşdirdiyi bölgələrə nisbət edilmişdir.

Əbu Bəkr Əhməd b. Harun b. Rəvh əl-Bərdicinin dəqiq anadan olmasını müəyyən edə bilmədik. Ancaq mənbələrin təqribən olaraq verdiyi məlumatlara görə, 230/845-ci ildə dünyaya göz açmışdır (Səfədi 1974, 198; Zəhəbi (1), 1985, XIV, 122).

Əhməd b. Harun əl-Bərdici o dövrdə elmə yiyələnməyin əsas şərtlərindən sayılan elmi səfərlərinə hələ gənc yaşlarında başlamış, izdirab və gərginliklərə sinə gərərək bu yolda irəliləməyə çalışmışdır (Zəhəbi (1), 1985, XIV, 122). Dövrün elm mərkəzlərindən sayılan Bağdada köçməsi bunun sübutudur. Xüsusən də əl-Bərdicinin dərs aldığı müəllimlərin Beyrut, Dəməşq, Misir, Humuz, Xorasan, Kufə, Bağdad və Məkkədə yaşamaları onun elmə olan həvəsini göstərir (ibn Əsakir 2001, VI, 64).

Müəllifimizin Bağdadda məskunlaşdığını (Suyuti 1983, 217) iki dəfə İsfahanı ziyarət etdiyini (Sezgin 1977, 325), təhsil həyatının bir hissəsini İsfahanda keçirdiyini və bu bölgənin tanınmış alimlərindən rəvayət etdiyini mənbələrdən öyrənirik (əl-Ənsari 1996 II, 164; III, 447).

Təhsil həyatına hansı tarixdə başladığını təsbit etmək mümkün olmadı. Xüsusilə hansı müəllimlərdən dərs aldığını ardıcıl olaraq yazmaq mümkün deyil. Mənbələr, sadəcə, onun elm təhsili üçün səfər etdiyi yerləri və dərs aldığı müəllimləri saymaqla kifayətlənmişdir.

B. Elmi şəxsiyyəti

Mənbələrdə Əbu Bəkr əl-Bərdicinin elmi şəxsiyyətini ortaya qoyan geniş bir məlumat yoxdur. Bununla bərabər əldə etdiyimiz məlumatlar kontekstində onun elmi şəxsiyyətini və hədisdəki yerini müəyyən etməyə çalışacağıq.

Mənbələrdə müəllifimiz Bərdicini həqiqi mənada tənqid edən və ya haqqında cərhə dəlalətədir bir söz deyənə rast gəlmədik:

Zəhəbi (v. 748/1347) Bərdici haqqında belə deyir:

“Bərdici yaşadığı əsrdə qabaqcıl alimlər arasında yer almışdır. Hafiz, imam, səbtdir. Həmzə Səhminin Darəkutniyə (v. 385/995) Bərdici haqqında soruşduğu və onun da siqə dediyini, Xətib Bağdadinin (v. 463/1071) dəثقة

³ Nisaburi və Bağdadi ləqəbləri.

(siqə), فهما (anlayış sahibi) حافظ (hafız) olaraq vəsfləndirdiyini bildirir (Zəhəbi 1985 (1) XIV, 123; Zəhəbi 1955 (2), II, 746-747).

Suyuti də "hafız, imam, səbt, sika və cəlil" deyərək müəllifimizi tədil və təqdir edir (Suyuti 1983, 317). Əbu Abdullah Məhəmməd Nisaburi "Tarixu Nisabur" adlı əsərində "O faydalanmış və faydalandırmışdır" deyir (Nisaburi, tarixsiz, 63-73). İbn İmad da Bərdicini "şəhərin ən qabaqcıl alimlərindən biri" olaraq dəyərləndirir (ibn İmad 1988, IV, 6). Həmçinin müəllifimiz haqqında "hafız", "mühəddis", "cəlil" ünvanları ilə yanaşı, "səbt", "siqa", "hüccət", "məmun" kimi tədil ləfzlərinin də işlədildiyini mənbələrdə dəfələrlə qeyd olunur (İsmayıl Paşa 1955, 59; Səfədi 1974, 98; ibn İmad 1988, 234; Suyuti 1983, 317).

Azərbaycanlı alim Malik Mahmudov Bərdici haqqında belə deyir:

"Bərdicinin elmi şəxsiyyətinin bir başqa əlaməti də onun biliyi, zəkası, dərin elmi, cəsarəti ilə həm həmkarlarının, həm də müəllimlərinin diqqətini özünə cəlb etməsidir. Onun hədis elmi sahəsində söz sahibi olduğunu, Yaqut əl-Həməvinin "hədis elminin dirəyi" olaraq dəyərləndirməsindən başa düşürük.

Mahmudov sözlərinə belə davam edir: "Bərdicinin digər xüsusiyyəti də hədis əzbərində və rəvayətində ən üst mərtəbədə olmasıdır. Əbu Said əs-Səmani onun haqqında "Yaşadığı dövrdə hədis sahəsində onun tayı-bərabəri yox idi. Topladığı və söylədiyi hədislərin hamısını əzbər bilirdi. Heç bir vaxt özündən hədis uydurmazdı", – deməsi (Mahmudov 1978, 31) bizim fikrimizi də doğrulayır.

C. Vəfatı

Bərdicinin vəfat tarixi haqqında ixtilaf yoxdur. Mövcud mənbələrin bizə verdiyi məlumatlara görə, müəllifimiz h. 301 m.914-cü ilin ramazan ayında Bağdadda vəfat etmişdir (Zəhəbi 1985 (1) XIV,123; Zəhəbi 1955 (2), II, 247; Suyuti 1983, 316; İsmayıl Paşa 1955, 59; Brokelman 1983, III, 221; ibn İmad 1988, IV, 324).

II. ƏSƏRLƏRİ

Bərdici hədis ədəbiyyatına dəyər qatacaq əsərlər qələmə almışdır. Müəllifimizin hədis sahəsində qələmə aldığı əsərlər bunlardır:

1. Təbəqət əl-əsmə əl-müfrədə.⁴
2. Cüzün fihi mən rəva ən-in-Nəbiyyi min əs-Səhabəti fil kəbair.⁵
3. Kitab əl-mərifə əl-muttəsil minəl-hədis.⁶

⁴ Bu əsər barəsində daha sonra geniş məlumat veriləcəkdir.

⁵ Bu əsər səhabə və Peyğəmbərdən (s) rəvayət edilən və böyük günahlardan bəhs edən onbir hədisi əhatə edir.

⁶ Əfsuslar olsun ki, mənbələrdə əsər haqqında tanıdıcı məlumat yer almır. Sadəcə "Fəhrəsə"də Bərdicinin bu növ əsəri haqqında məlumat var. (İşbili, 1893, 207.)

III. “TƏBƏQƏT ƏL-ƏSMA ƏL-MÜFRƏDƏ” ƏSƏRİ VƏ HƏDİS ELMİNDƏ YERİ

Bu əsər eyni adda başqa bir ravinin olmadığı şəxsləri müəyyənləşdirmək məqsədilə yazılmışdır. Müəllifin təfərrüddən məqsədi təbəqədəki təfərrüd (tək olması) deyil, əksinə, hər təbəqədəki mühəddislər arasında oxşar adın olmamasıdır.⁷

425 ravi haqqında məlumat verən bu əsər 1986/1406-cı illərdə Səkinə Şihabinin təhqiqi ilə Dəməşqdə nəşr edilmişdir. Şihabi təhqiq əsnasında səhi-fəalti qeydlərdə bəzi şəxslər haqqında müxtəsər məlumatlar verir və hərdənbir orijinalında olan bəzi səhvlərə diqqət çəkərək təshihlər aparır. Təhqiqatçı əsərin sonuna ibn Bükeyr (v. 388/998) tərəfindən Bərdicinin əsərinə yazdığı müstədrəki ilə birgə əlifba sırasını əsas alaraq hazırladığı fihrist əlavə etmişdir. Əsər 167 səhifədən ibarətdir.

A. Əsərin yazılma səbəbi

Bərdicidən əvvəl bu möhtəvalı başqa bir əsər yazan müəllifə təsadüf edilmədiyinə görə, əsər həm hədis ədəbiyyatı baxımından, həm də İslam elmləri baxımından çox əhəmiyyət kəsb edir. Odur ki, bu, tərtib sahəsində yazılan ilk əsərdir.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, Bərdicinin yaşadığı dövrdə ələlxusus, hədis sahəsində şöhrəti bütün dünyada tanınan Buxari (v. 256/870) də müfrəd isimlərə əhəmiyyət vermişdir. Onun “ət-Tarix əl-Kəbir” adlı əsərinin hər hərfinin son bölməsində “babul-vaqid” adı altında bu səpkidə ravilərə yer ayrılmışdır. Bu əsərdə qeyd olunan xüsusiyyətə malik cəmi 609 ravi barəsində məlumat verilmişdir. Həmçinin ibn Əbi Hatim (v. 327/961) “əl-Cərh və ət-Tədil” əsərində Buxarinin istifadə etdiyi metodla 731 ravini qeyd etmişdir. İbn Əbi Xatimin tədqiqatı daha əhatəlidir.

Bərdicinin əsəri tədqiq edildikdə müəllifin məqsədinin hədis ədəbiyyatına fərqli tərtibdə, faydalı və orijinal əsər qazandırmaq olduğunu müşahidə edə bilərik. Hər nə qədər bu sahədə fərqli cığır açmaq istəsə də, özündən sonra, demək olar ki, bu səpkidə müstəqil əsər qələmə alınmamışdır. Təkcə Xəzrəci (v. -) adında alim “*Xūlasatul-təhzi*b” əsərində hər hərfin sonundan “ət-Təfriq” başlığını açaraq müfrəd ravilərə yer vermişdir.

⁷ Məsələn, Əgər Cürsümə adında bir səhabi varsa, bu adda tabiun və ya digər təbəqələrdə ravi tapa bilmərik. Çünki o, təbəqəsində tək olduğu kimi digər təbəqələrdə də ona oxşar ad yoxdur. (Bax. Bərdici, nömrəli şəxs. s, 54.)

B. Əsərin metodu

Əsər təbəqələr əsasında tərtib edilmişdir. Yəni rəvilər təbəqələrə görə sıralanmışdır. Beş təbəqədən meydana gələn əsərdə ilk təbəqə səhabə rəvilərə təxsis edilmişdir. Daha sonra təbeun və təbəi-təbeun təbəqəsindəki müfrəd adlı rəvilərə yer verilmişdir. Dörd yüz iyirmi beş rəvi barəsində məlumat verən əsərdəki rəvilər belə sıralanmışdır: Yüz beş nəfəri birinci, yüz on bir nəfəri ikinci, yüz otuz beş nəfəri üçüncü, əlli beş nəfəri dördüncü və on iki nəfəri də beşinci təbəqə.

Əsər Miqdad ibn əl-Əsvəd ilə başlayır, Hüseyş ibn Əsram adı ilə yekunlaşır.

Bərdici əsərində qeyd etdiyi rəviləri müxtəlif şəkildə tanıdır. Bəzilərinin, sadəcə, adı və doğulduğu yeri, bəzilərinin də adı, doğulduğu yeri, tələbə və müəllimləri haqqında da məlumat verir, məsələn:

1. əl-Miqdad ibn əl-Əsvəd əl-Kindi. Mədinəlidir (Bərdici 1987, 35).

2. Cuzey ibn Bükeyr. Bu rəvi Huzeyfə və Ümmü Sələmədən hədis rəvayət etmişdir. Özündən də Əbu İshak hədis rəvayət etmişdir. Kufədə dünyaya gəlmişdir (Bərdici 1987, 54).

C. Əsərin əhəmiyyəti

Müəllif əsərinə, sadəcə, "müfrəd" adlı rəvilər dərc etməyə çalışsa da, "müfrəd" olmayan bəzi rəvilər də alınmışdır. Ələlxüsus, səhabə rəvilər haqqında bu xəta daha çoxdur; məsələn: Yəzid ibn Şəcərədən hədis rəvayət edən Cidar adındakı rəvini Bərdici müfrəd olaraq qeyd etmişdir (Bərdici 1987, 37). Ancaq "əl-İkmal" əsərində Cidar adında təbeun təbəqəsindən olan iki rəvidən bəhs edilir. Bunlardan biri Cidar əl-Üzri, digəri Cidar əd-Deybilidir (ibn Makulə 1966, II, 64) Bərdicinin əsərinin müsbət və mənfi cəhətlərini maddələr halında göstərilən qaydada sıralaya bilərik:

Əsər ehtiva etdiyi mözvlər baxımından nə qədər ciddi tədqiqata ehtiyac duysa da, sahəsində ilk olması baxımından təqdirəlayiqdir. Rəvilərin təbəqələrə ayrılması, bu əsasda sıralanması və konkret məlumatların verilməsi müəllifin yaşadığı dövrdəki elmi ciddiyət barəsində məlumat verir. Bununla yanaşı, əsərin tənqid ediləcək cəhətləri də vardır. Belə ki, əsər nə qədər "riqal" əsəri olsa da, rəvilər barəsində verilən məlumatlar kifayət qədər deyildir. Təbii ki, bunun əsas səbəbi əsərin yazılma səbəbinin avtobioqrafik məlumatlar vermək yox, məhz o rəvinin müfrəd olub-olmadığını müəyyənləşdirməkdir.

Əsərdəki şəxslər əlifba sırasına görə yox, təbəqə əsasında sıralandığına görə şəxsləri axtarmaq çətinləşir. Ancaq təhqiqatçı Səkinə əş-Şihabinin əlifba sırasına görə əsərin sonuna əlavə etdiyi cədvəl nisbətən bu çətinliyi aradan qaldırmışdır.

Bərdicinin müfrəd olaraq qəbul etdiyi bəzi şəxslərdən eyni təbəqədə eyni adda başqa raviyə də təsadüf etmək mümkündür; məsələn: Əbu Bəkir ibn Əbdürrəhmanın mövlası olan Süməy bunlardan biridir (Bərdici 1987, 81). Rical əsərlərində bundan başqa Süməy ibn Qeysdən bəhs edilir. Sözügedən ravi Şəmir ibn Əbdülməddandan hədis rəvayət etmişdir. Əgər Şəmir ibn Əbdülməddan tabeün nəslindən isə deməli, Süməy ibn Qeys məhz elə Əbu Bəkir ibn Əbdürrəhmanın mövlası olan Süməylə eyni təbəqədəndir. Beləliklə, Süməyin həm öz təbəqəsində, həm də digər təbəqələrdə yeganə ad olmadığını müşahidə edirik.

Bərdici bəzi müfrəd adlı raviləri nəzərdən qaçırmış və əsərində qeyd etməmişdir; məsələn: Bəni Muharib qəbiləsindən olan Dü'sur ibn əl-Harisi müfrəd ravilər siyahısına əlavə etməmişdir. Bu ravi Hz. Peyğəmbərə qılıncını çəkib, "Səni məndən indi kim qurtaracaq?" dediyi və Allah Rəsulunun da "Allah" deyərək cavab verdiyi şəxsdir (Buxari, Cihad, 84; 87; Müslim, Fezail, 18). Daha sonra bu şəxs müsəlman olmuş və səhabəlik olma şərəfinə yetişmişdir (ibn Ebi Hatim, 1953, III, 441). Müfrəd olduğu halda, əsərə alınmayan şəxslərlə əlaqəli ibn Əbi Hatimin "əl-Cərh və ət-Tədil" əsəri üçün qələmə aldığı "əlavə" də və yaxud ibn Makulanın (v. 475/1082) "əl-İkmal", ibn Həcər əl-Əsqalaninin (v. 852/1449) "əl-İsabə fi təmyiz əs-Səhabə" əsərində görmək mümkündür.

Məhz buna görə də Bərdicinin əsərinə Əbu Abdullah əl-Hüseyn ibn Əhməd ibn Bukeyr (v. 388/998) başda olmaqla bir neçə alim tənqidi əsərlər yazmışdır. İbn Bukeyrin əlavə etdiyi düzəltmələri çox deyil; məsələn: O, Fühəyir, Əclah və Suğdi kimi ravilərin adlarını qeyd etmiş, sonra bu adlara bənzər adda başqa raviləri alt-alta sıralamışdır (Eren 2001, 180). Ancaq sonrakı dövrlərdə Abdullah əs-Suri (v. 441/1049) adlı müəllif həm Bərdicinin, həm də ibn Bukeyrin düşdüyü xətalara düzəltmək üçün iki əsər yazmışdır (Bərdici 1987, 19).

Burada qeyd etdiyimiz nümunə və dəyərləndirmələrdən məqsədimiz Bərdicinin əsərinin qeyri-ciddi və yaxud dəyərsiz əsər olduğunu göstərmək deyil, əksinə, belə əsər qələmə almaq üçün nə qədər ciddi və diqqətli tədqiqata ehtiyac olduğuna diqqət cəlb etməkdir. Çünki bəzən ləqəblər ad kimi, adlar da ləqəb kimi qəbul edilir. Məhz buna görə də ravi barəsindəki dəyərləndirmələr həmişə eyni nəticəni vermir.

Bəzi nöqsan tərəflərin olması əsərin dəyərinə xələl gətirməmişdir. Çünki əsər dörd yüz iyirmi beş "müfrəd" raviləri ortaya qoymaq və sonrakı nəsillərə stimol olmaq baxımından rical ədəbiyyatında özünəməxsus yerə layiq görülmüşdür.

Əslində, bir adın öz növündə tək və yeganə olduğunu müəyyənləşdirmək və bu səpkidə hökm vermək çox çətin məsələdir. Çünki hədis rəvayət edən ravilər çox olduğuna görə, bəzi dəyərləndirmələr səhv ola bilər. Haqqında dəyərləndirmə edilən bu ravilərin adları müxtəlif əsərlərdə yer alır (ibn Salah 1984, 314). Əlyazma əsərlərinin yazıldığı və heç bir texniki-elektronik avadanlıqlardan istifadə edilmədiyi dövrdə belə cəsarət təqdir olunmalıdır.

Nəticə

Əhməd ibn Harun əl-Bərdici Azərbaycanın bugünkü Bərdə şəhəri yaxınlığında yerləşmiş Bərdic, yaxud Bərzaa bölgəsində anadan olmuşdur. Bərdicinin yaşadığı dövrdə islami elmlər inkişaf etmədiyinə görə, dövrünün elm mərkəzi olan Bağdada köçmüş və burada elmi təkamülünü başa vurmuşdur.

Araşdırma nəticəsində, hədis ədəbiyyatının qızıl dövründə yaşamış və növ olaraq rical ədəbiyyatının ilk məhsulları arasında yer alan "Təbəqat əl-əasma əl-müfrədə" kimi əsər meydana gətirən azərbaycanlı mühəddis hafiz Bərdicinin sağlam (siqə) hədisşünas olduğunu, dövrün mütəxəssis alimləri arasında yer aldığını, hədis, rical elmi və qismən də üsul sahəsində söz sahibi olduğunu müəyyənləşdirə bildik. Haqqında cərhə dəlalət edən heç bir tənqiddə rast gəlmədik.

Bərdicinin yaşadığı hicri III əsrin ikinci yarısı İslam mədəniyyətinin əsl mənada kulminasiya nöqtəsinə çatdığı bir dövrdür. Bu dövr Rəsulullahın (s) hədislərini bir araya cəm edən müsənniflərin meydana çıxdığı, eyni zamanda, mühəddisləri cərh və tədil etmədə mahir olan alimlərin yetişdiyi dövrdür. Kütubi-sittənin yazılması da bu dövrə təsadüf edir.

Belə bir zamanda, nəinki elmi sahədə şöhrət əldə etmək, hətta bu sahədə söz söyləmək belə olduqca çətin idi. Buna baxmayaraq, əl-Bərdici əsrin ən məşhur hədis alimlərindən biri ola bildi.

Qələmə aldığı ravi əsərində müxtəlif nöqsanlar müəyyən edilsə də, elmi imkanları nəzərə alındıqda, çalışmanın ciddi bir tədqiqat nəticəsi olduğu görünür. Bəzi ravi adlarının "müfrəd" olmadığını sonrakı dövrlərdə müəyyən edilməsi Bərdicinin açdığı cığırın davam etdiyini göstərir.

Azərbaycanda yaşamış və elm dünyasına öz töhfələrini vermiş alimlərin istər elmi səviyyədə, istərsə də publisistik səviyyədə aşkarlanması vacib məsələlərdəndir. Belə tədqiqatlar həm alimlərimizi cəmiyyətə tanıdacaq, həm də elm dünyasına dəyərli alimlər qazandıracaqdır.

ƏDƏBİYYAT

Bağdadi, Əbu Bəkr Əhməd b. Əli əl-Xətib, (tarixsiz). "Tarixu Bağdad", I-XIV, Bağdad.

Barthold, (1978). "Bərzaa", Ankara: İA.

Bərdici, Əhməd b. Harun b. Rəvh, (1987). "Təbəqatül-əsmail-müfrədə", Dəməşq: thq. Səkinə Şihabi.

Brokelman, Carl, (1403/1983), "Tarixul-ədəbil-Ərəb", tərc. Əbdülhəlim ən-Nəccar, I-IV, Qahirə.

Çakan, İsmail Lütfi, (1991). "Bərdici", İstanbul: DİA.

- Eren Mehmet, (2001). "*Hadis ilmində rical bilgisi ve kaynakları*", Konya.
- Ənsari, Əbu Məhəmməd, (1412/1996). "*Təbəqatül-mühəddisinə bi İsbəhan*", təhq. Əbdülqafur Əbdülhaqq Hüseyn əl-Bəlüşü, I-IV, Beyrut.
- İbn Əsakir, Əbul-Qasım, (2001). "*Fəharisu Tarixu mədinəti Dimaşq*", Beyrut.
- İbn İmad, Əhməd b. Məhəmməd, (1408/1988). "*Şəzəratüz-zəhəb fi əxbari mən zəhəb*", I-X, Beyrut.
- İbn Makulə, Əli b. Hibbətullah, (1386/1966) "*əl-İkmal fi rəfil-irtiyab ənil-mutəlif vəl- muxtəlif fil-əsməi vəl-kuna vəl-ənsab*", I-VII, Beyrut.
- İsmaili, Əbu Bəkr Əhməd b. İsmayıl, (1410). "*əl-Mücəmuş-şuyux Ebi Bəkr İsmaili*", thq. Ziyad b. Məhəmməd Mənsur, I-III, Mədinə.
- İsmayıl Paşa, Babanzadə əl-Bağdadi, (1951-1955). "*Hədiyətül-arifin əsmail-müəllifin və asaru- müsənnifin*", I-II, Ankara.
- İstaxri, Əbu İshaq, (1967). "*Məsəlik əl-məmalik*", Leiden.
- İşbili, Əbu Bəkr Məhəmməd b. Xeyr, (1893) "*Fəhrəsə*", Səraksə..
- Kandemir, "*Hadis*", (1991). DİA.
- Koçyiğit, Talat, (1977). "*Hadis Tarihi*", Ankara.
- Mahmudov Malik, (1978). "*Ərəbcə yazmış ədib və şairlər (VII-XII əsrlər)*", Bakı: Elm nəşriyyatı.
- Nisaburi, Əhməd b. Məhəmməd, (tarixsiz), "*Tarixu Nisabur*", Təhran.
- Sezgin, Fuad, (1397/1977). "*Tarixut-turasi-Ərəbiyyə*", thq. Mahmud Fehmi Hicazi, I-II, Qahirə.
- Səfədi, Səlahəddin b. Xəlil, (1974). "*Kitabul-vafi bil-vəfəyat*", (thq. H. Ritter-Sven), Wiesbaden.
- Sıddıki, Məhəmməd Zübeyir, (1966). "*Hadis Ədəbiyyatı Tarihi*" (tərc. Ziya Kavakçı), İstanbul.
- Suyuti, Əli b. Əbdülkafi Təqiyyuddin, (1983). "*Təbəqatül-hüffaz*", Beyrut.
- Sübki, Əli ibn Əbdülkafi, (1965). "*Təbəqə əş-Şafiiyyə əl-Kübra*", Beyrut.
- Yaqut, Abdullah əl-Həməvi, "*Mucəmil-buldan*", I-V, Beyrut trs.
- Zəhəbi (1), Şəmsəddin Məhəmməd b. Əhməd, (1985). "*Siyəru alamin-nübəla*", təhq. Şuayb əl-Arnəvud, I-XXIII, Beyrut.
- Zəhəbi (2), Şəmsəddin Məhəmməd b. Əhməd, (1955), "*Təzkirətül-hüffaz*", I-IV, Heydərabad.

д.ф.но филос. Руфат Ширинов

АЗЕРБАЙДЖАНСКИЙ ХАДИСОВЕД БАРДИДЖИ И МЕСТО ЕГО РАБОТЫ, ТАК НАЗЫВАЕМАЯ “ТАБАКАТ АЛЬ-АСМА АЛ-МУФРАДА” В ЛИТЕРАТУРЕ ХАДИСОВЕДЕНИЯ

РЕЗЮМЕ

Азербайджанский мухаддис Ахмед ибн Харун аль-Бардиджи - один из выдающихся исламских ученых третьего века хиджры. Он появился на свет Бардиджском районе, который считался одним из центров науки и торговли в Азербайджане. В связи с некоторыми обстоятельствами он был вынужден переехать в Багдад. Он продолжил свою научное творчество в Багдаде и учился у известных местных ученых. Исламские ученые также восхваляли его и называли его “хафиз, имам, сабт, сика, ал-джалил и опора хадисоведения”. В тот период, когда жил Бардиджи были очень развиты исламские науки, и было создано множество произведений, которые обогатили исламскую литературу. Он писал в сфере хадисоведения под названием “риджал”. Этот период является периодом, в который были написаны такие знаменитые произведения в литературе хадисоведения как “аль-кутуб ас-ситта”. Из-за своей важности этот период времени также был назван “Золотым веком”. Следует также отметить, что самые ценные произведения в сфере “джарх” и “тадил” (равви тангиди). Хорошо известны произведения Аль-Бардиджи, в особенности произведения, относящиеся к области риджала науки хадисоведения. Его книга в этой сфере “Табакат аль-Асма аль-Муфрада”, представляет собой ценное исследование, в котором повествуется о передатчиках хадисов “муфрад”, то есть о других одноименных передатчиках, которые не являются передатчиками. В его работе были отмечены имена 125 передатчиков. Несмотря на то, что некоторые из них были раскритикованы учеными, жившими в более поздний период, тем не менее вышеупомянутая работа очень ценна так как она является одной из первых работ в этом стиле и открыла путь для последующих работ.

Ключевые слова: *Азербайджан, аль-Бардиджи, хадис, риджал.*

PhD Rufat Shirinov

THE PLACE OF AL-BARDIJI THE AZERBAIJANI HADITH SCHOLAR AND HIS WORK TABAQAT AL-ASMA AL-MUFRADA IN HADITH SCIENCES

ABSTRACT

The Azerbaijani hadith scholar Ahmed ibn Harun al-Bardiji is one of the prominent Islamic scholars of the third century Hijri. He was born in Bardij, one of the centers of science and trade in Azerbaijan. He was forced to relocate to Baghdad due to certain circumstances of the period he lived. He continued his scholarly activity in Baghdad and was the student of famous local scholars. The Islamic Scholars spoke highly of him with the names hafiz, imam, sabt, sika, al-jalil and pillar of the hadith studies. During the period of Bardiji, Islamic studies were developed and many works that add value to Islamic literature were created. He was involved in ilm al-Rijaal of hadith literature. This is the period when kutub al-sittah works were created. The period is also regarded as the Golden Age. It is also worth mentioning that the most valuable works in the field of jarh and ta'dil (science of criticism and praise) were written during this period. Al- Bardiji's works related to the rijaal area of the hadith science are well-known. *Tabaqat al-Asma al-Mufrada* by Bardiji is a valuable study dealing with single narrators of the hadith science, namely about the narrators whose names were not mentioned more than once ever in the hadith literature. Some of them were criticized by scholars living in later years, nevertheless aforementioned work is very valuable in terms of being initial work of that style and in the terms of paving the way for subsequent studies.

Keywords: *Azerbaijan, al-Berdîcî (al-Bardiji), hadith, rical (rijaal)*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. Ə.S.Niyazov

İSLAMDA SOSIAL BÜTÜNLƏŞMƏ KONSEPSİYASI: MƏDİNƏ MÜQAVİLƏSİ NÜMUNƏSİ

f.f.d. Vüqar Səmədov,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun müəllimi
vugarsamedov@ait.edu.az

XÜLASƏ

Məqalədə Hz. Peyğəmbərin (s.ə.s.) yeni toplum inşa etməsi prosesindən bəhs olunur. İnsanları bütünləşdirmək üçün inancın rolu böyükdür. Toplumun fərdləri eyni dinə mənsub olduqları zaman, özlərini bir-birlərinə bağlı hiss edirlər. İslam toplumunun təməlini tövhid əqidəsi təşkil edir. Eyni zamanda, Allah Rəsulu (s.ə.s.) klan, qəbilə, əşirət kimi təəssübkeşliyə əsaslanan quruluşları “ümmət” anlayışı içində hər kəsin bərabərliyi prinsipini gətirərək, yeni bir sosial quruluş içində birləşdirmişdir. Ümmət anlayışı qəbilənin varlığını deyil, zərərli inanclarını ortadan qaldırır. Şübhəsiz, Mədinənin ilk dönəmində müsəlman toplumun ictimai bütünləşməsində qardaşlaşdırma təcrübəsinin rolu mühümdür. Hz. Məhəmməd (s.ə.s.) öncə Məkkədə təzyiqa məruz qalan zəif müsəlmanlarla güclü müsəlmanları qardaşlaşdırmışdır. Növbəti mərhələdə Mədinədə bir-biri ilə kəsülü yaşayan Övs və Xəzrəc qəbiləsini barışdırmış, sonra isə məkkəlilərlə mədinəliləri qardaşlaşdıraraq (müəxxət), nümunəvi toplum inşa etmişdir. Bu bütünləşmədə Hz. Peyğəmbərin (s.ə.s.) xarizmatik şəxsiyyətinin mühüm rolu olmuşdur. Sözsüz ki, cəmiyyətin bütünləşməsində müqavilələr əhəmiyyət kəsb edir. Bu nöqtəyi-nəzərdən Mədinə müqaviləsinin fərqlilənmiş cəmiyyətin bütünləşməsində rolu mühümdür.

Açar sözlər: sosial bütünləşmə, din, İslam, Hz. Peyğəmbər, qardaşlaşdırma, mühacir, ənsar, Məkkə, Mədinə.

Giriş

Yeni yaranmış bir din üçün ən önəmli məsələ mesajlarını ala bilmə qabiliyyətinə malik, digər insanlara və sonrakı nəsillərə çatdırıla biləcək bir topluma malik olmasıdır. Şübhəsiz, hər bir din özünə inananları bir-birinə bağlayan birləşdirici xüsusiyyətə malikdir. Ancaq dinin mesajını başqa insanlara və sonrakı nəsillərə çatdırmaq üçün qrup içində çox sağlam sosial bütünləşmələrə ehtiyac var. E.Dürkheymə görə, din ictimai bütünləşməni meydana gətirən önəmli faktordur. İnsanları bir-birinə bağlamaq üçün inancın təsiri böyükdür. Eyni dinə mənsub olanlar özlərini bir-birinə bağlı hiss edirlər.

İslam dininin Məkkə dönəmi müsəlman bir şəxsiyyətin, fərdin yetişdirilməsi, Mədinə dönəmi isə müsəlman bir cəmiyyətin meydana gətirilməsi dönəmidir. Hz. Məhəmməd (s.ə.s.) Mədinəyə hicrətinin ilk dönəmində fərqli-fərqli qəbilələrdən meydana gələn müxtəlif ünsürləri birləşdirərək, tək bir quruluş ortaya qoymağı çalışdı. Öncə Mədinədə 120 ilə yaxın bir-biri ilə savaşıaraq yaşayan, yerli Övs və Xəzrəc qəbilələrini qardaşlaşdıraraq bütünləşdirdi. İslam gəlməsəydi, bu qəbilələrin bir-birinə az qala, yox edəcəkləri söylənirdi. Sonra məkkəli mühacirlərlə mədinəli ənsar qardaş elan edildi. Beləliklə, klan, qəbilə və əşirət kimi ictimai qrupları əhatə edən və politeist (çoxtanrılı) bir sistemdən tək inanc ətrafında birləşən monotheist bir topluma keçildi. Bütünləşməni həyata keçirmək üçün ən önəmli vasitə ictimai müqavilələr və andlaşmalardır. Buna görə Hz. Məhəmmədin Əqəbə beyətlərindən etibarən mütəmadi müqavilələr bağladığını görürük. Mədinədə isə müsəlman yəhudi və müşrik ərəblər arasında mədinə müqaviləsi kimi tanınan andlaşma ilə ictimai bütünləşmənin müddəaları təsbit edilmişdir.

SOSIAL BÜTÜNLƏŞMƏ VƏ NÖVLƏRİ

Birləşmək, birlik, ahəng içində yaşamaq, tək vücud olmaq kimi mənalara ehtiva edən və Qərb dillərində “integration”un müqabilə sayılan “bütünləşmə” sosiologiya elmində cəmiyyətdəki qruplar, insanlar, ictimai quruluşun müxtəlif ünsürləri arasındakı birlik vəziyyətini ifadə edir (Günay 2000, 343). Bütünləşmə müxtəlif insan qruplarının nizamlı bir cəmiyyət həyatını reallaşdırması üçün qarşılıqlı olaraq bir-birlərinə uyğunlaşma arzudur (Özankaya 1995, 131). Bütünləşmə bir-birindən fərqliləşmə yolu ilə ayrılan parçaları tək bir bütün halına gətirməyi təmin edən prosesidir. Sosial bütünləşmə bir ictimai sistemin qrupları və yaxud millətin mənsubları arasında mövcud olan, birlik və bərabərliyi reallaşdıran müştərək məsələlər ortaq mövqə və davranışlar sərgiləməyi mümkünləşdirən qarşılıqlı bağlılıqdır. Yəni vahid bir cəmiyyət təşkil etmək üçün qrupların, zümrələrin qaynaşmasıdır (Sezen 1988, 30, 37).

Fərabə hər insanın yaşamaq və kamilliyə çatmaq üçün bir çox amilə möhtac olduğunu, bunların hamısını təkbaşına əldə edə bilməyəcəyini söyləyir. Məhz elə buna görə də insanların toplaşmağa ehtiyac duyduğunu, beləliklə, hər fərdin təbiətindəki kamilləşmə ehtiyacını, ancaq müxtəlif insanlarla yardımlaşma məqsədi ilə bir yerdə cəm olaraq əldə edə biləcəklərini qeyd edir (Fərabə 1956, 64).

İbn Xəldun isə tarixin hər dönəmində insanların yaşayışlarını sürdürə bilmək üçün işbirliyinə ehtiyac duyduqlarını və bunun Allah vergisi olduğunu

söyləmiş, məşhur əsərin Müqəddiməsində bunu incələmişdir. O, “əl-insan mədəniyyəni bit-tab”, yəni “insan xilqəti etibarilə mədənidir”, – deyərək bu qabiliyyətin onun fitrətində yerləşdiyini qeyd etmişdir. Əks təqdirdə, insan yemə-içmək kimi gündəlik tələbatını ödəməkdən və həyatını davam etdirməkdən aciz qalacağını vurğulamışdır (ibn Xəldun 1982, 272). Beləliklə, ibn Xəldun bəsit bir formada yardımlaşmağa əsaslanaraq, insanlıq tarixinin ən ümdə, sabit dəyəri, insanların işbirliyi etmək yönündəki təbii arzularının bir nəticəsi olaraq ortaya çıxan təşkilatlanma prosesinə “ümran” adını vermişdir (ibn Xəldun 1982, 273).

Sosial bütünləşmə nəzəriyyəsinin tərəfdarlarından biri E. Dürkheymdir. Dürkheymə görə, fərdlərin mənsub olduqları qruplar içində qala bilmələrini təmin edən əsas faktor oxşarlıqdır (homojenlikdir). Yəni qrup fərdlərinin eyni xarakter və xüsusiyyətləri eyni amalı daşmasıdır. Dürkheymin kiçik bir toplumda bütün üzvlərin eyni xüsusiyyətlərə sahib olaması ilə ortaya çıxan bütünləşməyə “mexaniki həmrəylik” adını qoymuşdur (Heyet 2003, 219). Mexaniki həmrəylik müştərək dəyərlər, inanclar sayəsində ortaya çıxar. Bu dəyərlər, inanclar sayəsində fərd və qruplar müvəffəqiyyətlə işbirliyi edirlər. Bütünləşmə insanlar arasındakı bağların eyniliyindən meydana gəlir. Bu cəmiyyətdə fərdilik ortadan qalxmış topluma “biz” şüuru hakim olmuşdur. Burada hər kəs öz yerini və ondan gözləniləni bilir (Van Reijen 2003, 90–91). Qəbilələr içində ortaya çıxan birlik mexanik bütünləşmədir. Bədəvi cəmiyyətlər də bu qrupa daxildir. Bu toplumlarda fərqliləşmə yoxdur. Fərdlər oxşardır, yəni homogenidir (Özkalp 1995, 55). Bunun müqabilində əmək bölgüsü cəmiyyətdə artdıqca, fərdlər arasında müxtəliflik çoxalır və insanlar arasında fərqli bir yardımlaşma ortaya çıxır. Buradakı yardımlaşma oxşarlıq deyil, fərqlilikdir. Fərqli olan toplum işlərin qaydasında getməsi üçün bütünləşməyə ehtiyac duyar. Yəni məcburi olaraq əlaqə qurar. Buradakı bütünləşmə oxşarlığa deyil, mənfəət əlaqələrinə, məntiq, ağıl qaydalarına dayanır. Beləliklə, bu formada fərqlilik olan toplumda ortaya çıxan yardımlaşmağa “orqanik həmrəylik” (üzvi təsanüd) adı verilir (Dönmezer 1982, 192; Kongar 1995, 102).

İSLAMDA SOSIAL BÜTÜNLƏŞMƏ

Quran cəmiyyət halında yaşamağın (sosial bütünləşmənin) insan fitrətinə yerləşdirildiyini iddia edir. Belə ki, Uca Allah insanın yaradılışında var olan ictimailəşmə həqiqətini “Hücurat” surəsinin on üçüncü ayəsində belə dilə gətirmişdir:

“Ey insanlar! Doğrusu, biz sizi bir kişi ilə bir qadıncan yaratdıq. Və bir-birinizlə tanış olasınız deyərək, sizi qövmələrə və qəbilələrə ayırdıq. Əlbəttə, Allah

qatında ən dəyərli olanınız Ondan ən çox çəkinəninizdir. Şübhəsiz ki, Allah biləndir, hər şeydən xəbərdardır” (“Hücurat” 49/13).

Bu ayədə fərqliliklər səbəbi ilə insanların bir-birlərini tanımalarının lazım olduğu inancından yola çıxılır. İnsanın ictimai bir varlıq kimi məcburi olaraq sosial birlik qurmağın şərt olduğu qeyd edilir. Fərdi fərqliliklər və tanış olmaq fəaliyyəti ictimai həyatın vazkeçilməz şərtidir. Fərqlilikləri isə bir ayırıcı vasitə olaraq qəbul etmək mümkün deyildir. İnsanlar özlərinə tanınan imkanlar və qabiliyyətlər baxımından fərqli olaraq yaradılmışdır. Uca Allah insanları istər qabiliyyət nöqtəyi-nəzərindən, istərsə də ruhi, fiziki baxımdan fərqli yaratmışdır. “Quran-Kərim” bu yaradılış fitrətinə diqqət çəkərək belə buyurur: “Əgər Rəbbin istəsəydi, insanları vahid bir ümmət edərdi. Amma onlar elə hey ixtilafdadırlar” (“Hud” 11/118; “Nəhl” 16/93). Təbii olaraq bu faktiki vəziyyət birlikdə yaşamaq məcburiyyətini meydana gətirmişdir. Bu yaradılış xüsusiyyəti də kollektiv və ictimai həyata keçid müddətini sürətləndirmişdir. Bu barədə İslamda Allahın əmrinin nə olduğu xüsusu eyni surənin onuncu ayəsində “Möminlər ancaq qardaşdır” (“Hücurat” 49/10) ifadəsi ilə açıqlanmışdır. Demək ki, müsəlmanlar arasında mexaniki bir mənəflər birliyi (ayrı-ayrı mən şüuru) mövcud olmaqla birlikdə onların qardaş sayılmalarından meydana gələn üzvi, mənəvi bir birlik hissi (biz şüuru) də mövcud olmalıdır (Bilgiseven 1995, 64).

İslam dininin mükəmməl bir mənəvi və müvəffəqiyyətli sosial-mədəni birliyi həyata keçirməsindəki əsas mənbəyi “Qurani-Kərim”dir. Onun “tövhid” əqidəsi ətrafında insanları cəm etmək üçün etdiyi dəvətin əhəmiyyəti böyükdür. İslam inancının varlıq anlayışının və kosmologiya (səmavi başlanğıc teoremi) anlayışının əsasını kəlmeyi-tövhid və onunla tam bir bütünlük təşkil edən tənzihi (iraq tutmaq) prinsipi meydana gətirir. Tövhid prinsipi İslamın dünyagörüşü içində teoriyadan praktikaya, inancdan həyata və idealdan gerçəkliyə bir idrak körpüsü mövqeyindədir. Tövhid prinsipi Allahın (c.c.) zatında, sifətlərində və feillərində tam və mütləq mənada birliyini ortaya qoyarkən, tənzihi prinsipi mütləq olanla nisbi olan yaradılmışlar aləmi arasında bir varlıq iyerarxiyası idrakını meydana gətirir. Tövhid prinsipinin nəfə (tənzihi, iraq tutmaq) yönü varlıq iyerarxiyasında hər hansı bir bərabərlik, ya da şirk ünsürü ehtimalını qəti bir şəkildə rədd edərək isbat (müsbət) yönü bütün yaradılmışları varlıq iyerarxiyasındakı mütləq birə itaətə və təslimiyyətə dəvət edir (Davudoğlu 1996, 5). “Qurani-Kərim”in insanları dinə dəvət edərək üzərində durduğu ilk xüsus İslamın iman əsaslarından birincisi olan “birlik” inancıdır. Yəni Uca Allahın varlığı və birliyinə inam ətrafında insanların toplanmasıdır (Günay 2000, 315). İslamiyyət tövhid əqidəsi ətrafında digər din mənsublarını da bütünləşməyə dəvət edir: “De: Ey Kitab əhli! Bizim və sizin aranızda olan eyni bir kəlməyə gəlin ki, Allahdan başqasına ibadət etməyək, Ona heç bir şeyi şəriki

qoşmayaq, Allahı qoyub bir-birimizi ilahiləşdirməyək. Əgər onlar üz döndərsələr, deyin: Şahid olun ki, biz müsəlmanlarıq!” (“Ali-İmran”, 3/64) “Qurani-Kərim”ə görə, hər şeyin yaratıcısı olan Allaha inam insan fitrətində əzəldən bəri var olan bir əsasdır. İnsanlar fitrət müqaviləsində Uca Allahın “Mən sizin Rəbbiniz deyiləmmi?” sualına “Bəli”, – deyə cavab vermişdilər (“Əraf” 7/172). Allahın ilahi isim və sifətlərlə yenidən tanınması, yaratıcı qüdrəti atil (passiv) tanrı ilə mücəssəm, antropomorfik (insani xüsusiyyətlərlə tanrı təsəvvürü) tanrı anlayışlarının dairəsindən çıxarmışdır. Bütün kainatı əhatə edən mütləq qüdrət sahibi olan Allahın, eyni zamanda, insana şah damarından daha yaxın bir şəkildə dərk edilməsi (“Qaf” 50/16) cahiliyyə çağında mövcud olan bütün yanlış dini qavrama doqmalarını sarsıtmış və Allah–insan əlaqəsini həm fərdi ontoloji (varlıq fəlsəfəsi) müstəvidə, həm də kosmoloji müstəvidə tamamilə yeni bir məhvərə yerləşdirmişdir. Allah-Taalanın həm ilahi isim və sifətləri ilə bütün varlıq müstəvilərini əhatə etməsi, həm də o varlıq müstəvilərinin birində yerləşən insana şah damarından daha yaxın olması nöqtəyi-nəzərindən müsəlman fərdi üstün bir güvənlik və hüriyyət hissi ilə təchiz etmişdir (Davudoğlu 1997, 45).

Quran tövhid əqidəsinin bütün peyğəmbərlərin təbliğlərinin əsasını təşkil etdiyini də dilə gətirir (“Hud” 11/26; “Ənbiya” 21/22, 25; “Nəhl” 16/35). Hətta belə ki, bu əqidəyə bütün inananları və əhli-kitabı da daxil edərək çağırış edir: “(Rəsulum!) De ki: Ey əhli-kitab! Sizinlə bizim aramızda müştərək olan bir sözə gəlin. Allahdan başqasına qulluq etməyək, Ona heç bir şeyi ortaq qoşmayaq və Allahı buraxıb bəzilərimiz bəzilərimizi ilahlaşdırmayaq” (“Ali-İmran” 3/64).

Kəlmeyi-tövhid Allahın yerinə qoyulan bütün tanrıların rəddi ilə başlayıb, arxasından dərhal mütləq güc və hikmət sahibi olan Allahın qəbulu ilə insana yeni bir üfük açar:

“Allah ədaləti saxlayaraq (dəlilləri ilə) bu xüsusu açıqlamışdır ki, Özündən başqa ilah yoxdur; mələklər və elm sahibləri də (bunu belə təsdiq edərlər). Mütləq güc və hikmət sahibi olan Allahdan başqa ilah yoxdur” (“Ali-İmran” 3/18).

İslam dini Məkkə dövründə əsası qoyulan inanc əsasları istiqamətində mövcud olan sosial qruplaşmaları parçalayır, yeni inteqrasiyaya doğru aparırdı (Bilgiseven 1985, 196). Beləliklə, İslam yenidən mənəvi dəyərlərlə təchiz edilmiş bir fərdin inşası ilə kifayətlənmir, onun həyat tapacağı sosial quruluşu da hazırlayırdı. Hz. Peyğəmbər (s.ə.s.), italyan sosioloq Vilfredo Paretonun ortaya atdığı “elitaların dövrüyyəsi” (Slattery 2007, 89) doktrinasına uyğun gəldiyini söyləyə biləcəyimiz bir din arzulayan, Məkkənin seçkin təbəqəsindən olan müşriklərin “kölələri yanında qov, sənə tabe olaq” tipində bir din tələb

etmələrini rədd edərək əqidə əsasında hər kəsin bərabərliyi prinsipini gətirmişdir. Bu səbəbdən, onların bu istəklərini qəbul etməmişdir. Beləliklə, Bilali-Həbəşi, Zeyd, Üsamə kimi kölələr belə fərdi mövqeylərini ortya qoyma səlahiyyətinə malik olmuşlar. “Qurani-Kərim” də bunu dəstəkləmişdir. Beləliklə, müəyyən bir zaman sonra kölələrin də imkanlarını cəmiyyətə əks etdirə biləcəyi bir cəmiyyət meydana gəlmişdir (Aydın 1991,108). Məkkə dönəmini nəzəriyyə, Mədinə dönəminə isə praktika kimi xarakterizə edə bilərik. İslami hərəkatın Məkkədə atılan toxumları Mədinədə tövhid əqidəsini daşıya biləcək bir cəmiyyət və mədəniyyəti inşa etmişdir. Bunun üçün İslam ictimai funksiyalar arasında mənalı bir bütünlük qurmuş, qurumlar arasındakı ziddiyyəti götürmüş, zərərli mərasim və adət-ənənələrin əhəmiyyətini ən aşağı səviyyəyə endirmişdir (Bilgiseven 1985, 140).

Sosiologiya elminə görə, daimi bir mədəni mühitin meydana gətirilməsinin şərtlərindən biri geniş cəmiyyət quruluşu qurmaqdır. Allah Rəsulu (s.ə.s.) qüvvədə olan (ailə, klan, qəbilə, əşirət və s. kimi) kiçik “biz” şüuruna sahib mənsubiyyət duyğusu içində olan sosial birlikləri qaldıraraq, əhatəli bir “ümmət” anlayışını ortaya qoymuşdur. Məsuliyyət daşıyan bir şəxsin inkişaf etdirilməsinə bağlı olaraq yeni fərdi rollar ortaya çıxarmış, bunlardan da yeni bir sosial quruluş reallaşdırmışdır (Aydın 1991, 277). Fərdiyyət düşüncəsi olmayan şəxsin cəmiyyətə mənalı bir şəkildə sağlamfikirliliklə iştirak etməsi düşünülə bilməz. Əhəmiyyətinə görə “fərdiyyət” məfhumunun sosial mənasından bəhs etmək yerinə düşər. Maclver və Pageyə görə, bir fərdin fərdiyyət gücünün yüksəkliyindən bəhs etdiyimiz zaman, onun hərəkatlərinin bəsit bir təqlid və ya vərdişlərin əsiri olmadığından bəhs etmiş oluruq. Hərəkatları yalnız sosial mühitə qarşı reaksiyalardan ibarət olmayan, anlayış və şəxsi məqsədi həyatdakı fəaliyyətinin bir faktoru olduğu zaman daha çox fərdiləşmiş şəxsdən bəhs edirik. Sosial mənada fərdiyyət elə bir sifətdir ki, bir qrupun sırf bir üzvü olmasından daha çox müstəqillik ifadə edir.

Fərdiyyət bir mənlikdir, özünə aid olan bir təbiəti ifadəedici mahiyyətdəki bir fəaliyyət və reaksiya mərkəzidir. İnsanın özünü tanıması sırf orijinalıq mənasına gəlməz; şübhəsiz ki, qəribəlik də ifadə etməz. Qüvvətli bir fərdiyyət həqiqətdə ölkəsinin və ya zamanının ruhunu da mükəmməlliklə ifadə edir. Bunu rahatlıqla təqlidedici və ya rahatlıqla təlqin altında olduğu üçün deyil, şəxsən o dövrə olan həddindən artıq həssaslığı səbəbindən edir. Bu ölçü daha çox hər fərdin digərləri ilə olan münasibətlərində nə dərəcədə müstəqil fəaliyyət göstərdiyi, öz idrakına nə dərəcədə uyğun hərəkat etdiyi və başqalarının özü haqqındakı fikirlərini nə dərəcədə öz mülahizəsi ilə qiymətləndirərək hərəkat etdiyi ilə bağlıdır. Şəxsiyyət sahibi olan fərd digərləri kimi hərəkat etdiyi zaman, heç olmasa, mühümlüyünə qənaət gətirdiyi məsələlərdə, sadəcə,

başqalarının belə hərəkət etməsi səbəbi ilə deyil, hərəkətini öz mənliliyinin təsdiqindən ötrü belə edər (Bilgiseven 1996 100). İslamdan əvvəlki cəmiyyətdə nümunə təşkil edəcək sağlam bir fərd yox idi. Bir tərəfdə köçəri qəbiləçiliyin camaatçı tipi, digər tərəfdə isə oturaq həyatın eqoist fərdçi tipi var idi. Məqsəd bu iki ifrat uc arasında fərdiyyətçiliyin inkişaf etdirilməsi olmuşdur (Aydın 1991, 91). Necə ki, bu fərdiyyətin inkişaf etdirilməsi üzərində “Qurani-Kərim” israrla dayanmışdır:

“Hər bir kəs öz əməlinin girovudur” (“əl-Müddəssir” 74/38). “Heç bir günahkar başqasının günahını daşımaz. Yüku (günahı) ağır gələn kimsə onu daşımaq üçün (başqa birini köməyə) çağırırsa, bu çağırdığı kimsə yaxın qohumu olsa belə, onun yükündən bir şey daşımaz” (“əl-Fatir” 35/18).

Bunun üzərinə Hz. Peyğəmbər (s.ə.s.) Mədinədə qalıcı bir cəmiyyətin nüvəsini meydana gətirə bilmək üçün bir-birini tamamlayan bəzi cəhdlər etmişdir. Beləliklə, Hz. Peyğəmbər (s.ə.s.) tabeliyində olan insan qruplarının ehtiyaclarından hərəkət edərək, amma pillə-pillə, qalıcı, əhatəli bir cəmiyyət qurmuşdur. Eyni zamanda, hərəkətə bir mərkəzin təyin edilməsi məqsədi ilə inşa olunan “Peyğəmbər məscidi” bir çox İslam qurumunun fərqliləşməmiş quruluşunu meydana gətirmişdir. Bunu bir dövlətin əsasının qoyulması təqib etmiş, ancaq əxlaqi-dini əmr və qadağalarla camaat siyasi birlik səviyyəsinin üstünə çıxardılmışdır. Yarımada xalqının vahid topluluq halına gətirilməsi isə şəxsən Hz. Peyğəmbər (s.ə.s.) dövründə həyata keçirilmişdir (Fazlurrahman, 1981, 2). Həqiqətən də Hz. Peyğəmbər (s.ə.s.) fərdiyyət şüuru içində, mənəviyyət ətrafında bütünləşmiş, dinamik, üzvi olaraq bütünləşmiş qan bağına deyil, inanc birliyinə söykənən bir cəmiyyət meydana gətirməyə müvəffəq olmuşdur (Aydın 2007, 433).

İslamdan əvvəl ərəblər nəsil və qan birliyinə arxalanan, xüsusi qəbilə başçılarına sahib zəif-sərt mən idraklı qəbilə mərkəzli bir həyat sürdürürdü. Hz. Peyğəmbər (s.ə.s.) ilk olaraq fərqli qəbilələrdən ibarət olan ərəblərin müştərək iman etdiyi bir Allah fikri (tövhid) ətrafında bütünləşmiş, əqidəvi ictimai bir quruluş meydana gətirdi. Beləliklə, qəbilə və əşirət kimi dar, zəif-sərt mən idraklı quruluşu qırıb onun yerinə sosial müqaviləyə arxalanan universal bir cəmiyyət, güclü, amma elastik bir mən idrakı anlayışının yolunu açdı. Bunun gərəyi olaraq ictimai bütünlüyü pozan rəqabətə söykənən qəbiləvi qarşıdurma nöqtələrini ortadan qaldırmaq yolu ilə din qardaşlığı anlayışını formalaşdırdı (Kurt 2009, 200-201). Bu topluluğa “ümmət” deyilməyə başlandı. “Ümmət” kəlməsi yönəlmək mənasındaki “əmm” kəlməsindən törənmişdir. Topluluğa rəhbərlik edən “imam” kəlməsi də bu kökdəndir; imam–topluluğun önünə keçər, topluluq ona tabe olar və eyni yöndə onunla birgə hərəkət edər (ibn Mənzur 23-24). Beləcə, “ümmət” içindəki əlaqələr “qəbilə”də olduğu kimi əsil-

nəcabətə deyil, ortaq ideal və yönəlişə, ortaq öndərə, imama tabe olmağa əsaslanır (“Bəqərə” 2/124; “Nisa” 4/41; “Ənam” 6/38; “Əraf” 7/181; “Ənbiya” 21/73; “Qəsəs” 28/41; “İsra” 17/71-72;). “Ümmət” anlayışı qəbilə anlayışını aşar və əhatə edir. Bununla birlikdə, onu ortadan qaldırmaz. “Ümmət”in quruluş şərti “qəbilə”nin ortadan qalxması deyildir. “Ümmət” həmrəy olan müsəlmanlardan meydana gəldiyi kimi, bir iç (alt) sosial cərcivə olaraq bu fərdlərin qəbiləyə bağlı qalmalarına da mane olmur. Real olan da budur (Cabiri, 1997 189; Kurt, 2009, 212). Hz. Peyğəmbərin (s.ə.s.) xarizmatik liderliyində güclü elastiki bir mədəniyyət quruldu. Artıq bu mədəniyyət içərisində ərəb, yəhudi, fars, zənci, aristokrat, kölə özünü isbat etmə imkanı tapdı. Möminlər arasında qurulan qardaşlıq pillə-pillə həyata keçirilmişdir. Hz. Məhəmməd (s.ə.s.) Mədinəyə ilk gəldiyi vaxt qarışıq ünsürlərdən yeni bir toplum inşa etmə həqiqəti ilə üz-üzə qaldı. Şübhəsiz ki, bunun birinci mərhələsi Məkkədəki ilk inananlar arasında olmuşdur. Daha sonra Mədinədə əvvəllər illərdir, döyüşə-döyüşə yaşayan Övs və Xəzrəc qəbilələri İslam inancı altında qardaşlaşdırılmışdır. Hicrətdən sonra Hz. Peyğəmbərin (s.ə.s.) gördüyü ilk işlərdən biri bu iki qardaş qrupu məkkəli mühacir və mədinəli ənsarı yeni bir (s.ə.s.) müqavilə ilə birləşdirib qaynaşdırmaq olmuşdur. Hz. Peyğəmbər (s.ə.s) mal-mülkünü Məkkədə buraxaraq gələn mühacirləri mədinəli ənsarla qardaş elan edərək, yenidən həyata bağlanmalarını təmin etmişdir (ibn Səd 2001, I, 204; ibn Hişam 1992, II, 129; Hamidullah 1980, 196-197; Aydın 1991, 115- 116; Cabiri 1997, 180). Ənəs ibn Malik bu qardaşlaşmanı (müaxat) belə dilə gətirmişdir: “Allah Rəsulu (s.ə.s.) bizim evdə ənsarla muhacir arasında iki və yaxud üç dəfə müqavilə bağladı” (Əbu Davud, Fəraiz, 17). Mədinədə həyata keçirilən bu qardaşlıq (müaxat) ictimai xarakter daşıyan bir proses idi. Bunun ərəb adətlərində yeni bir adət olmadığı, İslamdan əvvəlki “Hilf” (Ərəbi 1988, 165) əqdnaməsindən ilhamlanaraq baş verdiyi də qeyd olunur (Aydın 1991, 116). Bu hadisə İslam tarixində “muaxat” adlandırılmışdır. Hz. Məhəmməd öncə Əqəbə beyətlərindən başlayaraq müsəlmanlardan özünə itaət etmələri üçün söz almışdır. Həmçinin müsəlmanlar arasında da bir-birinə qardaş olacaqlarına dair and içdirmişdir. Buxaridə qeyd olunan hədisə əsasən hicrətdən, təxminən, beş ay sonra Məscidi-Nəbəvinin inşası günlərində Hz. Peyğəmbər mühacirlərlə ənsardan qırx beş nəfəri Ənəs ibn Malikin evinə dəvət etmiş və “İslam dinində hilf yoxdur”, din qardaşlığı vardır, deyərək onları iki-iki olmaqla qardaş elan etmişdir. Onların bir-birinə qarşı vəzifə və məsuliyyətlərini açıqlamışdır (Buxari, Mənaqibül-ənsar, 5,7; Səvm 76). Qardaş olunanların sayının 90, 100 və 186 olduğuna dair məlumatlar var. Qardaşlaşdırma islam toplumunda bütünləşmənin reallaşmasına, ictimai və iqtisadi problemlərin həllini asanlaşdırmışdır. Həmçinin mühacirlər Mədinəyə alışıb qəriblik duyğularından qurtulmuş,

ənsarda yeni dini öyrənmək üçün özünə müəllim tapmışdır. Hz. Məhəmməd (s.ə.s.) hər iki qrupu ortaq nöqtədə birləşdirərək, zehniyyət vəhdətini təmin etmişdir. Beləliklə, düşmənlər qardaşlıq psixologiyası ilə birləşən müsəlmanlar qarşısında təsirsiz hala gəlmişdir. Eyni zamanda ərəblər arasında hər zaman qəbiləçilik, əsəbiyyət (təəssübkeşlik) duyğusu ilə xortlaya biləcək təfriqənin də qarşısı alınmışdır. Bu mövzu “Qurani-Kərim”də öz əksini tapmışdır (Algül 2005, XXX, 308). Bəzən problemlər yaşansa da, Hz. Peyğəmbərin (s.ə.s.) məsələni həll etməsi ilə bunlar ortadan qaldırılmışdır.

“Qurani-Kərim” aşağıdakı ayələrdə bu hadisəyə diqqət çəkmişdir. Dində hamını ötüb-keçən ilk mühacirlərə və ənsarlara, həmçinin yaxşı işlər görməkdə onların ardınca gedənlərə gəlincə, Allah onlardan razıdır, onlar da Ondan razıdırlar. (Allah) onlar üçün (ağacları) altından çaylar axan, içində əbədi qalacaqları Cənnət bağları hazırlamışdır. Bu, böyük uğurdur (“Tövbə” 9/100).

Həqiqətən, iman gətirən, hicrət edən və Allah yolunda öz malı və canı ilə cihad edən (mühacirlər) və sığınacaq verib köməklik göstərən (ənsarlar) – məhz onlar bir-birinin dostlarıdır. İman gətirən, lakin hicrət etməyənlərə gəldikdə isə, onlar hicrət etməyincə siz onları himayə etməyə borclu deyilsiniz. Əgər onlar din uğrunda sizdən kömək istəsələr, sizinlə aralarında müqavilə olan bir camaat əleyhinə (yardım) istisna olmaqla, kömək etməyiniz gərəkdir. Allah sizin etdiklərinizi görür (“Ənfal” 8/72).

(Mühacirlərdən Mədinədə) əvvəl (orada) yurd salmış və iman gətirmiş kimsələr öz yanlarına hicrət edənləri sevir, onlara verdiklərinə görə qəlblərində peşmanlıq hissi duymurlar. Hətta özləri ehtiyac içində olsalar belə, onları özlərindən üstün tuturlar. Nəfsinin tamahından qorunan kimsələr nicat tapanlardır (“Həşr” 59/9).

Cəmiyyəti meydana gətirərkən onları bir-birinə bağlayan amillər, könüllər arasındakı uzlaşma, Qurana görə Allahdandır və həqiqi bütünləşdirici səbəb də məhz elə budur. Allah vergisi olan bu bağın yerini digər bağlar tuta bilməz.

“Hamılıqla Allahın ipinə (dininə, Qurana) möhkəm sarılın və (firqələrə bölünüb bir-birinizdən) ayrılmayın! Allahın sizə verdiyi nemətini xatırlayın ki, siz bir-birinizə düşmən ikən O, sizin qəlblərinizi (İslam ilə) birləşdirdi və Onun neməti sayəsində bir-birinizlə qardaş oldunuz. Siz oddan olan bir uçurumun kənarında ikən O, sizi oradan xilas etdi. Allah Öz ayələrini sizin üçün bu şəkildə aydınlaşdırır ki, haqq yola yönəlmiş olasınız!” (“Ali İmran” 3/103).

Digər tərəfdən, bu bütünləşməni pozacaq möminlər arasında çəkişməyə səbəb olacaq hallar da qadağan edilmişdir:

“Əgər möminlərdən iki dəstə bir-biri ilə vuruşsa, onları dərhal barışdırın. Əgər onlardan biri təcavüzkarlıq etsə, təcavüzkarlıq edənlə Allahın əmrinə (itaətinə) qayıdana qədər vuruşun (təcavüzkarlıq edən Allahın əmrinə) qayıtsa,

hər iki dəstənin arasını ədalətlə düzəldin və insafla hərəkət edin. Şübhəsiz ki, Allah insafınları sevər!” (“əl-Hücurat”, 49/ 9).

İslam sözügedən qardaşlığı gücləndirmək üçün əvvəlcə müəyyən tədbirlər almışdır. Bir tərəfdən, Quran adam öldürmək və qan davası güdmək (“əl-Ənam” 6/151; “İsra” 17/31; “Furqan” 25/68), həsəd etmək (“əl-Bəqərə” 2/30), israf və xəsislik, (“əl-İsra” 17/29), yalan danışmaq və iftira atmaq, (“əl-Həcc” 22/30, “ət-Tövbə” 9/119) qeybət və sui-zənn, (“əl-Hucurat” 49/12, “Qaf” 50/18), föhş və zina, (“əl-İsra”, 17/32, “əl-Furqan”, 25/ 68) oğurluq və qəsb, (“əl-Maidə”, 5/38, “ən-Nisa” 4/20–29) içki və qumar, (“əl-Bəqərə” 2/219, “əl-Maidə” 5/90–91) rüşvət, (“ən-Nisa” 4/ 29, “əl-Bəqərə” 2/188, “əl-Maidə” 5/42) faiz, (“əl-Bəqərə”, 2/ 275) kimi ictimai həmrəylik və bütünləşməni əngəlləməyə səbəb olan davranışlara qadağalar gətirmişdir. İslam dini digər tərəfdən də bütünləşməni təmin edən yaxşılıq, doğruluq, ədalət, (“əl-Ənam” 6/151–153, “əl-Bələd” 90/14–18) yaxşılarla dost olmaq, (“əl-Ənfal” 8/72, “əl-Mümtəhinə” 60/13) yaxşılıqda yarışib pislikdən çəkəndirmək, (“Ali İmran” 3/104, “ən-Nisa” 4/114, “əl-Həcc” 22/ 41, “əl-Mücadələ” 58/9) infaq, (“əl-İsra” 17/26, “əz-Zəriyət” 51/19) barışdırmaq, (“əl-Bəqərə” 2/182, 224, “ən-Nisa” 4/114, “əl-Həcc” 22/41, “əl-Mücadələ” 58/9) ədalət, (“əl-Əraf” 7/29, “ən-Nəhl” 16/76–90) qardaşlıq, (“Ali İmran” 3/103; “əl-Hücurat” 49/10) bağışlama, (“əl-Bəqərə” 2/263) sədəqə, (“ət-Tövbə” 9/ 60; “ər-Rum” 30/38) işi əhlinə vermək, (“Ali İmran” 3/104–160) borc vermək, (“əl-Bəqərə” 2/ 245, “ət-Təğabun” 64/17) səbir, (“əl-Bəqərə” 2/153) itaət, (“Ali İmran” 3/32, 132) çalışqanlıq (“Nəcm” 53/3) kimi bəzi əxlaqi dəyərlər gətirmiş, bəzilərini isə qüvvətləndirmişdir.

Siyasət filosofları Locke və Hobbes təbii durum və mədəni durumdan bəhs etmişlər. Belə ki, onlar təbii durumdan mədəni duruma keçməyin yolunun sözləşmələr, andlaşmalar və müqavilə bağlama yolu ilə həyata keçdiyinə diqqət çəkmişlər. Buna görə insanlar həyatlarından əmin yaşamaq üçün bir-birlərinə söz verərək müqavilələr bağlayaraq həyata keçirirlər (Arslan 2013 , 279).

İslami hərəkət Məkkə dövründə mexaniki bir bütünləşmə olaraq xülasə edilə bilər. Mədinədə isə bunun üstünə sosial-ictimai sistem inşa edilmişdir. İslam bir tərəfdən, qardaşlığa zərər verən qan davası kimi qəribə adətləri ortadan qaldırarkən, o biri tərəfdən, xəstə ziyarəti, cənazədə iştirak etmək, salamlaşmaq, çağırılan yerə getmək, məzluma kömək etmək (Buxari, Cənaiz 2, Məzalim 5, Nikah 71, Əşribə 28; Müslim, Libas 3; Tirmizi, Ədəb 45; Nəsai, Cənaiz 53) qonşu haqqına riayət etmək kimi gündəlik işlərdən sayılan, amma nəticələri baxımından qalıcı təsirləri olan sosial əlaqələri yerinə yetirməyə təşviq etmişdir (Buxari, Nikah 80, Ədəb 31, 85, Rıqaq, 23; Müslim, İman 74, 75, 77; Əbu Davud, Ədəb 123; Tirmizi, Qiyamət 50, ibn Macə, Ədəb 4). Həm-

çinin bu toplum lideri Hz. Peyğəmbəri (s.ə.s.) ana və atalarından, hətta canlarından daha çox sevən bir sevgi toplumudur. Bu toplumun fərdləri bir-birlərini də heç bir mənfəət gözləmədən, sırf Allah üçün sevdilər. Bir-birlərinə qarşı son dərəcə mərhəmətli ikən, düşmənlərinə qarşı tək vücud olurlar (“əl-Fəth” 48/29).

“Sevdiklərinizdən qarşılıqsız vermədikcə tam mömin ola bilməzsiniz” (“Ali-İmran” 3/92) ayəsi nazil olduqda Hz. Peyğəmbər (s.ə.s.) və əshabı ibrətəməz bir əliaçıqlıq nümunəsi göstərmişdir. Mühafizəkar qəbilə təəssübkeşliyi yerinə “ümmət” anlayışı formalaşmışdır. Hz. Peyğəmbər (s.ə.s.) əvvəlcə fərdi qəbilə təəssübkeşliyinin verdiyi “biz” duyğusundan qurtarmış, ona vətəndaş statusu qazandıraraq, “şəxsiyyət” anlayışı içərisində cəmiyyətlə bütünləşməsini təmin etmişdir. Fərdiyyət duyğusu inkişaf etməmiş şəxsin şüurlu, məntiqli bir şəkildə cəmiyyətdə iştirak etməsi çətindir. İslam, ona bağlananları qardaş saymaq (“əl-Hücurat” 49/10) yolu ilə müsəlmanlar üçün qurduğu dini-əqli birliyi psixoloji cəhətdən də dəstəkləmişdir. İlkin mərhələdə söylənən bir çox hədis bu həqiqətə dəlalət edir:

“Bir kimsənin müsəlman qardaşını həqir görməsi yamanlıq olaraq yetər” (Əhməd b. Hənbəl, III, 68).

“Müsəlman müsəlmanın qardaşdır. Ona zülm etməz, haqsızlıq etməz, onu düşmənə satmaz. Müsəlman qardaşının ehtiyacını ödəyən kimsənin Allah da qiyamət günündə ehtiyacını ödəyər. Kim bir müsəlmanın sıxıntısını aradan qaldırarsa, Allah-Taala o kimsənin qiyamət günündəki sıxıntılarında birini aradan qaldırar. Kim bir müsəlmanın eyib və qüsurlarını örtərsə, Allah-Taala da o kimsənin eyib və qüsurlarını örtər” (Buxari, Məzalim 3; Müslim, Birr, 58; Əbu Davud, Ədəb 38, 60; Tirmizi, Hüdu 3, Birr 19; İbni Macə, Müqəddimə, 17).

“Müsəlman müsəlmana xəyanət etməz, yalan danışmaz və onu köməksiz qoymaz. Hər müsəlmanın digər müsəlmana namusu, malı və qanı haramdır. Təqva buradadır. Bir kimsəyə şər olaraq müsəlman qardaşını xor və həqir görməsi yetərlidir” (Tirmizi, Birr 18).

Digər bir tərəfdən, Hz. Peyğəmbər (s.ə.s.) Mədinədə meydana gətirilən toplumu tək bir bədənin üzvlərinə bənzədərək belə buyurmuşdur: “Möminlər bir-birlərini sevməkdə, bir-birlərinə mərhəmət etməkdə və bir-birlərini qorumaqda bir bədənə bənzəyirlər. Bədənin bir üzvü xəstələnən zaman digər üzvlər də bu səbəblə yuxusuzluğa və qızdırmaya tutularlar” (Buxari, Ədəb 27; Müslim, Birr 66–68; İbni Macə, Tıb 5).

“Möminin möminə görə vəziyyəti bir parçası digər bir parçasını sıx bir şəkildə bağlayaraq tutan binalar kimidir” (Buxari, Səlat 88, Məzalim 5; Müslim, Birr 65; Tirmizi, Birr 18).

“Sizdən biri özü üçün istədiyini qardaşı üçün də istəmədikcə həqiqi mömin ola bilməz” (Buxari, İman 7; Müslim, İman 71–72; Tirmizi, Qıyamət 59; Nəsai, İman 19, 33; ibn Macə, Müqəddimə 9).

Hz. Peyğəmbərin (s.ə.s.) Mədinəyə gəlişində ilk olaraq diqqət çəkdiyi xüsuslardan biri ictimai həmrəyliyi və könül birliyini təmin etmək üçün “salamı yaymağı və insanlara yemək yedirməyi” təşviq etmək olmuşdur. (Tirmizi, Sifətül-Qıyamət 42) “Ey Əbu Zər! Şorba bişirəndə suyunu çox et və qonşularını da nəzərə al” (Müslim, Birr, 142; Tirmizi, Ətimə 30, Tirmizi, Vələ’ 6; ibn Macə, Ətimə 58;)

Allah Rəsulu (s.ə.s.) bir tərəfdən, toplumda birliyi təmin edərkən, digər tərəfdən, ayrılığa, təfriqəyə qarşı tədbirlər almışdır:

“Ayrılıqdan çəkinin, sizə camaatı tövsiyə edirəm”. “Allahın əli birlik olan toplumun üstündədir” (Tirmizi, Fitən 7) “Müsəlman əlindən və dilindən başqalarının əmin olduğu kimsədir” (Buxari, İman 4; Müslim, İman 65; Əbu Davud, Cihad 2; Tirmizi, İman 12; Nəsai, İman 9).

Əsasən, islami qaydaların, demək olar ki, hamısının ictimai bütünləşmə ilə yaxın bir əlaqəsi var. Sözügedən qaydalar əvvəlcə ümmət xaricindəki qruplaşmaları ortadan qaldırır, sonra İslama uyğun bir birliyi inşa etməyə yönəlir. Bu ictimai quruluşun içində praktiki, tarixi və əxlaqi proses bir-birinə paralel olaraq işləyir. Hamısında da daimi bir mədəni bütünlük hədəf olaraq götürülür. Həqiqətən, İslam həqiqi əxlaqi dəyərlər üzərində yüksəltdiyi üçün təbəqələr və ictimai qruplar onun içində heyran olub əridi; özlərini maddi bir birliyin üzvü gördükləri kimi, yeni bir bütünləşmənin könüllü ünsürləri olaraq da gördülər. Bu təməl görüş İslamın nüfuzunu bir işğalçı qüvvə olmaqdan uzaqlaşdırdı (Bilgiseven 1985, 429).

“Camaat halında icra edilən İslami ibadətlərin ictimai bütünləşmədəki yeri xüsusi bir araşdırma mövzusu olacaq qədər əhəmiyyətə malikdir. Həcc, zəkat və oruc kimi ibadətlərin sosial tərəfi onsuz da mübahisə edilməyəcək dərəcədə açıq-aşkardır. Bütün bunlara əlavə olaraq müsəlmanların iki rükəti fərz olan və adı da birbaşa toplaşmaqla əlaqəli olan Cümə namazı üçün böyük bir coşqu ilə, qələbəlik halda məscidə getmə ehtiyacı hiss etmələri; ildə iki dəfə bayram namazına gedərək kütləvi şəkildə bayram namazı qılımları Allaha yönəlmiş ibadətlərin ictimai yönünü ortaya qoymağa kifayət edər (Kurt 2009 119).

Yuxarıda qeyd edilənlər möminlər arasında meydana gələn örnək bir bütünləşmədir və inanc bağına söykənir. Həmçinin Mədinənin kosmopolit bir quruluşda olduğu da nəzərdən qaçırılmamalıdır. Hz. Peyğəmbər (s.ə.s.) Mədinəyə hicrət etdikdən sonra, öncə əhalini saydırdı (Buxari, Cihad, 181; Müslim, İman 235). Beləliklə, şəhərdə 1 500 müsəlmanın, 4000-4500 qeyri-

müsəlman müşrik ərəbin, və 4 000 yəhudinin, 50 nəfər xristianın olduğu ortaya çıxdı. Hz. Məhəmməd (s.ə.s.) siyasi və ictimai sabitliyi təmin etmək üçün yeni bir müqavilənin bağlanılmasının zəruriliyini fərqləndirirdi. Mədinədə öncəki ictimai quruluş çox fərqli ünsürlərdən meydana gələrək müxtəliflik ərz edirdi. Bu müxtəlif, fərqli hətta ziddiyətli qruplardan vahid bir toplumu meydana gətirmək çox çətin bir məsələ idi. Hz. Məhəmmədlə (s.ə.s.) bunun mümkün olduğunu söyləyə bilərik (Arslan 2013, 273). Hz. Peyğəmbər (s.ə.s.) Mədinəyə hicrət etdikdən, təxminən, beş ay sonra hazırladığı “Mədinə müqaviləsi” bütün şəhər əhalisinə şamil olunacaq məzmununda idi. “Kitab”, “səhifə”, “müvadəə”, yəni sülh anlaşması adlanan bu vəsiqə müasir dövrdə Mədinə konstitusiyası, Mədinə vəsiqəsi, Mədinə sənədi kimi məlumdur. Bu təşəbbüs hər şeydən əvvəl şəhər xalqının sülh və əmin-amanlıq içində yaşamasını təmin etmək qayəsini güdürdü. Xüsusilə Mədinədəki müsəlmanların təhlükəsizliyini təmin etmək lazım idi. Bu, müsəlmanların gələcəyi baxımından çox əhəmiyyətli bir məsələ idi. Məkkə müşrikləri Mədinəyə hücum etmək üçün fürsət axtarırdılar (Sarıçam 2013, 166, 167). Müqavilə 47 və ya 52 maddədən meydana gəlirdi. Müqavilənin 1-23 arası müsəlmanlar, 24-47 arası isə yəhudilərlə əlaqəlidir. Müqavilədə qeyd olunan “ümmət” sözü hər kəsə şamil olunurdu (Demirci 2012, 261). Müqavilə ilə şəhərdə yaşayanların canı, malı və namusunun toxunulmazlığı təminat altına alındı. Düşüncə və inanç hürriyyəti, sərbəstliyi tanındı. Həmçinin müqavilədə Mədinədə yaşayan hər kəsin dinini sərbəst yaşayacağı, öyrədə və öyrənə biləcəyi vurğulandı. Müqavilədə “yəhudilərin dinləri özlərinə, müsəlmanların özlərinə” (md. 25) ifadəsi qeyd olunur. Hz. Peyğəmbər (s.ə.s.) zamanında yəhudilərə aid sinaqoq və tədris müəssisəsini özündə birləşdirən “beytul-midrasın” fəaliyyətdə olduğu bilinir (Güneş 2005, 251). Müqaviləyə əsasən, qeyri-müsəlmanlar istədikləri zaman öz inanclarına görə haqlarında hüquqi məsələlərdə hökm verilməsini tələb edə biləcəklər. Hz. Peyğəmbərin (s.ə.s.) zina edən iki yəhudi haqqında Tövrata görə hökm verməsi bunun bir nümunəsidir (“Müslim Hüdud” 27). Bu müqavilənin iki və iyirmi beşinci maddələrinə əsasən, Mədinə müsəlman, qeyri-müsəlman və yəhudilərdən meydana gələn sosial-siyasi bir cəmiyyəti meydana gətirir və buna “ümmət” deyilir. Ümmət maddəsinin vurğulanması gələcək zamanda ayrı siyasi birlikləri meydana gəlməsinin qarşısını alınması nöqtəyi-nəzərindən də mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Həmçinin buradan hərəkətlə irəliləyən zamanlarda İslam mədəniyyətinin tərkibinə daxil olan qeyri-müsəlmanlar, dini ümmət bütünlüyünə deyil, siyasi ümmət birliyinə daxil edilmişlərdir (Demirci 2012, 267). Müqavilədə ortaq düşmənin qəbul edilməsi (mad. 20), Qüreyş və müttəfiqlərini himayə etməmə (mad. 43), ortaq düşmənin malını və canını müdafiə etməmək (mad. 20 b), düşməyə qarşı birgə müdafiə və buna görə xərclərin ortaq paylaşılması (mad.

24), diyətin qəbilə daxilində ödənilməsi (mad. 3-11) və Mədinənin haram bölgəsi elan edilməsi (mad.39) kimi önəmli həyatı məsələlər öz əksini tapmışdır.

Hz. Peyğəmbərin (s.ə.s.) liderliyində şahid olunan hadisələrlə Ərəbistan yarımadasındakı siyasi quruluş dördüncü əsr ərzində dəyişdi; bir çoxu köçəri və yarıköçəri qəbilələr halında yaşayan ərəblər onun sayəsində ilk dəfə birləşib bir millət halına gəldilər. Qəbilə düşmənçilikləri, eyni zamanda, anadangəlmə qəbul edilən üstünlük məfhumu, cəmiyyətin fərdlərini bir-birindən ayıran süni maneələr kimi sosial ədalətsizliklər ortadan qaldırıldı. Allah Rəsulu (s.ə.s.) qaradaşlıq, qarşılıqlı həmrəylik və sevgi əsasına söykənən bir cəmiyyət inşa etdi. Qız uşaqlarının öldürülməsinin (Buxari, İstiqraz, 19; Ədəb 6; Zəkat 53; Müslim, Əqdiyə 10-14) və qadınlara pis rəftar edilməsinin qarşısını aldı (Tirmizi, Rada 11; Əbu Davud, Sünnə 15; ibn Macə, Nikah 50). Təzyiq edən qaydalar altında əzilən qadını kişi ilə həyatı ortaqlaşaraq paylaşan, qarşılıqlı haqq və məsuliyyətlərə sahib bir səviyyəyə yüksəltdi. Bundan belə, qadınlar hər hansı bir məqbul sənət sahibi ola bilər, müstəqil mülk sahibi ola bilər, istədiyi şəkildə xərcləmələr edə bilirdilər. Ailə hüququ sahəsində (evlənmək, boşanmaq, miras) qadınla əlaqəli olaraq gətirilən hökmlər qadınları müstəqil fərdlər kimi görməyə köhnə anlayışları aradan qaldırdı. Oğünkü beynəlxalq qaydalar çərçivəsində bir dövlətin təktərəfli qərarı ilə qaldırması mümkün olmayan köləliyin tədrici olaraq ortadan qalxması üçün lazımı tədbirlər görüldü. Belə ki, qısa bir müddət sonra azad edilən kölələr elm, sənət və digər sahələrdə sahiblərini keçəcək səviyyəyə yüksəldilər (Özel 2006, 13).

Nəticə

İnsan ictimai bir varlıqdır. Bu nəzəriyyəyə ibn Xəldun, Fərabî kimi mütəfəkkirlər diqqət çəkmişdir. Sosial yardımlaşma, bütünləşmə sosiologiya elminin ən mühüm mövzularından biridir. Birləşmək, birlik, ahəng içində yaşamaq, tək vücud olmaq kimi mənalara olan və Qərb dillərində “integration”ün müqabilə sayılan “bütünləşmə” sosiologiya elmində cəmiyyətdəki qruplar, insanlar, ictimai quruluşun müxtəlif üsürləri arasındakı qaynaşma vəziyyətini ifadə edir. Əsası tövhidə dayanan İslam dinin mesajı cəhanşümuldür. İslamın sosial bütünləşmədəki rolunu araşdırmaq üçün ilk dövrlərə nəzər salmaq lazımdır. Müsəlmanların bütünləşməsində dinin xarizmatik lider Hz. Məhəmmədin (s.ə.s.) rolu böyükdür. Hz. Peyğəmbər (s.ə.s.) Məkkədə təməlini qoyduğu toplumu, ictimai müqavilələrlə Mədinəyə daşımışdır. Burada isə mühacirlə ənsarı qarşılaşdıraraq, qəbilə təəssübkeşliyindən uzaq yeni bir cəmiyyət meydana gətirmiş, prinsip və qaydalarını da bəyan etmişdir. Sonra Mədinə müqaviləsi ilə

şəhərdə məskunlaşan digər din mənsublarını da əhatə edən bir saziş imzalanmışdır. Buradakı bəndlərə əsasən, Mədinədə yaşayanlar “ümmət adlanır və onlar şəhəri ortaq qoruyacaqlar. Hər kəs öz dini inancında hərr yaşayacaqdır. Heç bir məcburiyyət olmayacaqdır. Şəhərin rəhbəri isə Hz. Peyğəmbər (s.ə.s.) olacaqdır.

ƏDƏBİYYAT

Algül Hüseyin, (2005). “*Muahat*”, XXX, İstanbul:DİA, (s.308).

Arslan Mustafa, (2013). “*İlk Müslüman Toplumunun Oluşumu və Hz. Muhammed (sav): Kardeşleştirme Örnek Olayı Üzerine Tarihsel Bir Din Sosyolojisi İncelemesi, Sünnet Sosyolojisi*”, editor: Mustafa Tekin, Ankara: Eskiyeeni yayınları.

Aydın Mustafa, (1991). “*İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*”, İstanbul: Pınar Yay.

Aydınlı Osman, (2007). “*İlk Müslüman Toplumun İnşasında Özgüven Faktörü ve Rıdvan Biati*”, İslami İlimler Dergisi, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu Çorum İçinde Yay, (haz. Mahfuz Söylemez).

Bilgiseven Amiran Kurtkan, (1985). “*Din sosyolojisi*”, İstanbul: Filiz Kitapevi,

Bilgiseven Amiran Kurtkan, (1995). “*İctihad Yetersizliğinden Doğan Problemler*”, İstanbul, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, (s.47-67).

Bilgiseven Amiran Kurtkan, (1996). “*İlmi Ledün Açısından Kavmiyet ve Ferdîyet*”, İstanbul, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, (s.87-116).

Cabiri Muhammed Abid (trc. Vecdi Akyüz), (1997), “*İslamda Siyasal Akıl*”, İstanbul: Kitabevi.

Davutoğlu Ahmed, (1996). “*İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması*”, Divan Dergisi, I, sy.

Davutoğlu Ahmed, (1997). “*Medeniyetlerin Ben İdraki*”, Divan Dergisi, , II, sy. I, (s. 45).

Demirci Abdurrahman, (2012). “*Medine Vesikası: Oluşum Süreci ve Zimmet Antlaşmalarına etkisi*”, İSTEM: İslam Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi, Cilt:X, sayı 19, (s. 253-271).

Dönmezer Sulhi, (1982), Sosyoloji, Ankara, Savaş Yay,

Ərəbi Mühamməd Məmduh, (1988). “*Dövlətür-Rəsul (s.ə.s) fil-Mədinə*”, Qahirə əl-Heyətül-Misriyyətül-Ammə lil-Kitab.

Farabi Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, (1956) el-Medinetü l-Fazıla (trc. Nafiz Danışman), Ankara Maarif Vekaleti.

Fazlur Rahman, (1981). “*İslam*” (trc. M. Dağ-M. Aydın), Ankara: Selçuk Yay.

Günay Ünver, (2000). “*Din Sosyolojisi*”, İstanbul: İnsan Yay.

Güneş Ahmed (2007). “*Medine Vesikası ve Ehli-Kitab Tartışmalı İlmî Toplantı*”, (s.243-254).

Hamidullah Muhammed, (1980). “*İslam Peygamberi*” (trc. Salih Tuğ), İstanbul: İrfan Yayınevi.

Heyet, (2003). “*Sosyal Bilimler El Sözlüğü*”, İstanbul: Alfa Yay.

İbn Haldun, (1982). *Mukaddime* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yay.

İbn Hişam Əbu Muəmməd Cəmaləddin Əbdülməlik, (1992.) *əs-Sirətün-nəbəviyyə = Sirətu İn Hişam* (nşr. Muəmməd Əli Qutub-Muəmməd Dəlibalta), Beyrut, əl-Məktəbətül-Əsriyyə.

İbn Mənzur Əbul-Fəzl Məhəmməd b. Mükərrəm b. Əli əl-Ənsari, *Lisanül-Ərəb*, Daru Sadr, ts. IX.

İbn Səd Muəmməd b. Sə‘d b. Məni‘ əz-Zöhri, (2001). “*Kutabu’t-Təbəqatil-Kəbir*” (nşr. Ali Muəmməd Ömər), I-XI, Məktəbətü’l-Hancı, Qahirə.

Kelebek Mustafa (2000). “*İslam Hukuk Felsefesi Açısından Medine Vesikası*”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, , sayı 4, (s.325-373),

Kongar Emre, (1995). “*Toplumsal Değişme Kuramları Ve Türkiye Gerçeği*”, İstanbul: Remzi Kitapevi.

Kurt Abdurrahman, (2009). “*İslamın İlk Dönemlerinde İmanın Toplumsal Yansıması*”, Bursa: Emin Yay.

Ozankaya Özer, (1995). “*Temel Toplum Bilim Terimleri Sözlüğü*”, İstanbul:Cem Yayınevi,

Özel Ahmet, (2006). “*Yönetici olarak Hz. Muhammed*”, İstanbul: Divan, XI, sy. 20.

Özkalp Enver, (1995). “*Sosyolojiye Giriş*”, Eskişehir: ETAM A. Ş.

Sarıçam İbrahim, (2013). “*Həzrət Muəmməd və Umumbəşəri Dəvəti*”, Bakı: İpəkyolu Nəşriyyatı, (s.119).

Sezen Yümni, (1988). “*Sosyoloji Açısından Din*”, İstanbul:İFAV Yay.

Slatery Martin, (2007). “*Sosyolojide Temel Fikirler*” (haz. Ümit Tatlıcan-Gülhan Demiriz), İstanbul: Sentez Yay.

Toros Muhərrəm, (1993). “*Medine Vesikası: İktidarı Yeni Bir Okuma Biçimi*”, Tezkire, sayı:5, (s.91-97).

Van Reijen Hans Van Der Loo-Williem, (2003). “*Modernleşmenin Paradoksları*”, (trc. Kadir Canatan), İstanbul: İnsan Yay.

д.ф.но филос. Вюгар Самедов

КОНЦЕПЦИЯ СОЦИАЛЬНОЙ КОНСОЛИДАЦИИ В ИСЛАМЕ: НА ПРИМЕРЕ МЕДИНСКОГО СОГЛАШЕНИЯ

РЕЗЮМЕ

В данной статье говорится о процессе создания Пророком Мухаммедом (с.а.в.) нового общества. Для объединения всех людей велика роль веры. Когда люди принадлежат к одной и той же религии, они чувствуют себя привязанными друг к другу. Основой исламской общины является вероучение товхид. В то же время, Посланник Аллаха (с.а.в.) объединил такие структуры, основанные на чувстве сострадания, как клан, род, ашират, в новой социальной структуре, установив принцип равенства всех в понятии “умма”. Однако понятие умма устраняет не племя, а его вредные убеждения. Несомненно, очень важна роль опыта братания в социальной консолидации мусульманской общины в начальный период Медины. Пророк Мухаммед (с.а.в.) братски объединил сильных мусульман со слабыми мусульманами, ранее подвергавшимися давлению в Мекке. На следующем этапе Пророк примирил племена Аус и Хазрадж, враждующие между собой, затем построил образцовую общину, братски объединив мекканцев и мединцев (муаххат). В этом братании важную роль сыграла харизматическая личность Пророка Мухаммеда (с.а.в.). Несомненно, в братании общества договоры играют большую роль. С этой точки зрения роль Мединского соглашения в консолидации дифференцированного общества велика.

Ключевые слова: *социальная консолидация, религия, Ислам, Пророк Мухаммед, братание, переселенец, ансар, Мекка, Медина.*

Assoc. Prof. Vugar Samedov

**THE CONCEPTION OF SOCIAL INTEGRATION IN ISLAM:
EXAMPLE OF MADINA**

ABSTRACT

The article deals with the process of establishment of a new society by the Prophet. Religion has a great role in the integration of people. Individuals belonging to the same religion have the feeling of affiliation. Islamic society is based on the concept of tawheed. At the same time, the prophet united the institutions such as clan, tribe, ashirah which were based on fanaticism under one social structure called *ummah* based on equality principle. The concept of *ummah* does not eliminate the existence of tribes; it only eliminates harmful beliefs. Undoubtedly, the role of fraternity in the social integration of Muslim society in the early period Medina is significant. Hazrat Mohammad achieved to reconcile strong Muslims with the weak ones who were oppressed in Mecca. Later, he reconciled the Ovs and Khazraj tribes living in Medina constructing an exemplary society for the people of Mecca and Medina. The Prophet's charismatic personality played an important role in this integration. Undoubtedly, agreements play particular role in the integration process of society. From this point of view, Medina treaty plays a major role in the integration of a disintegrated society.

Keywords: social integration, religion, Islam, Hz. Prophet, brotherhood, emigrant, ansar, Mecca Madina

Çapa tövsiyə etdi: dos. N.G.Abuzərov

İSLAM ETİQADINA GÖRƏ “QURANI-KƏRİM”

*f.f.d. Əlirza Qafarov,
Qafqaz Müsəlmanları İdarəsi
Təşkilat şöbəsinin müdiri*

XÜLASƏ

İnsan öz fitrəti etibarilə məqsəd və hədəfini müəyyən etməyə can atır. Dünyaya gəlmə səbəbini və həyatda nail olmağa çalışdığı hədəfini araşdıran insan bəzi mövzulara vaqif olub suallara cavab verə bilsə də, mənəvi yöndən bəzi boşluqları, sadəcə, Allahın göndərdiyi din ilə doldura bilmişdir. İslam dininin insana yön verməsi, ona yeni hədəflər qazandırması vəhy yolu ilə olmuşdur. İnsanın bilik əldə etməsinin müxtəlif yolları mövcuddur. Bunlardan ən mühümlərindən biri də vəhydir. Bu baxımdan, “Qurani-Kərim” həyatda özünə yer tapması üçün insana köməklik göstərən ilahi kitab hesab olunur. Allah tərəfindən ilahi vəhy olaraq göndərilən “Qurani-Kərim”, sadəcə, dini yaşamaq mövzusunda deyil, eyni zamanda, insanın unuduğu, yaxud gözərdi etdiyi əxlaq, hüquq, tarix mövzularında da bir çox məsələlərə toxunmuşdur. Quran həm nazil olduğu dövrdə, həm də müasir dövrümüzdə istər üslubu baxımından, istərsə də mövzuları baxımından cəlbedicidir. Eyni zamanda, İslam düşüncəsində təkraredilməzliyi ilə möcüzə olaraq qəbul edilmişdir. Məqalədə vəhyin mahiyyəti, Quranın nazil olması və başa düşülmə yolları haqqında qısaca bəhs edilmiş, mövzuya aydınlıq gətirmək üçün bəzi nümunələr verilmişdir.

Açar sözlər: *Allah, Quran, Cəbrayıl, möhkəm ayələr, mütəşabeh ayələr, təfsir.*

Məqsədi Allahın iradəsi istiqamətində insanları islah etmək olan Quran, öz təlimatlarını, əmr və qadağalarını bəyan etmək üçün toplumun, daha geniş mənada, mühitin dəyər və davranış formalarını, inanc əsaslarını və toplumda meydana gələn ixtilaf və problemləri də nəzərə almışdır. “Qurani-Kərim” nə onun enişinə şahidlik etmiş toplumun adət-ənənəsi, yaşayışı, zehni alışqanlıq və idrak formalarının, nə də onu təbliğ edən şəxsin həyatının bir təzahürü və onlar tərəfindən istiqamətləndirilmiş idarə olunan bir vəhy möühtəvasıdır. O, fərdi və ictimai düşüncə alışqanlıqlarının ilk alışdırma vəsaiti olaraq sonsuz ölçüləri və imkanları ehtiva edən əxlaqi, etiqadi, ictimai, siyasi və ədəbi prinsipləri ağışuna alan və onları təhlil edən ilahi bir qaynaqdır, mənbədir (Kılıç 1993, 184).

“Qurani-Kərim” Hz. Peyğəmbərə (s) nazil edildiyi andan etibarən həm hafizə, həm də yazı yolu ilə təsbit edilməyə başlanmışdır. Hz. Peyğəmbərin (s.ə.s.) əsl vəzifəsi vəhy yolu ilə gələn Allahın əmr və qadağalarını insanlara təbliğ etməklə yanaşı, həm də gələcək nəsillərə ötürülməsini təmin etmək məqsədi ilə onları qoruna biləcək bir hala gətirmək idi. Buna görə də Allah Rəsulu bir tərəfdən, təbliğ vəzifəsini yerinə yetirərkən, digər tərəfdən də, səhabələri Qurani oxumağa və əzbərləməyə təşviq edirdi.

İslam etiqadına görə, “Qurani-Kərim” Allah dərgahından Cəbrayıl (ə) vasitəsilə Hz.Məhəmmədə (s) vəhy yolu ilə nazil olmuşdur. “Vəhy” sözü təfsir alimlərinə görə, etimoloji cəhətdən ərəbmənşəli sözlərdəndir. Lügətdə “yazmaq”, “pıçıldamaq”, “təlqin etmək”, “surətlə işarə etmək”, “ilham etmək”, “fısıldamaq”, “vəsvəsə vermək” mənalarındadır (əl-İsfəhani, s.858; Mənzur, c.XV, 239-240). Terminoloji mənada isə Allahın kəlmələrinin peyğəmbərlərə və övliyalara çatdırılmasıdır (əl-İsfəhani, 858). Vəhy kəlməsinin mənşəyi barədə dilçilər müxtəlif fikirlər söyləmişlər. Bəzilərinə görə, bu kəlmə ərəbmənşəli, bəzilərinə görə, süryanimənşəlidir. Əksər alimlər vəhy kəlməsinin ərəbmənşəli olduğu qənaətindədirlər. “Vəhy” sözü Quranda səksənə yaxın ayədə keçir ki, bunların yetmişindən çoxunda feil şəklində işlənmişdir.

Vəhy, Allah, mələk, peyğəmbər və insan arasındakı əlaqədir. Vəhyin başlanğıc nöqtəsində Allah, bitiş nöqtəsində isə peyğəmbərlər vardır. Onlar arasındakı əlaqənin təmin olunmasında isə mələk rol oynayır. Burada son nöqtə peyğəmbərlə qurtarmır. Vəhy peyğəmbərlər vasitəsilə insanları dünyada və axirətdə xoşbəxt etmək üçün göndərilmişdir. İlk mərhələdə mələk (Cəbrayıl) vəhyi Allahdan alır, ikinci mərhələdə isə onu peyğəmbərlərə çatdırır.

Quran terminində vəhy sözü təkcə Allahın Peyğəmbərə ya müəyyən bir vasitə ilə, ya da vasitəsiz halda endirdiyi xəbərlərə deyilir. Əgər bu kəlmənin Quran baxımından geniş təhlilinə nəzər salsaq, həqiqətən bizə məlum olacaqdır ki, Allah bu kəlməni öz Müqəddəs Kitabında müxtəlif mənə çalarlarında işlətməklə yanaşı, həm də müxtəlif varlıqlara da şamil etmişdir. Mətləbi daha da aydınlaşdırmaq üçün aşağıdakı ayələrə müraciət edək:

“Xatırla ki, o zaman Rəbbin mələklərə belə vəhy etdi”...” (Bünyadov, Məmmədəliyev 2011, “əl-Ənfal”, 12). **“Rəbbin bal arısına vəhy etdi...”** (Bünyadov, Məmmədəliyev 2011, “ən-Nəhl”, 68). **“Məhz o gün yer öz heka-yətini söyləyəcəkdir. Allahın ona etdiyi vəhy ilə!”** (Bünyadov, Məmmədəliyev 2011, “Zilzal”, 4-5).

Ayələrdən belə məlum olur ki, vəhy sözü hərfi olaraq fərqli mənalar kəsb edib müxtəlif şəkildə işlədilə bilər. Həmçinin Quran şeytanın da vəhy etməsindən danışaraq buyurur: **“Beləcə, biz hər bir peyğəmbər üçün insan və cin şeytanlarından düşmənlər yaratdıq. Onlar (biri-digərini) aldatmaq**

məqsədi ilə bir-birinə vəhy edərlər” (Bünyadov, Məmmədəliyev 2011, “əl-Ənam”, 112). Göründüyü kimi, Quranın bu və ya digər ayələrində işlədilən vəhy sözü “vay, hə, yə” feilindən əmələ gəlsə də, müxtəlif mənalar bildirmişdir.

Vəhy hərfi mənada müxtəlif mənaları ehtiva etsə də, termin kimi o “Uca Allahın ətraflı olaraq varlıqlara hərəkət tərzlərini bildirməsi, xüsusən də insanlara çatdırmaq istədiyi ilahi əmr, qadağa və xəbərlərin özünü vasitəli və ya vasitəsiz bir tərzdə, gizli və ya sürətli bir yolla peyğəmbərlərinə endirməsidir” (Dəmirçi 1998, 53).

Vəhyin mahiyyətinin insan idrakı tərəfindən dərk edilmədiyini, onu gətirən mələyin adi gözlə görünmədiyini və hər insanın vəhy qəbuletmə qüdrətində olmadığını nəzərə alsaq, onun haqqında yalnız ayələr və ya hədislər nöqtəyindən nəzərdən çıxış etmək lazımdır. Qurana görə, Allah insanlarla yalnız üç formada danışmışdır: a) vəhy yolu ilə; b) pərdə arxasından; c) elçi göndərməklə.

Quran hər üç formanı bir ayədə qeyd edərək buyurur: **“...Allah onlarla ancaq vəhy ilə yaxud pərdə arxasından danışar. Və ya bir elçi göndərar, o da Allahın izni ilə Allahın istədiyini vəhy edər...”** (Bünyadov, Məmmədəliyev 2011, “Şura”, 51).

Ayədən belə anlaşılır ki, Allah insanlarla danışmaq üçün üç yoldan istifadə etmişdir ki, bunun da birincisi vəhydir. Burada nəzərə almaq lazımdır ki, bu formada olan vəhy vasitəsiz vəhydir və Allahla insan arasında bu zaman heç bir vasitə olmur.

“Şura” surəsindəki ayədə göstərilən vəhy ikinci pərdə arxasında olan vəhydir. Vəhyin bu növündə sözlü danışma vardır, lakin vəhyi dinləyən şəxs danışmanı görə bilməz. Necə ki, Allahın Musaya (ə) ağacdən nida etməsini göstərmək olar (Bünyadov, Məmmədəliyev 2011, “Taha”, 11-13). Buradan belə məlum olur ki, vəhyi dinləyən şəxs, sadəcə, özünə yaxın bir yerdən xitab edən gizli bir varlığın mövcud olduğunu anlayar.

Vəhyin sonuncu növünün isə Quran bizə elçi yolu ilə gəldiyini bildirir. Burada elçi deyərkən, şübhəsiz ki, Cəbrayıl (ə) nəzərdə tutulmuşdur. Cəbrayılın (ə) Məhəmmədə (s.ə.s.) hansı şəkildə vəhy gətirməsi haqqında müxtəlif fikirlər vardır ki, bunun üçün də “təfsir üsulu” adlı kitablara müraciət etmək lazımdır. Vəhy qeyb aləmindən qopub-gələn bir xəbər olduğuna görə, onu əqli mühakimə yolu ilə ələ gətirmək və dərk etmək mümkün deyildir.

Cəfər Sübhani vəhyin mahiyyət və həqiqətinin dərk edilmədiyi mövzusunda buyurur: “Vəhyin dərin həqiqətini adi miqyaslarla açıqlamaq mümkün deyildir. Əslində, vəhyin nazil olması qeybin təzahürlərindən biridir. Həqiqət bizə aydın olmasa belə, ona iman gətirmək zəruridir” (Sübhani 2012, 79).

Bəzi alimlər vəhy sözünü geniş mənada götürərək, Peyğəmbərin (s) məsumluğunu, danışdığının yalnız ilahi vəhydən olduğunu, özbaşına bir söz

demədiyini, ona tabe olmağın Allaha tabe olmaqla eyni olduğunu və s. nəzərə alaraq onun da sözlərinə vəhy demişlər. Lakin burada Allahın endirdiyi sözlərlə Peyğəmbərin (s) dediyi sözləri bir-birindən fərqləndirmək üçün vəhyi iki qismə bölüb, birinciyə “əl-vəhyül-mətlüvv” (oxunan vəhy), ikinciyə isə “əl-vəhyu ğeyri-mətlüvv” (oxunmayan vəhy) demişlər (Başaran, Sönməz 1993, 9).

Bir qrup təfsir aliminə görə, Quran lüğətdə “toplamaq”, “cəm etmək”, “yığmaq”, “bir araya gətirmək” və digər bu kimi mənalar ifadə etməkdədir.

Bir qrup alim də Quran sözünün haqlı olaraq lüğətdə “oxumaq”, “mütaliə etmək”, “anlatmaq”, “toplamaq” mənalarında işləndiyini söyləyir (əl-İsfəhani, s.667). Məşhur təfsir alimi Həsən ət-Təbərsi də Quranın “qaraə” felinin məsdər forması olduğunu və “oxumaq” mənasını verdiyini qeyd edir (Təbərsi, Həsən c. I, 16).

Quranın mənasının geniş əhatəliyini nəzərə alsaq, onun həm toplamaq, həm də oxuyub-öyrənmək mənalarında olduğunu qəbul etmək mümkündür. Onun “toplamaq” mənasında işləndiyinin səbəbi bütün elmləri özündə ehtiva etdiyinə görədir.

“Quran əhli Allahın əhlidir və Allaha məxsusdur”; “İbadətlərin ən üstünü Quran oxumaqdır”; “Quran zənginlikdir, onsuz zənginlik və ondan sonra fəqirlik yoxdur”; “Ümmətimin ən fəzilətli Quranı daşıyan şəxslərdir”; “Quranı oxuyan şəxslər peyğəmbərlik dərəcəsinə yetişir, bu şərtlə ki, ona vəhy gəlməz” (Təbərsi, Həsən, c.I, 20).

Quran miladi tarixlə, təxminən, 610-632-ci illər arasında Allah tərəfindən Peyğəmbərə (s) endirilmişdir. Onun endirilməsində, heç şübhəsiz ki, məqsəd insanları zülmətdən nura çıxarmaq, mənəviyyatlarını təmizləmək və onları təkamülə çatdırmaq olmuşdur.

İslami mənbələrə görə, Allah Quranın ilk ayələrini Məhəmmədə (s.ə.s.) Hira mağarasında endirmişdir. Cəbrayıl (ə) ona görünərək, “Ələq” surəsinin ilk beş ayəsini oxumuş və onun Peyğəmbər olduğunu bəyan etmişdir. Allah Rəsuluna (s.ə.s.) belə vəhy edilən ilahi kəlmələr Cəbrayıl (ə) adlı müqərrəb mələk vasitəsilə Peyğəmbərə (s) çatdırılmış və Peyğəmbər (s) də onu insanlara oxumuşdur.

Məkkədəki Hira mağarasında nazil olan vəhyi Peyğəmbər (s) bir müddət Məkkədə camaata yaymış, sonralar isə təxminən, 622-ci ilin ortalarında Mədinəyə köçərək, ilahi vəhyi orada qəbul etmişdir.

Quranda yer alan ayələri təfsir alimləri məkan baxımından iki qrupa bölüblər: a) Məkki ayələr; b) Mədəni ayələr.

Məna baxımından da Quran ayələri iki qismə bölünür: a) Möhkəm ayələr; b) Mütəşabih ayələr.

Ümumiyyətlə, Quran təfsirçiləri möhkəm və mütəşabih ayələr haqqında müxtəlif fikirlər söyləmişlər. Bu fikirlər içərisində Əllamə Məhəmməd Hüseyn

Təbətəbainin diqqəti daha diqqəti cəlb edəndir. O deyir: “Nəzərdə tutduğu mənəni aydın şəkildə ifadə edən və başqa bir mənə ilə qarışıq düşməyən ayələrə möhkəm ayələr deyilir. Mütəşabih ayələr isə zahiri mənəsi əsas məqsəd olaraq nəzərdə tutulmayan ayələrdir. Bu ayələrin ifadə etdiyi mənalar izah yolu ilə müəyyənləşir”.

“(Ya Rəsulum!) Sənə Kitabı (Qurani) nazil edən Odur. Onun (Kitabın) bir hissəsi (Quranın əslini, əsasını təşkil edən) möhkəm (mənəsi aydın, hökmü bəlli), digər qismi isə mütəşabih (çətin anlaşılan, dəqiq mənəsi bilinməyən, məğzi bəlli olmayan) ayələrdir. Ürəklərində əyrilik (şəkk-şübhə) olanlar fitnə-fəsad salmaq və istədikləri kimi mənə vermək məqsədilə mütəşabih ayələrə uyarlar (təbə olurlar). Halbuki onların yozumunu (haqiqi mənəsini) Allahdan (yaxud Allahdan və elmdə qüvvətli olanlardan) başqa heç kəs bilməz. Elmdə qüvvətli olanlar isə “Biz onlara iman gətirdik, onların hamısı Rəbbimizin dərgahındandır”, – deyərlər. Bunları ancaq ağıllı adamlar dərk edərlər” (Bünyadov, Məmmədəliyev 2011, “Ali-İmran”, 7).

Quran ilahi kəlmələrdən ibarət olduğu üçün şübhəsiz, onun ehtiva etdiyi mövzular da çox zəngin və elmidir. Quranın ehtiva etdiyi mövzuları üç qismdə yerləşdirmək olar: a) əxlaqi ayələr; b) tarixi mövzular; c) elmi ayələr.

Əxlaqi mövzular insan əxlaqından bəhs edərək, hər bir insanın yalnız şəxsi məqamlara çatmasını ədəb-əxlaqa riayət etməsində görür. Əxlaq mövzuları ehtiva edən ayələrdə Peyğəmbər (s.ə.s.) böyük əxlaq sahibi kimi tanıtılır və ona təbə olmağı insanlara vacib edir.

Tarixi mövzular qədim insanlardan, onların yaşayış tərzindən, qəbilə və millətlərə bölünməsindən bəhs edir. Həmçinin bu qrup ayədə Allah keçmiş peyğəmbərlərin sərgüzəştlərindən danışır, onların peyğəmbərlik dövründə üzrlərinə düşən vəzifələrindən bəhs edir.

Elmi ayələrdə Allah daha çox insan zəkasını düşündürən, Allahın mütləq qüdrət sahibi olduğunu ecazkar şəkildə bəyan edən mənalar yer almışdı. Həmçinin bu qrup ayədə kainatın yoxdan yaradılması, səma cisimlərinin hərəkəti, insan və heyvanat aləminə məxsus canlıların yaradılması, bitkilər aləminin bəzi qəribəlikləri haqqında ozamankı elm aləminə məlum olmayan mətləblər işıqlandırılır.

Quran əvvəlki kitablardan fərqli olaraq heç vaxt təhrif edilməmiş və ediləməyəcəkdir də! Bu bərdə bütün İslam məzhəbləri müttəfiqlərdir. Quranı təhrifdən saxlayanın Allah olduğunu o dəfələrlə bəyan etmişdir. Belə ki, Allah onun təhrif edilməyəcəyini və hətta ona heç kəsin gücünün yetməyəcəyini bəyan edərək buyurur: *“Şübhəsiz ki, Qurani Biz nazil etdik və sözsüz ki, Biz də onu (hər cür təhrif və təbdildən: artırıb-əksiltmədən) qoruyub saxlayacağıq!”* (Bünyadov, Məmmədəliyev 2011, “Hicr”, 9). Quran özündənəvvəlki

kitabları təsdiq etmiş, lakin onların gətirdikləri hökmləri aradan götürərək yerinə yenisini qoymuşdur.

Qurani özündənəvvəlki kitablardan fərqləndirən digər xüsusiyyət onun sonuncu Kitab olmasıdır. Məhəmməd (s.ə.s.) Allahın insanlara göndərdiyi sonuncu Peyğəmbərdir. Əgər Məhəmməddən (s.ə.s.) sonra Peyğəmbər yoxdursa, deməli, nazil olacaq bir ilahi kitab da olmayacaq.

Qurani özündənəvvəlki kitablardan fərqləndirən digər xüsusiyyət isə onun zaman və bəzi hadisələrlə əlaqədar olaraq hissə-hissə nazil olmasıdır. İbn Sinan İmam Sadiqdən (ə) nəql edir: “İmam Sadiqdən (ə) soruşdum: Quran nə üçün furqan adlanır? Həzrət buyurdu: “Çünki o ayələrə və surələrə bölünmüşdür, lövhələr üzərində və ya səhifələr şəklində nazil edilməmişdir. Halbuki, “Tövrat”, “İncil” və “Zəbur” lövhələr və ya vərəqələr üzərində nazil edilmişdir” (Məclisi h.1403, c.89, 15; Səduq, əl-Qummi 1362, c.II, 115).

Nəticə olaraq deyə bilərik ki, “Qurani-Kərim” insan sözü, bəşər kəlamı deyildir. Bu, uzun əsrlərin təcrübəsində dəfələrlə sübut olunmuşdur. Mötəbər rəvayətə görə, bir ərəb şairi kağız üzərinə bir şeir yazmış, misralar arasına bir neçə sətir hədis və bir Quran ayəsi əlavə edib, onu İslam dinindən və Qurandan xəbəri olmayan, lakin ərəb dilini çox gözəl bilən bir bədəviyə oxutdurmuşdur. Bədəvi şeiri oxumuş, hədisə çatdıqda “Bu, yuxarıdakı sətirlərə bənzəmir, buradakı sənət daha yüksəkdir”, – demiş, Quran ayəsinə yetişdikdə isə həyəcanla “Bu isə heç bir sözə bənzəmir. Burada məna içərisində məna vardır. Hamısını anlamağa imkan yoxdur!” - söyləmişdir (Bünyadov, Məmmədəliyev 1997, 606).

ƏDƏBİYYAT

Qurani-Kərim, tərcümə edənlər akad. Z.M.Bünyadov və V.M.Məmmədəliyev, Bakı-2011.

Cəfər Sübhani, (2012). *İslamda əqidə əsasları*. Bakı.

Əllamə Məclisi, Biharul-ənvar. 110 cildə, əl-Vəfa, Beyrut-1403 h.q.

İbn Mənzur. Əbül-Fəzl Məhəmməd ibn Mükərrəm, Lisanul-ərəb, Beyrut, tarixsiz.

Muhsin Dəmirçi, (1998). *Təfsir Üsulu və Tarixi*. İstanbul.

Rağib əl-İsfəhani, Mufrədətü əlfazul-Quran.

Selman Başaran, Ali Sönməz. (1993). Hadis üsulu və tarixi. Bursa

Şeyx Səduq. Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Əli ibn Hüseyn ibn Musa ibn Babuveyh əl-Qummi. (1362). *İləluş-Şərai*, Məşhəd.

Təbərsi, Fəzl ibn Həsən. 5 cildə, “əl-Məktəbətul-elmiyyətul-İslamiyyə” mətbəsi, Tehran.

Sadık Kılıç, (1993). *Mitoloji. Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm*, İzmir. akad. Z.M.Bünyadov və V.M.Məmmədəliyev, (1997). *Qurani-kərim məali*. Bakı.

д.ф.но филос. Алирза Гафаров

КОРАН СОГЛАСНО ИСЛАМСКОМУ УБЕЖДЕНИЮ

РЕЗЮМЕ

Человек по своей натуре стремится достичь своих целей и намерений. Несмотря на то, что человек, изучающий причины появления на свет и цели, которые он хочет достичь в этой жизни, понимает некоторые темы и может ответить на некоторые вопросы, некоторые пустоты в моральной сфере смог заполнить только религией, ниспосланной Аллахом. Исламская религия направила людей и поставила им новые цели путем откровений. Существуют различные пути получения знаний человеком. Одним из важных среди них является откровение. С этой точки зрения Коран считается божественной книгой, помогающей людям найти свое место в этой жизни. Коран, ниспосланный Аллахом в качестве божественного откровения, затронул не только тему религиозного бытия, но и многие вопросы на нравственные, правовые, исторические темы, которые человек забыл или игнорировал. Как и во время ниспослания, так и в современную эпоху Коран привлекателен по своему стилю и содержанию. В то же время в исламском мышлении считается чудом своей неповторимостью. В статье коротко описаны суть откровения, ниспослание Корана и пути его понимания, приведены некоторые примеры для пояснения темы.

Ключевые слова: Аллах, Коран, Джибриил, мухамм аят, муташабих аят, тафсир

PhD Alirza Gafarov

THE HOLY QURAN ACCORDING TO ISLAMIC BELIEF

ABSTRACT

Man aspires to determine his goals and target instinctively. Searching the answers to the questions about birth and the purpose of life, humans found some of the answers of their questions, however, they could fill the gaps with God and religion. Through revelations Islam was directing people and giving them new targets. There are various ways of acquiring knowledge. One of the most important of these ways is *wahy* (revelation). From this point of view, the Quran can be considered a divine book that helps people to find their place in life. The Quran, sent down by divine inspiration from God, is not merely a matter of religion, but also a number of issues related to the morality, law, and history that humans have forgotten. The Quran is attractive both in terms of its style and the topics it covers in the modern era. At the same time, it is accepted as a miracle in Islamic thought for its uniqueness. The article gives a brief summary of the essence of revelation, the emergence of the Quran and its comprehension and gives some examples to explain the subject.

Keywords: *Allah, the Quran, Jabrail, strong ayahs, mushtabah (doubtful) ayahs, tafseer*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. K.Y.Tağıyev

QAZI BEYZAVİ VƏ ONUN İSLAM TƏFSİR ƏNƏNƏSİNİN İNKİŞAFINDA ROLU

*Ənvər Mustafayev,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu
Dillər və ictimai fənlər kafedrasının
Baş müəllimi
anvarmustafayev@ait.edu.az*

XÜLASƏ

Bu məqalədə müfəssir Beyzavinin təfsir sahəsində yazdığı “Ənvarut-tənzil və əsrarut-təvil” adlı əsəri, təfsir metodu və İslam təfsir ənənəsinin inkişafında onun rolu baxımından təhlil edilmişdir. İlk olaraq, Beyzavinin həyatı, elmi yaradıcılığı, yaşadığı dövrdə ictimai-siyasi vəziyyət haqqında məlumat verilmiş, həyatı ilə bağlı bəzi tarixi məsələlərə toxunulmuş, vəfat tarixi ilə bağlı mübahisəli fikirlər tədqiq edilmişdir. Bununla yanaşı, müəllifin İlahi kitabı təfsir edərkən izlədiyi təsir metodu araşdırılmışdır.

“Ənvarut-tənzil və əsrarut-təvil” əsəri öz dövrünün və müasir dövrün alimləri tərəfindən böyük rəğbət və təqdirlə qarşılanmışdır. Belə ki, müxtəsər bir təfsir olması ilə yanaşı, zəngin möhtəvaya malik olması elm adamlarının diqqətini cəlb etmiş və yüzlərlə elmi əsərin qaynağı olmuşdur. Həmçinin, bu əsər qiraətlər, dil qaydalarına və yüksək ədəbi dil üslubunu xarakterizə edən bəlağət incəliklərini ehtiva etməsi, yeri gəldiyində, etiqadi və fiqhi məzhəblərin görüşlərinə müraciət edib, uyğun bildiyi görüşləri əqli və nəqli dəlillərlə dəstəkləməsi və bəzən də elmi təfsir metodundan istifadə etməsi baxımından təfsilatlı və geniş, ifadələrinin qısalılığı baxımından isə müxtəsərdir. Belə əhatəli və ecazkar bir əsər, Quranın başa düşülməsinə böyük bir töhfə vermişdir. Əsərdə zəif hədislərin yer alması, şaz qiraətlərə önəm verilməsi və bu əsərin Zəməxşərinin “əl-Kəşşaf” əsərinin müxtəsəri olması səbəbindən tənqid edilsə də, üzərinə 250-dən çox haşiyə yazılması təqdirəlayiq olmasının bir nümunəsidir.

Açar sözlər: Qazi Beyzavi, “Ənvarut-tənzil”, Quran, təfsir.

Giriş

Quran nazil olduğu gündən bugünədək saysız-hesabsız təfsir və müxtəlif sahələrdə elmi əsərlər yazılmışdır. Bunlardan biri də Qazi Beyzavinin “Ənvarut-tənzil və əsrarut-təvil” adlı təfsiridir. Bu təfsir İslam aləmində həm elm adamları, həm də sadə xalq tərəfindən müraciət edilən nadir təfsirlərdən hesab edilir. Bir icaz, yəni ixtisar xariqəsi kimi qəbul edilən “Ənvarut-tənzil” Beyzavinin təfsir sahəsində məharətini göstərdiyi əsas qaynaq hesab edilir. O, bu əsərində özündən əvvəlki kitabları ixtisar etmiş, dilçiliklə bağlı mövzularda da mahir bir müfəssir olduğunu göstərmişdir.

Əsərində Hədis, Kəlam, Fəlsəfə, Nəhv sərf, Məntiq kimi elmlərdən bəhs edən dirayət təfsiri ilə yanaşı, səhabə, tabiun rəvayətlərinə əsaslanan rəvayət təfsirinə də yer verən Qazi Beyzavi iki təfsir metodunu cəmləşdirməyə çalışmışdır. O, ayələri təfsir edərkən digər ayələrə, hədislərə, səhabə sözlərinə və tabiun görüşlərinə müraciət etmiş, bunların zəif olanını “qıl”, yaxud “ruviyə” sözləri ilə bildirmişdir. Rəvayət təfsirinə dirayət təfsiri qədər yer verilməsə də, müəyyən dərəcədə yer ayrılmışdır. Bu rəvayətlər arasında Peyğəmbərin sözləri və icraatları, Beyzavinin ən önəmli təfsir qaynağı mövqeyindədir. Əsas qaynağını Zəməxşərinin “əl-Kəşşaf” əsərindən alan “Ənvarut-tənzil” əsərində istifadə olunan rəvayətlər belə “əl-Kəşşaf kimidir. İkinci və üçüncü mənbə isə Rağib əl-İsfahaninin “Əl-müfrədat”, Fəxrəddin ər-Razinin “Məfatihul-ğayb” əsərləri olmuşdur. Göründüyü kimi, Qazi Beyzavi “Ənvarut-tənzil” əsərində özündənəvvəlki nəsillərin təfsir metodunu və yazı üslubunu davam etdirmişdir. “Kəşşaf” əsərinin ixtisarı olması ilə bağlı tənqidlərlə yanaşı, Beyzavinin zəif hədislərə, şaz qiraətlərə yer verməsi də tənqidlərlə qarşılanmışdır. Bütün bunlara baxmayaraq, indi də bu təfsir, təfsir elminin mütəxəssislərinin və oxucularının diqqətini cəlb etməklə yanaşı, Əşəri və Maturidi kimi əqidə mənsuqları tərəfindən oxunmaqdadır.

Qazi Beyzavinin həyatı

Tam adı Abdullah b.Ömər b. Məhəmməd b. Əli əl-Beyzavi əş-Şirazi Əbu Səid Nəsirruddin olan, İslam elmləri, xüsusilə də təfsir sahəsində şöhrət qazanmış görkəmli alim Qazi Beyzavi İranın Şiraz şəhərinin yaxınlığında yerləşən Beyza qəsəbəsində doğulmuşdur (Həməvi, Yaqut b. Abdullah I, 529; əd-Dusuri, I, 354; Qays əl-Qays, I, 392). Beyzavi nisbəsini də buradan aldığı ortaya çıxmaqdadır. Həmçinin Şirazda boya-başa çatdığı və orada qazilik etdiyi üçün Şirazi nisbəsi ilə, eləcə də dəfn olunmasını vəsiyyəet etdiyi Təbriz şəhərinin adı ilə Təbrizi kimi də tanınmışdır (Həməvi, I, 380-381). Tarixi

mənbələrdə onun ailəsi, doğum və vəfat tarixi, müəllimləri haqqında geniş və dəqiq məlumatlara rast gəlinməməkdədir (Özal, Çələbi, I,288-289). Dövrünün böyük alimlərindən Suyuti Beyzavi haqqında məlumatın kifayət qədər olmasında həmin dövrdə – XIII əsrin ortalarında (h. VII əsr) baş verən qarışıqlıq və müharibələr səbəbi ilə olduğunu bildirmişdir (əs-Sübki, I, 25). Alimin əsərlərinə və bu əsərlərə yazılan şərhərdən onun haqqında müəyyən məlumatları əldə etmiş oluruq. Bu baxımdan, Beyzavi “Nizamut-təvarix” əsərində “atam” dediyi Qazi Nasıruddin əş-Şirazidən bəhs edərkən ailəsi haqqında dəyərli və hörmətli ailədən gəldiyini dilə gətirmişdir. Babası Nasıruddin əş-Şirazini və ulu babalarını Şirazın böyük imamları, alimləri və xətibləri sırasında qeyd etməsi ilə yanaşı, Şirazın seçkin və böyük ailələrindən olduğunu bildirir. Qazi Nasıruddin əş-Şirazi Şirazdakı Zahidə xatun mədrəsəsinin, babalarından biri olan Fəxrəddin Nasr b. Əli b. Əli əl-Məryəmi də Salgurlu Atabəyi Muzəffərəddin Sungurun Şirazda inşa etdirdiyi Sunguriyyə mədrəsəsinin müəllimləri olmuşdur (Beyzavi, 120-121). Bununla yanaşı, “Tühfətul-əbrar” və “Ğayətul-qusva” əsərlərində babalarından özünə qədər soy kökünü sadalayarkən dörd soyunu açıq şəkildə qeyd etmişdir. Buna baxmayaraq, bu adlar arasında yuxarıda qeyd edilən iki ada rast gəlinməməkdədir. Nəticə etibarilə bu iki adın dördüncü soydan daha əvvəldə olması, ya da onların ana tərəfdən babaları olması ehtimalı daha yüksəkdir. Bu qeydlərdən bizə aydın olur ki, Beyzavinin babaları müəllim olmaqla yanaşı, qazilik vəzifəsini də icra etmişlər. Hicri 675-ci ildə Şirazda vəfat edən Beyzavinin atası İmamuddin Əbul-Qasım Ömər b. Məhəmməd b. Əli əl-Beyzavi və babası Fəxrəddin Əbu Abdullah b. Məhəmməd Şirazda elmi bilikləri ilə seçilmiş və qazilik vəzifəsini icra etmişlər (Şirazi, 294-295; Beyzavi, I, 4-5; Arıcı, 31-32).

Görkəmli müfəssir ömrünün ilk illərini Beyzadə keçirmişdir (əs-Sübki, I,31). Atası fars atabəyi, mənşəcə türk olan Salgurlular xanlığının başçısı, Əbu Bəkir b. Sad tərəfindən mərkəzi şəhər qaziliyinə təyinatını aldıqdan sonra, Qazi Beyzavi və ailəsi fars ölkəsinin paytaxtı olan Şiraza köçmüş, ömrünün çox hissəsini burada, qalan hissəsini isə dəfn olunduğu Təbriz şəhərində keçirmişdir (əl-Qays, I, 392-393).

Şöhrətli Alim Qazi Beyzavinin doğum tarixi və vəfatı haqqında fərqli fikirlərin olması alim və tədqiqatçılar arasında mübahisə mövzusunda çevrilmişdir. Belə ki, təbaqat və tarix əsərləri ilə yanaşı, klassik dövrün mənbələrində Beyzavinin vəfat tarixi hicri 680-ci ildən (m. 1282) 719-cu illər (m. 1319) arasında dəyişən tarixlərdən bəhs edilmişdir. Safədi (v. 764 /1319) və ibn Kəsir (v. 774 /1363) Beyzavinin vəfat tarixini hicri 685-ci il (1286) olduğunu qeyd edir (Safədi, XVII, 379; ibn Kəsir, XV, 52). XIV əsrdə yaşamış məşhur ədib Ömər b. Həbib qeyd edərək deyir: “Qazi Beyzavi 685-ci ildə (m. 1286)

Təbrizdə vəfat etmişdir. Ola bilsin ki, o, 585-ci ildə (m. 1186) və ya hicri VII əsrin əvvəlində anadan olub” (Həbib, mikrofilm, 235, lövhə, 54/1, 57/1). Bu mənbələrə əsaslanaraq, vəfat tarixi kimi hicri 685-ci ili qəbul edən əl-Kütubi (v. 764/1363), əs-Süyuti (v. 911/1505), Çələbi (v. 1067 /1370) və İmadi (v. 1089/1679) kimi təbaqat və digər əsərlərin müəlliflərinin adlarını çəkə bilirik (Ess, 262-264) əs-Sübki (v. 771/1370) və əl-İsnəvi (v. 772/1370) kimi Beyzavinin əsərlərinə şərh yazan və təbaqat əsərlərinin müəllifləri vəfat tarixi olaraq, hicri 691-ci ili (m. 1291) qeyd etmişdir (əS-Sübki, VIII, 157; İsnəvi, I, 284). Qazi Beyzavinin vəfat tarixi ilə bağlı zəif qəbul edilən tarixlər isə hicri 680, 682, 698, 708 və 710-cu illərdir (Şirazi, 182; Abdurrahman, 167-169; Hüseyin, 147-149; Niya, 219). Müasir dövrdə fərqli dillərdə yazılan tədqiqatlarda əksəriyyət, Beyzavinin vəfat tarixi ilə bağlı Safədi və ibn Kəsir tərəfindən edilən rəvayətə, yəni, hicri 685-ci ilə üstünlük vermişdir.

Klassik mətnlərdə alimin Təbriz şəhərində Çərəndab qəbiristanlığında dəfn edildiyi bildirilmişdir (Brockelman, I, 530-532; Abdurrahman, 170; Karadaği, 57; Zuhayli, 69; Kərbəlayi, 177a; Dostfuruş, 27).

Beyzavinin qazilik vəzifəsinin icrası və tarixinə gəlinə, burada da fərqli fikirlərin olması istisna deyildir. Elxanilər hakimiyyəti ilə sıx əlaqəsi olan və bu hakimiyyət dövründə qazilik edən Beyzavi ailəsi Şirazın seçilmiş və tanınmış ailələrindən biri olmuşdur. Dərin elmi biliyə sahib olan Beyzavi hakim təbəqənin diqqətini cəlb etmişdir. Zərkubi-Şirazinin qeyd etdiyinə görə Şiraz və fars bölgəsinə Elxanilərin hökmdarı Abaka tərəfindən fars hakimi olaraq 1279-cu ildə göndərilən Soğuncaq Noyan, həmin ildə Beyzavini Şiraz qazisi olaraq seçdiyini bildirmişdir. Cəmaləddin İsnəvi isə Beyzavinin qazilik vəzifəsini icra etdiyini vurğulamış, ancaq tarixini qeyd etməmişdir (Şirazi, 90-91, Arıcı, 44). Elxanilər dövrünün tarixçisi olan Şərafəddin Vassaf da Noyanın Beyzavini qazilik vəzifəsinə təyin etmə təşəbbüsündən bəhs etmişdir (Vassaf, 120). Ancaq bu təşəbbüs etirazlara səbəb olmuşdur. Belə ki, Tarixdə Bali və ya Fali olaraq qeyd edilən ailənin Şirazda yüksək nüfuza malik olması Beyzaviyə qarşı başqa bir namizədin olması demək idi. Tarixçi Vassafın nəql etdiyinə görə, belə bir vəziyyətdə Şirazda Qazilər, şeyxlər və imamlardan ibarət şura yaradılmış, Beyzavi ilə Rükəddin Əbu Yahya adlı Bali ailəsindən olan şəxsin qazilik üçün namizədliyi bəyənilərək, üstünlük Əbu Yahyaya verilmiş və hər iki namizədin qazilik vəzifəsini birlikdə icra etməsinə qərar verilmişdir (Vassaf, 120). Tacəddin əS-Sübki nəqlində Əbu Yahya adını Məcduddin əbu İbrahim İsmayıl b. Yahya ət-Təmimi əş-Şirazi əl-Fali olduğunu qeyd edərək, Beyzavinin ilk qazilik vəzifəsinin altı ay davam etdiyini bildirir (Sübki, IX, 401). Məşhur alimin qazilik vəzifəsindən belə tez azad edilməsinin səbəbi kimi vəzifəsinə çox həssas yanaşması və bu işdə güzəştə getməməsi olduğu bildirilir

(Yavuz, VI, 100). Sübkinin bir başqa rəvayətində isə Beyzavi qazilik vəzifəsindən azad edildikdən sonra Təbrizə gedir və orada bir çox elmi məclislərdə iştirak edərək, elmi məsələlərin həllində dövrün alimlərinin və idarəçilərinin diqqətini çəkir. Belə məclislərin birində iştirak edən vəzir onun şiraz qazisi olduğunu və bu vəzifədən azad edildiyini öyrənmiş və yenidən qazilik vəzifəsinə təyin edilməsinə əmr vermişdir (əs-Sübki, VIII 157-158; əl-Qeys, I, 392-393). Başqa bir rəvayətdə isə o, müəllimi olan Məhəmməd əl-Kutahtayidən onun Şiraz qaziliyinə qaytarılması üçün vasitəçi olmasını istəyir. Müəllimi də “Bu şəxs alim və fəzilət sahibidir. Əmir ilə birlikdə cəhənnəmdə yanmaq istəyir, yəni səcdə ediləcək qədər oddan yer istəyir”, – deyər fikrini bildirir. Beyzavi də şeyxinin sözlərindən təsirlənərək qazilik vəzifəsindən əl çəkir və şeyxi vəfat edənə qədər onun yanından ayrılmır (Çələbi, Xəlifə, I, 186). Qaynaqlarda Beyzavinin Şirazdan Təbrizə köçməsinin tarixi h. 680-i ildə (m. 1281) olduğu bildirilir (Abdurrahman, 151).

İctimai-siyasi vəziyyət

Qazi Beyzavinin yaşadığı dövr, yəni XIII əsr (h.VII) qanlı döyüş və amansız qəddarlığın şahidi olmuşdur. Belə ki, dövrün güc mərkəzlərindən olan və İslam ölkələrini öz əhatəsində birləşdirən Abbasi dövlətində daxili qarışıqlıq və itaətsizliyin olması, xarici hücumlara qarşı müqavimət göstərə bilməmək onun zəifləməsinə və daha sonra monqollar tərəfindən süqutuna gətirib çıxarmışdır. Öz qəddarlığı və vəhşilikləri ilə bilinən monqol yürüşləri nəticəsində uşaq-böyük demədən qocalar öldürülmüş, alimlərin boynu vurulmuşdur. Monqollar məscidləri və kitabxanaları yandırır, hücum etdiyi yerləri darıma-dağın edərək xarabalığa çevirmişdirlər. İbn Sübki bu yürüşlərlə bağlı belə demişdir: “Tarix Adəm yarandığı dövrdən bugünədək belə bir müsibət və fəlakətin şahidi olmamışdır” (Sübki, I, 329).

Monqolların hücumlarından “Ayncalut” döyüşündə qalib gələn Misir və Cənubi İran bölgəsindəki Salğurlu xanlığının hakimiyyəti altında olan Fars və Kirman vilayətləri xilas ola bilmişdir (Beyzavi, I, 42-43; Yavuz, 241-242). Salğurlu xanlığı əvvəlcə Səlcuqlara, qısa müddət olsa da Xarəzimşahlara və sonda Elxanilərin tabeliyində fəaliyyət göstərən, Cənub və Cənub-Qərbi İran ərazisini öz hakimiyyəti altında cəmləşdirən və paytaxtı Şiraz şəhəri olmaqla, bir Atabəylik idi (Merçil, I, 164). Salğurlu xanı və ya fars atabəyi deyər adlanan Əbu Bəkir b. Sad bu qəsbkarlıq və vəhşilikdən ölkəsini xilas etmək üçün monqollara qiymətli hədiyyələr və xərac göndərərək öz itaətini göstərir və beləliklə, ölkəsində sülh və əmin-amanlığı qoruya bilmişdir.

Bir-birini izləyən hücumların, qəsbkarlığın və soyğunçuluğun olduğu bu dövr elmə, alimlərə və mədəniyyətə də təsirsiz ötürməmişdir. Bu qaranlıq vəziyyət alimləri qarışıqlıq və hücumlardan uzaq olan, daha güvənli və sakit yerlərə hicrət etməyə sövq etmişdi. Bu səbəbdən, monqol vəhşiliyindən və şiddətindən qaçan qonşu xalqlar və alimlər sığınacaq kimi Atabəylərin paytaxtı olan Şiraza üz tutmuşdular. Bu da müxtəlif İslam ölkələrindən gələn böyük alimlərin məskunlaşdığı Şiraz şəhərinin və onun ətraf bölgələrinin geniş bir elm ocağına çevrilməsinə səbəb olmuşdur (əs-Safədi, I, 379). Göründüyü kimi, Qazi Beyzavinin təhsil almaq üçün elm yolunda uzun səfərlər etməyə ehtiyacı olmamışdır. Təbaqat kitablarında və mətn tərcümələrində onun iki dəfədən çox səfər etdiyinə rast gəlinməməkdədir. Birinci səfəri ailəsinin tatar zülmündən qaçaraq Beyzadan üz tutduğu Şiraz şəhəri, ikinci səfəri isə Şirazdan Hülakilərin tabeliyində və paytaxt olan Təbriz şəhərinə olmuşdur. Tərcümə və təbaqat əsərlərində onun Təbrizə səfərinin tarixi ilə bağlı hər hansı bir məlumat qeyd edilməməkdədir. Lakin bu səfərin Beyzavinin Şiraz qazisi vəzifəsinə təyin olunmasından sonra olduğu məlumdur (əs-Sübki, I, 31).

Qazi Beyzavinin elmi yaradıcılığı

XIII əsrin elm və alimlər diyarı kimi tanınan və Beyzavinin ata və babasının qazilik etdiyi Şiraz şəhəri onun təhsilində və yetişməsində önəmli rol oynamışdır. Alim “Nizamut-təvarix” əsərində şəhərin tarixindən və Atabəylər dövründə inşa edilən Sunguriyyə və Zahidə Xatun mədrəsələrindən, məscidlərin, mədrəsələrin təmiri və yenidənqurma işlərindən bəhs etmiş, xüsusilə də Atabəy Əbubəkir b. Sad dövründə Şirazın elm və mədəniyyət mərkəzi olduğunu vurğulamışdır (Beyzavi, 66, 85, 120-121).

Dərin elmi və zəhnə işıq tutan əsərləri ilə dillər əzbəri olan görkəmli alim “Nizamut-təvarix” əsərində qeyd etdiyi kimi, ilk təhsilini fiqh və hədis elmlərini qazi olan atası və babasından və müəllim olan dayısından almışdır (Beyzavi, 120). Qazi Beyzavi, Fiqh, Fiqh üsulu, Kəlam, Hədis, Məntiq, Ərəb dili, Nəhv, Tarix və digər elm sahələrində müxtəlif mövzularda əsər yazan bir alim olmaqla yanaşı, daha çox təfsir sahəsində məşhurlaşmış və bu elm yolunu işıqlandırmışdır. Alimin həyatından bəhs edən qaynaqlarda onun dərin və çoxtərəfli elmi biliyə malik olduğu qeyd edilməkdədir. XIV əsr alimlərindən olan Tacuddin Abdolvəhhab əs-Sübki Beyzavi haqqında “O, böyük bir imam, dünya görüşlü, saleh, abid və zahid bir alimdir”, – demişdir (əs-Sübki, VIII, 157-158). Qazi b. Şuhbə də “Təbaqat” əsərində Beyzavinin elmi biliyinin dərinliyindən bəhs etdikdən sonra onun Şirazda qazilik vəzifəsini icra etdiyini bildirmişdir (Qazi Şuhbə, II, 172) / ibn Həbib əd-Dəməşqi isə “O, böyük və

dərin bilgiyə malik bir alimdir. Bütün alimlər onun əsərlərindən və elmə verdiyi töhfəsindən fəxrlə bəhs etmişdir. Onun vəciz metodu olmasa da sözlərə ədəbi gözəllik verməsi kifayətdir”, – deyər vurğulamışdır (Zəhəbi, I, 211; Qazi Şühbə II, 172).

Beyzavi Təfsir elmi ilə yanaşı, Kəlam, Fiqh, Fiqh üsulu kimi elmlərdə də məşhur olmuşdur. Yafinin nəql etdiyinə görə o, fiqh təhsilini bir-birini izləyən alimlər silsiləsindən almışdır. Belə ki, Beyzavi atası Əbul Qasım Ömərən, atası da bu elmi öz atası İmam Sadruddin Əlidən, o da Muciruddin Mahmud b. əbi Mübarək əl-Bağdadidən o da Höccətul-İslam əbu Həmid əl-Qazalidən almışdır (Yafi, IV, 165; Beyzavi, I,184). Müfəssir, fiqh və fiqh usulu ilə bağlı yazdığı əsərlərdə, həmçinin öz təfsirində fiqhi məsələləri izah edərkən, şafi məzhəbinə üstünlük verdiyi üçün Sübki, Davudi və Qazi Şühbə kimi təbaqat əsərlərinin müəllifləri tərəfindən Şafi məzhəbinə mənsub olduğu qeyd edilmişdir (Sübki, VIII, 157-158, Davudi, I, 248; Qazi Şühbə, II, 172).

Məşhur alim elmi yaradıcılığını əsasən, vəfat etdiyi Təbriz şəhərində davam etdirmişdir. Onun məşhur elmi əsərlərinə gəlincə müəllimi Məhəmməd əl-Kutahtayin təşviqi ilə yazdığı “Ənvarut-tənzil” adlı əsəri təfsirlə bağlı alimin ən məşhur əsərlərindən hesab edilir. Özündənəvvəlki təfsir kitablarının xülasəsi sayılan bu əsər, alimin təfsir sahəsində yazdığı ustalıq nümunələrindəndir (Katib Çələbi, I,186; Yavuz, VI, 100). Bununla yanaşı, “Tavaliul-əнвар fi ilmil-kəlam” adlı əsəri Kəlam elminə, “Minhacul-üsul və şərhuhu”adlı əsəri Fiqh üsulu elminə, “əl-Ğayətul-qusva fi fiqhiş-şafi” adlı əsəri Şafi fiqhinə, “Tühfətul-əbrar” adlı əsəri Hədis elminə, “Lübbul-əlbab fi ilmil-irab” adlı əsəri Nəhv elminə, “Nizamut-təvarix” adlı əsəri Tarix elminə aid əsərlərdəndir.

Mənbələrdə “Şərhul-mahsul lir-razi”, “Şərhul-minhac fil-usul”, “Şərhut-tənbih liş-şirazi” və digər şərh motivli əsərlər Beyzaviyə aid edilsə də, əldə olmayan və ya təsbit edilməyən əsərlərdəndir (Hüseyn, 126-142).

İlk təhsilini atasından alan məşhur müfəssir Müiniddin əl-Kəşki, Qiyasəddin Məhəmməd b. Əsad, əl-Büşkani, Cəmaləddin əl-Məkki, Cəmaləddin əl-Həmadani və xüsusi rəğbət bəslədiyi Məhəmməd əl-Kutahtayi kimi dövrün dühalarından təhsil almışdır. Qazi Beyzavinin adını və əsərlərini bu günədək dillər əzbəri edən tələbələrinə gəlincə, Tacəddin əz-Zəncani, Zeynəddin əl-Hənki, Fəxrəddin əl-Çarpərdi, Zeynəddin əl-Hunəci, Kəmaləddin əl-Məraği, Abdurrahman əl-İsfahani, Bədrəddin ət-Tüstəri kimi alimlərin adlarını çəkmək olar (Arıcı, 93).

Qazi Beyzavinin “Ənvarut-tənzil və əsrarut-təvil” əsərinin təfsir elmində yeri

Mənbələrdə “Əllamə, muhəqqiq, möhtəşəm əsərlərin sahibi” (Safədi, XVII, 206), ən savadlı alim və baş qazi” (Yafi, II, 226), “elmi mübahisə məclislərində imam” (Sübki, VIII,157), “Azərbaycanın ən böyük alimi” (İbn kəsir, XII, 363) kimi təsvir edilən Qazi Beyzavi elmi dərinliyi, əsərlərindəki yazı üslubunun möhtəşəmliyi və qiymətli olması hər kəs tərəfindən təqdirə qarşılanmışdır. Bir çox islami elmlərlə bağlı əsər yazan məşhur alimin, ən önəmli yazısı kimi təfsir sahəsində yazdığı “Ənvarut-tənzil və əsrarut-əvil”i qeyd etmək mümkündür (Zuhayli, 124-129). Qazi Beyzavi əsərinin müqəddiməsində təfsir elminin bütün elmlərdən üstün olduğunu, təfsir yazacaq şəxsin bütün dini elmlər haqqında bilgiyə sahib olmasını, Ərəb dilini və incəliklərini çox yaxşı bilməsini vurğulamışdır (Çələbi, IV, 290). Həmin əsərə haşiyə yazan Şəhabəddin əl-Hafacı (v.1069 /1659) (Hafacı, I, 4), İsmayıl əl-Konəvi (v. 1195/1781) (Konəvi, I, 4), Katib Çələbi (v. 1067/1657) (Çələbi, I, 187) kimi alimlər yazdıqları müqəddimələrində bu əsəri təqdirə qeyd etmiş və təzimkar sözlər sərf etmişdir.

Hər şeydən əvvəl, Beyzavi dirayət təfsiri yazan ardıcılılarına təsir etmişdir (ibn Aşur, 93; Davudi, I, 101). Belə ki, Dirayət müfəssirləri Quranın bəlağət və fəsahtı ilə bağlı mövzularda “Ənvarut-tənzil və əsrarut-əvil” əsərindən kifayət qədər yararlanmışdır; məsələn: Əbus-Suud (v. 982 / 1574) həmin əsərlə bağlı məhz, təfsirinin müqəddiməsində yazmış və bu əsərin önəmini vurğulamışdır (Əbus-Suud, I, 4; Cevdet Bey,155-156; Zəhəbi, I, 127). Bununla yanaşı, “Ənvarut-tənzil və əsrarut-əvil” əsəri, Muhsin Feyd əl-Kaşaninin (v. 1091/1680) ən önəmli əsəri olan “əş-Şafi”nin əsas qaynaqlarından biri olmuşdur (Həbibov, 85).

Bütün bu qeyd edilənlərlə yanaşı, Beyzavinin yazı üslubu özünəməxsusluqdan çox dövrün yazı tərzinin təcəssümünü özündə əks etdirmişdir. Bu dövrün elmi fəaliyyəti baxımından səciyyəvi xüsusiyyəti əvvəlki nəsillərdən gələn metod və üslubların mümkün qədər sistemləşdirilməsi xüsusiyyətini daşımışdır (Sezgin, I, 41; Arıcı, 359). Eyni zamanda, Beyzavi, “Ənvarut-tənzil və əsrarut-təvil” əsərində təfsir elmi baxımından, yeni bir məlumat, yaxud metod yolunu izləməmiş, özündənəvvəlki məlumatları yeni bir üslubla təhlil və təhqiq etməyə çalışmışdır (Arıcı, 359).

Dirayət təfsirləri arasında önəmli yerə sahib olan “Ənvarut-tənzil və əsrarut-təvil” əsəri yazı üslubunun bəlağətli və axıcı olması, ayələrin mənalarnın dərinədən tədqiq edilməsi, ayələrin təfsirində rəvayətlərlə yanaşı, Sərf, Nəhv, Bəlağət, Kəlam və Fiqh kimi dirayət elmlərindən istifadə etməsi kitabın

dəyərini və rəğbətini olduqca artırmışdır (Ay, 281-328). Bu baxımdan, Beyzavi müxtəlif dini bilgilərlə bəzədilmiş, xüsusilə dilçilik yönündə çox zəngin bir təfsir ərsəyə gətirmişdir. Bununla yanaşı, məşhur müfəssir, əsərinin müqəddiməsində də bildirdiyi kimi (Beyzavi, I, 4), rəvayət və dirayət təfsirlərini birləşdirməyə çalışmış, əsərində dirayət təfsiri qədər olmasa da, kifayət qədər rəvayət təfsirinə yer vermişdir. Beləliklə də səhabə və tabiun alimlərindən nəql edilən təfsir rəvayətləri “Ənvaru-tənzil”in əsas təfsir qaynaqlarından olmuşdur (Hacı 153-164).

Məşhur alimin təfsir əsəri ortahəcmli olmaqla yanaşı, ərəb dilinin qaydalarına əsaslanaraq ayələri təfsir və təvil etməsi ilə seçilir. Əsərdə məsələlər təfsilatlı şəkildə izah edilmədən, qısa şəkildə önəmli hissələri qeyd edilmişdir. Sərf, nəhv, lüğət, məntiq, qiraət, tarix, kəlam kimi mövzulara bəzən çox qısa şəkildə toxunulmuşdur. Bu baxımdan, mövzulardakı anlaşılmazlığa görə tənqid edilsə də, elm dünyasında ecaz və ixtisar istiqamətində önəmli bir əsər olaraq qəbul edilmişdir. Bu da Müfəssirin itnabdan, yəni mövzulara təfsilatlı şəkildə yer verən yazı üslubundan uzaq olduğunu göstərir (Arıcı, 358). “Ənvarut-tənzil və əsrarut-təvil” əsərinə haşiyə yazan alimlərin, demək olar, hamısı bu əsərin bəlağət və fəhahət cəhətdən mükəmməl olduğunu, xüsusilə ecaz və ixtisar möcüzəsi olduğunu vurğulamışdır (Şeyxzadə, I, 9-10; Konevi, I, 3).

Qazi Beyzavi təfsiri əşari və maturidi məzhəbinə mənsub olanlar arasında ən çox oxunan və oxudulan təfsir kitabı olmuşdur (İdris, 490). Həmçinin Osmanlı alimləri tərəfindən mədrəsələrdə dərs kitabı kimi və ya üzərinə haşiyə, təliq yazılma xüsusunda ən çox rəğbət görən təfsir olmuşdur (Demir, 92; Öztürk, 20; Ay, 271). Belə ki, yaşadığı dövrdən – h.VII əsrdən bugünədək onun təfsiri böyük həvəs və maraqla oxunmuş və bu əsərə 250 (Bilmen, II, 530), yaxud 437 (Maden, 337-375) arasında dəyişən rəqəmlərin olduğu bir çox haşiyə və təliq növlü əsərlər yazılmışdır. Bundan başqa, bu təfsir Osmanlı dövründə, 1759-cu ildən etibarən, ramazan ayında sarayda padşahın hüzurunda önəmli elm adamları və alimlər tərəfindən müzakirəli elmi yığıncaqlar şəklində “hüzur dərsləri” adı altında oxunmuşdur (İpşirli, 441-444; Arıcı, 363).

Təfsirində zəif hədislərə yer verməsi, həmçinin Zəməxşərinin “əl-Kəşşaf əsərində olduğu kimi, şaz qiraətlərə yer verərək mütəvatir qiraətləri ərəb dilinə uyğun olmadığını bildirərək zəif qəbul etməsi, bəzən də rədd etməsi (Hacı, 328-330) məşhur müfəssirin Suyuti, əl-Hafacı və Molla Gürani (v. 893/1488) kimi alimlər tərəfindən tənqidinə səbəb olmuşdur (Süyuti, II, 416; Ay, 393-394).

Əşari məzhəbinə mənsub olan Beyzavi təfsirində kəlamla bağlı məsələləri məzhəbinin görüşlərinə paralel bir şəkildə açıqlamışdır. Digər tərəfdən, təfsirində tez-tez tənqid etdiyi Zəməxşərinin Mötəzilə görüşlərini olduğu kimi

qeyd etməsinə görə tənqiddə məruz qalmışdır; məsələn: “Peyğəmbər sizi rəbbinizə iman etməyə çağırır. O sizdən (bu mövzuda) əhd də almışdı” (“Əl-Hədid”, 57/8) məalındakı ayətin təfsirində Beyzavinin bu ayədəki “Allah sizdən əhd aldı” ifadəsini “Allahın insan oğluna dəlil gətirmə və düşünüb araşdırma qabiliyyəti verməsi” olaraq izah etməsi və yenə başqa bir ayədə Allah onlardan daha qüvvətlidir” (“Füsilət”, 41/15) məalındakı ayənin təfsirində Allahın qüdrət sifətinə sahib olmadığını “zəti ilə qadir olduğunu” – deməsi və digər ayələr Zəməxşəridən təsirləndiyini göstərən nümunələrdəndir (ARICI, 366).

Yuxarıda qeyd edilən tənqidlərlə yanaşı, “Ənvarut-tənzil” əsərinə haşiyə yazan Sədi Çələbi də (v. 945/1539). Beyzavinin bu əsərdə bir tarixi səhv etdiyini iddia etmişdir. Belə ki, Beyzavi bəzi müfəssirlərin əsərlərində olduğu kimi, Zülqərneynin İsgəndər Rumi olduğunu bildirmişdir. Çələbi də həmin əsərə yazdığı haşiyəsində bunu yanlış olduğunu bildirmiş, tarixdə iki İsgəndərin yaşadığını, birinin İsgəndəri Rumi, digərinin isə İsgəndəri Yunani olduğunu və bu hekayədə adı keçənin Makedoniyalı İsgəndər olduğunu bildirmişdir (ARICI, 368).

Haşiyə ənənəsinin təfsir ədəbiyyatında hicri VI (m. XII) əsrdən başladığını nəzərə alsaq, Qazi Beyzavinin “Ənvarut-tənzil və əsrarut-təvil” əsərini ən çox haşiyə yazılan təfsirlərdən hesab edə bilərik. Beyzavinin vəfatından otuz il sonra yazılmağa başlayan bu haşiyələr bütün təfsir haşiyələrinin yarısından çoxunu əhatə etməkdədir (Madən, 297; ARICI, 581). “Ənvarut-tənzil və əsrarut-təvil” əsərinə yazılan haşiyələrin ehtiva etdiyi mövzulara nəzər yetirdikdə təfsir müfəssirinin məqsədinə uyğun və daha asan formada başa düşülməsi üçün izahların edilməsi, çatışmayan cəhətlərin vurğulanması, xətalərin tənqidi və doğruluğu istiqamətində məlumat və qiymətləndirilmənin nəzərdə tutulduğunu görmək mümkündür. “Ənvarut-tənzil” haşiyələrinin forma və ehtivasına gəlincə, bunların bəziləri əsərin bütün təfsirini əhatə edir. İbnut-təmcid (v. 880/1475), Dədə Ömər Rüşəni (v. 892/1487), Şeyxüülislam Sədi Çələbi (v. 945/1539), Kazəruni, (v. 945/1539), Şeyxzadə Muhyiddin Kocəvi, Samsunizadə (v. 998/1589), Şəhabəddin əl-Hafacı (v.1069/1659), İsmayıl Konəvi (v.1195/1781) kimi alimlərin əsərləri tam haşiyələri ehtiva etmişdir. Bundan başqa, Molla Xüsərov (v. 885/1480), Hacı Həsənzadə (v. 911/1505), Bostan (v. 977/1569) və Muidzadə Məhəmməd əl-Maraşi (v. 983/1575) kimi alimlər isə “Ənvərut-tənzil” əsərinin “Ənam” və “Fatihə” surələrinə haşiyə yazmışlar.

Üzərinə ən çox haşiyə yazılan və ecazkarlığı ilə alimlər tərəfindən təqdir edilən Beyzavinin “Ənvarut-tənzil” təfsiri Qərb alimlərinin diqqətini çəkmişdir. Belə ki, bir tədqiqatçının “Qərb alimlərinin ən yaxşı bildiyi təfsir” olaraq adlandırdığı (Rahman, 228) Beyzavinin “Ənvarut-tənzil və əsrarut-təvil” əsərinə Qərb şərqşünasları da bir çox elmi nəşr, tədqiqat və tərcümə kimi elmi

işlər yazmışlar. Georgi Sale (v. 1736) 1734-cü ildə Londonda nəşr edilən ingiliscə Quran tərcüməsində Beyzavinin “Ənvarut-tənzil və Əsrarut-təvil” əsərindən çox istifadə etmişdir (Watt, 196; Arıcı, 374). Həmçinin bu təfsirin çox hissəsi ingilis və fransız dillərinə tərcümə edilmişdir (Rahman, 221), habelə H.O.Fleischer “Ənvarut-tənzil və əsrarut-təvil” əsərini Leypsiqdə 1846-1848-ci illərdə nəşr etmiş, bu nəşri əsas alan Winand Feel tərəfindən hazırlanan bir fəhrislə birlikdə eyni yerdə yenidən dərc edilmişdir (Cərrahoğlu, 261).

“Ənvarut-tənzil” əsərinin əsas qaynağına gəlincə, yazılan şərhərdən də görüldüyü kimi Zəməxşərinin “əl-Kəşşaf” əsəri olduğu qeyd edilməkdədir (Zəhəbi, I, 196; Cərrahoğlu, II, 267; Zühayli, 129). Hətta Tacəddin əs-Sübki (v. 771/1370) (Sübki, VIII, 157) və Şəmsəddin əd-Davudi (v. 945/ 1539) (Davudi, I, 248) kimi alimlər Beyzavinin təfsirindən “Ənvarut-tənzil” olaraq deyil, “Muxtəsərul-Kəşşaf” olaraq bəhs etmişlər. Suyuti də “Ənvarut-tənzilə” yazdığı haşiyənin müqəddiməsində “əl-Kəşşaf” əsərinin ən gözəl xülasəsinin Qazi Beyzavinin “Ənvarut-tənzil” əsəri olduğunu bildirir (Suyuti, I, 13; Arıcı, 375). Beyzavi təfsirində, əsasən, irab, məni və bəyanla bağlı dilçilik mövzuları, Quranın ecaz yönləri və surələrin fəzilətləri kimi mövzularda “əl-Kəşşaf” əsərindən istifadə etmişdir (Çələbi, I, 186; Zəhəbi, I, 211-212;).

Beyzavi Kəlam, Məntiq, Fəlsəfə, Fiqh və təbiət elmləri kimi mövzularda “Ənvarut-tənzil”in ikinci qaynağı olan Fəxrəddin ər-Razinin “ət-Təfsirul-Kəbir” adı ilə tanınan “Məfatuhul-Ğayb” adlı əsərindən istifadə etmişdir (Zəhəbi, I, 196; Cərrahoğlu, II, 267). Həmçinin sözlərin quruluşu və mənalarının müəyyən edilməsi kimi mövzularda Rağib əl-İsfahaninin “əl-Müfrədat” adlı əsərindən istifadə etmişdir (Çələbi, I, 186; Zəhəbi, I, 211-212; Cərrahoğlu, 648).

Nəticə

XIII (h. VII) əsrin məşhur təfsirçilərindən olan Qazi Beyzavi dərin bilgisi ilə Təfsir elminə töhvə verən alimlərdən olmuşdur. Atası və Babası kimi qazilik vəzifəsini icra etmiş məşhur alimin özü və uşaqları haqqında geniş məlumat olmasa da, yazdığı əsərlərdən atası, babası və müəllimləri ilə bağlı müəyyən məlumatlar əldə etmək mümkündür. Şirazda qazilik edən müfəssirin vəfat tarixi haqqında da müxtəlif tarixlərin qeyd edilməsi mübahisə doğuran məqamlardan olmuşdur. “Azərbaycan şeyxi” olaraq bilinən və müxtəlif islami elmi biliklərə sahib olan Qazi Beyzavi vəfat etdiyi Təbriz şəhərində ömrünün son illərində təfsirlə bağlı yazmağa başladığı “Ənvarut-tənzil və əsrarut-təvil” əsəri dövrünün alimləri tərəfindən təqdir edilmiş, mədrəsələrdə dərs kitabı kimi oxudulmuşdur. Ortahəcmli və ecazkarlığı ilə diqqətçəkən bu əsərə 250-dən çox

şərh və təliq növlü əsərlər yazılmışdır. Həcminə görə dərs kitabına əlverişli olan əsər, xüsusilə Osmanlı dövründə mədrəsələrdə dərs kitabı olmuş, həmçinin “hüzur dərsləri” adı ilə ramazan ayında sarayda oxudulmuşdur.

Zəməxşərinin “əl-Kəşşaf” əsərinin ixtisarı olaraq tənqid edilən “Ənvarut-tənzil və əsrarut-təvil əsəri”ni Qazi Beyzavi öz dövrünə qədər gəlib-çıxan təfsir metodunu və yaşadığı XIII əsrin ümumi yazı üslubunu nəzərə alaraq qələmə almışdır. Həmin əsərin tərkibində dil qaydalarının, bəlağət kimi ədəbi dil incəliklərinin üstünlük təşkil etməsi, ayələrin sonunda zəif hədislərinin olması və şaz qiraətlərə yer verilməsi, həmçinin Qazi Beyzavinin tənqid etdiyi Mötəzilə məzhəbinin görüşlərini bəzi hallarda dəstəkləməsi kimi hallar alimlər tərəfindən tənqid edilmişdir. Digər tərəfdən, Qazi Beyzavi, hədis və ya qiraətlə bağlı zəif hesab etdiyi məsələlərdə “qilə” (deyildi) və ya “ruviyə” (rəvayət edildi) kimi sözlərdən istifadə etmişdir.

Dirayət təfsirləri arasında ən mötəbər təfsirlərdən olan “Ənvarut-tənzil” əsərində dil, bəlağət kimi dilçiliklə bağlı incəliklərə, kəlam, fiqh, fiqh üsulu, tarix, fəlsəfə və digər mövzulara toxunulmaqla yanaşı, səhabə və tabiun rəvayətlərinə əsaslanan rəvayət təfsirinə yer verilmiş və əsərin qaynaqlarından olmuşdur.

ƏDƏBİYYAT

Ahmet Özal, Hind Çelebi, (2005). “*əl-Beyzavi*” Məvsuatu alamil-uləmai vəl-udəbəil-arabi vəl-müslimin, Beyrut.

Arıcı Mustakim, (2017). “*İslam ilim və Düşüncə Geleneğinde Kadı Beyzavi*”, Ankara.

Ay, Mahmut, (2014). “*Osmanlıda Tefsir Faaliyetleri*”. Tefsir El Kitabı, ed. Mehmet Akif Koç, Ankara: Grafiker Yayınları.

Cevdet Bey, (2002). “*Tefsir Usulü ve Tarihi*”. nşr. Mustafa Özel, İstanbul: Kayıhan Yayınları.

Cüneydi-Şirazi, (1344). “*Şəddül-izar fi haddil-əvzar an zuvvarul-məzar*”. Tehran: Mirzə Muhamməd Qəzvini - Abbas İqbal Aştıyani, İntişarati-Novid

Davudi, Muhammed b. Ali Şəmsuddin. “*Tabakatul-müfessirin*” I-II, Darul-kütubil-ilmiiyye, tzs. Beyrut.

Demir, Ziya, (2006). “*İstanbul. XIII –XVI.y.y. Arası Osmanlı müfessirleri*”. Ensar Yayınları.

Ess, Josef van, (1978). “*Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie*”. Welt des Orientes.

Habibov Aslan, (2015). “*Şii Tefsir Geleneği*”. Tefsire Akademik Yaklaşımlar-I, Mehmet Akif Koç və İsmail Albayrak, Ankara: Otto yayınevi.

Hacı, Abdulaziz, (2013). “*el-Beyzavi müfessiran*”. Darun-nevaadır. Dəməşq-Beyrut.

Hafacı, Şihabəddin Əhməd b. Muhamməd, (1997). “*Haşiyətuş-Şihab*” (İnəyətül-qadi və kifəyətür-Razi alə təfsirul beydavi). I-X, Beyrut:Darul-Kutubul İlmiiyə.

Həməvi, Yaqut b. Abdullah, (1995). “*Mucəmul-Buldan*”. Dar Sadır. Beyrut.

İbn Aşur, M.Tahir, (1970). “*ət-Təfsir və ricəluh*”. Məcməul-buhusul-İslamiyyə. Qahirə.

İbn Kəsir, İmaduddin Əbul Fida İsmail b. Nuriddin Əli b. Cəmaliddin, (1997). “*Əl-bidəyə və-nihəyə*”. I-XXI, thq. Abdullah b. Abdul-Muhsin ət-Türki, Riyad: Daru Hicr.

İpşirli, Mehmet, (1998). “*Huzur Dersleri*”. Diyanet İşleri Ansiklopedisi, XVIII.

İsnəvi, Əbu Muhamməd, (1981). “*Tabakatuş-Şafiiyyə*”.nşr. Abdullah Muhamməd əl-Cübiri, I-II, Darul-ulum. Riyad.

Katib Çələbi, (2010). “*Sülləmul-vusul ilə tabaqatul-fuhul*”. İstanbul: Mahmud Abdulqadir əl-Arnaut-Salih Sadavi Salih, I-V.

Konevi, Haiz İsmail, “*Haşiyətül-Konevi ala təfsirul-beydavi və bi Hamişihə Haşiyətu ibn-Təmcid*”. I-V, İstanbul: Dersaadet Kitabevi, tzs.

Kurtubi, əbu Abdullah Muhamməd, (1938). “*əl-Camii əhkami-quran*”. I-X, Darul-Kutubil-Misriyyə. Qahirə.

Qays əl-Qays, “*əl-İraniyyəun vəl-ədəbil-arabi*”. Müəssəsətul-Buhus vət-Tahqiqis-Saqafiiyyə.

Qazı Beyzavi, (2003). “*Ənvarut-tənzil və əsrarut-təvil*, Dərul-kitəbul-ilmiiyyə. Beyrut.

Qazı Şuhbə Əbu Bəkir b. Əhməd Takiyyudin, “*Tababkutuş-Şafiiyyə*”. (1407). Beyrut. Thq. Hafiz Abdul alim Xan, Aləmul-Kutub.

Qazi Beyzavi, (1980-1982). “*əl-Ğayətul-qusva fi dirayətül-fətva*”. Qahirə: Əli Muhyiddin əl-Qaradaği, Darun-nasr.

Qazi Beyzavi, (2015). “*Mirsadul-ifham ilə məbdəiil-əhkam*”. Küveyt: Həsən b. Abdurrahman əl-hüseyn, Daruz-Ziya.

Maden, Şükrü, (2015). “*Tefsirde Haşiyə Geleneği ve Şeyhzadenin Enverut-Tenzil Haşiyesi*”. İstanbul: İsam Yayınları.

Mərçil, Erdoğan, “*Fars Atabegleri*”, “*Salgurlular*”. (1975). Ankara. Türk Tarih Kurumu.

Safədi, Səlahəddin Halil b. Aybeg, (2000). “*əl-Vəfi bil-vəfəyat*”. Beyrut: Əhməd əl-Arnaut-Türki Mustafa, I-XXIX, Daru ihyait-türas.

Suyuti, Cəlaləddin Abdurrahman b. əbi-Bəkir, (1974). “*əl-İtqan fi ulumul-quran*”. I-IV, thq, Muhamməd əbul-Fazl İbrahim, Heyətül-Mısıriyyətül-Ammətu lil- Kutub.

Şeyxzadə əl-Kocəvi, Muhamməd b. Muslihiddin Mustafa, (1991). “*Haşiyətu Şeyxzadə ala Təfsirul-Qazi əl-Beyzavi*”. İstanbul: Hakikat Kitabevi.

Tacəddin əs-Sübki, (1993). “*Tabaqatuş-Şəfiyyətül-Kubra*”. Qahirə: Mahmud Muhəmməd ət-Tanahi-Abdulfəttah əl-hulv.

Tərhib b. Rabian əd-Dusuri, (2004). “*Mucəmul-Müəlləfətil-Usuliyyətiş-Şəfiyətil-Məbsusəti, fi Kəşfiz-Zunun, Əl-cəmiatül-isləmiyyə*”. Mədinə.

Yafi, “*Miratul-cənan və ibrətül-yaqzan*”. (1997). Beyrut: Xəlil əl-Mənsur, I-V, Darul-Kutubul İlmiyyə.

Yavuz, Yusuf Şevki, “*Beyzavi*”. (1992). İstanbul: Diyanet İslam Ensiklopedisi, VI.

Zeheyli, əl-Qazi əl-Beyzavi, (1988). “*Əl-Müfəssir, əl-usuli, əl-mutəkəllim, əl-faqih, əl-muərrix, əl-ədib, sahibut-təsaniful-məşhərə*”. Dəməşq: Darul-Qələm.

Zəhəbi Şəmsəddin Muhamməd b. Əhməd, (1987). “*Tarixul-İslam*”. thq. Ömər Abdus-Sələm Tədmiri. Beyrut.

Анвар Мустафаев

ГАЗИ БЕЙЗАВИ И ЕГО РОЛЬ В ИСТОИИ РАЗВИТИЯ ИСЛАМСКОГО ТОЛКОВАНИЯ

РЕЗЮМЕ

Для изучения роли комментатора Гази Бейзави в истории развития исламского толкования и в области метода интерпретации, в данной статье рассматривается написанное им в области толкования произведение “Анварут-Танзил и Асрарут-Тавил” (Ənvərut-Tənzil və Əsrarut-Təvil). В первую очередь, изложены сведения о его жизни, далее о научной деятельности, о социально-политической ситуации сложившейся в эпоху его проживания, затронуты исторические проблемы, связанные с его жизнью, изучены противоречивые версии связанные с датой его смерти. Помимо этого, автором исследован метод воздействия прослеживаемый в период толкования божественной книги. Произведение “Анварут-Танзил и Асрарут-Тавил” было высоко расценён и одобрен учеными современной эпохи а также учеными той эпохи. Таким образом, он привлек внимание научных деятелей и послужил основой в написании сотней научных работ, т.к. помимо краткого толкования имеет широкую привилегию.

В том числе, данное произведение является подробным и обширным так как включает в себя тонкости риторики характеризующие рецитации (стиль чтения), языковые правила и высокий литературный стиль, и с точки зрения изложенных в нем соответствующих логических и повествовательных доказательств, изъятых из идей разных направлений фикха и вероучений, а также использование в нем метода научной интерпретации; он также является сокращенным с точки зрения краткости выражений. Эта всеобъемлющая и изумительная работа внесла большой вклад в понимание Корана. Данное произведение было подвержено критике по причине передачи в нем слабых хадисов (повествований), преобладания “шаз рецитации”, и по причине то что оно является аннотацией к произведению Замахшарина “аль-Кешшаф”, но вышесказанное не сказалось на его привилегии, т. к. к данному произведению написано более 250 комментариев.

***Ключевые слова:** Гази Бейзави Анварут-Танзил, коран, толкование*

Anvar Mustafayev

AL-BAYDAWI AND HIS ROLE IN THE DEVELOPMENT OF ISLAMIC TAFSEER TRADITION

ABSTRACT

The article analyzes Qadi Abd Allah ibn Umar al-Baydawi's *Envaru't Tenzil ve Esraru't Te'vil* from the aspect of tafseer (interpretation) method and its role in the development of the Islamic tafseer tradition. It also introduces information about al-Baydawi's life, his scholarly activity, socio-political situation during his lifetime, and some controversial issues related to his death at the beginning. Furthermore, the interpretation method that he used to interpret the divine book was investigated.

Envaru't Tenzil ve Esraru't Te'vil was appreciated by al-Baydawi's contemporaries as well as the scholars of the modern era. Thus, being a concise interpretation, its rich content attracted the attention of scholars and has been the source of hundreds of scholarly works. At the same time, the work preserves its eloquence characterizing rhetoric and literary language style, supports the views of some sects logically and introduces concise material utilizing scholarly tafseer method. This comprehensive and great work has made a great contribution to the interpretation and comprehension of the Quran.

Despite the criticisms for introducing weak hadith, *Qira'at Shaz* and being concise version of *Al-Kashshaf* by Al-Zamakhshari, more than 250 inscriptions written over this showcase that the work is in fact commendable.

Keywords: *Qadi al-Baydawi, Envaru't Tenzil ve Esraru't Te'vil, the Quran, interpretation*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. M.M. Mürsəlov

M.K.BAKUVİNİN “KƏŞFÜL-HƏQAYIQ” ADLI TƏFSİRİNİN MÜQƏDDİMƏLƏRİNİN TƏHLİLİ

*Murad Ağayev,
Necmettin Erbakan Universiteti
Təfsir ixtisasının magistr tələbəsi
muradaghaoglu@gmail.com*

XÜLASƏ

XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində yaşamış Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvi (1853-1938) Azərbaycanda “Qurani-Kərim”in tərcümə və təfsir edil-məsində müstəsna xidmətlərə malik alimlərdən biri olmuşdur. Dərin ensik-lopedik biliklərə malik olan əl-Bakuvi dövrünün elm mərkəzlərindən biri olan Bağdadda təhsilini başa vurmuşdur. Bakıya geri döndükdən sonra, Şah Abbas və Gilək məscidlərində səkkiz il işləmiş, 1904-1918-ci illər arasında Bakı Quberniyasında qazı kimi fəaliyyət göstərmişdir. Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvi qazılıq etdiyi dövrdə “Kəşfül-həqayıq” başda olmaqla, qiymətli əsərlər qələmə almış, bir çox əsəri dilimizə tərcümə etmişdir.

Ərəb dilinin öyrənilməsi çətin olduğundan, İslamın müqəddəs kitabı “Qurani-Kərim”i oxumaq və ondan faydalanmaq üçün Azərbaycan dilində təfsir əsərlərinin yazılmasına ehtiyac duyulmuşdur. Tarixi qaynaqlara baxdıqda, XX əsrin əvvəllə-rinə qədər Azərbaycan dilində yazılan təfsirlərə rast gəlmək mümkünsüzdür. Azər-baycanlıların “Qurani-Kərim”i oxuya bilməməsini və ərəb dilinin mürəkkəbliyini görənlər Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvi 1904-1906-cı illər arasında “Kəşfül-hə-qayıq an nukətil-ayati vəd-Dəqaiq” adlı üçcildlik ilk təfsir əsərini qələmə almışdır.

Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvi “Kəşfül-həqayıq”in hər cildinə ayrıca müqəddimə yazmışdır. Müqəddimələrdə elmin nə qədər üstün olduğuna diqqət çəkilmiş, İslam dünyasında ortaya çıxan məzhəblərarası çaxnaşmaların başlıca səbəbinin cəhalət olduğu bildirilmişdir. Elmin əhəmiyyətindən söz açan Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvi dini elmlərlə yanaşı, dünyəvi elmlərin də tədris edilməsinin əhəmiyyətini vurğulamışdır. Müfəssir ərəb dilində həddən artıq təfsirin mövcudluğunu, bəzi dillərdə təfsirlərin yazıldığını, ancaq bu təfsir-lərdən faydanın hasil edilmədiyini, əksinə, İslam aləmində təfriqəyə səbəb olduğunu bildirmiş və bundan gileylənmişdir.

Açar sözlər: Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvi, “Kəşfül-həqayıq”, tarixi roman, müqəddimə, elm.

Giriş

İslam dinini ilk qəbul edən məmləkətlərdən biri olan Azərbaycan tarixin hər dövründə böyük alimlər yetişdirmişdir. Azərbaycan xalqı türkdilli xalqlardan sayıldığı üçün ərəb dilinə bələd olanların sayı az idi. Buna görə, “Qurani-Kərim”in Azərbaycan dilinə tərcümə edilməsi kimi bir ehtiyac ortaya çıxmışdır. Tarixi qaynaqlardan əldə etdiyimiz məlumatlara görə, “Qurani-Kərim”i ilk dəfə Azərbaycan dilinə Ağqoyunlu hökmdarı Uzun Həsən tərcümə etdirmişdir. Bundan sonra XX əsrin əvvəllərinə qədər Azərbaycan dilində qələmə alınan “Qurani-Kərim”in tərcümə və təfsirləri olmamışdır.

Dini və dünyəvi bilikləri zəif olan bəzi din xadimlərinin xalqın zəhnini bulandırdığını, “Qurani-Kərim”dən uzaqlaşdırdığını, ona yaxınlaşmağın, hətta haram edildiyini görən dövrün böyük elm adamlarından Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvi “Qurani-Kərim”i 1904-1906-cı illər arasında “*Kəşfül-həqayiq an nukətil-ayati vəd-dəqaiq*” adı ilə Azərbaycan dilinə tərcümə etmişdir. “*Kəşfül-Həqayiq*”in birinci cildinə yazdığı Müqəddimədə təfsirlərin ərəb dilində qələmə alındığını, bəzi xalqların dilində təfsirlərin olduğunu, onların İslam ümməti arasında fitnə yaradacaq sözlərlə dolu olduğunu, “Qurani-Kərim”in ayələrində gizli olan incəliklərdən bəhs edən təfsirlərin osmanlıca olduğunu, ancaq azərbaycanlıların osmanlıca bilmədiklərini dilə gətirmiş, çıxış yolunu “Qurani-Kərim”in Azərbaycan dilinə tərcümə edilməsində görmüşdür.

“*Kəşfül-həqayiq*” üç cilddən ibarətdir. Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvi hər cildə müstəqil Müqəddimə yazmış, dövrün geriqalma səbəbləri və elmdən uzaqlaşmanın yol açdığı problemlərə toxunmuş, çıxış yollarını sıralamışdır. İslam dünyasında elmin hakim olduğu vaxtlarda müsəlmanların Pekində “Əbu Kəbşə”, Əndəlusda “Əl-Hamra” saraylarını inşa etdiyini bildirən Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvi müsəlmanların dünyəvi və dini elmlər daxil olmaqla, bütün elmlərə dəyər verdiklərini, digər millətlərə rəhbərlik etdiklərini bildirmişdir.

Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvinin həyatı və fəaliyyəti

Məşhur azərbaycanlı müfəssir Mir Məhəmməd Kərim Mir Cəfərzadə əl-Bakuvi 1853-cü ildə Bakı şəhərinin Əmircan kəndində dünyaya gəlmişdir (Bünyadov 1983, 274). Bakuvinin atası Mir Cəfər, anasının adı Nərgiz xanımdır (Mürsəlov 2014, 24).

Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvi ilk təhsilini atasından və İçərişəhərdə yerləşən mədrəsələrdən birində almışdır. Oğlunun ali təhsil almasını istəyən Mir Cəfər onu 1871-1881-ci illərdə dövrün tanınmış elm mərkəzlərindən olan

Bağdada göndərmişdir. Bu illər ərzində Ərəb dili, Fiqh, Qiraət, Təfsir, Məntiq, İslam tarixi kimi islam elmlərini öyrənmişdir (Babaşov 1998, 195). Təhsilini tamamladıqdan sonra Bakıya geri dönməyən Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvi Bakının Gilək və Şah Abbas məscidlərində səkkiz il axund işləmişdir. 1904-1918-ci illər arasında Bakı quberniyası qazısı və quberniya şie məclisinin sədri vəzifəsini icra etmişdir (Babaşlı 2015, 122).

Azərbaycan 1920-ci il 27 aprelə Sovet Ordusu tərəfindən işğal edildikdən sonra, xalqın düşünən beyinlərinə və din xadimlərinə qarşı, sanki müharibə elan edilmişdi (Məmmədov 2017, 7). Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvi də bu işgəncələrə məruz qalan din xadimlərindən biridir. Sovet işgəncələrinə məruz qalan müfəssirin ölümü haqqında fərqli mülahizələr mövcuddur. Məşhur Azərbaycan tarixçisi Ziya Bünyadov "Qırmızı terror" adlı kitabında DTK-nın arxiv sənədlərinə istinad edərək, 1938-ci ildə antisovet fəaliyyətindən dolayı Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvinin güllələnməyə edam edildiyini yazmışdır (Bünyadov 1983, 279-280).

İşlədiyi illər ərzində şəriətə uyğun verdiyi hökmlərlə Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvi xalq arasında ədalətli din xadimi kimi tanınmışdır. Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvi qazılığı dövründə bir çox xeyriyyə işlərində yaxından iştirak etmişdir. XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində azərbaycanlı mütəfəkkirlər millətin cəhalət yuxusundan ayılması üçün öz maddi vəsaitləri hesabına məktəblər, teatrlar və kitabxanalar inşa edirdilər. Hacı Zeynalabdin Tağıyevin təşəbbüsü ilə müsəlman Şərqində ilk dəfə Bakıda 1901-ci ildə Bakı Müsəlman Qız Məktəbi açılmışdır (Süleymanov 1996, 12). Bəzi məlumatsız din xadimlərinin sözlərinə uyanlar bu məktəbin açılmasına qarşı olmuşlar. Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvi qız məktəbinin açılmasına qarşı olmamış, yenilikçi və maarifpərvərliyi ilə çıxış etmişdir. Hətta bəzi xurafətçi din xadimlərinin sözlərinə qulaq asan Bakı əhalisi Bakuvinin evini yandırmaq istəmişdir (İlkin 2006, 147).

Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvi humanist biri olaraq hər zaman mövqeyini qorumuşdur. 1905-1906-cı illərdə Bakıda və ətraf bölgələrdə erməni daşnaklarının müsəlman əhaliyə qarşı törətdikləri qırğınların dayandırılmasında böyük təşəbbüs göstərmişdir (Şahavatov 2010, 27).

Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvinin əsərləri

Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvi, sadəcə, qazılıqla məşğul olmamışdır. XX əsrin böyük maarifpərvərlərindən olan müfəssir həm qiymətli əsərlər qələmə almış, həm də ərəb dilindən bir çox kitabı Azərbaycan türkcəsinə

tərcümə etmişdir. Bu səbəbdən Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvinin əsərlərini qələmə aldığı və tərcümə etdiyi əsərlər olmaqla iki yerə ayıra bilərik.

Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvinin ən məşhur əsəri “*Kəşfül-həqayiq an nukətil-ayati vəd-dəqaiq*”dir. “*Kəşfül-həqayiq*”, həm də Azərbaycan dilinə edilən ilk Quran tərcümə-təfsiridir. Əsər üç cilddən ibarətdir, əski Azərbaycan əlifbası ilə qələmə alınmışdır. Əsərin birinci cildi “əl-Fatihə” surəsi ilə başlayıb, “Tövbə” surəsi ilə, ikinci cildi “Yunus” surəsi ilə başlayıb, “Ənkəbut” surəsi ilə, üçüncü cildi “ər-Rum” surəsi ilə başlayıb, “ən-Nas” surəsi ilə bitir. Birinci cild 745 səhifə, ikinci cild 792 səhifə, üçüncü cild isə 959 səhifədir (Bakuvi 1904, I Müqəddimə). Təfsir XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərindəki dil xüsusiyyətlərini özündə cəmləmişdir. “*Kəşfül-həqayiq*”də ərəb və farsmənşəli sözlər çox olduğundan, müasir Azərbaycan oxucusu üçün əsəri anlamaq çətindir (İsmayilov 2002, 49).

“*Kəşfül-həqayiq*”in birinci və ikinci cildləri 1904-cü ildə, üçüncü cildi isə 1906-cı ildə H. Z. Tağıyevin maddi dəstəyi ilə “Kaspi” qəzetinin “Buxariyyə” mətbəəsində çap edilmişdir. Daha sonra bu əsər Hacı Əbdülməcid Sadiq Növbəri tərəfindən fars dilinə tərcümə edilmiş və hicri 1339-cu ildə (1921-ci il) Tehran şəhərində nəşr olunmuşdur (Bedir 2016, 166).

Mir Məhəmməd Kərim Bakuvi ərəb dilinin incəliklərinə bələd olmuş, bir çox əsəri məharətlə dilimizə çevirmişdir. O, 1906-1911-ci illərdə ərəb nəsrinin qüdrətli söz ustası misirli yazıçı Corci Zeydanın tarixi romanlar sisiləsindən “*Ərmusə əl-Mısrıyyə*”, “*Kərbəla yangısı*”, “*Əzrayi-qüreyş*”, “*On yeddi ramazan*” və bir sıra əsərləri tərcümə etmişdir (Babaşlı 2015, 125). Corci Zeydandan tərcümə etdiyi “*Ərmənusə əl-Mısrıyyə*” adlı əsərdə müsəlmanların Misiri fəth etməsindən, ölkənin qədim tarixi və Roma imperiyası ilə olan əlaqələrindən bəhs edilir (Zeydan 1911, 2-3). Doxsan fəsildən ibarət olan “*Əzrayi-qüreyş*” Raşidi xəlifələrin üçüncüsü Həzrət Osmanın (r.a.) qətl edilməsi, xaricilərin ortaya çıxması və Həzrət Əli (r.a.) dövründə baş verən qanlı müharibələr haqqında bizə məlumat verir (Zeydan 1908, 2-5). Corci Zeydan “*Kərbəla yangısı*” adlı əsərini Kərbəla faciəsi, Həzrət Hüseyin (r.a.) və dostlarının şəhid edilməsinə həsr etmişdir. 126 fəsildən ibarət “*Kərbəla yangısı*”nı Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvi 1911-ci ildə dilimizə tərcümə etmişdir (Zeydan 1911, 2-4).

Raşidi xəlifələrin dördüncüsü Həzrət Əli (r.a.) dövründə baş verən mürək-kəb siyasi hadisələr və onun şəhid edilməsindən danışan “*On yeddi ramazan*” əsəri 114 fəsildən ibarətdir (Zeydan 1909, 5). Bundan başqa, Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvinin Corci Zeydanın “*Fətatu-qəssan*”, “*Əbu Müslim əl-Xorasani*”, “*Abbasə*”, “*Əmin və Məmun qardaşları*” tarixi romanlarını tərcümə etdiyi haqda məlumat vardır. Təəssüflər olsun ki, XX əsrin 30-cu

illərində Sovet Hökumətinin dinə qarşı apardığı mübarizə nəticəsində yuxarıda adını qeyd etdiyimiz tərcümələr məhv edilmişdir (Babaşlı 2015, 126).

“Kəşfül-həqayıq” təfsirinin müqəddimələrinin təhlili

Qədim təfsir ənənəsinə uyğun olaraq, Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvi “Kəşfül-həqayıq”ın hər cildinə ayrıca müqəddimə yazmışdır. Müfəssir müqəddimələrdə bir çox problemlərə toxunulmuş və həll yollarının axtarılmasına təşviq etmişdir.

Məlum olduğu kimi, qədimdən bəri İslam aləmində alimlər tərəfindən qələmə alınan dini əsərlər ərəb dilində yazılmışdır. Bu dili bilənlər xaric qeyri-ərəb olan əhali “Qurani-Kərim”i və dini hökmləri oxumaqdan aciz qalmışdır (Niyazov 2013, 16). Müfəssir ərəb dilində həddindən artıq təfsirin olduğunu, təfsirlərin bəzi dillərdə yazıldığını, ancaq bu təfsirlərdən fayda hasil olmadığını, əksinə, İslam aləmində təfriqəyə gətirdiyini qeyd etmiş və bundan gileylənmişdir: *“Ərəb dilində həddindən artıq təfsir vardır və bəzi dillərdə təfsirlər yazılıbsa da, onlardan mühüm bir fayda hasil olmayıbdir; məsələn: fars dilində bir neçə təfsir vardır ki, o təfsirlərdə “Qurani-Şərif”in kəlmələrinə məxsus sərf, nəhv qaydalarını izah etməkdən başqa, “Qurani-Şərif”in incəliklərindən heç bir şey qeyd edilməyibdir. Əksinə, İslam ümməti arasında təfriqəyə səbəb olan sözlər zikr olunub. Halbuki “Qurani-Şərif” başqa millətlərlə müsəlmanlar arasında sülh, ədalət və insaf üzrə hərəkət etməyi əmr edir”* (Bakuvi 1904, I Müqəddimə).

Müfəssir öz dövrünə qədər ərəb dilində yazılan təfsirlərin nə qədər çox olduğuna diqqət çəkmişdir. Belə ki, həmin təfsirlərin sayı çoxdur və istər dil etibarilə, istərsə də ehtiva etdiyi mövzular baxımından xalqa yararlı olacaq səviyyədə deyildir (Alfred 1881, 24). Çünki ərəb dilini bilməyən insanlar üçün bu cür təfsirləri oxuyaraq, “Qurani-Kərim”in ayələrində gizli olan incəlikləri anlamaq çətindir. Ayrıca Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuviyə görə, başqa dildə yazılan təfsirlər sırf o millətin üstünlüyünə xidmət etmək üçün qələmə alınmış, başqa millətləri, məzhəbləri və düşüncələri təhqir edəcək söz və ifadələrlə dolu olduğu üçün İslam ümmətini bir bayraq altında toplayacaq xüsusiyyətləri özündə birləşdirməmiş, əksinə, parçalanmağa, bölməyə səbəb olmuşdur (Bakuvi 1906, III 754).

Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvi “Kəşfül-həqayıq”i qələmə alarkən özündən əvvəl yazılmış təfsir və hədis kitablarından istifadə etmişdir. Müqəddimədə istifadə etdiyi təfsirlərin siyahısını vermişdir: *“O təfsirlərin adları bunlardır: 1. “Təfsiri-Zəməxşəri”, müəllifi: Zəməxşər. 2. “Təfsiri-Kəbir”, müəllifi: İmam Fəxrəddin ər-Razi. 3. “Təfsiri Əbu-Suud”, müəllifi: Əbu Suud Əfəndi. 4.*

“Məcməul-Bəyan”, müəllifi: Şeyx Təbərsi. 5. “Lübabüt-Təvil fi Məanit-Tənzil”, müəllifi: Məhəmməd ibn İbrahim əl-Xazini əl-Bəğəvi. 6. “Mədarikut-Tənzil fi Həqiqət-Təvil”, müəllifi: Əbu Bərəkət ən-Nəsəfi. 7. “Ənvarut-Tənzil”, müəllifi: Qazi əl-Beyzav., 8. “Ruhul-Bəyan”, müəllifi: Haqqı Əfəndi. Bunlardan başqa tarix və hədis kitablarından istifadə edilmişdir” (Bakuvi 1904, I, Müqəddimə).

Yuxarıda qeyd etdiyimiz təfsirlərə baxdığımızda, Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvinin şiə müfəssirlərdən, sadəcə, Təbərsinin “Məcməul-bəyan” əsərindən istifadə etdiyini görürük. Çox maraqlıdır ki, əl-Bakuvi məşhur şiə müfəssirlərindən Əbül-Həsən Əli ibn İbrahim əl-Qumminin (X əsr), Əbu Cəfər ət-Tusin (v. 460/1068), Məhəmməd ibn Mürtəzanın (v. 1680) əsərlərinə müraciət etməmişdir (Fərhadov 2015, 88).

Tarix boyu elm öz sözünü demişdir. Elmin hakim olmadığı hər yerdə xurafat qol-qanad açıb yayılmış, xalqın doğru yoldan uzaqlaşmasına səbəb olmuşdur. Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvi hər zaman mövhumata, dini istismar edən din xadimlərinə qarşı mübarizə aparmışdır. Yeniliyə, oxumağa qarşı olan bəzi ruhanilər verdikləri yalan vədlər və nəsihətlərlə xalqı arxalarınca aparmağa nail olurdular (Bakuvi 1906, III 242). Əl-Bakuvi onların savadsızlığı və xalq arasında çaxnaşma salmalarından belə söz açmışdır: “İslam ümməti arasında ixtilaf ortaya çıxandan bəri hər qrup, onların rəhbərləri və ruhaniləri dinə zidd olan iddialarını dəstəkləmək üçün yalan hədislər uydurub, xalqın zəhnini o yalanlarla doldurub, o yalanlara inandırır. O yalanlar da həqiqət kimi onların arasında yayılıbdir” (Bakuvi 1904, I, Müqəddimə)-.

Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvinin yaşadığı əsr elə bir dövr idi ki, cəmiyyət içərisində yazma-oxuma bilən insanların sayı çox az idi. İnsanların çoxu xurafata inanır, bəzi biliksiz din xadimlərinin dediklərini elm olaraq qəbul edirdilər (Fərhadov 2016, 87). Müfəssir cəmiyyət içərisində biliksiz din xadimlərinin nə qədər güclü mövqeyə sahib olduqlarını bu yolla izah etməyə çalışmışdır. Hətta belə ruhanilər xalqı öz iddialarına inandırmaq üçün Həzrət Məhəmməddən (s) və imamlardan iqtibaslar gətirirdilər. Maraqlıdır ki, insanlar “Qurani-Kərim”i, sadəcə, ruhanilərin anlayacağını zənn edir, buna görə də onların hər dediklərini dindən sayaraq əməl edirdilər (Fərhadov 2016, 100).

Əl-Bakuviyə görə, cəmiyyət elm öyrənmədən əsla inkişaf edə bilməz (Bakuvi 1904, II 509). Ona görə elm öyrənmək istər kişilər üçün, istərsə də qadınlar üçün fərzdır. Dini elmlərlə birlikdə dünyəvi elmlərin tədris edilməsinin vacibliyini bildirən əl-Bakuvi Tarix, Astronomiya, Həndəsə və Riyaziyyat kimi elmlər olmadan insanların heç bir şey edə bilməyəcəklərini bildirmiş: “İslam dinində qadın və kişilər elm öyrənmə məsələsində bərabər səviyyədədir. Bəlkə əvvəlcə dini elmləri təhsil etmək lazımdır. Ondan sonra bəşəriyyətin

məişəti üçün lazım olan elmlər öyrədilməlidir, məsələn Tarix, Həndəsə, Coğrafiya, Riyaziyyat, Astronomiya elmləri. "Qurani-Şərif"də bu elmlərin hamısının öyrənilməsinin vacib olmasını dəstəkləyən ayələr mövcuddur. Əcəba! Fəqihlər öz kitablarında mirasdan bəhs edəndə riyaziyyata əsaslanırlar, halbuki bu dövrdə elm arxasınca gedən tələbələrin əksəriyyəti riyaziyyatdan xəbərsizdir. Habelə namaz ehkamlarında fəqihlər qiblədən bəhs edəndə astronomiyaya əsaslanırlar, amma bu dövrdə müəllimlər və tələbələr qiblənin təyin edilməsi mövzusunda çatanda aciz və çaşqın qalırlar. Tarix elmi dəyərli bir elmdir. "Qurani-Şərif" in bir hissəsində tarix elmindən bəhs edir. Amma İslam ümmətinin müəllimləri və tələbələri belə bir elmdən bixəbərdirlər" (Bakuvü 1904, I, Müqəddimə).

Cəmiyyətin inkişafı elmsiz mümkün deyildir. İlk hansı elmlər tədris edilməlidir? Dünyəvi elmlər, yoxsa dini elmlər? Bu sual keçmişdən bəri alimlərin diqqət mərkəzində olmuşdur (Kırca 2009, 34). Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvü də müqəddimədə bu problemə toxunmuş, məlum olduğu kimi uzlaşdırıcı yol izləmişdir. İlk dini elmlərin tədris edilməsinin lazım olduğunu bildirən əl-Bakuvü dünyəvi elmlərin də tədris edilməsinin vacibliyini vurğulamışdır (Bakuvü 1904, I, Müqəddimə).

Birinci cildin müqəddiməsi ilə ikinci cildin müqəddiməsini birləşdirən tərəflərdən biri elmin fəzilətinə toxunulmasıdır. Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvüyə görə, bütün çirkin əməllərin və günahların səbəbi cəhalət və elmsizlikdir: *"Peyğəmbərlər və ənbiyalar Adəm övladını cəhalətdən elmə, zəlalətdən hidayətə dəvət ediblər. Hər bir fəsadın və zəlalətin başı cəhalətdir. Hər bir millət arasında cəhalət yayılmağa başladığıda fəsad, zülm və qəbih əməllər rəvac tapar. Qədim dövrlərdə yaşamış millətlər arasında ortaya çıxmış qəbih əməllərin hamısının səbəbi cəhalət deyilmi?!"* (Bakuvü 1904, II, Müqəddimə).

Daha sonra Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvü öz yaşadığı dövrdən danışaraq, müsəlmanların bu dövrdə ana dillərindən daha çox istifadə etməyə çalışdıqlarından, elm və sənətin öz dillərində öyrənilməsi üçün həvəsli olduqlarından söz açmışdır. Ayrıca vətənpərvər və çalışqan alimlərin xalqın maariflənməsi üçün ana dillərində məqalə və kitab yazdıqlarını, oxumayan, lakin zəngin olan bəzi vətənpərvər şəxslərin insanlıq və İslamiyyət üçün yazılan bu əsərlərin nəşr edilməsinə köməklik göstərdiklərini açıqlamışdır. Əl-Bakuvü, yaşadığı dövrdə xeyriyyəçiliyin artmasına görə öz dövrünü *"Xeyriyyəçilik Dövrü"* olaraq adlandırmışdır: *"Fərqli dillərdə danışan İslam ümməti öz dillərini yaymağa çalışıb, ana dillərində elm öyrənməyə meyil ediblər. Xüsusən türk dilində danışan İslam ümmətinin vətənpərvər şəxsləri elmin türk dilində yayılması üçün çalışıblar. Alim olan bəzi şəxslər öz ixtisas sahələri ilə bağlı məqalə və kitablar yazıblar. Elm sahibi olmayan, lakin elmin yayılmasını istəyən bəzi*

zəngin şəxslər insanlıq və İslamiyyətə xidmət etməkdən ötrü, o kitabların əksəriyyətini çap edərək millətin övladları arasında paylayıblar. Ta ki ümumi mənfəət bütün İslam ümməti arasında yayılsın. Buna görə, bu zamanəyə "Xeyriyyəti asar" demək mümkündür" (Bakuvi 1904, II, Müqəddimə).

Hər bir millətin alimləri kimi xeyriyyəçiləri də cəmiyyətin inkişafında misilsiz rol oynamışdır. Bunu tarixin hər səhifəsində görməmiş mümkündür (Süleymanov 1996, 70). XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində yetişən Azərbaycanın savadlı bəy, xan oğulları millətin maariflənməsi üçün sərvətlərinin bir hissəsini xərcləmişdir. Həsən bəy Zərdabi tərəfindən "Əkinçi" qəzeti ilə başlanılan bu maarif hərəkatı gün keçdikcə geniş vüsət almağa başlamış, Hacı Zeynəlabidin Tağıyev kimi oxumamış, ancaq xalqın savadlanması üçün sərvətini xərcləyən Əlimərdan bəy Topçubaşov, Əhməd bəy Ağaoğlu kimi mütəfəkkir və xeyriyyəçilər millətin gələcək bəxş edən gənclərini öz hesablarına Rusiya və Avropanın bir çox məşhur universitetlərinə göndərərək təhsil almalarına şərait yaratmışlar (Yeşilot 2004, 120-135). Bu, Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvinin vətənpərvər hisslərinin nə qədər yüksək olduğunu göstərir.

Əl-Bakuvi üçüncü cildin müqəddiməsində Nizami Gəncəvinin elmə dair yazdığı beytlərindən bir neçəsini nəql etmiş (Bakuvi 1906, III Müqəddimə), Rəsulullahın (s) hədisindən yola çıxaraq Allahın maddə və bitkilərdən başqa üç qrup məxluqatı yaratdığından bəhs etmişdir. Bunları heyvanlar, bitkilər və insanlar olaraq təsnif edən Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvi insanın bir hissəsinin mələklərə məxsus xüsusiyyətləri, digər hissəsinin isə heyvanlara məxsus xüsusiyyətləri özündə cəmləşdirdiyini bildirmişdir. Elm əhli olanları yer üzündə yaşayan mələklər olaraq adlandırmış, elmdən uzaq olanların insan olaraq görünsələr də, əslində, heyvanlar qrupuna daxil edilməsinin lazım olduğunu ifadə etmişdir (Bakuvi 1906, III Müqəddimə).

Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvi müqəddimədə diqqəti cəlb edən çox mühüm bir məsələdən bəhs edir: *"Əli ibn Əbu Talibin xilafəti zamanında neçə tərəfdən ixtilaflar ortaya çıxdı (Cəməl, Siffin, Xəvaric). Əli cənabları onların ixtilafları və qərəzləri nəticəsində İslam dinini gedərək yox olmaqdan qurtardı. Əvvəlcə onları İslam ümməti arasında qarışıqlıq salmaqdan nəhy etdi. Bu qəbul olmadıqda döyüşərək qələbə qazandı. Buna dəlil olaraq Cəməl qəzvasını göstərmək olar. Həmin Cəməl qəzvasında Talha və Zübeyr məqbul, Cəməl qoşunu məğlub oldu."* (Bakuvi 1906, III Müqəddimə).

Əl-Bakuvi Rəşidi xəlifələrin sonuncusu Həzrət Əli (r.a.) dövründə ortaya çıxan Cəməl, Siffin döyüşlərini və Xəvaric hadisəsini misal verərək, İslam aləmində ortaya çıxan təfriqənin nə qədər böyük olduğunu bizə göstərmişdir. Bu, sadə bir çaxnaşma olmaqdan çox fikri zəmində ortaya çıxan ideoloji bir müharibədir. Əl-Bakuvi bu kimi müharibə və təfriqələrin İslam ümmətini

zəiflətdiyini bildirmiş, bizi tarixin qanlı səhifələrindən dərs alaraq bir daha belə müharibələrə girməkdən uzaq durmağa səsləmişdir (Bakuvü 1906, III 853).

Nəticə

XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində xalqın maarifpərvər övladları cəhəltin ortadan qalxması üçün bütün güc-qüvvələrini səfərbər etmişdilər. Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvü ömrüboyu xalqın maariflənməsi üçün çalışmışdır. Onun ərəb nəsrinin böyük nümayəndəsi Misirli yazıçısı Corci Zeydandan etdiyi tərcümələri xüsusi diqqətəlayiqdir. Tarixi roman janrına aid olan tərcümələrdə İslam ümməti arasında çıxan ixtilaflar gözəl və sadə dildə izah edilmişdir. Əl-Bakuvü tərcümələrə yazdığı müqəddimələrdə Tarix elminin önəminə toxunmuş, “Qurani-Kərim”də bunu dəstəkləyən ayələrin olduğunu bildirmişdir.

Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvü “Qurani-Kərim”i ilk dəfə Azərbaycan dilinə tərcümə-təfsir edən alimdir. Üç cilddən ibarət olan “*Kəşfül-həqayıq an nukətil-ayati vəd-dəqaiq*” adlı təfsirin birinci və ikinci cildi 1904-cü ildə, üçüncü cildi isə 1906-cı ildə xeyriyyəçi H.Z. Tağıyev tərəfindən Tiflisdə, “Kaspi” qəzetinin “Buxariyə” mətbəəsində çap edilmişdir. “*Kəşfül-həqayıq*” XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərindəki dil üslub xüsusiyyətlərini özündə birləşdirmişdir.

Əl-Bakuvü “*Kəşfül-həqayıq*”in hər üç cildinə müqəddimə də yazmışdır. Müqəddimələrdə mühüm məsələlərə toxunulmuşdur. Müfəssirin ən çox vurğuladığı mövzulardan birini elm təşkil etmişdir. Elmin İslam dünyasından çəkilməsindən sonra, yerini cəhəltin və xurafatın doldurduğunu ürək ağrısı ilə ifadə etmişdir.

Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvü “*Kəşfül-həqayıq*”in birinci cildinə yazdığı müqəddimədə təfsiri qələmə alarkən istifadə etdiyi təfsir kitablarının adlarını vermişdir.

Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvinin vurğulamaq istədiyi əsas problemlərdən biri də məzhəblərarası çəkişmələrdir. Müfəssir “*Kəşfül-həqayıq*”in üçüncü cildinə yazdığı müqəddimədə məsələni təfsilatlı şəkildə incələmiş, Həzrət Əli (r.a.) dövründə baş verən Cəməl, Sıffin döyüşlərini misal çəkərək, İslam ümmətini zəiflətdiyini dilə gətirmişdir. Daha sonra “əl-Fəcr” surəsinin on yeddinci ayəsində çəkişmələrdən qurtulmaq üçün çıxış yollarını təqdim etdiyini bildirmişdir.

Cəhəlt və nadanlığın İslam aləmində açdığı yaralar çox dərinidir. Əl-Bakuvü bunun üzərində çox durmuş və məsələni həlletmə yollarının axtarışına girmişdir. Nəticədə elmsiz cəmiyyətin bu girdabdan qurtula bilməyəcəyini

bildirmişdir. Belə ki, cəhalətin açdığı yaralar o qədər dərin olur ki, istifadəçi din xadimləri bunları məharətlə istifadə edərək, cəmiyyət üzərində hakimiyyətlerini qururlar. Müfəssir buna diqqət edilmədikcə, cəmiyyətin hər zaman bilgisizlərə və fırıldaqçılara inanacağını bildirmişdir.

ƏDƏBİYYAT

Alfred Ceffery, (1881). “*Qurani-Kərim təfsirləri*”, London.

Babaşlı Məhəmmədəli, (2015). “*Axund Mir Məhəmməd Kərim Mircəfər əl-Bakuvinin ərəb dilindən tərcümə tarixindəki yeri və rolu*”, İpək yolu jurnalı, (s.122-1270).

Babaşov Memmedali, (1998). *Ahund Mir Muhammed Kerim el-Bakuvî'nin Hayatı ve Eserleri*. Qafqaz Universiteti, Haftalık Seminerler Toplusu (1996-1997), (s.192-201).

Bedir Ahmet, (2016). “*Baküvi*”, İstanbul: *DİA*, (s.166-167).

Bünyadov Ziya, (1983). “*Qırmızı terror*”, Bakı: Azərənəşr.

Demirli Eray, (2017). “*Mir Muhammed Kerim el-Baküvi (1853-1938) Hayatı ve Faaliyetleri*”, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Əl-Bakuvî Mir Məhəmməd Kərim Mircəfər, (1904-1906). “*Kəşfül-həqayiq an nukətil-ayati vəd-dəqayiq*”, I-III, Tiflis: Buxariyyə.

Fərhadov Əli” (2015). “*Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvî və “Kəşfül-Həqayiq”*”, Dövlət və Din jurnalı, № 1 (30), (s.87-96).

Fərhadov Əli, (2016). “*XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində şimali Azərbaycanda İslami maarifçilik və İslahatçılıq hərəkatı*” (*Mir Məhəmməd Kərim Mir Cəfərzadə əl-Bakuvinin “Kəşful-Həqayiq” əsəri əsasında*, Bakı: Azərənəşr.

İlkin Qılman, (2006). “*Bakı və Bakılılar*”, Bakı: Nurlar Nəşriyyatı.

İsmayılav Mehman, (2002). *20. Yüzyılda Azərbaycan'da Yapılan Kur'an Tefsiri ve Meal Çalışmaları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kırca Celal, (2009). “*İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*”, İstanbul: Marifet Yayınları.

Məhərrəmov Nizami, Babaşov Məhəmmədəli, (1991). “*Qafqaz müsəlmanlarının atası*” № 6 (2553). 6.

Məmmədov Ceyhun, (2017). “*Sovet hakimiyyəti illərində Azərbaycan SSR-də dövlət-din münasibətləri (1920-1927-ci illər)*”, Dövlət və Din jurnalı, № 02 (49), 7-15.

Mürsəlov Mirniyaz, (2014). “*Son dövr Azərbaycan müfəssirləri*”, Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsinin Elmi Məcmuəsi, № 21, 21-35.

Niyazov Əhməd, (2013). “*Mir Məhəmməd Kərim və “Kəşful-Həqaiq” təfsirində xurafat anlayışı*”, İrfan ictimai-fikir jurnalı, № 74, 14-16.

Şahavatov Səbuhi, (2010). “*Ulumu’l-Kur’an Açıısından Bakuvi Tefsirinin Özellikleri*”, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Süleymanov Manaf, (1996). “*Azərbaycan milyonçuları: Hacı Zeynalabidin Tağıyev*”, Bakı: Gənclik.

Yeşilot Okan, (2004). “*Tagıyev*”, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Zeydan Corci, (1908). “*Əzrayi-Qureyş*”, tər. Mir Məhəmməd Kərim Mircəfər əl-Bakuvi, Bakı: Kaspi Mətbəəsi.

Zeydan Corci, (1909). “*On yeddi ramazan*”, tər. Mir Məhəmməd Kərim Mircəfər əl-Bakuvi, Bakı: Bəradəran Orucov.

Zeydan Corci, (1911). “*Kərbəla yangısı*”, tər. Mir Məhəmməd Kərim Mircəfər əl-Bakuvi, Bakı: Elektrik Mətbəəsi.

Мурад Агаев

АНАЛИЗ МУККАДИМЕ ТАФСИРА МИРМУХХАММЕДА КАРИМА АЛЬ-БАКУВИ “КАШФУЛЬ-ХАГАИГ”

РЕЗЮМЕ

Мирмухаммед Карим аль-Бакуви (1853-1938), живший в конце XIX и начале XX веков, был одним из выдающихся ученых, имевшим исключительные заслуги в переводе и толковании Корана в Азербайджане. Аль-Бакуви, обладающий глубокими энциклопедическими знаниями, завершил свое образование в Багдаде, который являлся одним из научных центров своей эпохи. Вернувшись в Баку, он проработал восемь лет в мечетях Шах-Аббас и Гилак, в период с 1904 по 1918 год он работал в Бакинской губернии в качестве кади. Находясь на должности кади, Мирмухаммед Карим аль-Бакуви написал множество ценных произведений, в том числе “Кашфуль-хагаиг”, перевел много произведений на наш язык.

Поскольку изучать арабский язык было сложно, для того, чтобы прочитать и воспользоваться тонкостями священной книги Ислама Коран, возникла необходимость написания тафсиров на азербайджанском языке. В исторических источниках до начала XX века невозможно найти тафсиров, написанных на азербайджанском языке. Мирмухаммед Карим аль-Бакуви, видевший неспособность азербайджанского народа читать Коран и сложность арабского языка, в период с 1904 по 1906-й год он написал первый тафсир к трем томам книги “Кашфуль-хагаиг ан нукатил-айяти вад-Дагаиг”.

Мирмухаммед Карим аль-Бакуви написал отдельные мукаддиме (предисловие) для каждого тома “Кашфуль-хагаиг”. В этих мукаддиме он обратил внимание на превосходство науки и отметил, что главной причиной конфликтов мазхабов в исламском мире было невежество. Говоря о важности науки, Мирмухаммед Карим аль-Бакуви подчеркнул важность преподавания светских наук, наряду с религиозными. Муфассир отметил, что существует слишком много тафсиров, написанных на арабском и на некоторых других языках и что, вместо того, чтобы приносить пользу, секулярных наук приводят к возникновению расколов в исламском мире.

Ключевые слова: *Мирмухаммед Карим аль-Бакуви, Кашфуль-хагаиг, исторический роман, мукаддиме, наука.*

Murad Aghayev

THE ANALYSIS OF THE PREAMBLES OF MIR MUHAMMAD KARIM AL-BAKUWI'S TAFSEER "KEŞFU'L-HAKAYIK"

ABSTRACT

Mir Muhammad Karim al-Bakuwi (1853-1938), who lived in the beginning of the 20th century, is one of the scholars who made an exceptional contribution to the translation and interpretation of the Holy Quran in Azerbaijan. Al-Bakuwi completed his education in Baghdad, one of the science centers of his time and possessed profound encyclopedic knowledge. After his return to Baku, he worked for Shah Abbas and Gilek mosques for 8 years. From 1904 to 1918, he worked as a lawyer in Baku Gubernia. Mir Muhammad Karim al-Bakuwi has written many books including *Keşfü'l-hakâyik an nüketi'l-âyâti ve'd-dekâyik* during his activity as a lawyer and as he was proficient in Arabic, he translated many books into Azerbaijani.

Since learning Arabic was hard, there was a necessity for Arabic translations and interpretations to study and comprehend the Holy Quran. Historical sources reveal that there are no books of tafseer written in Azerbaijani Turkic until the beginning of the 20th century. Seeing Azerbaijani people were not able to read the Quran and had difficulties in the Arabic language, Mir Muhammad Karim al-Bakuwi wrote the book on tafseer entitled *Keşfü'l-hakâyik an nüketi'l-âyâti ve'd-dekâyik* in three volumes in 1904-1906.

Mir Muhammad Karim al Bakuwi wrote a preface to each volume of *Keşfü'l-hakâyik an nüketi'l-âyâti ve'd-dekâyik*. In the prefaces he attaches attention to the superiority of science and emphasizes that the main reason for the sectarian conflicts in the Islamic world was the ignorance. Mir Muhammad Karim al-Bakuwi also highlights the importance of studying and teaching the secular sciences together with religious studies. The author notes that there are many tafseer forms in Arabic, these forms have been written in some languages, however, they are not useful, on the contrary, they cause divisions in the Islamic world.

Keywords: *Mir Muhammad Karim al-Bakuwi, Keşfu`l-Hakayik, historical novel, preamble, science*

Murad Aghayev

MİR MUHAMMED KERİM EL-BÂKÜVÎ'NİN “KEŞFÜ'L-HAKÂYIK” İSİMLİ TEFSİRİNİN MUKADDİMELERİNİN TAHLİLİ

ÖZET

XIX. asrın sonu XX. asrın başlarında yaşayan Mir Muhammed Kerim el-Bâkûvî (1853-1938) Azerbaycan'da Kur'an'ı Kerim'in tercüme ve tefsir edilmesinde müstesna hizmetleri olan alimlerdenidir. Derin ansiklopedik bilgiye sahip olan el-Bâkûvî, eğitimini zamanının bilim merkezlerinden olan Bağdat'ta tamamlamıştır. Bakü'ye döndükten sonra sekiz yıl Şah Abbas ve Gilek camilerinde çalışmış, 1904-1918 yılları arasında Bakü Guberniyası'nda kadı vazifesini icra etmiştir. Mir Muhammed Kerim el-Bâkûvî kadılık yaptığı dönemlerde “Keşfü'l-Hakayık” dahil olmaz üzere birçok eser kaleme almış, Arapça'ya hakim olduğundan birçok eseri dilimize kavuşturmuştur.

Arapça öğrenilmesi zor olduğu için, İslam'ın kutsal kitabı Kur'an'ı Kerim'den okumak ve onun inceliklerinden yararlanmak için Azerbaycan Türkçesi'nde tercüme ve tefsir çalışmalarının yapılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Tarihi kaynaklara baktığımızda XX. yüzyılın başlarına kadar Azerbaycan Türkçesi'nde yazılan tefsir eserlerine rastlanmamaktadır. Azerbaycanlıların Kur'an'ı Kerim'i okumamalarını ve Arapçanın zorluğunu gören Mir Muhammed Kerim el-Bâkûvî, 1904-1906 yılları arasında ilk üç ciltlik "Keşfü'l-Hakayık An Nukati'l-Ayati ve'd-Dakayik" adlı tefsirini yazmıştır.

Mir Muhammed Kerim el-Bâkûvî, “Keşfü'l-Hakayık An Nukati Ayati ve'd Dekayik” in her cildine ayrıca mukaddime yazmıştır. Mukaddimelerde bilimin üstünlüğüne dikkat çekmiş ve İslam dünyasındaki mezhepler arası çatışmaların asıl nedeninin cehalet olduğunu söylemiştir. Bilimin öneminden bahseden Mir Muhammed Kerim el-Bâkûvî, dünyevi bilimlerin dini bilimlerle birlikte öğretilmesinin önemini vurgulamıştır. Müfessir, Arapça'da çok sayıda tefsirin olduğunu, bazı dillerde tefsirlerin yazıldığını, ancak bu tefsirlerin fayda sağlamadığını, aksine İslam dünyasında bölünmeye yol açtığını belirtmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mir Muhammed Kerim el-Bâkûvî, Keşfü'l-Hakayık, Tarihi Roman, Mukaddime, İlim.

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. A.M.Şirinov

ÖLÜMSÜZLÜK ARZUSU BAĞLAMINDA AHİRET İNANCININ FELSEFÎ-PSİKOLOJİK TEMELLERİ

Dr. Öğretim üyesi Ülker Abuzarova
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü
İslam Bilimleri Anabilim Dalı
ulkarabuzarova@ait.edu.az

ÖZET

Âhiret konusu çok yönlü olup dînî inançların yanı sıra felsefî düşünce ve parapsikolojik verilerle de bağlantılıdır. Bu sebeple, metafizik alanla ilgili en çok tartışılan konulardan biri olarak âhiret konusu her zaman güncelliğini korumaktadır. Âhiret inancının dînî ve felsefî temellerinin araştırılması, bu açıdan büyük önem arz etmektedir.

Makalede ölümsüzlük arzusu bağlamında âhiretin imkan ve gerekliliğiyle ilgili deliller araştırılmıştır. Konu, İslam ve Batı teolog-filozoflarının görüşleri ekseninde değerlendirilmiştir. Araştırmada psikolojik açıdan ele alınan dayanaklar ve onların eleştirileri incelenmiştir. Gerek müslüman gerekse bazı Batılı düşünürlerin, felsefî-psikolojik temeline ölümsüzlük arzusunu koyarak âhiret inancını savunduğu gösterilmiştir. Ayrıca evrensel bir arzu olan ölümsüzlük arzusunun, inanç ve düşünce platformunda değişik şekillerde ifade edildiği gösterilmiştir. Bu anlamda metafizik ve maddî ölümsüzlüğün yanı sıra yine felsefedeki sosyal ve biyolojik ölümsüzlük üzerinde durulmuştur. Son olarak makalede insan fitratında bulunan ebedî yaşama isteğinin âhiretin gerekliliği konusunda delil olmayacağını ileri süren John Stuart Mill, Dugald Stewart ve David Hume gibi düşünürlerin iddiaları ele alınmıştır.

***Anahtar kelimeler:** din felsefesi, ahiret inancı, ölümsüzlük arzusu, sosyal ölümsüzlük.*

Giriş

Ölüm, var olduğu bütün zaman ve mekan dilimlerinde insanın karşılaştığı, üzüldüğü, şaşırıldığı, önünde en fazla acze düştüğü ve bu yönleri dolayısıyla kendisini düşünmeye sevkemiş olduğu bir gerçektir. Bu sebeple bulunduğu konuma bağlı olmaksızın insanoğlu ölüm gerçeğinden yola çıkarak dünyasını anlamlandırmakta, hatta “hayat” felsefesini “ölüm” düşüncesi üzerine bina etmektedir.

Ölümle başlayan bir hayat safhası olarak telakkî edilen âhîret inancı da, ölüm hadisesini tecrübe etmiş ilk insana kadar uzanır. Nitekim tarih boyunca ilkellik veya evrensellik gibi çeşitli vasıflarla nitelendirilen dinlerin kâhîr çoğunluğu – farklılık arz etmekle beraber – inanç sistemleri içerisinde bir âhîret inancına yer vermiştir. Diğer inanç sistemleri hiyerarşisindeki sıralaması farklılık arz etmekle birlikte özellikle İslâm dini açısından bakıldığında âhîret inancının Allah inancıyla birebir ilişkili olan aslî ve öncelikli bir konumda bulunduğunu kabul etmek gerekir.

Teoloji disiplininin önem verdiği üç temel inanç esasından birisi olan âhîret konusu, çok yönlü olup dînî inançlarla olduğu kadar felsefî düşünce ve bilimsel olarak nitelendirilen parapsikolojik verilerle de bağlantılıdır. Bu yönleri dolayısıyla âhîret her zaman güncelliğini korumakta ve metafizik alanla ilgili en çok tartışılan konulardan birisi olmaktadır.

İnsanın var oluşunu ilgilendirmesi hasebiyle önemli olan âhîret inancı üzerine yapılan tartışmalar asırlardır devam etmektedir. Bu tartışmalar hem din, hem de felsefe ve psikoloji alanında yapılmıştır.

1. Âhîret inancının delili olarak ölümsüzlük arzusu

İnsanda doğal ve sunî bir çok istekler bulunmaktadır. Sunî arzular çevre ve toplum tarafından koşullandırılarak kazanılan arzulardır. Örneğin, bir arabaya sahip olmayı istemek doğal bir istek değil, aksine etkisinde kalınan kültürün gerektirdiği bir zarûrettir. Doğal arzular ise hiç kimsenin etkisinde kalmayarak insan doğasında ilk andan var olan arzulardır. Bu arzular fitrî olup insanda soyaçekim yoluyla mevcuttur. Başka bir ifadeyle bunlar insanın kanında, soyunda bulunuyor. Konuya ilişkin mahiyette örnek olarak dilbilimci Avram Noam Chomsky'nin görüşünü zikretmek yerinde olacaktır. Ona göre insanda, dilin söz dizimsel (syntactic) kurallarının içsel (innate) olması gerekir. Çünkü yeni doğan ve konuşmaya başlayan hiçbir çocuğun dilin sözdizimsel kurallarını tümevarımla öğrenecek kadar vakti olmamaktadır (Chomsky 2001, 135-136). Buna bağlı olarak şöyle deniyor: “her insan, kendi kişiliğinin devam etmesi gerektiğini düşünmektedir. Dolayısıyla kendini koruma (self-preservation) içgüdü, bizi bu devamlılığın zorunlu olması gerektiği inancına zorlamaktadır” (Phillips 1993, 291).

Yine insanın doğuştan sahip olduğu düşünceler vardır ki bunlar insana öğretilmez, ama evrenseldir. Mesela, yeme, içme basit insan doğasının bir gereğidir. Yapay arzular insandan insana değişebildiği halde doğal arzular insandan insana değişmeyen ve neredeyse bütün insanlığın ortak ve evrensel arzularıdır (Lewis 1963, 104 vd). Ölümsüzlük arzusu bunlardan biridir.

Bireyde mevcut olan ölümsüzlük arzusunun evrensel oluşunu Carl Gustav Jung (ö. 1961) şöyle ifade eder: “İnsanların pek büyük çoğunluğu, her zaman hayatın devamlılığına inanmaya ihtiyaç duydular. Hayatın ölümü aştığını düşündüğümüz zaman, bu düşüncenin anlamı bizden kaçıp kurtulsa, aklımızla tam olarak kavrayamasak bile, yine de hayatın anlamı içinde hareket ediyoruz. Ölüm ötesi bir hayata inanma, insan için kaçınılmaz, zorlayıcı bir durumdur. Çünkü bu düşünce ve inanç kollektif şuuraltının arketiplerinden birisidir” (Jung 1999, 119-120, 131-133). Yine başka bir eserinde o, şunları söyler: “Hiçbir zaman ölümden sonra yaşam olduğunu açıkça yazmadım çünkü o zaman ortaya kesin kanıtlar koymam gerekirdi, bunu yapmam mümkün değil. Anlattıklarım sadece bir mit yaratmaya çalışmaktan öteye geçmez. Bu, ölümden sonra yaşam olmasını istemem anlamına gelmez, aksine bu tür düşünceler beslememeyi yeğlerim, ama gerçeği söylemek gerekirse, arzu etmeme ve bir çaba göstermeme karşın, bende böyle düşüncelerin oluştuğunu da belirtmeden geçemeyeceğim. Bu düşüncelerin doğru veya yanlış olduğunu bilemem ama var olduklarından hiç kuşku yok. Onları bazı önyargılara kapılıp bastıramıyorsam bu onlara da söz hakkı tanımam gerektiği anlamına gelir. Ön yargılar ruhsal yaşamın dolu dolu yaşanmasını engeller ve onu yıpratırlar” (Jung 2001, 303).

Her bir doğal arzunun doyurucu bir karşılığı bulunmaktadır. Yeme arzusunun karşısında yiyecek, içme arzusunun karşısında içecek bulunmaktadır. Bunun teistik açıklaması İlahî inâyet ve takdirdir (Lewis 1963, 106). Bu bağlamda Murtaza Mutahharî, âhiretin gerekliliğini insanın sahip olduğu ölümsüzlük içgüdüsü diye ifade ettiği ebediyet arzusundan hareketle izah etmiştir. İnsanda bulunan her içgüdünün boş olmadığını, bir karşılığının olduğunu belirten Mutahharî, insan dışındaki hiçbir canlıda bulunmayan bu duygunun insanda bulunmasını, onun gerçekleşeceğine dair bir delil olarak kabul etmiştir. Zira ona göre “her temel eğilim ve yönelim, bu eğilim ve yönelimin kendisine yönelmiş olduğu bir olgunluğun, bir kemalin varlığına delildir. Adeta her istidat, her yönelim, bir kemalin, bir olgunluğun anısı, ondan kalan bir imgedir ve insanı o olgunluğa, o kemale yöneltir” (Mutahharî 1988, 226).

Kitâbu't-Tevhîd isimli eserinde Allah'ın varlığını ispat etmek sadedinde insanda gıda ve yiyeceklerle oluşmayan arzu, istek gibi bir takım duygulardan ve bu duyguların insana kâdir-i mutlak bir yaratıcı tarafından verilmiş olacağına dikkat çeken (Mâtürîdî 2002, 77 vd) Mâtürîdî (ö. 333/944), âhireti ispat etmeye çalışırken Kelâm tarihinde pek kullanılmayan insanın doğuştan sahip olduğu *fitrat delilinden* (Bebek 2000, 7) bahseder. O, bu konuda şöyle bir istidlalde bulunur: “Yaratılıştan sonsuz bir hayat ve daimi bir mutluluk arzusuna sahip

kılınan insana bu arzunun hem verilip hem de gerçekleřtirilmemesi dūřünülemez. Dūnya hayatı sonlu olduđuna gōre, ōlūm sonrasında ebedi bir hayatın var olması ve orada gerçekleřmesi gerekir” (Mātūrīdī 2004, V, 177).

Fuzūlī el-Bađdādī (ö. 963/1556), konuyu insanda bulunan ōlümsūzlük arzusunun bir karřılıđının bulunması gerektiđi açısından deđil, aksine insanda bulunan ōlūm korkusunun bir karřılıđının olması gerektiđi açısından řōyle yorumlamıřtır: “Āhiret, akıl nazarında herhangi bir açıklamaya ihtiyaç gōstermeyecek řekilde, birkaç bakımdan sabittir. Birincisi, insana yūklenen mūkellefiyetlerdir. ūnkū bunlar, yapımlarında bir takım gūl¼kler bulunan ve ceza veya mūkafatı gerektiren amellerden ibarettir. Ceza veya mūkafat ise ancak ōlūmden sonra olabilir. Zira mūkellefiyetler büt¼n hayat boyunca devam etmektedir. Ruhun yokluktan varlık ālemine çıkıřı, yařama lezzeti ve bilgileri idrak etmesi birer nimettir. Mūkellefiyetler ise bu nimetlerin ř¼k¼rleri olup, ceza veya mūkafatı gerektiren zait ameller deđildir, denemez. ūnkū lezzet ve elem bedenlerde bir arada bulunur, birbirlerinden ayrılmaları imkansızdır. Nitekim hastalıktan sonra sıhhatin gelmesi gibi elemden sonra da lezzet idrak olunur. Varlık lezzetini, yok olma korkusunun verdiđi elem takip eder. Yařama lezzetinin ardından, ōlūmden korkma elemi gelir. Bilgilerin lezzetinde ise, onları elde etmenin zorluđundan hasıl olan korkunun elemi bulunur. Büt¼n bunlardan řu neticeyi çıkarabiliriz: Eđer yařama lezzeti ř¼kretmeyi icap ettiriyorsa ōlūm korkusu eleminin de bir karřılıđı olması lazım gelir” (Fuzūlī 1962, 78).

Miguel de Unamuno (ö.1936), insanın arzularının en b¼y¼đ¼ ve en eskisi olan ebediyet duygusunun, hayatın sırrı bakımından temel mesele olduđunu ifade eder. Aynı filozof yok olmaktansa ebediyen cehenneme razı olduđunu ūnkū hiçbir řeyin hiçliđin kendisi kadar korkunç gōr¼nmediđini sōyler. Bir bařka yerde de řōyle der: “Hayır, ōlmek istemiyorum: Ne ōlmeyi ne de ōlūm arzusunun istiyorum; ben her zaman, sonsuzca yařamak istiyorum. Bu ‘ben’in ve řimdi hazır bulunan ben olduđum ve kendimi o olarak hissettiđim bu ‘ben’in yařamasını istiyorum...” (Unamuno 1986, 32). Őte dūnya olmadıđında bu dūnya hayatının hiçbir anlam ifade etmeyeceđi gōr¼ř¼ne herkesin katılması zorunlu gōr¼lmese de ōlümsūzl¼k arzusunun, řu veya bu řekilde insanlıđın çok b¼y¼k çođunluđu tarafından, geçmiřte olduđu gibi bug¼n de kabul edildiđi inkar edilemez bir gerçektir (Koç 2005, 9-10.).

Birçok ōlümsūzl¼k arzusunun savunan dūř¼n¼r¼n gōr¼ř¼ burada zikredilebilir. Fakat konuyu insanın içsel talepleri veya ig¼d¼leri açısından yeniden ele almak gerekir. řōyle ki bu ig¼d¼ye g¼venilip g¼venilemeyeceđi konusunun açıklıđa kavuřturulması gerekmektedir.

Őlümsūzl¼k arzusunun, insanının ōlümsūzl¼đ¼ ve dolayısıyla āhiretin varlıđına delil olup olmayacađı tartıřma konusudur. Bu anlamda insanda bulunan

arzudan hareketle ileri sürülen ‘Arzu savı’ (Argument from Desire) aslında Allah’ın varlığı için ileri sürülen teleolojik delilin, Clive Staples Lewis (ö. 1963) tarafından “ölümsüzlük konusunda” (Kreeft 1980, 43 vd.) ortaya atılmış şeklidir. Bu savın öncülleri ve sonucu şu şekildedir:

1. öncül: “İnsanın tüm fitrî arzularının bir objesi vardır;

2. öncül: Bununla birlikte bu arzuların objesi tespit olunamayan ve ne olduğunu bilemediğimiz arzular da vardır;

3. öncül: Objesi bu dünyada olmayan arzuların başka bir dünyada bulunması gerekiyor;

Sonuç: Bu ise insanların “Tanrı’yla birlikte ebedî yaşam” diye adlandırdıkları şeydir (Peter Kreeft ve Ronald K. Tacelli 1994, 78 vd.).

Düşünürlerin bir kısmı bunun ölümsüzlük konusunda delil olarak kullanılabileceğini kabul etmemekteyse de bir kısmı anlık bir dürtü olan bu arzunun ölümsüzlük konusunda aranan “çok harika bir kanıt” (Emerson 1904, VIII, 325) olduğunu söylüyorlar. Corliss Lamont’un ifadesiyle “basit bir öneriden ibaret olan” (Lamont 1990, 176) bu sav, delil olarak kullanılamasa da, öncüllerin gerektirdiği sonuç sadece bir imkana işaret eder gözükmektedir. Ayrıca arzudan hareketle ortaya konan bu savın insan psikolojisini *ikna edici* bir yönü vardır. Bu anlamda ölümsüzlük arzusu ölümden sonra hayatın devam edeceği bir başka âlemin var olduğunu insanın içgüdüsel olarak sezmesi, âhiret inancının dayandığı en önemli psikolojik temeldir. Bir başka âlemde de olsa, hayatın ebedîliğini arzu etmek, insan ruhundaki hafife alınması mümkün olmayan en yaygın istektir (Tabbâra 1988, 116-117).

İnsan, her hangi bir varlık veya canlı olmaktan öte bir de isteyen, arzulayan ve hayal edebilen bir varlıktır. Bunun için öncelikle ölümsüzlükle insanın ‘neyi istediği?’ anlaşılmalıdır. Çağdaş filozoflardan Peter Kreeft, insanın öteye olan arzusundan bahsederken insanın aslında cennetten de öte ölümü istemediğini belirtir. Bunun için o insan hayalinin tasarlayacağı öte âlem konusunda şöyle bir düşünce kullanır:

“Farz edin ki Tanrı’sınız ve gücünüzün sınırı yoktur. Böyle bir durumda bir cennet hayal edin ve bunu kendinize ebedî olarak verin... Kendinize asla sıkılmayacağınız bir cennet düşünebilir misiniz?... İnsan hem ölümü hem de sıkıcı cenneti istemez. Peki insan ne ister? Eğer cennet gerçek bir yerse hangi gerçek arzu bunu tatmin eder? Yok eğer cennet gerçek bir yer değil de bir hüsnükuruntudan ibaretse o zaman insandaki bu arzu neden?” (Kreeft 1994, 43-44) diye bir soru sorar Peter Kreeft. Ronald K. Tacelli ile birlikte yazdığı *Handbook of Christian Apologetics: Hundreds of Answers to Crucial Questions* adlı eserinde Tanrı’nın varlığını ispat sadedinde yirmi delilden biri olarak ileri sürdüğü tarih delilinden Tanrı’nın varlığı konusunda insanlığın ortak inancı

olarak bahseden Peter Kreeft, *Heaven: The Heart's Deepest Longing* adlı kitabında fitratın öteye olan arzusunun Tanrı'nın varlığına bağlamaktadır.

İnsanlık var olalı öyle veya böyle tüm toplumların bir öte dünya inancı bulunmuştur. Bütün insan topluluklarında tarih boyunca řu veya bu şekilde bir ölümsüzlük fikri ve buna baęlı olarak da âhiret inancı sürüp geldiğine göre, söz konusu inanç asılsız ve mesnetsiz olamaz. İnsandaki bu arzu çeşitli toplumlarda ölümsüzlük arayışını yansıtan mitolojilerde kendini göstermektedir. Örneğin insanların ebedî bir hayata duydukları özlem ve arayış, Gılgamış destanı ve İskender efsanesinde ölümsüzlük kazandıran âb-ı hayat şeklinde tezahür etmiştir (Ocak 1988, I, 1-3). Teolojik anlamda bu, ilk insan olan Âdem'in peygamber oluşuna ve her dönemde insanlığa peygamber gönderildiğine ve yapılan tebliğin kaynağının aynı oluşuna bağlanmaktadır. Şöyle ki "başı boş bırakılmayan insan" tarihin hiçbir döneminde Yaratıcı'sının emirlerinden habersiz bırakılmamıştır.

Buna karşılık felsefede inanç konusunda insanlığın ortak inancı (universal belief) ve kollektif hafıza (collective memory) gibi kavramlardan söz edilmektedir. Buna baęlı olarak eskiden itibaren hemen hemen bütün kültürlerde ölümsüzlüğe olan bu isteğin evrensel boyuta ulaşan varlığı, ölüm sonrası yaşamın gerekliliğinin olası en güçlü kanıtı olarak görülmektedir. (Jeffrey 2000, 13) Eğer böyle bir evrensel inançtan bahsedilebilirse bu, kişinin rasyonel doğasında bulunması gereken bir husustur. Dolayısıyla bu konudaki itirazlar, "insanın rasyonel doğasının kaçınılmaz bir şekilde kendisini ahlâkî hayatının temel meselelerinde büyük hatalara götüreceği" iddiası ispatlanana kadar sağlam bir delil olarak kabul edilecektir.

Evrensel bir arzu olan ölümsüzlük arzusu, inanç ve düşünce platformunda değişik şekillerde ifade edilmiştir. Bu anlamda metafizik ve maddî ölümsüzlüğün yanı sıra yine felsefedeki sosyal ve biyolojik ölümsüzlükten söz edilebilir.

Süreç felsefesine ait ve geleneksel ölümsüzlük görüşlerine karşı çıkan sosyal ölümsüzlük teorisine göre insanın ölümsüz olması, onun hayatı hakkında hiçbir şeyin Tanrı'nın hafızasından kaybolmamasıdır. Her insanın hayatıyla ilâhî gerçekliğe katkıda bulunduğu, onu zenginleştirdiği ve böylece kendisinin de ölümsüzleştiği düşünülürse, her kes yaptığı katkı oranında Tanrı tarafından hatırlanacak, dięer bir ifadeyle ilâhî varlığı zenginleştirmesinin "ödülünü alacaktır" (Hartshorne 1959, 178-179). Bu anlamda süreç düşüncesi genel olarak ölümden sonra cismânî veya ruhânî kişisel hayatın devam etmeyeceğini kabul etmekle birlikte, ölümün insan hayatının sona ermesi anlamına gelmeyeceğini de iddia etmektedir. Zira bu teoriye göre insan, ölümünden sonra geride başkalarına faydalı olacak eserler ve çalışmalar bırakarak ölümsüzlüğünü sağlar (John Hick 1994, 217 vd).

Biyolojik ölümsüzlük teorisi insanın ölümsüz olmasını biyolojik çerçevede ele almaktadır. Şöyle ki biyolojik ölümsüzlük insanın, evlatlarında kendi varlığının devam ettiğini görerek teselli bulması şeklinde anlaşılmaktadır (Spencer 1980, 120 vd). Bu teorilerin kendi içindeki problemlerini tartışmak konumuz dışında kalmakla birlikte burada genel olarak vurgulanmak istenen husus, insanın ölümsüzlüğe olan arzusu olup, farklı alanlarda bunun farklı şekilde izah edilmeye çalışılmış olmasıdır.

Son olarak ölümsüz olma arzusunun, çağdaş kültürü veya bilimi ölüme karşı direnmeye sürüklemesinden bahsetmek gerekecektir. Bu eğilim, “soğukla tedavi (cryonics) teknolojisi”nin gelişmesiyle meydana gelmiştir. Bu eğilimi savunanlardan birisinin görüşü şu şekildedir: “İnsan organizmasının, zedelenmeden nasıl dondurulacağını görmek için daha fazla beklememeliyiz. Bu iş gerçekleştiğinde mezarlıkları yatakhaneye çevireceğiz. Böylece her birimiz ölümsüzlük şansını elde edebilecektir. Mevcut bilgimiz öyle görünüyor ki, bunu vadetmektedir” (Hick 1994, 87). Sonuç olarak böyle bir tepki, ölüm gerçeğine meydan okuma açısından değil, fakat ölümsüzlük arzusunun insan fitratındaki varlığı açısından dikkate değerdir.

2. Ölümsüzlük arzusunun âhiret inancının delili oluşuna karşı iddialar

Arzuların, konuya ilişkin olarak da ölümsüzlük arzusunun âhiretin varlığı veya gerekliliğine delil teşkil edip etmeyeceği hususu daha önce de vurgulandığı üzere tartışma konusu olmuştur. İnsan fitratında bulunan ebedî yaşama isteğinin âhiretin gerekliliğine delil teşkil ettiğini söyleyenler olduğu gibi arzuların her hangi bir konuda delil olmayacağını ileri sürenler de olmuştur.

Bu konuda önemli itiraz John Stuart Mill (ö. 1873)’den gelmiştir. (Flew 1972, II, 149) O, arzuların içgüdülere (instinct) tekabül edip etmeyeceği konusunun önemsizliğine işaret ederek asıl meselenin ölümsüzlük arzusunun âhiretin gerekliliğine işaret ettiğini söylemenin başka arzular söz konusu olunca durumu çıkmaza götüreceğini şöyle ifade etmektedir: “Ölümsüzlük arzusunun, bizzat insan hayatının gerçekliğini sonsuzca garanti ettiğini düşünmek, yeme arzusunun da insanı bütün hayatı boyunca her zaman yiye bildiği kadar yemesi gerektiğini düşünmeyi zorunlu kılar veya ne kadar uzun bir hayat düşünürsek düşünelim hayatımız uzatılmış olacaktır” (Mill 1957, 52).

Bu itiraza ‘bu konudaki iddialar insanın rasyonel doğasının kaçınılmaz bir şekilde kendisini *ahlâkî* hayatının temel meselelerinde büyük hatalara götüreceği görüşünü kabul edene kadar sağlam delil olarak kabul edilecektir.’ düşüncesinden hareketle cevap verilebilir ki daha önce buna değinilmişti. John

Stuart Mill'in itirazında, yeme arzusunu insanda bulunan doęal arzular açısından kıyaslaması doęru olsa da, yukarıdaki dūřune açısından bakılınca yeme arzusunun insanı ahlākī hayatının temel meselelerinde buyk hatalara götürecek bir arzu olmaması bakımından haklı bir tarafı olmadığı anlaşılmaktadır.

Yine Dugald Stewart'a göre insanda bulunan arzusunun varlığı bir Őeyi tasdik etmek içinse o zaman bu arzusunun tasviri mümkün bir objesinin olması gerekir. (Flew 1972, II, 149) Carl Gustav Jung (Jung 2001, 305) ve Henry Habberley Price (Price 1970, 385-386), böyle bir objenin tasvirinin en iyi yolunun rüyalar olduęuna dikkat çekerek bir anlamda bu itiraza cevap vermiřlerdir.

Ölümsüzlük arzusunun āhret için delil teřkil etmesine yapılan bir bařka itiraz insanda bulunan *lm korkusudur*. Bu itiraz üzerinde David Hume (. 1776) durmuřtur. (Flew 1972, II, 149) Bertrand Russell buna baęlı olarak insanda ölüm korkusu olmasaydı ölümsüzlük dūřuncesinin ortaya çıkmayacağını ifade etmiřtir (Russell 1996, 50). Burada vurgulanmak istenen husus, insanda bulunan potansiyellerin/içgüdülerinin bir objesinin bulunması gerektięi açısından bakılınca evrensel olan ölüm korkusu içgüdüsünün de bir objesinin bulunması gerektięi ve bunun da gerçek objesinin insanın evrensel yok edilmesine (universal annihilation) tekabül etmesi gerektięidir (Hume 1988, 104). Böyle bir itiraz geçerli deęildir. Zira lmszlk arzusu ölümsüzlüęün gerçeklięini gerektiriyorsa, ölüm korkusunun da yine ölümsüzlük gerçeęini zorunlu kılması gerekir. Konuya tersinden bakılırsa bu, daha iyi anlaşılır. Őöyle ki 'ölüm arzusu' nasıl *lm* gerekli kılacaksa 'ölümsüzlük korkusu' yine de *lm* gerekli kılacaktır. Böyle olunca 'ölümsüzlük arzusu'yla 'ölüm korkusu'nun gerektirdięi sonuç yine ölümsüzlük duygusudur. Bařka bir ifadeyle ölüm korkusu ölümlü olmayı istemeyi deęil ölümsüz olmayı istemeyi gerektirir. Dolayısıyla ilk bařta yok oluř gibi telakki edilen ölüm korkusunun insan fitratında bulunan ebediyet duygusuna baęlamak gerekir. (Topaloęlu 1988, I, 544) Bu, bireyin kendi yařamının sınırlı olmasına yine kendi psikolojik özellikleri doęrultusunda gösterdięi bir tepkidir.

Sonuç

Sonuç olarak, gerek müslüman gerekse bazı Batılı dūřnrler āhret inancının felsefi-psikolojik temelleri arasına "lmszlk arzusu"nu koyarak bu inancı savunmuřlardır. Gerek Batılı, gerekse müslüman dūřnrlerin bazıları, yeme ve ieme gibi insanın doęuřtan sahip olduęu dūřuncelerin, ona ęretilmeyen ortak ve evrensel arzulardan birinin ölümsüzlük arzusu olduęunu ileri sürmüřler. Carl Gustav Jung, bireyde mevcut olan ölümsüzlük arzusunun evrensel oluřunu, ölüm ötesi bir hayata inanmayı, insan için kaçınılmaz, zorlayıcı

bir durum olarak açıklamakta, bu inancı kollektif şuuraltının arketiplerinden birisi olarak görmektedir. Ölümsüzlük arzusu, insanın karşılığı bulunan diğer doğal ihtiyaçları kategorisinde görülerek teistik açıklamasının ilahî inayet ve takdir olduğu şeklinde açıklanmıştır. Bu bağlamda Murtaza Mutahhari, âhiretin gerekliliğini insanın sahip olduğu ölümsüzlük içgüdüğü diye ifade ettiği ebediyet arzusundan hareketle izah etmiş, insan içgüdülerinin boş olmadığını, insan dışındaki hiçbir canlıda bulunmayan bu duygunun insanda bulunmasını, onun gerçekleşeceğine dair bir delil olarak kabul etmiştir.

Kelâm tarihinde pek kullanılmayan fitrat delilinden yararlanan Mâtürîdî de yaratılıştan sonsuz bir hayat ve daimi bir mutluluk arzusuna sahip kılınan insana bu arzunun hem verilip hem de gerçekleştirilmemesinin doğru olmadığını ileri sürmüş, dünya hayatı sonlu olduğuna göre, ölüm sonrasında ebedî bir hayatın var olmasının gerekliliği üzerinde durmuştur. Bütün insan topluluklarında tarih boyunca şu veya bu şekilde bir ölümsüzlük fikri ve buna bağlı olarak da âhiret inancı sürüp geldiğine göre, söz konusu inancın asılsız olmadığı ileri sürülmüştür.

Teolojik anlamda bu, ilk insan olan Âdem'in peygamber oluşu ve her dönemde insanlığa peygamber gönderildiğine ve yapılan tebliğin kaynağının aynı oluşuyla ilişkilendirilmiştir. Buna karşılık felsefede inanç konusunda insanlığın ortak inancı ve kollektif hafıza gibi kavramlarla ilişkilendirilmiştir. Evrensel bir arzu olan ölümsüzlük arzusu, inanç ve düşünce platformunda değişik şekillerde ifade edilmiştir. Bu anlamda metafizik ve maddî ölümsüzlüğün yanı sıra yine felsefedeki sosyal ve biyolojik ölümsüzlük üzerinde durulmuştur. Sosyal ölümsüzlük teorisine göre insanın ölümsüz olması, onun hayatı hakkında hiçbir şeyin Tanrı'nın hafızasından kaybolmaması bağlamında değerlendirilmiştir.

Ölümsüzlük arzusunun âhiretin varlığı veya gerekliliğine delil teşkil edip etmeyeceği hususu felsefi ve psikolojik açıdan tartışılmış, fitrî olan ebedî yaşama isteğinin âhiretin gerekliliğine delil teşkil emeyeceği de ileri sürülmüştür. John Stuart Mill, ölümsüzlük arzusunun âhiretin gerekliliğine işaret ettiğini söylemenin başka arzular söz konusu olunca durumu çıkmaza götüreceğini ileri sürmüştür. Dugald Stewart da insanda bulunan arzunun varlığının bir şeyi tasdik etmek için olduğu halde, o arzunun tasviri mümkün bir obje olması gerektiğini ileri sürmüştür. Onun bu iddiası, Carl Gustav Jung ve Henry Habberley Price tarafından zikredilen objenin tasvirinin en iyi yolunun rüyalar olduğuna dair karşı iddialarla cevaplandırılmıştır.

KAYNAKÇA

- Bebek Adil, (2000). "Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde Âhret İnancı" *MÜİFD* XIX, s. 5-41, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Chomsky Noam, (2001). *Dil ve Zihin* (çev. Ahmet Kocaman), Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Emerson Ralph Waldo, (1904). "Immortality", *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson* (Ralph Waldo Emerson içinde), VIII, 320-327, New York: Houghton, Mifflin and Co.
- Flew Anthony, (1972). "Immortality" *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), II, 139-150, New York: Macmillan.
- Fuzûlî Muhammed, (1962). *Matla'u'l-I'tikâd fî ma'rifeti'l-mebde' ve'l-meâd* (çev. Kemal Işık ve Esat Coşan), Ankara: Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Hartshorne Charles, (1959). "A Philosopher's Assessment of Christianity", *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich* (ed. Walter Leibrecht), London: Harper and Brothers, (s. 167-180).
- Hick John, (1994). *Death and Eternal Life*, Hampshire: The Macmillan Co.
- Hume David, (1988). *Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays* (ed. Richard H. Popkin), Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Jeffrey Grant R., (2000). *Journey into Eternity: Search for Immortality*, Canada: Water Brook Press.
- Jung Carl Gustav, (1999). *Jung on Death and Immortality* (ed. Jenny Yates), New Jersey: Princeton University Press.
- Jung Carl Gustav, (2001). *Anılar, Düşler Düşünceler* (yay.haz. Aniella Jaffe, çev. İris Kantemir), İstanbul: Can Yayınları.
- Koç Turan, (2005). *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kreeft Peter ve Ronald K. Tacelli, (1994). *Handbook of Christian Apologetics: Hundreds of Answers to Crucial Questions*, InterVarsity Press.
- Kreeft Peter, (1980). *Heaven: The Heart's Deepest Longing*, San Francisco: Harper and Row Publishers.
- Lamont Corliss, (1990). *The Illusion of Immortality*, New York: The Continuum Publishing Company.
- Lewis Clive Staples, (1963). *Mere Christianity*, New York: The Macmillan Co.
- Mâtürîdî, (2002). *Kitâbu't-tevhîd* (çev. ve yay. haz. Bekir Topaloğlu), İstanbul: İSAM yayınları.

Mâtürîdî, (2004). *Te'vilâtu ehli's-sünne* (thk. Fatma Yusuf Heymi), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Mill John Stuart, (1957). *Theism* (ed. Richard Taylor), New York: The Bobs Merrill Co.

Mutahharî Murtaza, (1988). *Adl-i ilâhî* (çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul: İşaret Yayınları.

Ocak Ahmet, (1988). "Âb-ı Hayat", *DİA*, I, 1-4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM yayınları.

Phillips D. Z., (1993). "Eternal Life and the Immortality of the Soul" *Contemporary classics in philosophy of religion* (ed. Ann Loades, Loyal D. Rue içinde), s. 291, Illinois: Open Court Publishing Company.

Price Henry Habberley, (1970). "Personal Survival and the Idea of Another World", *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion* (ed. John Hick), s. 370-393, New Jersey: Prentice Hall Inc.

Russell Bertrand, (1996). *Neden Hristiyan Değilim* (çev. Ender Gürol), İstanbul: İlke Basın Yayım.

Spencer Herbert, (1980). "A Biological View of Life After Death", *Death and Dying* (ed. David L. Bender and Richard Hagen), New York: Greenhaven Press.

Tabbâra Abdülfettah (1988). *Rûhu 'd-dîni 'l-İslâmî*, Beyrut: Darü'l-Kütub.

Topaloğlu Bekir, (1988). "Âhiret", *DİA*, I, 543-548, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM yayınları.

Unamuno Miguel de, (1986). *Yaşamın Trajik Duygusu* (çev. Osman Derinsu), İstanbul: İnkılap Yayınevi.

i.f.d. Ülkər Abuzərova

ƏBƏDİLİK İSTƏYİ KONTEKSTİNDƏ AXİRƏT İNANCININ FƏLSƏFİ-PSIXOLOJİ ƏSASLARI

XÜLASƏ

Axirət mövzusu dini inanclarla yanaşı, fəlsəfi düşüncə və parapsixoloji məlumatlarla da əlaqəli olan çoxsahəli bir mövzudur. Buna görə də metafizik sahəyə dair ən çox müzakirə olunan mövzulardan biri kimi, axirət mövzusu hər zaman aktuallığını qoruyur. Axirət inancının dini və fəlsəfi əsaslarının tədqiqi bu xüsusiyyətinə görə böyük əhəmiyyət daşıyır.

Bu məqalədə ölümsüzlük arzusu kontekstində axirətin imkan və vacibliyinə dair arqumentlər İslam və Qərb mütəfəkkirlərinin fikirləri çərçivəsində tədqiq olunmuşdur. Tədqiqatda psixoloji cəhətdən üzərində durulan arqumentlər və onlara yönəldilən tənqidlər araşdırılmışdır. Həm müsəlman, həm də bəzi Qərb alimlərinin axirət inancının fəlsəfi-psixoloji əsasını ölümsüzlük arzusu üzərində müdafiə etdiyi göstərilmişdir. Bundan əlavə, ümumbəşəri istək olan ölümsüzlük arzusunun inanc və düşüncə sistemində müxtəlif formalarda ifadə edildiyi göstərilmişdir. Bununla əlaqədar olaraq metafizik və maddi ölümsüzlükdən başqa fəlsəfədəki sosial və bioloji ölümsüzlükdən də danışılmışdır. Məqalədə üzərində durulan digər mövzu isə insan fitrətindəki əbədiyaşamaq arzusunun axirətin vacibliyi mövzusunda arqument kimi istifadəsinin mümkün olmadığını irəli sürən Con Stüart Mil, Duqald Stüart və Deyvid Hyum kimi mütəfəkkirlərin iddiaları qeyd olunmuşdur.

Açar sözlər: *din fəlsəfəsi, axirət inancı, ölümsüzlük arzusu, sosial ölümsüzlük.*

д.ф. по теолог. Улькар Абузарова

ФИЛОСОФО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ “ВЕРЫ В ЗАГРОБНУЮ ЖИЗНЬ” В КОНТЕКСТЕ СТРЕМЛЕНИЯ К БЕССМЕРТИЮ

РЕЗЮМЕ

Тема “Веры в загробную жизнь” многогранна и связана не только с религиозными верованиями, но и с философской мыслью и парапсихологическим знаниями. Данная тема, как одна из самых обсуждаемых проблем метафизики, всегда актуальна. По этой причине исследование религиозных и философских основ “Веры в загробную жизнь” имеет большое значение в этом отношении.

В статье были исследованы доказательства о существовании и необходимости вечной жизни в контексте стремления к бессмертию. Предмет исследования оценивается на основе ислама и взглядов западных теологов-философов. В нем были рассмотрены психологические аспекты и их критика. Было показано, что как мусульмане, так и некоторые западные мыслители отстаивают веру в вечность, ставя в основу основ философско-психологический фундамент при стремлении к бессмертию. Кроме того, было показано, что людское желание бессмертия, по-разному выражается на платформе веры и мышления. В этом смысле наряду метафизическим и материальным бессмертием, опять же был сделан упор на социальное и биологическое бессмертие, рассматриваемое с философской точки зрения. Наконец, в статье были рассмотрены утверждения таких мыслителей, как Джон Стюарт Милль, Дугальд Стюарт и Дэвид Хьюм, которые утверждают, что стремление к вечной жизни, которое характерно природе человека, не является доказательством существования бессмертия.

Ключевые слова: *философия религии, вера в загробную жизнь, желание бессмертия, социальное бессмертие.*

Assist. Prof. Ulkar Abuzarova

**PHILOSOPHICAL AND PSYCHOLOGICAL FOUNDATIONS OF
THE HEREAFTER IN THE CONTEXT OF DESIRE FOR
IMMORTALITY**

ABSTRACT

The issue of the Hereafter has multifaceted dimensions and linked to philosophical thought and parapsychological data. Therefore, the Hereafter, as one of the most debated topics on metaphysics is always up to date. In this sense, a study of religious and philosophical foundations of the Hereafter is of great importance.

This article focuses on the alleged evidences of the possibility and necessity of the Hereafter in the context of desire for immortality. This topic was analyzed from the standpoint of Islamic and Western theologians-philosophers. This article examines both the evidences that base on psychological aspects and their criticism. It has been shown that both Islamic and some Western scholars advocate the belief of the Hereafter by arguing for the desire for immortality on the philosophical-psychological basis. This research also lays out that the desire for immortality that is universal desire is expressed in various ways in the platform of belief and thought. In this sense, besides metaphysical and physical immortality, social and biological immortality are also examined in the context of philosophy. Finally, the article analyzes the arguments of the thinkers such as John Stuart Mill, Dugald Stewart and David Hume, who belief that it is impossible for the necessity of the Hereafter to rest on the desire for immortality which is inherently exist in human nature.

Keywords: *Philosophy of religion, the Hereafter, desire for immortality, social immortality*

Çapa tövsiyə etdi: dos. M.M.Camalov

KƏLAMÇILARA GÖRƏ İSBATI-VACİB

*Nazilə Abuzərli,
Azərbayca İlahiyyat İnstitutu
Dinşünaslıq ixtisasının magistrantı*

XÜLASƏ

Allah inancı İslamın və digər bütün ilahi dinlərin əsasını təşkil edir. Buna görə də digər inanc əsaslarından öncə, Allahın varlığını və birliyini qəbul etmək əsas şərtidir. Bu məqalədə Allahın varlığı və birliyi (isbatı-vacib) Kəlam alimlərinin dəlillərinə əsasən araşdırılmışdır. Məqalədə araşdırmamıza əsasən hüdus dəlilindən başlayaraq, elmi əvvəl dəlilinə qədər İslam alimlərinin isbatı-vacib dəlilləri öz əksini tapmışdır. Cövhər (substansiya) və ərəz (aksidensiya) metoduna əsaslanan hüdus dəlilində kainatı yaradan bütün cisimlərin bir cövhərdən və bu cövhərin malik olduğu xüsusiyyətlərdən (ərəzlərdən) meydana gəldiyi qəbul edilir. Cövhər və ərəzlər hadisdir. Onda hadis olan cövhər və ərəzlərdən təşkil edilən aləm də hadisdir məntiqi nəticəsi ortaya çıxır. İmkan dəlili də nəticə etibarilə hüdus dəlili ilə oxşardır. İmkan dəlili ilk dəfə Fərabi və ibn Sina tərəfindən istifadə olunmuşdur. Qayə və nizam dəlili Sokrat dövründən etibarən istifadə olunur. Bu dəlili təbiətdə fəvqəladə, həssas və incə bir nizamın hakim olmasına əsaslanır. Qəbuli-əmma dəlili isə bəşəriyyət tarixinin araşdırılması nəticəsində insanlarda olan din və Allah anlayışının fitri olması ilə açıqlanır. Qəbuli-əmma dəlilinə fitrət dəlili də deyirlər. Sonuncu dəlil olan elmi-əvvəl dəlili elmi ilk öyrədən alimə çatana qədər, hər alimin elmi özündənəvvəlki bir alimdən öyrənməsinə əsaslanır. Son olaraq bu elm zənciri əzəli və əbədi olan Allah-Taalada dayanır. Bütün dəlillər Allahın varlığını və birliyini isbat etməyə xidmət edir.

Açar sözlər: isbatı-vacib, cövhər, ərəz, Allahın varlığı, hüdus dəlili, imkan dəlili, qayə və nizam dəlili, qəbuli-əmma dəlili, elmi-əvvəl dəlili.

Giriş

İnsan beş duyğu orqanı vasitəsilə dünyanı dərk etməyə çalışır. Duyğu orqanlarımızla yanaşı, müasir dövrün texnoloji yenilikləri olan teleskop, mikroskop, telefon, kompyuter kimi cihazlar da dünyanı dərk etmək üçün insanın xidmətindədir. Ancaq buna baxmayaraq, maddənin hər xüsusiyyəti, təbiətin hər sirri insana hələ də tam məlum deyil.

Yerin, göyün, canlı-cansız bütün kainatın yaratıcısı olan Allahın varlığı, şübhəsiz ki, bir həqiqətdir. Lakinbuna baxmayaraq, onun varlığını qəbul edənlərlə yanaşı, etməyənlər də mövcuddur. Quran Allahı inkar edənlər haqqında belə buyurur: “Əgər onlara göydən bir qapı açsaq, oradan yuxarı çıxsalar, yenə də (inanmayıb) gözümüz bağlanmış, biz sehlənmişik deyərlər” (“Hicr” 15/14-15). Necə ki biz mövzuya uyğun olaraq, Allahın varlığını isbat etməyə çalışırıq, Onu inkar edənlər də yoxluğunu isbat etməyə çalışırlar.

Allahın varlığı və birliyinin isbatı mövzusunda “isbatı-vacib” deyilməsinin əsas səbəbi, Allahın varlığı ilə yanaşı, birliyini də isbat etməkdir. Allahın varlığını qəbul etdikləri halda, birliyini inkar edən və ona şirk qoşan xeyli sayda insan mövcuddur. Hər dövrdə Allaha inananlar və Onun varlığı və birliyini inkar edənlər olduğu üçün isbatı-vacib mövzusu inananları və ilahiyyətçi filosofları, eləcə də kəlam alimlərini məşğul etmişdir. Onlar bu bərdə müxtəlif dəlillər ortaya qoymuşlar. Bu növ dəlillər inkarçı kütləyə iman etmələri baxımından müsbət təsir etdiyi kimi, inanclı kütlənin imanını gücləndirmək baxımından da təsirlidir.

Kəlamda Allahın varlığının dəlilləri məsələsi hər zaman müzakirə mövzusu olmuşdur. Günümüzdə də bu mövzu aktualdır və bir çox elm adamları bu mövzuya müraciət edərək, elmi işlər, məqalələr, kitablar yazmışlar. Azərbaycanda bu mövzu ilə bağlı hər hansı bir elmi iş və yaxud da məqaləyə rast gəlməsək də, araşdırmalarımıza əsasən, Türkiyədə dərc edilən bir neçə elmi iş və məqalə əldə edə bildik. Bunlar Erciyes Universiteti Sosial Bilimler Enstitüsü, Abdullah Yağız tərəfindən hazırlanan “Kurani Kerimde Allahın varlığı ve vahdaniyyətinə dair istidlal çeşitleri”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Ahmet Fatih Gürlek tərəfindən hazırlanan “Kuran bağlamında Aləmin Allahın varlığına Delaleti” və Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, İlhan Güneş tərəfindən hazırlanan “Muhammed Hamdi Yazara görə Allahın varlığının delilləri” adlı elmi işlərdir. Məqalələrdən isə “Bekir Topaloğlunun müəllifi olduğu Allahın varlığı və Lütfi İbrahimin Allahın varlığı hüsusunda Maturidinin dəlilləri” adlı məqalələri göstərmək olar. Bu elmi işlərdə mövzunu işləmə tərzini fərqli olsa da, əldə edilən nəticə eynidir. Mövzunun hələ də aktual olması əsas iki səbəbə bağlıdır: 1) Allahın varlığını inkar edənlərin mövcudluğu, 2) İman edənlərin imanını daha da gücləndirmək (təqlidi imandan təhqiqi imana keçmək).

Günümüzdə bəzi müxtəlif elm adamları Allahın varlığını məşğul olduqları elm sahələrindən istiqamətlənərək isbat etməyə çalışırlar. Bəzən bu, məntiqli görünsə də, bir çox hallarda bu isbat vasitələri dini baxımdan əsassız və ziddiyyətli xarakter daşıyır (məsələn: riyaziyyətçi birinin Allahın varlığını sonsuzluq işarəsi ilə isbat etməyə çalışması kimi).

Allahın varlığı və birliyi mövzusunda isbatların olması İslam alimləri arasında müzakirələrə gətirmişdir. Kəlam alimlərinə görə, ilahiyat və nübuvvət mövzularında əqli izah və isbatlar edilə bilər. İslam alimləri isbatı-vacibin zəruriliyini insanların inanc əsaslarına kor-koranə bağlanmaq səviyyəsindən çıxması və onları şüurlu şəkildə qəbul etmə ehtiyacı ilə açıqlayırlar. Həmçinin Allahın varlığına iman mövzusunda ağıla gələn şübhələri uzaqlaşdırmaq və etirazlara cavab vermək üçün də buna ehtiyac olduğunu söyləyirlər. Digər tərəfdən, insanların isbatı-vacib dəlillərinə qarşı həssaslıqları da xarakterlərinə və yaşadıkları mühitə görə fərqli xüsusiyyət daşıyır. Bəzi insanlara Allaha inanmaq üçün kiçik bir işarə kifayət edərkən, digərləri isə fəvqəladə hadisə və ya şiddətli sarsıntı ilə oyanırlar. Allahın varlığı və birliyini göstərən dəlillər çoxdur. Buna əsaslanan Qərb və Şərq teoloqları, habelə kəlam alimləri bu dəlilləri öz əsərlərində qeyd etmişlər. Bəhs edilən isbatı-vacib dəlilləri hüdəs dəlili, imkan dəlili, qayə və nizam dəlili, qəbuli-əmna dəlili, elmi-əvvəl dəlilindən ibarətdir.

a) Hüdəs dəlili

Kosmoloji dəlillərdən biri olan Hüdəs dəlili kəlam alimləri tərəfindən istifadə olunmuşdur. Dəlilin əsas mənbəyi “Qurani-Kərim”dir. Kəlamçılar Hz. İbrahimin Allahı ifadə edən fikirlərini dəlilin ilk istifadə forması kimi qəbul edirlər. Bu mövzudakı dəlillər “Ənam” surəsinin 75-ci və sonrakı ayələridir. Ayəyə görə “Hz. İbrahim günəş, ay və ulduzlara baxaraq Allahı axtarar, lakin onların batdığını və söndüyünü gördükdə, “Mən sənən, itən və batanları istəmirəm, mən hənif olaraq üzümü göyləri və yerləri yaradan Allaha çevirdim”, - deyir (Topaloğlu 2001, 82).

Hüdəs, sonradan meydana gələn, yox ikən sonradan var olan deməkdir. Sonradan meydana gələn, yəni yaradılan varlıqlara hadis, onları yaradana isə mühdis deyilir (Topaloğlu 1998, 304). Hüdəs dəlili ilk dəfə Mötəzilə alimləri tərəfindən istifadə edilmişdir. Ancaq hüdəs dəlilini daha dərin, xırdalıqlarla açıqlayan Əbu Mənsur əl-Maturidi olmuşdur. Hüdəs dəlili aləmdəki varlıqların quruluş, xarakter və xüsusiyyətlərinə əsaslanaraq, Allahın varlığını açıqlama dəlilidir. Bu dəlil cövhər və araz metodları ilə izah edilir. Bu mənada, aləmin hadis olduğunu ilk dəfə Cad ibn Dirhəm irəli sürmüşdü. Hüdəs dəlilini qısaca belə bir sillogizmlə ifadə edə bilərik: “Aləm bütün hissələri ilə birlikdə hadisdir”.

Hər hədisin də bir yaradıcısı (mühdisi) var. Onda aləmin də bir yaradıcısı var ki, o da Allah-Taaladır.

Cövhər (substansiya) və ərəz (aksidensiya) metodundan istifadə edərək isə aləmin hüdəsünü belə açıqlamaq olar:

1. Aləm cövhər və ərəzlərdən meydana gəlmişdir (maddə və surət).
2. Cövhər və ərəzlər hadisdir.

3. Onda hadis olan cövhər və ərəzlərdən təşkil edilən aləm də hadisdir (Gölcük 2001, 161).

Bu sillogizmin birinci cümləsi olan “aləmin cövhər və ərəzlərdən ibarət olması” təcübə və müşahidəyə əsaslanır. Aləmdəki cisimlər cövhər, həmin cisimlərin xüsusiyyəti, yəni rəngi, hərəkəti, sükunəti, quruluşu və s. kimi keyfiyyətlər isə ərəzlərdir. Cisimdəki ərəzlər dəyişə bilir, amma cismin özü dəyişməz. Cövhər təkbaşına mövcud ola bilər, ərəz isə əksinə, mövcud ola bilməz, məsələn; daş cövhər, onun bərkliyi isə ərəzdır. Cövhər əvəzinə “mövcud”, ərəz əvəzinə isə “hadis” terminləri də istifadə olunur. Cövhər və ərəz terminlərinin istifadəsi tənqiddə məruz qalsa da, digər terminlərin istifadə edilməsi ilə yanaşı, hələ də onlardan imtina edilməmişdir. Müasir varlıq fəlsəfəsində isə nomen (cövhər) və fenomen (ərəz) terminləri daha çox istifadə edilir.

Aləmin hadis olması onun daim dəyişməsi ilə də isbat edilir. “Əl-Bəqərə” surəsinin 164-cü ayəsində aləmin daim dəyişikliklərə məruz qaldığı, bir vəziyyətdən başqa vəziyyətə düşdüyü bildirilir. Aləmdəki bu dəyişiklik həm müşahidə ilə görülür, həm də ağılla dərk edilir. Dəyişikliyə məruz qalan hər şey hadisdir, yəni sonradan yaradılmışdır. Belə olduqda isə daim dəyişən aləm də hadisdir məntiqi nəticəsi ortaya çıxır.

“Hər hadisın bir mühdisi var” ifadəsi Əhli-sünnə kəlamçıları və bəzi Mötəzilə alimlərinə görə zəruridir. Çünki aqlımızla hər əsərin bir müəllifi, hər musiqinin bir bəstəkarı, hər binanın da bir memarının olduğunu dərk edə bilirik. Bəzi Mötəzilə alimlərinə görə isə hər hadisın bir mühdisi olması istidlalidir. Əhli-sünnəyə görə aləm hadis olduğuna görə, onun var olması da, var olmaması da eynidir. Hadis olan bir şey daha əvvəl, yaxud daha sonra da yaradıla bilərdi. Onun nə vaxt yaranması yaradıcıdan asılıdır. Bu da onun, yəni hər hadisın bir mühdisə möhtac olduğunu göstərir. Bu nəticə zəruri olaraq məlumdur, bunun üçün istidlala ehtiyac yoxdur.

Bəzi Mötəzilə alimləri isə hər hadisın bir mühdisinin olması ifadəsini istidlal vasitəsilə açıqlayır. Belə ki, hadis yoxikən var olandır. Deməli, o, var ola da bilər, olmaya da. Varlığı ilə yoxluğu eyni olan bir mümkün varlığın mövcud olması üçün bir yaradıcıya möhtacdır. Başqa bir istidlala görə isə insan feilləri insanın özünə möhtacdır. Bu möhtaclığın illəti onun hadis olmasıdır. Aləm də hadis olduğuna görə, varlığı üçün bir mühdisə möhtacdır (Topaloğlu 2001, 90-91).

Qeyd etdiyimiz kimi, hüdus dəlilini Əbu Mənsur əl-Maturidi daha geniş və əhatəli açıqlamışdır. Maturidi isbatı xəbər, duyğu və istidlal şəklindəki bilgi vasitəsilə açıqlanmışdır. Maturidinin xəbər vasitəsilə bilgi dedikdə məqsədi “Qurani-Kərim”də təbiətin uca bir güc tərəfindən yaradılmasına diqqəti yönəltməsi olmuşdur. Bu isə istidlala əsaslanan bir dəlildir. Heç kim özünün əzəli bir varlıq olduğunu iddia edə bilməz. Əgər belə bir iddiası olsa, onu doğrulandan bəri tanıyanlar bu iddianı təkzib edəcəklər. Bu da hüdus dəlilinə bir

nümunədir (Maturidi 2005, 21). Duyğulara əsaslanan hüdus dəlilinə görə isə, təbiətdə heç bir şey özünün və ya növünün başlanğıcını bilmir, bünyəsində baş verən dəyişiklikləri düzəldə bilmir. Bu da onu başqa bir güc, bilgi sahibinə möhtac edir. İstidlal yolu ilə əldə edilən hüdus dəlilinə görə isə cisimlər hərəkət və sükunət halında olduğuna görə, hər bir cisim hərəkətə və sükunətə bölünür. Bölünən şey isə sonlu olur. Həm də hərəkətlə sükunət əzəldə bir yerdə olmaya-caqlarına görə bunlardan biri mütləq hədis olmalıdır. Belə olan halda, “ərəzlər və cisimlər də hadisdir” nəticəsi ortaya çıxır.

b) İmkan dəlili

Kosmoloji dəlilin ikinci vacib dəlili imkan dəlilidir. Bu dəlil nəticə etibarilə hüdus dəlili ilə oxşardır. Əsası ibn Sina və Fərabî tərəfindən qoyulan imkan dəlilini İslam kəlamçıları və filosofları tənqid məqsədilə istifadə etmişlər. Sonradan isə bir dəlil olaraq istifadə etməyə başlanılmışdı və beləliklə imkan dəlili kəlam dəlillərindən biri olmuşdur (Aydın 2007, 50).

İmkan lüğəvi mənada “bir işin rahat yerinə yetirilməsi, bir hərəkətin reallaşmasında hər hansı bir maneənin olmaması” mənasına gəlir (Kaya 2000, 224). İmkan dəlili aləmdəki varlıqların mümkün olduğuna əsaslanaraq, Allahın varlığını isbat edən dəlildir. Mütləq mövcud dəlili, imkan və vücut dəlili kimi adları olan bu dəlili belə bir sillogizmlə ifadə edə bilərik:

1. Aləm “mümkün” varlıqlardan ibarətdir.

2. Hər mümkün var olmaq üçün, yoxluğuna varlığını tərcih edəcək bir mürəccihə möhtacdır.

3. O da vacibul-vücut olan Allahdır (Gölcük 2001, 165).

Aləmin mümkün varlıqlardan meydana gəldiyini belə isbat etmək mümkündür: 1) Bu aləmdə müşahidə etdiyimiz varlıqların mövcud olması bir həqiqətdir. Ancaq yoxluqlarını düşünmək də mümkünsüz deyil. Yəni, bu varlıqlar heç mövcud olmaya da bilərdilər, yox olmaları da mümkündür. Beləliklə, yoxluqlarını düşünmək mümkünsüz olmayan, varlığı və yoxluğu mümkün olan varlıqlar mümkün varlıqlardır. Aləm də belə mümkün varlıqlardan meydana gəldiyinə görə o da mümkündür. 2) Bu aləmin və aləmdə olanların varlığı insan ağılına görə məcburi deyil. Bunlar cüzlərdən təşkil olunub və daim dəyişir. Varlıqları cüzlərdən təşkil olunub, bir-birlərinə bağlı olan və daim dəyişən varlıqlar zəruri varlıq olmazlar. Onda bu aləmin varlığı məcburi yox, mümkündür.

Yuxarıdakı sillogizmin 2-ci bəndinə görə mümkün, varlığı və yoxluğu zatına bərabər olan və mövcud olmaq üçün mütləq bir səbəbə möhtac olandır. Onda bu aləm də mövcud olmaq üçün bir mürəccihə (üstün tutan) möhtacdır. O da vacibul-vücut olan Allah-Taaladır. Əgər bu mürəccihin Allah olduğuna

etiraz edilsə və hadis varlıqdır deyilsə, onda üç ehtimaldan söz gedə bilər: 1) Bu aləmin özüdür desək, bu illiyyət prinsipinə ziddir. Çünki belə olsaydı, illət məluldan əvvəl olmalıdır. 2) Digər bir ehtimala görə isə mürəccih aləmin bir parçasıdır ki, bu da mümkün deyil. 3) Mürəccih aləmdən kənar bir varlıqdır. Belə olduqda isə təsəlsül (mümkün varlıqların səbəb-nəticə əlaqəsi ilə əzələ doğru əbədi silsilə kimi davam etməsi) və ya dövr baş verməlidir. Bunların ikisi də batildir. Onda mümkünərdən ibarət olan bu varlıq aləminin illətinin öz cinsindən mümkün bir varlıq olması iddiası etibarsız olduğuna görə, bu aləmin yaradıcısının vacibul-vücut olan Allah-Taala olduğu isbat edilmiş olur (Gölcük 2001, 166).

c) Qayə və nizam dəlili

Qayə və nizam dəlili Sokrat dövründən etibarən istifadə olunan çox qədim bir dəlildir. Quranda ən çox istifadə edilən dəlil olduğu kimi, bu gün də öz aktuallığını itirməmişdir. İnayət, hikmət, nizami aləm, ixtira dəlili, ibda və s. kimi adlarla da tanınan bu dəlil hüdus və imkan dəlilinə görə daha aydın və konkretir. Buna görə də hər kəs tərəfindən tez və asan mənimsənilir. İslam fəlsəfə tarixində nizam dəlilini sistemli bir hala gətirən şəxs ibn Rüşd olmuşdur.

Qayə, varlıq aləminin müəyyən bir vəzifəni yerinə yetirməyə əsaslandığı, aləmdə təsadüf və mənasız deyə heç bir şeyin olmadığını irəli sürən fəlsəfi-kəlamî bir termdir (Kutuler 1996, 292). Hər bir varlıq mövcudluğu ilə bir qayəyə, məqsədə xidmət edir. Qayə və nizam dəlili kainatdakı varlıqlarda hər kəsin görüb hiss edəcəyi hikmətlər olduğu üçün hər kəsə xitab edir.

İmam Qəzzali “Əl-hikməti fi maxluqatillah azzə və cəllə” adlı əsərini, ibn Rüşd isə “Əl-kəşfu an mənəhici-l-ədıllə” adlı əsərini bu mövzuya həsr etmişdir (Gölcük 2001, 167). Qəzzali “İhya” adlı əsərində Allahın varlığını bilmək üçün ilk müraciət ediləcək mənbənin Quran olduğunu bildirir. O, Allahın bəyanından başqa bir bəyan olmadığını vurğulayaraq, hüdus və nizam dəlilinə əsas təşkil edən müxtəlif ayələr də qeyd etmişdir (Gazali 1973, 269).

Qayə və nizam dəlili Quranda daha çox istifadə olunan, hər kəsin rahatlıqla dərk edə biləcəyi bir dəlildir. “Qurani-Kərim”də səmaya, kainata baxaraq və oradakı hikmətləri, nizam-intizamı dərk etməyə istiqamətlənmiş bir çox ayə və hədislər mövcuddur. Kainatdakı hər şey bir məqsədə, bir qayəyə xidmət edir. Ulduzlardan tutmuş, yerin öz oxu ətrafında və günəş ətrafında fırlanması, ayın yer ətrafında olan hərəkəti, elektron, protonlara qədər hər bir varlıqda bir qayə, bir məqsəd, bir hikmət olması onu göstərir ki, bütün bunlar elm və qüdrət sahibi olan bir yaradıcının əsərləridir.

İnsanın bədən üzvləri, orqanları belə öz qayəsindən uzaqlaşmır, məsələn; qulaqlarımız bizə ətrafdakıları eşidib, dərk etmək üçün lazımdır. O, eşitmə funksiyasını yerinə yetirərkən heç vaxt məqsədindən uzaqlaşmaz, “Mən eşitmək istəmirəm, görmək istəyirəm” deməz. İnsana verilən orqanların belə nizamlı fəaliyyəti yalnız Allah-Taalanın yaratdığı nizam ola bilər.

İnsanlardan başqa varlıqların hamısı insanın əmrində və xidmətindədir. Onlar insanın yaşaması üçün yaradılmış və onlar arasında da bir nizam vardır. İnsan təbiət nizamını və qanunları kəşf etdikcə heyrətini gizlədə bilməz. Bunları bilməsi isə insan həyatını asanlaşdırır və tədbirli olmasına səbəb olur, məsələn; gecə və gündüzün bir-birini əvəz etməsini, yay və qışın gəlməsini əvvəlcədən bilməsi kimi. Varlıq olaraq fərqi yoxdur, istər atom olsun, istər hüceyrə, istər qarışqa olsun, istərsə də fil, hamısında nizam və qayə görünür, onları yaradıb bu qayələrə istiqamətləndirənin varlıq və birliyini, gücünü müşahidə edirik.

Qayə və nizam dəlilini belə bir sillogizmlə ifadə edə bilərik:

1. Kainat bir-birinə uyğun səbəblər və qayələr məcmuəsini ehtiva edir.

2. Səbəblər və qayələr mənzuməsi olan hər şey elm və ağıl sahibi bir illətin əsəridir.

3. Onda kainat da alim və ağıllı bir illətin əsəridir ki, O da Allah-Taaladır.

Sillogizmin birinci bəndinə görə varlıqlardakı qayə və nizamın çoxunu müşahidə etməklə, digərlərini də onlara qiyas edərək, eyni hikmətlərin onlarda da olduğunu aqlımızla hökm edə bilərik. Sillogizmin ikinci bəndi isə illiyyət prinsipinə görə izah edilir. Bu prinsipə görə, illətin (səbəb) məluldan (səbəblənəndən) daha əvvəl, daha böyük və üstün olması lazımdır. Aləmdəki bu nizam və qayənin elm və ağıldan məhrum biri tərəfindən yaradıldığı ağlabatan deyil.

Aləmdəki nizam və ahənglə bağlı üç ehtimal irəli sürülür: 1) Bu nizam əzəldən bəri belədir. Naturalist, təbiətçi və pozitivistlər belə düşünürlər. Hüdus və imkan dəlili ilə kainatın əzəli olmadığı isbat edilmişdir. Aləm əzəli olmadığına görə, ondakı nizam da əzəli ola bilməz. Buna görə də bu iddia əsassızdır. 2) Aləmdəki bu nizam əzəldən bəri yox, sonradan öz-özünə və təsadüfən olmuşdur. Bu, öz-özünə və təsadüfən baş verə bilməz; məsələn: ehtimal nəzəriyyəsinə əsasən, 1-dən 10-a qədər rəqəmlərin yazıldığı daşları torbadan bir-bir götürmək şərti ilə ilk cəhddə “1” rəqəmini götürmək şansı ondabirə bərabərdir. İkinci cəhddə “1” və “2”ni ard-arda alma şansı yüzdəbir ehtimaldır. 1-dən 10-a qədər rəqəmlərin hamısını ardıcılıqla alma şansı isə on milyonda bir ehtimaldır. 3) Sonradan mövcud olan bu nizam başqa biri tərəfindən yaradılmışdır. Aləmdəki nizamı yaradan aləmin özü və ya bir parçası ola bilməz. Aləmdən kənar aləm cinsindən olan başqa bir aləm tərəfindən də yaradıla bilməz. Əks halda,

təsəssül və dövr olar ki, bu da batildir. Belə olduqda tək bir ehtimal qalır ki bu da aləmdəki nizamın Allah tərəfindən yaradılmasıdır (Gölcük 2001, 168-170).

d) Qəbuli-əmma dəlili

Bu dəlil insanlıq tarixinin araşdırılması nəticəsində insanlarda olan din və Allah anlayışının fitri (doğulandan bəri) olmasına əsaslanır. İnsanlıq tarixinə nəzər salsaq, dövründən, irqindən, milliyətindən asılı olmayaraq, insanın olduğu hər yerdə mütləq bir tapınacaq, ibadət izinə rast gəlirik. İnsanlar, xüsusilə ilkəl qəbilələr, mədəni nemətlərdən uzaq olduqlarına baxmayaraq, məbədsiz, ibadətsiz, tapınaqsız, ümumi desək, dinsiz yaşamamışlar. Haqq və batil olmasından asılı olmayaraq, insanlar bir ilahi qüdrətin varlığına fitrən inanmışlar.

Hər bir insan Allahın varlığını içində hiss edər, hətta ən qatı ateist belə böyük bir fəlakətlə qarşılaşdıqda Allaha sığınar, bildiyi müraciət formaları ilə yalnız Ona yalvarar, yalnız Ondan kömək istəyər (Topaloğlu 2009, 61). İnsanlarda Allah inancını daha çox başlarına bir fəlakət gəldiyi zaman, başqa sözlə desək təbiət hadisələri qarşısında acizlikdən Allaha sığındıqları zaman görə bilirik. Bolluq və rifah şəraitində, heç nəyə ehtiyac olmadan yaşadıkları vaxtlarda isə insanlar içlərindəki bu duyğunu gizlədib Allah inancından uzaq qalırlar “(Kafirləri) ətrafına kölgə salan uca dağlar (yaxud) qara buludlar kimi dağlar bürüdüyü zaman onlar dini (ibadəti) Allaha məxsus edərək, yalnız ona dua edərlər. Allah onları sağ-salamat quruya çıxartdıqda içlərindən bəziləri (küfrlə iman arasında) orta mövqe tutar, (Bəziləri isə öz küfründə qalar). Bizim ayələrimizi yalnız çox xain, nankor olanlar danarlar!” (“Loğman” 31/32). Ayədə də qeyd edildiyi kimi, fəlakət və problem olanda, əksər hallarda fitrət nəfsə və ağıla qalib gəlir, insan qürur və inaddan əl çəkib Allaha üz tutur, Ondan kömək istəyir.

Adi vaxt inanmayan kimi görünən və yaxud inanmadıklarını etiraf edənlərin də çətinə düşdükləri vaxt Allaha üz tutmaları, onların inanma ehtiyacı ilə yaradıldığını və yaradanın yaratdığı insanlarda Allaha üz tutma duyğusunu verməsi də onun varlıq və birliyini açıq-aydın göstərir. Əgər insanların yaradıcısı eyni olmasaydı, onda bütün insanlar ona qarşı eyni duyğulara sahib olmazdılar (Gölcük 2001, 170). Beləliklə, yaşadıkları dövr, ərazilər və mədəniyyətləri bir-birindən fərqli olan millətlərdə müşahidə edilən bu ilahi fikir din duyğusu Allahın varlığından xəbər verir (Klavuz 1987, 60).

e) Elmi-əvvəl dəlili

İmkan dəlilinə istinad edən “elmi-əvvəl dəlili” ibn Məlkə tərəfindən istifadə olunmuşdur. İbn Məlkəyə görə, peyğəmbərlər və alimlər də bu dəlildən istifadə etmişlər. Elm öyrənən şəxs elmi, şübhəsiz ki, bir alimdən öyrənir, o da bir alimdən

öyrənmişdir, o alim də başqa bir alimdən öyrənmişdir. Burada tələbə-müəllim zəncirinin sonsuza qədər təsəlsül etməsi mümkün deyil, təsəlsül batildir. Bu zəncirin sonu olacağına görə, sonda “ilk müəllim”də dayanacaq. Əgər biz bu zənciri insanlığın ilk atası olan Hz.Adəmə qədər davam etdirsək də, elmlərin hamısı Hz.Adəmə qədər çatmaz. İlk öyrədən kimdirsə, onda dayanar. O isə Allahdır (Gölcük 2001, 171). Buradakı elm, tələbənin müəllimindən eşidərək öyrəndiyi elm deyil. Müəllim söyləyən, tələbə isə eşidən və başa düşəndir. Bəs tələbədəki düşüncəni, anlayışı, təsdiqi və inkarı meydana gətirən kimdir? Müəllim deyil, çünki o, sadəcə söyləyəndir. Əgər elə olmasaydı, onda hər müəllim istədiyi şəxsə arzu etdiyini öyrədərdi. Halbuki bu mümkün deyil. Necə ki, elə tələbə var elmdə müəllimini ötüb-keçir, eləsi də var, müəllimsiz alim və hakim olur. Deməli, ilk müəllim ilk alim olan Allahdır (Topaloğlu 2001, 99).

Nəticə

Allahı tanımaq insanda fitri bir duyğudur. Eyni ilə hörümçəkdə torqurma hissənin və maqnitdə dəmiri cəzətmə xüsusiyyəti olduğu kimi, insanda da inanma hissi fitri olaraq mövcuddur. Xaricdən və daxildən gələn hər hansı bir müdaxilə ilə səlim yaradılışı pozulan insan üçün Allahı tanımaq, Onun varlığını qəbul etmək çox çətinidir. Buna görə də isbatı-vacib dəlillər bütün dövrlər üçün aktual olmuşdur.

Kəlamçıların ilk isbatı-vacib dəlili olan hüdəs dəlili aləmin öz-özünə yox, sonradan bir yaradıcı tərəfindən yaradılması prinsipinə əsaslanır. Müasir dövrdə elmlər inkişaf etdikcə, xüsusən kimya sahəsindəki araşdırmalara əsasən maddələrin tədricən yox olması və bəzilərinin də azalması məlum olur. Bu da maddənin əbədi olmamasını bildirir. Əbədi olmayan şey isə əzəli ola bilməz. Bu nəticə inkarçı cərəyanlardan biri olan materializm nəzəriyyəsinin əsassız olduğunu ortaya qoyur. Digər təbiət elmləri sahəsində maddə üzərində aparılan tədqiqatlarda isə maddənin öz-özünə deyil, uca bir yaradıcı tərəfindən yaradılması nəticəsi ortaya çıxmışdır.

İmkan dəlil də quruluşu və nəticəsinə görə hüdəs dəlili ilə oxşardır. Buna görə də imkan dəlili hüdəs dəlilinin başqa bir isbat şəkli olaraq qəbul edilir. İmkan dəlilinin ilk dövrlərdən etibarən kəlamçılar tərəfindən istifadə edildiyi söylənilir. İmkan dəlilinin məqsədi bir vacibin mövcudluğunu isbat etməkdir. Vacib “varlığı özündən olub, başqasına möhtac olmayan” deməkdir. İmkan dəlilində kainatın yaradılmış (hadis) və var olmaq üçün başqasına möhtac olduğu isbat edildikdən sonra, bunun məntiqi nəticəsi olaraq hər hadisənin bir mühdisi (yaradıcısı), hər mümkünün də bir səbəbi olduğunu qəbul etmək zərurəti ortaya çıxır.

Qayə və nizam dəlili ilə bağlı nümunələrə “Qurani-Kərim”in bir çox ayəsində rast gəlmək mümkündür. Canlı və cansız bütün varlıqların araşdırılmasına əsasən hər bir varlıq həm yaradılış, həm daxili funksiyaları, həm də

digər varlıqlarla olan münasibəti baxımından heyrətamiz bir nizama, bir təşkilatlanmaya sahibdir. Təbiətdəki bu nizam öz-özünə və ya təsadüfən ola bilməz. Bütün bunlar Tanrının əsəridir.

Qəbuli-əmma dəlili Allahın varlığının insanda fitri bir duyğu olması ilə açıqlanmışdır. Dinindən, irqindən, milliyyətindən asılı olmayaraq insanlar təhlükəli, fəvqəladə hadisələrlə qarşılaşdıqda uca bir yaradıcının varlığını dərk edərək Ona üz tuturlar. Hətta inkarçılar da belə vəziyyətlərdə inanclarını göstərərək Allahdan kömək istəyirlər.

Elmi-əvvəl dəlilində ilk alimin Allah olduğu nəticəsi əldə edilmişdir. Öncə bir çox elmlərin Hz. Adəmə qədər gedib-çıxdığı qəbul edilsə də, “Hz. Adəmə bu elmləri yalnız Allah öyrədə bilər” məntiqi nəticəsi ortaya çıxır. Çünki yaratdığı ilk insana elmi ilk müəllim olan Allah öyrətmiş olar. Quran ayəsində də deyildiyi kimi “Allah Adəmə bütün ismləri öyrətdi” (“Bəqərə” 2/31).

Araşdırmanın yekun nəticəsi olaraq qeyd etmək istərdik ki, şüurlu varlıqların Allahın varlığını dərk etməsi üçün özünə, kainata, ətrafdakı varlıqlara baxmaları kifayətdir. Bunların cüzi bir hissəsini də yaratmağa qadir olmayan insan və kainat Uca Yaradıcının möhtəşəm əsəridir.

ƏDƏBİYYAT

- Aydın M. (2007). “*Din Felsefesi*”, İzmir: İlahiyyat Vakfı Yayınları
- Ebu Mansur el-Matüridi. (2005). *Kitabu `t Tevhid tercümesi*. çeviren: Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM.
- Gölcük Ş, Toprak S. (2001). “*Kelam*”, Konya: Tekin kitabevi.
- İmam Gazali, (1973). *İhyau `Ulumi`d Din tercümesi*. çeviren: Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir yayınevi.
- Kaya M. (2000). “*İmkan*”, İstanbul: Diyanet Vakfı Neşriyyat Pazarlama Ticaret Sağlık ve Turizm A.Ş., (TDV İslam Ansiklopedisi. 22. Cilt).
- Kutuler İlhan, (1996). “*Gaiyyet*”, İstanbul: Diyanet Vakfı Neşriyyat Pazarlama Ticaret Sağlık ve Turizm A.Ş. (TDV İslam Ansiklopedisi 13. cilt).
- Nureddin es-Sabuni. Matüridiyyə Akaidi, (2015). İstanbul: M.Ü İlahiyyat Fakültesi Vakfı Yayınları, (No:259).
- Topaloğlu B. (2001). “*İslam Kelamçılarına ve Filozoflarına görə Allahın varlığı (İsbati Vacib)*”, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Topaloğlu B. (1998). “*Hudus*”, İstanbul: Diyanet Vakfı Neşriyyat Pazarlama Ticaret Sağlık ve Turizm A.Ş., (TDV İslam Ansiklopedisi. 18. cilt).
- Taftazani, (1991). “*Kelam ilmi ve İslam Akaidi (Şerhul-akaid)*”. İstanbul: Dergah yayınları.

Topaloğlu Bekir, Yavuz Yusuf Şevki, Çelebi İlyas, (2009). “İslamda İnanç Esasları”, İstanbul: Çamlıca yayınları.

Абузерли Назила

ИСБАТ АЛЬ-ВАДЖИБ ПО МНЕНИЮ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ КЯЛАМ

РЕЗЮМЕ

Вера в Аллаха составляет основу Ислама и всех других божественных религий. Поэтому уверование в существование и единство Аллаха является наиболее важным условием чем другие основы веры. В данной статье рассматривается атрибут Бытия Аллаха и Его единство (Исбат аль-ваджиб) на основании доводов ученых – богословов. В статье содержатся доводы исбат аль-ваджиб ученых Ислама начиная от доказательства “худус” (возникновения) до доказательства “ильм аль аваль” (первичой мудрости). В доказательстве “худус”, основывающемся на методе “джовхар” (субстанции) и “араз” (акциденции) считается, что все тела, образующие вселенную, берут свое начало от одной субстанции и особенностей (акциденций), которыми она обладает. Субстанция и акциденции являются сотворенными. Отсюда следует вывод, что мироздание, состоящее из сотворенных субстанции и акциденций, тоже сотворено. Довод имкан (вероятности), в конечном итоге, аналогичен доводу натиджа (вывода). Довод “габули амма” (вероятности) впервые был применен Фараби и Ибн Сина. Довод “гайа” (цели) и “низам” (порядка) используется еще со времен Сократа. Данный довод основывается на том, что в природе царит изумительный, чуткий и предельно четкий порядок. В результате изучения всеобщей истории человечества довод общего воззрения подчеркивает, что понятие религии и Аллаха в людях является их врожденным качеством (фитрат) Данный довод также называют доводом «фитрат» (врожденности). Довод “ильм аль аваль” (о первичности мудрости) основывается на том, что до того как «ильм» (знания) дошли до одношо ученого каждый ученый был учеником другого ученого. В конечном итоге эта цепь исходит от Аллаха – Изначального и Вечного. Все доводы стремятся доказать существование Аллаха и Его единство.

Ключевые слова: *доказательство “исбат аль-ваджиб”, джовхар (субстанция), араз (акциденция), существование Аллаха, доказательство “худус”, довод “имкан” (вероятности), довод “гайа” (цели) и “низам”*

(порядка), довод “габули амма” (общего воззрения), довод “ильм аль-авваль” (о первоначальности мудрости).

Nazila Abuzarli

ISBAT AL-WAJIB IN KALAM SCHOLARS' THOUGHT

ABSTRACT

Belief in God is the basis of Islam and all other divine religions. Therefore, it is essential to accept the existence and unity of God before the basis of other beliefs. In this article, the problem of God's existence and unity (isbat al-wajib) has been introduced according to the evidences of Kalām scholars. According to our study the article reflects isbati-wajib (important proof) evidences of the Islamic scholars starting from the Proof of Huduth to the proof of ilmi awwal. The Proof of Huduth, based on the substance (jovhar) and the accident (araz) method, is assumed that all objects that make up the universe come from a substance and the properties (araz) possessed by this substance. Jovhar and araz are hadith. Therefore such logical conclusion arises that the universe consisting of jovhar (substance) and araz (accidence) is also Hadith. The possibility evidence consequently is similar to the Proof of Huduth. The possibility evidence was first used by Farabi and Ibn Sina. The purpose and order evidences had been used since the time of Socrates. This evidence is based on the dominance of an extraordinary, sensitive and subtle order in nature. The evidence of qabulu amma is explained by the fact that at the result of universe history the religion and God concept in human beings are innate. Qabulu amma evidence is also called fitrat (nature) evidence. The last evidence of primary science is based on fact that every scientist prior to teach a science learns it from other scientist. Finally, this chain of knowledge stands in Allah, the perpetual and eternal God. All the evidence serves to prove God's existence and unity.

Keywords: *isbat al-wajib (proof of the necessary being), jovhar (substance), araz (accidence), existence of God, huduth evidence, possibility evidence, purpose and order evidence, evidence of qabuli amma, evidence of ilmi awwal*

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. Ü.N.Abuzərov

DÖVLƏT-DİN MÜNASİBƏTLƏRİ VƏ AZƏRBAYCAN MODELİ

Dos. Mübariz Qurbanlı,
Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin sədri,
chairman@scwra.gov.az

XÜLASƏ

Dünyada baş verən hadisələrin gedişatı göstərir ki, XX əsrlə müqayisədə XXI əsrdə din aparıcı faktorlardan birinə çevrilmişdir. Bu gün dövlətlərin dini qurumlarla qarşılıqlı əlaqələrinin forma və üsullarından çox şey asılıdır: dövlətin daxilində və bütün dünyada təhlükəsizliyin təmin olunması, dini zəmində münaqişələrin həlli, insanların dini mənsubiyyətlərinə görə təqiblərə məruz qalmaması, yaxud vicdan azadlığına əməl edilməsi və s.

Məqalə müasir dövrdə dünyanın müxtəlif ölkələrində din sahəsində həyata keçirilən dövlət siyasətinə, qarşılıqlı dövlət-din münasibətlərinə həsr olunmuşdur. Müəllif qeyd edir ki, müasir elmi ədəbiyyatda dövlət-din münasibətlərinin formaları barədə intensiv müzakirələr aparılır. Bu sahənin tədqiqatçıları dövlət-din münasibətlərinin təsnifatını verərkən, adətən, liberal-demokratik ənənədən çıxış edərək, daha çox, dövlətin dinə münasibətini əsas götürürlər. Müəllifin fikrincə, bu cür təsnifləndirmədə dinin dövlətdə hakim xarakter daşdığı forma ilə dövlətin dinə düşmən olduğu cəmiyyətlər arasında müxtəlif variantlar öz əksini tapır. Məqalədə bildirilir ki, bu zaman dinin dövlət sistemindəki yeri həmin dövlətin konstitusiyaya quruluşu ilə müəyyən olunur. Lakin dövlət-din münasibətləri modelləri tipologiyasında konstitusiyaya quruluşu və siyasi rejimin tipi ilə yanaşı, onun keçdiyi tarixi yol, həmçinin əhalinin əksəriyyətinin mənsub olduğu din mühüm rol oynayır. Bu baxımdan teokratik, rəsmi dini olan, sekulyar və ateist dövlətlərin bu sahədəki təcrübəsindən danışılan məqalədə Azərbaycanın da yürütdüyü dövlət-din siyasətinə yer verilmişdir. Xüsusilə, ölkəmizin keçdiyi tarixi inkişaf yolundan və bu istiqamətdə əldə etdiyi uğurlardan bəhs olunmuşdur.

***Açar sözlər:** Azərbaycan, dövlət-din münasibətləri, sekulyarlaşma, dini qurumlar, dini tolerantlıq, multikulturalizm, dinə dövlət qayğısı.*

Giriş

Hər bir mədəni-tarixi dövr dövlət-din münasibətlərinin inkişafına özünə-məxsus təsir göstərir. Bu da dəyişən dünyanın iqtisadi, sosial və siyasi amilləri ilə bağlıdır. Dünyada baş verən hadisələrin gedişatı göstərir ki, XX əsrlə müqayisədə XXI əsrdə din aparıcı faktorlardan birinə çevrilmişdir. Bu gün

dövlətlərin dini qurumlarla qarşılıqlı əlaqələrinin forma və üsullarından çox şey asılıdır: dövlətin daxilində və bütün dünyada təhlükəsizliyin təmin olunması, dini zəmində münaqişələrin həlli, insanların dini mənsubiyyətlərinə görə təqiblərə məruz qalmasına yol verilməməsi, vicdan azadlığına əməl edilməsi və s.

Dövlətlə dini qurumlar arasındakı qarşılıqlı əlaqənin mövcud vəziyyətinə və müasir klassifikasiyasına toxunmadan öncə “qarşılıqlı dövlət-din münasibətləri” ifadəsi ilə əsasən nəyin nəzərdə tutulduğunu aydınlaşdırmaq məqsədə uyğun olardı. Rusiyalı dinşünas, dövlət-din münasibətləri sahəsində tanınmış tədqiqatçı Mixail Şaxov bunu “bir tərəfdən, dövlət institutlarının, digər tərəfdən, konfessiyaların institusional qurumlarının (dini birliklər, dini mərkəz və idarələr, konfessional təşkilatlar və s.) tarixən formalaşan və dəyişən qarşılıqlı əlaqə və münasibəti” kimi verir. O bildirir ki, bu münasibətlərin əsasında cəmiyyət həyatında dinin və dini birliklərin yeri, funksiyası, bu münasibətlərin bütün subyektlərinin fəaliyyət və səlahiyyət dairəsi barədə qanunla təsbit olunmuş təsəvvürlər dayanır (Шaxов 2003, 9).

Dövlət-din münasibətlərinin formaları barədə müasir elmi ədəbiyyatda intensiv müzakirələr mövcuddur. Bu sahədə tədqiqat aparan alimlər dövlət-din münasibətlərinin təsnifatını verərkən, adətən, liberal-demokratik ənənədən çıxış edərək daha çox dövlətin dinə münasibətini əsas götürürlər. Bu cür təsnifləndirmədə dinin dövlətdə hakim xarakter daşdığı forma ilə dövlətin dinə düşmənin olduğu cəmiyyətlər arasında müxtəlif variantlar öz əksini tapır. Bu zaman dinin dövlət sistemindəki yeri həmin dövlətin konstitusiya quruluşu ilə müəyyən edilir. Lakin dövlət-din münasibətləri modelləri tipologiyasında konstitusiya quruluşu və siyasi rejimin tipi ilə yanaşı, onun keçdiyi tarixi yol, həmçinin əhalinin əksəriyyətinin mənsub olduğu din də mühüm rol oynayır (Məmmədli 2017, 22).

Dövlət-din münasibətlərinin tipinə əsasən, dövlətlərin klassifikasiyası

Hazırda dövlət-din münasibətlərinin formaları ilə bağlı müxtəlif klassifikasiyalar mövcuddur. Bunlardan ən geniş yayılanlarından biri bu şəkildədir: teokratik dövlət; rəsmi dini olan dövlət; sekulyar dövlət; ateist dövlət.

Teokratik dövlət növü orta əsrlərdə inkişaf etmişdi. Dünyadakı sekulyarlaşma prosesinə əsasən deyə bilərik ki, bu gün çox az dövlət teokratikdir. Teokratik dövlətin iki növü vardır: teokratik monarxiya (Vatikan, Səudiyyə Ərəbistanı) və teokratik respublika (məsələn: İran İslam Respublikası) (Арбузкин 2005, 591). Teokratik dövlətin əsas xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, burada ən yüksək vəzifəli şəxs dünyəvi və dini hakimiyyət funksiyalarını özündə birləşdirir, bütün hüquqi sistem dini prinsiplərə əsaslanır və dövlət dini məqsədləri həyata keçirmək üçün yaradılır; məsələn: Vatikan şəhər-dövlətinin başında həm Roma Katolik Kilsəsinin rəhbəri, həm də Vatikan monarxi sayılan

Roma Papası dayanır. Vatikandakı qanunların əsas qaynağı Kanonik Hüquq Kodeksi (Codex Juris Canonici) və apostol hökmləridir (Арбузкин 2005, 594). Bu tip dövlətin əsas funksiyası ruhani hakimiyyətə dövlət dəstəyi göstərməkdir (Арбузкин 2005, 29).

Daha bir teokratik dövlət Səudiyyə Ərəbistanı hesab olunur. Bu dövlətdə konstitusiyaya yoxdur, bütün hüquq sistemi şəriətə əsaslanır. Vətəndaşlar yalnız İslam dininə etiqad etməlidirlər. 1992-ci ildə qəbul olunmuş hakimiyyətin əsaslarını təsbit edən qanuna əsasən, ölkəni özündə dövlət başçısı və ruhani liderin funksiyalarını birləşdirən kral idarə edir.

Teokratik respublika idarəçiliyinin nümunəsi sayılan İran İslam Respublikasının 1979-cu ildə qəbul edilmiş konstitusiyası da dövlətin dini xarakterini açıq şəkildə ifadə edir: “İslam qanunlarına əsaslanan İran İslam Respublikasının Konstitusiyası İran cəmiyyətinin mədəni, sosial, siyasi və iqtisadi təsisatlarını əks etdirir...” (Конституция Исламской Республики Иран 1979. 2) Bu ölkədə əsas dövlət vəzifələrinə namizədləri Ayətullahlar Şurası təsdiq edir. Ayətullah dövlətin ali rəhbəri sayılır və Prezidentlə müqayisədə daha geniş hakimiyyətə sahibdir (Həsənov, Vəliyev 2013, 726).

Bəzən teokratiya elementləri Avropanın bir çox ölkəsində özünü göstərsə də, onlar teokratik model sayılmır. Rəsmi dini olan bu cür ölkələrdə din sadəcə simvolik mahiyyət daşıyır və dövlət həm ictimai, həm də siyasi müstəvidə tamamilə sekulyar siyasət həyata keçirir. Belə dövlətlərə misal kimi, İngiltərə, Yunanıstan, Danimarka, İslandiya, Norveç, Finlandiya, Şotlandiyanı göstərə bilərik (onlarda rəsmi din ya katoliklik, ya da protestantlığın qollarından biridir). Rəsmi din Əlcəzair, Bəhreyn, Misir, İraq, Mavritaniya, Küveyt, Malayziya kimi Asiya və Afrika ölkələrində də mövcuddur.

Bu ölkələrdə din, demək olar ki, tamamilə dövlətdən asılıdır, bununla belə, tez-tez müstəqilliyə can atdığı müşahidə olunur. Dövlət kilsəyə, onun strukturu və idarəçiliyinə, həmçinin dini təhsilə nəzarət edir və onu maliyyələşdirir. Dini icma dövlət aparatının bir hissəsini təşkil edir.

İngiltərədə rəsmi din protestantlığın qollarından biri olan Anqlıkan Kilsəsidir. Kilsənin başında İngiltərə Kraliçası dayanır. “Böyük Britaniyada Kral ailəsinin başçısı dövlət Kilsəsinin rəsmi rəhbəri sayılır (Anqlıkan Kilsəsində Kenterberi arxiyepiskopu kilsə iyerarxiyasına başçılıq etmir, sadəcə, monarxın kilsə işləri üzrə müavini vəzifəsini icra edir). Bütün arxiyepiskop və yepiskoplar Baş nazirin tövsiyəsi ilə Kraliça tərəfindən vəzifəyə təyin olunur. Yalnız Anqlıkan Kilsəsi milli əhəmiyyətli tədbirlərin təşkilatçısı kimi çıxış etmək hüququna malikdir və yalnız Anqlıkan Kilsəsinin parlamentdə öz yeri var” (Религиоведение: энциклопедический словарь 2006, 125). Buna baxmayaraq, bu gün Anqlıkan Kilsəsi öz nüfuzunu itirməkdədir. Getdikcə daha

çox insan başqa dinlərə etiqad etməyə başlayır. Bu gün İngiltərədə katoliklərin sayı artmaqdadır, həmçinin miqrasiya prosesləri nəticəsində İslam və digər dinlərə etiqad edənlərin sayında da artım müşahidə olunur (Кампер 1999, 31). 2011-ci ildə əhalinin siyahıya alınmasına görə, Birləşmiş Krallıqda 2,7 milyon müsəlmanın yaşadığı məlum olmuşdur. Bu da əhalinin 4,8 faizini təşkil edir.

Rəsmi dini olan ölkələrə daha bir nümunə Yunanıstan Respublikasıdır. 1975-ci ildə qəbul olunmuş Yunanıstan Konstitusiyasının 3-cü maddəsində göstərilir ki, ölkədə hakim din Şərqi Ortodoks Kilsəsinin dinidir (Арбузкин 2005, 559). “Dövlət kilsəyə nəzarət edir və ona müəyyən dövlət qurumlarına aid olan səlahiyyət və hüquqlar verir. Dövlət qanunu statusuna malik olan Ellada Kilsəsinin Nizamnaməsi kilsə, yepiskopluqlar, prixdolar, monastırlar və digər kilsə müəssisələrinin korporativ subyektlərlə bağlı mülki hüquqlarını tanıyır” (Понкин 2003, 107).

Son rəsmi statistikaya görə, Yunanıstan sakinlərinin 97%-i Ortodoks Kilsəsinə mənsubdur. “İlahi qanun” məcburi fənn olaraq Yunanıstanın ümumtəhsil məktəb proqramına salınmışdır, universitetlərdə ilahiyyat fakültəsi fəaliyyət göstərir. Təhsil sahəsi ilə yanaşı, kilsə həm də aktiv ictimai fəaliyyətlə məşğul olur (Ракитянская-Балытникова).

Beləliklə, hər hansı dini birlik dövlət statusuna malikdirsə, bir tərəfdən, bu ona müəyyən imtiyazlar, vergi güzəştləri verir, digər tərəfdən, o, dövlət qarşısında məsuliyyət daşıyır; məsələn: sovet hakimiyyəti illərində Pravoslav Kilsəsinin dövlət statusuna malik olması onun təqib olunma səbəblərindən biri idi. Patriarx II Aleksii bu barədə deyirdi: “Dövlət Kilsəsinin mövqeyi bizə çox əzab-əziyyət gətirdi. Kilsə dövlətdən ayrı olmalıdır. O, ölkədə baş verən hadisələri mənəviyyat və əxlaq mövqeyindən qiymətləndirmək hüququna malik olmalıdır. Dövlət statusuna malik olduqda bunu edə bilməz” (Никитин 2009, 179).

Bu gün dünyanın əksər ölkələri dinin dövlətdən ayrı olduğu dünyəvilik prinsipinə əsaslanır. Dini qurumların dövlətdən ayrılmasını nəzərdə tutan dövlət-din münasibətlərinin bu tipi fərqlərin və toplumların dini azadlığını təminat altına alır, o cümlədən dövlət həyata keçirdiyi milli siyasətdə dinin roluna əhəmiyyət verir.

Sekulyar dövlətin, adətən, iki əsas modeli fərqləndirilir: separativ (dövlət dini qurumlarla əməkdaşlıqdan qaçır) və kooperativ (dövlət müəyyən sahələrdə dini qurumlarla əməkdaşlıq edir). Kooperativ modelin özünü də iki sinifdə təsnifləndirə bilərik: dövlətin digərləri üzərində prioritetə sahib olan bir konfessiya ilə əməkdaşlığı (məsələn: İtaliya Respublikası) və dövlətin bir neçə konfessiya ilə əməkdaşlığı (Rusiya Federasiyası).

Özünü sekulyar elan edən ilk dövlətlərdən biri Amerika Birləşmiş Ştatlarıdır. Bu dövlət elə bir tarixi inkişaf yolu keçmişdir ki, onda heç vaxt hansısa rəsmi bir din olmamışdır. ABŞ Konstitusiyasına ilk düzəliş hər bir amerikalının

hansısa dinə etiqad etmək və ya heç bir dinə etiqad etməmək hüququna təminat verir (Мишин 2004, 403-405).

Sekulyar dövlətin separativ modeli hakim olan Birləşmiş Ştatlarda dövlətlə dini birliklər arasındakı qarşılıqlı əlaqə minimuma endirilmiş və ölkədə dini qurumlara geniş muxtariyyət verilmişdir. Amerikada daha çox protestantlığın yayılmasına baxmayaraq, yüzlərlə digər dinə sitayiş edənlər də kifayət qədərdir. Nəticədə, amerikalılar öz dini kökləri ilə əlaqələrini itirmişlər. Adətən, onlar etiqad üçün daha az şey tələb edən və özlərinə rahat olan dini seçirlər.

Dünyəvi dövlətlərin inkişafına Avropada XVIII əsrin sonunda başlayan və XIX əsrdə sistemli şəkildə davam edən sekulyarlaşma prosesi təsir etmişdir. Məhz Avropada dövlət və kilsə arasında funksiyaların bölüşdürülməsi baş vermişdir. Fransa Respublikası Kilsənin dövlətdən ayrılmasına və vicdan azadlığının Avropa ölkələrinin konstitusiyalarında insanın fundamental azadlıqlarından biri kimi təyin edilməsinə böyük təsir göstərmişdir. ABŞ-da olduğu kimi, burada da sekulyar dövlətin separativ modeli hakimdir. Lakin buradakı dünyəvilik öz sərtliyi ilə seçilir və onun mahiyyətində dövlət üzərində dini və klerikal nüfuzun maksimum məhdudlaşdırılması dayanır. Fransada 1905-ci ildə qəbul olunmuş qanuna əsasən, dövlət heç bir dini rəsmi din kimi tanımır, bununla da dinlə əlaqəli heç bir şeyin (məktəblərdə dini dərslər, dinlərin və din xadimlərinin maliyyələşdirilməsi və s.) dövlət tərəfindən maliyyələşdirilməsinə yol vermir. Fərdin dini inanclarına hörmət prinsipi konstitusiyada təsbit olunsada, dinin ictimai görüntüsü əhəmiyyətli dərəcədə məhdudlaşdırılır. 2004-cü ildə qəbul olunmuş qanuna əsasən isə, Fransanın təhsil müəssisələrində dini simvollar (o cümlədən geyim –hicab, David ulduzu, xaç və s.) qadağan edilmişdir. Ümumilikdə, sərt sekulyar siyasət həyata keçirməsinə baxmayaraq, Fransada istisna halları da mövcuddur. Fransa, məsələn, ABŞ qədər dini birləşmə azadlığına qarşı həssas deyil. Fransada dövlət komissiyası tərəfindən dini sektərlərlə bağlı hazırlanmış hesabatda 173 sekta, o cümlədən Sayentologiya Kilsəsi və Yehovanın Şahidləri potensial təhlükəli sektərlər hesab edilmişdir. Dövlət təhsil müəssisələrinin, təxminən, yarısında katolik kapellanlar fəaliyyət göstərir. Kapellanlar, eyni zamanda, həbsxanalarda, xəstəxanalarda, orduda da mövcuddur; məsələn: bu gün Fransanın 200 həbsxanasında, təxminən, 700 katolik, 242 müsəlman kapellan fəaliyyət göstərir ki, onlar da dövlətdən əməkhaqqı alır (Məmmədli 2017, 25-26).

Bir vaxtlar sosialist təcübəsi yaşayan Polşa, Bolqarıstan, Sloveniya, Xorvatiya, Slovakiya, Çexiya, həmçinin Albaniya və Macarıstan kimi ölkələrdə dövlət-din münasibətləri xüsusi diqqətəlayiqdir. XX əsrin 80-90-cı illərinin kəsişməsində bütün bu dövlətlər öz siyasi sistemlərində və ideoloji platformalarında köklü dəyişikliklər etməyə başladılar (Конституционное (государ-

ственное) право зарубежных стран: учебник 2000, 29). Demokratik dəyişikliklər bu dövlətlərdə yeni konstitusiyaların, bəzilərinə, hətta dini qurumlarla əlaqələri tənzimləyən xüsusi qanunların qəbulu ilə nəticələndi. Avropanın post-sosialist ölkələrinin hazırkı konstitusiyasında və vicdan azadlığına dair qanunvericiliyində dini inanc məsələsi fərqli şəkillərdə təqdim olunmuşdur. İlk növbədə, o, özündə bu və ya digər ölkədə tarixən formalaşan ənənələri, ictimai rəyin gücünü, mono və ya çoxkonfessiyalı quruluşu, həmin dövrdə dövlət-din münasibətlərinə təsirsiz ötürməyən sosial və siyasi dəyişiklikləri əks etdirir (Обсиенко 2000, № 2 (23), 53). Bu ölkələrin əksəriyyətində sekulyar dövlətin kooperativ modelinə üstünlük verilir.

Sovet İttifaqının dağılmasından sonra müstəqillik əldə etmiş dövlətlərin əksəriyyəti – Ukrayna, Belarusiya, Gürcüstan, Azərbaycan və digər ölkələr öz konstitusiyalarında və qanunvericiliklərində sekulyar dövləti təsbit etdilər. Həmin ölkələrdə dövlətlə dini qurumlar arasındakı münasibətlər dövlətin tarixi inkişafına əhəmiyyətli dərəcədə təsir göstərən konfessiyaların seçilməsi əsasında qurulmuşdur.

Vicdan azadlığının həyata keçirilməsi baxımından, bu gün dünyada dünyəvi model ən uyğunu hesab olunur. Bu zaman heç bir dini qurum cəmiyyətdən təcrid edilmir və insanlar öz inanclarına görə təqiblərə məruz qalmırlar. Sekulyar dövlətin kooperativ modeli olan ölkələrdə qarşılıqlı əlaqə daha əhəmiyyətli konfessiyalar ilə, yaxud xüsusi şəraitdə bir konfessiya ilə qurulur. Separativ modelin hakim olduğu dövlətlərdə isə dövlətlə dini qurumlar arasında qarşılıqlı əlaqə mövcud deyildir. Din hər bir vətəndaşın şəxsi işidir.

XX əsrdə bir çox ölkədə ateizm ideologiyası üstünlük təşkil etsə də, ilk dəfə özünü rəsmi olaraq ateist dövlət elan edən Albaniya olmuşdur. Bu statusu 1973-cü ildə öz Konstitusiyasında təsbit edən Albaniya hazırda sekulyar dövlətdir. Əslində, İkinci Dünya müharibəsindən sonra Şərqi Avropa ölkələrinə təsirini artıran Sovet İttifaqı da bu statusa malik idi. Hazırda Şimali Koreya faktiki olaraq, ateist dövlətdir. Hüquqi baxımdan ölkə Konstitusiyasında vicdan azadlığının təmin edildiyi qeyd olunsa da, burada dini birliklər xüsusi dövlət orqanlarının – federasiyaların nəzarəti altındadır, dindarlar öz inanclarını gizlətməyə məcburdurlar. Xüsusilə xristian konfessiyaları təqiblərə məruz qalır, çünki hesab olunur ki, Qərb ölkələri bu konfessiyalar vasitəsi ilə ölkə sakinlərinə təsir göstərirlər.

İstənilən ölkədə vicdan azadlığı, nəinki hər hansı bir dinə sitayiş imkanı tanıyır, həmçinin də heç bir dinə sitayiş etməmək hüququ verir və bu, qanunla qorunmalıdır. Ancaq ateizm dövlət ideologiyasının bir hissəsinə çevrildikdə bu, mənfi hallarla nəticələnir: vicdan azadlığı ortadan qalxır, dini konfessiyalar təqiblərə məruz qalır, dindarlar istədikləri dinə sitayiş edə bilmirlər və s. Mənəvi azadlığın olmaması insan şəxsiyyətinin yoxsulluğuna, dövlətə tam itaət

etməsinə gətirib çıxarır; belə bir cəmiyyətdə insan öz yaradıcı və mənəvi ehtiyaclarını həyata keçirmək qabiliyyətindən də məhrum qalır.

Dövlət-din münasibətlərinin Azərbaycan modeli

Bu gün Azərbaycan Respublikasında din sahəsində aparılan siyasət dövlət-din münasibətlərinin yuxarıda sadaladığımız növləri arasında sekulyar dövlətin kooperativ modelinə uyğun gəlir. Azərbaycanın dünyəvi dövlət olduğu Konstitusiyaya ilə təsbit edilmişdir: “Azərbaycan Respublikasında din dövlətdən ayrılır. Bütün dini etiqadlar qanun qarşısında bərabərdir... Dövlət təhsil sistemi dünyəvi xarakter daşıyır” (Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası 1995, Maddə 18). Ali məqsədi insan və vətəndaş hüquq və azadlıqlarının təmin edilməsi olan Azərbaycan Respublikasında hər kəsin dinə münasibətini müstəqil müəyyənləşdirmək, hər hansı dinə təkbaşına və ya başqaları ilə birlikdə etiqad etmək, yaxud heç bir dinə etiqad etməmək, dinə münasibəti ilə bağlı əqidəsini ifadə etmək və yaymaq hüququ vardır (Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası 1995, Maddə 48). Bununla belə, ölkədə yaşayan müxtəlif din və məzhəblərin nümayəndələrinə qayğı göstərmək, onların problemlərini həll etmək Azərbaycan hökumətinin din siyasətinin prioritet istiqamətlərindən birini təşkil edir. Hökumət davamlı olaraq bu istiqamətdə ardıcıl tədbirlər həyata keçirir, nəsillərdən-nəsillərə ötürülən dini dəyərləri, dözümlülük ənənələrini qoruyur və dini durumu nəzarətdə saxlayır.

Bu gün Azərbaycan bütün dünyada dövlət-din, həmçinin dinlərarası münasibətlərin ideal göstəricilərinin olduğu ölkə kimi tanınır. Ölkə tolerant, multikultural mühitin formalaşması, radikal baxışlara ictimai qınağın və dövlət nəzarətinin olması baxımından mükəmməl nümunə təşkil edir. Multikultural və tolerant dəyərləri öz siyasətinin tərkib hissəsinə çevirmiş Azərbaycan dövləti dini etiqadından asılı olmayaraq, bütün vətəndaşlara öz inanclarını yaşamaq üçün lazımi şərait yaratmışdır və bu, hər sahədə hiss edilməkdədir. Dünyada dinlərarası və məzhəblərarası qarşıdurmaların baş verdiyi müasir dövrdə ölkəmizdə bu sahədə hansısa gərginliyin yaşanmamasının əsas səbəblərdən biri ulu öndər Heydər Əliyevin əsasını qoyduğu düşünülmüş, müdrik, pragmatik və qətiyyətli siyasətdir. Ümummillî Lider “İslam sivilizasiyası Qafqazda” mövzusunda beynəlxalq simpoziumun açılışı mərasimindəki nitqində bu məramla belə diqqət çəkmişdir: **“Hesab edirik ki, insanlar hansı dinə, hansı mədəniyyətə mənsubluğundan asılı olmayaraq, bütün başqa mədəniyyətlərə, dinlərə, mənəvi dəyərlərə də hörmət etməli, o dinlərin bəzən kiməsə xoş gəlməyən adət-ənənələrinə dözümlü olmalıdırlar. Dini nöqtəyi-nəzərdən ədavət, münaqişə, müharibə yolverilməzdir”** (Heydər Əliyev siyasəti: Tolerantlıq 2014, 235-236).

Ulu Öndərin dövlət-din münasibətləri sahəsində yürütdüyü siyasətin uğurlu nəticəsidir ki, bu gün xalqın keçmişinə, milli-mənəvi dəyərlərinə dövlət səviyyəsində qayğı göstərilir. Xalqımız öz milli, dini bayramlarını rahat şəkildə yaşamaq hüququ qazanmış, dağılmış ibadət ocaqları yenidən bərpa olunmuşdur, həmçinin milliyətindən, irqindən, dinindən asılı olmayaraq, vətəndaşların hüquq bərabərliyi təmin edilmişdir. Bütün bunlar demokratik dəyərlərin, tolerantlıq prinsiplərinin təcəssümü, o cümlədən Azərbaycanın davamlı inkişafının və daxili sabitliyin qarantıdır.

Heydər Əliyevin 1993-cü ildə hakimiyyətə qayıdıışından sonra milli-mənəvi dəyərlərimizə münasibətdə, dövlətin din siyasətinin həyata keçirilməsində yeni mərhələ başlanmışdır. Vicdan və dini etiqad azadlığı ilə bağlı qanunvericilik aktları beynəlxalq hüquq normalarına uyğunlaşdırılmış, dini qurumların statusunu, hüquq və vəzifələrini müəyyənləşdirən, onların fəaliyyəti ilə bağlı yaranan münasibətləri tənzimləyən “Dini etiqad azadlığı haqqında” Qanun daha da təkmilləşdirilmiş, zamanın tələbindən irəli gələn dəyişikliklər edilmişdir. Dini etiqad azadlığının təmin olunması, bu sahədə vahid dövlət siyasətinin formalaşması və həyata keçirilməsi, dövlət-din münasibətlərinin tənzimlənməsi və inkişafının təmin edilməsi məqsədilə Azərbaycan Respublikası Prezidentinin 21 iyun 2001-ci il tarixli 512 nömrəli Fərmanı ilə Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi yaradılmışdır. Bu gün Dövlət Komitəsinin fəaliyyətinə vətəndaşların vicdan azadlığının təmin edilməsi, dini ənənələrin, dözümlülük və tolerantlıq münasibətlərinin qorunması, dini mühitdəki radikal elementlərin qarşısının alınması, dini qurumların dövlət qeydiyyatı məsələsinin təkmilləşdirilməsi və prosesin sürətləndirilməsi, dini təyinatlı ədəbiyyatın və materialların ekspertizasının aparılması və yayılmasına müvafiq nəzarətin həyata keçirilməsi, dini qurumların fəaliyyətinin milli dövlətçilik maraqlarına və cəmiyyətin sosial problemlərinin həllinə cəlb edilməsi, dini maarifçilik işinin düzgün metodlarla təşkili və gücləndirilməsi, dini sahədə qanunvericiliyin tətbiqi mexanizmlərinin təkmilləşdirilməsi, Azərbaycanın dövlət-din münasibətləri modelinin beynəlxalq aləmdə təbliğ olunması və s. daxildir. Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi milli-mənəvi dəyərləri, ölkədəki tolerant və multikultural mühiti qorumaq, dini radikalizmin, ekstremizmin, ayrı-seçkiliyin qarşısını almaq, dini gənclərə olduğu kimi aşılamaq istiqamətində dövlət qurumları, qeyri-hökumət təşkilatları ilə birgə maarifləndirmə işi aparır. Bu sahədə işlər kütləvi informasiya vasitələri, media, televiziya, radio, çap məhsulları, müxtəlif konfranslar, seminarlar və digər tədbirlər vasitəsilə də həyata keçirilir. Maarifləndirmə işlərinə mərkəzi və yerli icra hakimiyyəti orqanları, qeyri-hökumət təşkilatları, Qafqaz Müsəlmanları İdarəsi və ölkədə qeydiyyatdan keçmiş dini icmalar cəlb olunurlar.

Azərbaycanın dünya ölkələri sırasında öz layiqli yerini tutması və milli-mənəvi dəyərlərimizin qorunmasında, xüsusilə tolerantlığın və multikultural ənənələrin inkişaf etdirilərək dünyaya çatdırılmasında ulu öndər Heydər Əliyevin siyasi kursunun davamçısı Prezident İlham Əliyevin xidmətləri misilsizdir. Ölkə başçısının sərəncamlarına əsasən, ölkədəki bir çox tarixi-dini abidə bərpa olunmuş, yeni ibadət evləri tikilmişdir. Üstəlik, dövlətin bu istiqamətdəki siyasəti müsəlmanların üstünlük təşkil etdiyi ölkəmizdə təkcə İslam deyil, digər səmavi dinlərin də ibadətgahlarını əhatə edir; məsələn: 2003-cü ilin mart ayında Bakıda yəhudi sinaqoqu dindarların istifadəsinə verilmiş, 2008-ci ildə Prezident İlham Əliyev və Vatikanın Dövlət katibi Tarçizio Bertonenin də iştirakı ilə Müqəddəs Məryəm Ana katolik kilsəsinin rəsmi açılışı baş tutmuşdur.

Dini qurumların əsas maliyyə mənbələrinin könüllü ianələr olmasına baxmayaraq, dövlət tərəfindən də onlara maliyyə dəstəyi göstərilir; məsələn: ölkədə mövcud dini konfessiyaların dəstəklənməsini və onların maddi durumunun daha da yaxşılaşdırılmasını təmin etmək məqsədilə Azərbaycan Respublikasının dövlət büdcəsində nəzərdə tutulmuş Prezidentin Ehtiyat Fondundan 2016, 2017 və 2018-ci illərdə onlara maliyyə vəsaiti ayrılmışdır. O cümlədən Prezident İlham Əliyevin 27 noyabr 2014-cü ildə imzaladığı Sərəncama əsasən, ölkədə dini maarifləndirmə və milli-mənəvi dəyərlərin təbliği işini daha da gücləndirmək məqsədilə dini icmalara maliyyə yardımı göstərmək üçün Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinə ayrılmış 2,5 milyon manat vəsait hesabına dini icmaların təqdim etdiyi layihələr maliyyələşdirilmişdir.

Azərbaycan Respublikası Prezidentinin 10 oktyabr 2017-ci il tarixli Sərəncamı ilə dini etiqad sahəsində maarifləndirmə işinin aparılmasına, mənəvi dəyərlərin qorunması və inkişafına, dövlət-din münasibətləri sahəsində məqsədli proqramların hazırlanması və həyata keçirilməsinə, dini qurumların vətəndaşların dini etiqad azadlığının təmin olunması sahəsində fəaliyyətinə, habelə bu sahədə sosial layihələrin reallaşdırılmasına dövlət dəstəyini təmin etmək məqsədilə Mənəvi Dəyərlərin Təbliği Fondu yaradılmışdır. Fond, həmçinin dövlət hesabına din xadimlərinə maddi dəstək göstərir.

Bunun ardınca Azərbaycan xalqının tarixi ənənələrinə söykənən və dövlət siyasətinin məntiqi nəticəsi olan yüksək dini-mənəvi mühitin qorunub saxlanılmasını və inkişaf etdirilməsini, dini fəaliyyətin təşkili sahəsində yüksək ixtisaslı kadrların hazırlanmasını təmin etmək üçün Prezident İlham Əliyev Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin tabeliyində Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun yaradılması barəsində 09 fevral 2018-ci il tarixli Sərəncam imzalamışdır.

Tərəqqiyə, sabitliyə və həmrəyliyə xidmət edən bu siyasət təkcə ölkədaxili ilə məhdudlaşmır, eyni zamanda regionu və bütövlükdə İslam coğrafiyasını əhatə edir. Belə ki, 2016-cı ilin Prezident İlham Əliyev tərəfindən Azərbaycan

Respublikasında “Multikulturalizm İli”, 2017-ci ilin isə “İslam Həmrəyliyi İli” elan olunması çoxmillətli, çoxkonfessiyalı Azərbaycanın zəngin təcrübəsinin beynəlxalq aləmdə təbliğinin gücləndirilməsi, o cümlədən müsəlman dünyasında baş verən toqquşmaların qarşısının alınması və müsəlman ölkələri arasında həmrəyliyin yaradılması məqsədi daşıyırdı.

“...Biz nümunə və yol göstəririk ki, dövlət-din münasibətləri necə qurulmalıdır. Bu sahədə əldə edilmiş nailiyyətlərə görə Azərbaycan bir çox ölkələr üçün nümunə ola bilər. Azərbaycanda dövlət dini məsələlərə qarışmır, əksinə, çalışır ki, kömək göstərsin. Dövlət xətti ilə təmir edilmiş və tikilmiş tarixi məscidlərimiz, dini abidələrimiz, eyni zamanda, kilsələr, sinaqoqlar artıq bunun bariz sübutudur. Din də dövlət işinə, siyasi işlərə qarışmır. Hesab edirəm ki, bu da nümunəvi bir yanaşmadır. Bununla bərabər dövlət və din bir yerdədir. Çünki bizim amalımız birdir. Biz istəyirik ki, ölkəmiz daha da möhkəmlənsin, daha da güclənsin, Azərbaycan xalqı daha da yaxşı yaşasın və dinamik inkişafımız uzunmüddətli və dayanıqlı olsun. Ona görə din-dövlət münasibətlərinin sağlam zəmində formalaşması bizim böyük sərvətimizdir...” – dövlət başçısının bu sözləri bir daha Azərbaycanda dövlət-din münasibətlərinin uğurlu inkişafını təsdiqləyir (İlham Əliyev müqəddəs Ramazan ayı münasibətilə iftar mərasimində iştirak edib, 20 iyun 2017).

Azərbaycanın çiçəklənməsi, beynəlxalq miqyasda daha yüksək imiclə tanınması, xalqımızın milli-mənəvi irsinin qorunması və təbliğində Azərbaycan Respublikasının Birinci vitse-prezidenti, Heydər Əliyev Fondunun prezidenti Mehriban xanım Əliyevanın xidmətləri xüsusi vurğulanmalıdır. Onun rəhbərliyi ilə Heydər Əliyev Fondu çoxşaxəli fəaliyyəti milli-mənəvi dəyərlərimizin yorulmaz təbliğatçısına və etibarlı müdafiəçisinə çevrilmişdir. Fond tərəfindən həyata keçirilən “Tolerantlığın ünvanı – Azərbaycan” layihəsi çərçivəsində istər ölkə daxilində, istərsə də ölkə xaricində bir çox dini, tarixi abidələrin yenidən qurulması və bərpa Azərbaycanın birinci xanımının milli-mənəvi dəyərlərimizin tərkib hissəsi kimi dini ənənələrimizə mühüm töhfəsidir.

Fondun təşəbbüsü ilə Gəncədə Comərd Qəssab və Cavad xan türbəsi yüksək səviyyədə bərpa edilmişdir. Daşkəsən şəhər Cümə məscidi, Gəncə şəhər Şah Abbas və Həzrət Zeynəb məscidləri, Mərdəkan qəsəbəsi Pir Həsən ziyarətgahı və Heydər Cümə məscidi, Binə qəsəbəsində Möhsün Səlim və İmam Rza məscidləri, Buzovna qəsəbəsi Cümə məscidi, Şamaxı Cümə məscidi, Bakıda İmam Hüseyin məscidi əsaslı surətdə təmir olunmuşdur. Qəbələ şəhərində Heydər Əliyev Fondunun sifarişi ilə yeni məscid tikilmişdir.

Bununla yanaşı, cəmiyyətimizin tolerantlıq ənənəsini fəal təbliğ edən Fond digər dinlərə mənsub abidələrin də qorunmasına və bərpasına böyük diqqət

yetirmişdir. Belə ki, Fondun dəstəyi ilə Bakıdakı Pravoslav və Müqəddəs Məryəm kilsələrində təmir-bərpa işləri aparılmışdır. Fərəhləndirici haldır ki, Heydər Əliyev Fondu tərəfindən həyata keçirilən tədbirlər respublikanın hüduqlarını aşmışdır. Belə ki, Fondun Fransanın Luvr muzeyində İslam mədəniyyəti bölməsinin təşkilində, Strasburq və bu ölkənin digər regionlarındakı kilsələrin təmirində, eləcə də Romadakı katakombaların bərpasında, yəhudi uşaqlar üçün təhsil imkanlarının yaradılmasında yaxından iştirakı, Həştərxanda Müqəddəs Knyaz Vladimirin şərafinə abidənin ucaldılması da məhz ayrı-ayrı xalqların, konfessiyaların qarşılıqlı hörmət və dostluq münasibətlərinin genişləndirilməsinə xidmət edir. Mehriban xanımın da bildirdiyi kimi, **“...hər bir insanın digər dinə hörməti öz dinindən başlayır və hər bir cəmiyyətin gücü onun dini və milli müxtəlifliyindədir”** (Parisdə “Dini tolerantlıq: Azərbaycanda birgə yaşamaq mədəniyyəti” mövzusunda konfrans, 08.09.2015).

Nəticə

Tarix boyu dünyəvi hakimiyyətlə dini hakimiyyət arasında mübarizə getmişdir. Tarix sübut edir ki, onlar əməkdaşlıq etdikdə böyük uğur qazanmışlar. Cəmiyyəti orqanizm kimi təsəvvür etsək, din onun ayrılmaz bir orqanını təşkil edir. O, cəmiyyət həyatına elə möhkəm iplərlə toxunmuşdur ki, onu ictimai həyatdan təcrid etmək qeyri-mümkündür. Milli-mənəvi dəyərlərin ayrılmaz hissəsi olan dini dəyərlər şəxsiyyətin daxilində dərinə kök salmışlar. Buna görə də böyük dövlətlər hədəf olaraq seçdikləri ölkələri yola gətirmək üçün din sahəsindəki həssaslıqdan istifadə edirlər. Odur ki, dövlət özünün, vətəndaşlarının təhlükəsizliyini təmin etmək məqsədilə dini məsələyə daha həssas və ehtiyatla yanaşmalıdır. Üstəlik, dövlət nəzərə almalıdır ki, dini normalar həqiqətən ictimai əlaqələrin müəyyən sahələrini tənzimləmək üçün böyük potensiala malikdir. Bu ideyanın əsasını dini normaların insan davranışlarını doğru-yanlış, yaxşı-pis, icazə verilən-qadağan olunan, tövsiyə edilən-bəyənilməyən tipli kateqoriyalara bölməsidir.

Azərbaycan Dövləti də bütün bunları nəzərə alaraq, sekulyar dövlət olmasına baxmayaraq, öz dəstəyini dini sahədən əsirgəmir. Ölkədə gənclərə milli-mənəvi dəyərlərin təbliği və onlar arasında ideoloji maarifləndirmənin həyata keçirilməsi, dini sahədə xarici ideoloji təsirlərin mənfi təzahürlərini nəzərə alaraq, sağlam mənbələr əsasında müntəzəm maarifləndirmə işinin aparılması və bu sahədə müvafiq koordinasiyanın həyata keçirilməsi, dini qurumların və bütövlükdə dindarların müasir demokratik vətəndaş cəmiyyətinin dəyərlərinə bağlılığının təmin edilməsi, onların cəmiyyətin quruculuq proseslərinə cəlb

edilməsi, milli-vətənpərvərlik hisslərinin aşılınması, inanlı kontingent daxilində milli dövlətçilik işinin gücləndirilməsi və s. dövlətin din siyasətinin prioritet istiqamətini təşkil edir.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası / <http://www.e-qanun.az/framework/897> 11.04.2019

Heydər Əliyev siyasəti: Tolerantlıq (çıxışlar, nitqlər, görüşlər, təbriklər). Bakı: 2014.

Həsənov Ə., Vəliyev A. Dünya ölkələrinin müasir siyasi sistemləri. (2013). Bakı: “Zərdabi LTD”, 776 s.

İlham Əliyev müqəddəs Ramazan ayı münasibətilə iftar mərasimində iştirak edib / <https://president.az/articles/24309> 11.04.2019

Məmmədli N. Dövlət, din, cəmiyyət: dövlət-din münasibətlərinin müqayisəli təhlili. Bakı: 2017.

Parisdə “Dini tolerantlıq: Azərbaycanda birgə yaşamaq mədəniyyəti” mövzusunda konfrans / <https://mehraban-aliyeva.az/speeches/node/845728> 11.04.2019

Арбузкин А.М. Конституционное право зарубежных стран. М.: 2005.

Билль о правах 1789 г. // Мишин А.А. Конституционное (государственное) право зарубежных стран. Приложение. М.: 2004.

Кампер П. Религиозная свобода в Великобритании // Мировой опыт государственно-церковных отношений: учеб. пособие / под общ. ред. Н.А. Трофимчука: 2-е изд., доп. и перераб. М.: 1999.

Конституционное (государственное) право зарубежных стран: учебник / рук. авт. колл. Б.А. Старшун. М.: 2000.

Конституция Исламской Республики Иран / http://www.cis-emo.net/sites/default/files/imagesimce/constitution_of_iran.pdf 11.04.2019

Никитин В. Святейший Патриарх Алексий II. Жизнь и деяния во славу Божию. М.: 2009.

Овсиенко Ф.Г. Взаимоотношения государства и Церкви в странах Восточной Европы // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом: Информационно-аналитический бюллетень / сост. Ю. П. Зуев. М.: 2000, № 2 (23).

Понкин И.В. Правовые основы светскости государства и образования. М.: 2003.

Ракитянская-Балытникова О. Православие в Греции. Специально для проекта “Греция от Greek.ru” 2012 / <https://www.greek.ru/all/orthodoxy/> 11.04.19

Религиоведение: энциклопедический словарь. М.: 2006. Шахов М.О. Вероисповедная политика Российского государства: Учебное пособие. М.: Изд-во РАГС, 2003.

доц. Мубариз Гурбанлы

ГОСУДАРСТВЕННО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ОТНОШЕНИЯ И АЗЕРБАЙДЖАНСКАЯ МОДЕЛЬ

РЕЗЮМЕ

Происходящие в мире события показывают, что по сравнению с XX веком, в XXI веке религия стала одним из ведущих факторов. Сегодня многое зависит от форм и методов взаимодействия государств с религиозными организациями: обеспечение безопасности внутри страны и во всем мире, разрешение конфликтов на религиозной почве, отсутствие притеснения людей по признаку их религиозной принадлежности или соблюдение свободы совести и др.

Статья посвящена государственной политике в области религии, проводимой в разных странах мира, и государственно-религиозным отношениям в современном мире. Автор отмечает, что в современной научной литературе ведутся интенсивные обсуждения о формах государственно-религиозных отношений. При классификации государственно-религиозных отношений исследователями этой области, как правило, выступая с позиции либерально-демократических традиций, в основном, за основу берутся отношение государства к религии. По мнению автора, в классификации такого рода находят отражения различные варианты между формой правления государства, в котором религия носит главенствующий характер и обществами, в которых государство враждебно относится к религии. В статье указывается, что в таких случаях роль религии в системе государства определяется конституционным строем этого государства. Но в типологии моделей государственно-религиозных отношений наравне с конституционным строем и типом политического режима, так же учитывается его исторический путь и религиозная принадлежность основной части населения. С этой точки зрения, в статье повествуется об опыте теократических, светских и атеистических государств, государств, имеющих официальную религию, в этой сфере, а также о проводимой Азербайджаном государственно-религиозной политике. В частности, упоминается исторический путь развития нашей страны и ее успехи в данном направлении.

Ключевые слова: *Азербайджан, государственно-религиозные отношения, секуляризация, религиозные организации, религиозная толерантность, мультикультурализм, забота государства о религии.*

Assoc. Prof. Mubariz Gurbanli

STATE-RELIGION RELATIONS AND AZERBAIJANI MODEL

ABSTRACT

The progress of global events showcase that religion has become one of the leading factors of the 21st century compared to the 20th century. Today, much depends on the forms and methods of interaction of states with religious organizations: ensuring security within the country and in the the world, resolving conflicts on religious grounds, not being persecuted for religious affiliation or respect for freedom of conscience, etc.

This article is devoted to the state policy in the field of religion in the modern world and state-religious relations. The author notes that in modern scientific literature intensive debates on the forms of state-religion relations are carried out. While researchers of this field classify state-religion relationships, they usually focus on state's attitude towards religion by referring to a liberal-democratic tradition. According to the author, this classification covers various options such as the form where religion is dominant in the state or societies in which prevails state's religious intolerance. The article states that the place of religion in the state system is determined by the constitutional structure of that state. However, in the typology of the model of state-religion relations, along with the constitutional structure, the type of political regime, its historical path, as well as the religious affiliation of the majority of population play an important role. From this point of view the article which deals with the experience of the theocratic, secular and atheistic states and states that have official religion, discusses the state-religion policy pursued by Azerbaijan, as well. In particular, the historical path of the development of our country and its success in this direction is mentioned in the article.

Keywords: *Azerbaijan, state-religion relations, secularism, religious communities, religious tolerance, multiculturalism, state support for religion*

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. C.V.Məmmədov

SOVET HAKİMİYYƏTİ İLLƏRİNDƏ AZƏRBAYCANDA DÖVLƏT-DİN MÜNASİBƏTLƏRİ

i.f.d.Ceyhun Məmmədov,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun rektoru
ceyhunmammadov@ait.edu.az

XÜLASƏ

Məqalədə sovet dövründə Azərbaycanda dövlət-din münasibətlərindən, bu sahədə həyata keçirilən dövlət siyasətindən bəhs edilir. O dövrün Azərbaycan tarixinin ən gərgin mərhələlərindən biri olduğu, həmin illərdə dini ibadət ocaqlarının fəaliyyətinə qadağaların tətbiq edildiyi, böyük əksəriyyətinin dağıdıldığı və din xadimlərinin qətlə yetirildiyi bildirilir.

Dövlət-din münasibətlərinin tənzimlənməsi məqsədilə yeni qanunvericilik aktlarının hazırlandığı, bir sıra dövlət qurumlarının yaradıldığı və bu sahəyə nəzarətin daha da gücləndirildiyi barədə məlumat verilir. O dövrdə din xadimlərinin Azərbaycanın Rusiyaya ilhaqı ilə barışmadığı və mübarizəyə qalxdığı qeyd olunur. Sonrakı illərdə Sovet İttifaqının süqutuna yaxın dinə münasibətin dəyişildiyi, bir sıra güzəştlərin tətbiq edildiyi bildirilir.

1928-ci ilin sonunda Azərbaycanda dinə qarşı mübarizənin yeni mərhələsinin başladığı, məscidlərin fəaliyyətinin dayandırıldığı, bir sıra ibadət ocaqlarının klublara və digər mədəni-maarif müəssisələrinə çevrildiyi qeyd olunur.

Almaniyanın 1941-ci ildə Sovet İttifaqına hücumundan sonra, sovet rejiminin İslam dininə münasibətində yumşalmanın hiss olunduğu, alman qoşunlarının Şimali Qafqazı işğal edərkən İslam dininə qarşı xoş məram nümayiş etdirdikləri, hətta alman generallarından bəzilərinin Şimali Qafqazın işğal altındakı ərazilərinə gələrək, nümayişkaranə şəkildə İslam dinini qəbul etdiyini bildirdikləri və məscidlərdə namaz qıldıkları məlum olur.

1985-ci ilin martında M.S.Qorbaçovun Sov.İKP MK-nın Baş Katibi seçildikdən sonra, “yenidənqurma” siyasəti həyata keçirdiyi və İslama qarşı yumşalmanın baş verdiyi, İslam haqqında bir sıra kitabların hazırlandığı barədə məlumat verilir.

Sonda Sovet Hökumətinin bütün cəhdlərinə baxmayaraq, Azərbaycan xalqının öz adət-ənənələrindən, dini etiqadından uzaqlaşmadığı, milli mentalitetini, mənəvi dəyərlərini qoruyub saxlamağı bacardığı vurğulanır. Azərbaycanın dövlət müstəqilliyini bərpa etdikdən sonra, uzun illər tətbiq edilən qadağa və məhdudiyətlərə son qoyulduğu, ölkə vətəndaşlarının dini etiqad və vicdan

azadlığının təmin edildiyi, dini qurumların fəaliyyətinə və dini ayinlərin icrasına şərait yaradıldığı qeyd olunur.

Açar sözlər: tarix, din, İslam, etiqad, qadağa, inqilab, sovet, kommunist.

Giriş

Bəşər tarixinin müxtəlif mərhələlərində bir çox dünya xalqları kimi, azərbaycanlılar da məhrumiyətlərlə üzləşmiş, çətin və ağır sınaqlardan keçmişlər. Bu baxımdan, sovet hakimiyyətinin ilk illəri Azərbaycan tarixinin ən təlatümlü və gərgin mərhələlərindən biri sayıla bilər. Dövr başlıca olaraq dini dəyərlərə qarşı ciddi qadağaların tətbiq edildiyi, Azərbaycan ziyalıları və din xadimlərinin repressiyalara məruz qaldığı, sürgünə məhkum olunduğu və qətlə yetirildiyi ilə yadda qalmışdır. Bu mərhələni ictimai-sosial sahədə ziddiyyətli dövr kimi də səciyyələndirmək mümkündür: mədəniyyət, təhsil və səhiyyə sahəsində bir sıra nailiyyət qazanılsa da, xeyli sayda maddi-mədəniyyət nümunəsi, dini ibadət ocaqları dağıdılmışdır.

Azərbaycan XX əsrin əvvəllərində inkişaf mərhələsinin yeni, təbəddülatlı, ictimai-siyasi proseslərin ardıcıl surətdə bir-birini əvəzlədiyi qaynar dövrünə daxil oldu. Ölkəmizdə ard-arda baş verən əhəmiyyətli tarixi hadisələr – 1920-ci il aprelin 28-də Azərbaycanda sovet hakimiyyətinin qurulması, Xalq Cümhuriyyətinin bütün dövlət qurumlarının ləğv edilməsi, Kommunist Partiyası istisna olunmaqla, bütün partiyaların buraxılması həmin illərdə sadaladığımız hadisələrin ölkəmiz üçün həm müsbət, həm də mənfi cəhətlərini səciyyələndirir.

Sovet hakimiyyətinin ilk illərində dinə münasibət

Bu dövrdə Azərbaycan xalqının milli adət-ənənələrinə və dini dəyərlərinə qarşı tarixdə misli görünməmiş mübarizəyə rəvac verildi. Bu siyasət ildən-ilə daha da sərtləşir, Azərbaycan siyasi partiyalarının kommunistlərə qarşı müxalif əhval-ruhiyyədə olan üzvləri həbs edilərək güllələnirdi. Əksəriyyəti ziyalılardan ibarət bir çox Azərbaycan vətəndaşı sözügedən dövrün repressiya qurbanı oldu, yaxud məcburiyyət qarşısında sürgünə məruz qaldı.

Azərbaycanda antisovet əhval-ruhiyyəli ruhanilərin mövqelərinin zəiflədilməsi üçün dini ayinlər haqqında yerli qanunvericilik Aktı təsbit olundu ki, sözügedən sənəd bu sahədə həyata keçirilən ciddi və təsirli tədbirlərdən hesab edilə bilər. Leninin “Kilsənin dövlətdən və məktəbin kilsədən ayrılması haqqında” məşhur Dekreti (5 fevral 1918-ci il) əsasında tərtib edilən və

Nəriman Nərimanovun təşəbbüsü ilə Azərbaycan SSR Xalq Maarifi Komissarlığında qəbul olunan “Vicdan azadlığı haqqında” (15 may 1920-ci il) Dekret bu sahədə sovet qanunvericiliyinin formalaşdırılması və dövlət siyasətinin həyata keçirilməsində mühüm rol oynadı. Bu Dekretlə həmin dövrdə fəaliyyət göstərən Dini Etiqad Nazirliyi ləğv edildi, dinin dövlətdən ayrıldığı elan olundu, sovet Azərbaycanı vətəndaşlarının istədikləri dinə etiqad göstərməkdə, yaxud heç bir dinə inanmamaqda azad olduqları bildirildi (Əhədov 1991, 73).

O dövrdə Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin din siyasətini həyata keçirən icra hakimiyyəti orqanı olaraq fəaliyyətə başlayan Dini Etiqad Nazirliyi dövlət-din münasibətlərini tənzimləmək, xalqın yaddaşında əsrlərlə möhkəmlənmiş milli ənənələrə qayıtmaq və əhalinin oturuşmuş dini ehtiyaclarını ödəmək məqsədilə yaradılmışdı. Fətəli xan Xoyskinin 1918-ci il iyunun 19-da Gəncədə təşkil etdiyi 2-ci Hökumət Kabinetində Azərbaycan Cümhuriyyəti Xalq Maarifi və Dini Etiqad Nazirliyi adı ilə formalaşdırılmış, Nəsim bəy Yusifbəyli nazir təyin olunmuşdu.

Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Hökuməti 1918-ci il sentyabrın 17-də Bakıya köçdükdən sonra, oktyabrın 6-da Fətəli xan Xoyskinin 2-ci Hökumət Kabinetində dəyişiklik aparılmış, Himayədarlıq və Dini Etiqad Nazirliyi yaradılmış, Musa bəy Rəfiyev nazir təyin edilmişdi.

1918-ci il dekabrın 26-da Fətəli xan Xoyski 3-cü Hökumət Kabinetini təşkil edərkən Himayədarlıq Nazirliyi müstəqil qurum kimi yaradılmış, dini etiqad məsələləri yenə də Xalq Maarifi Nazirliyinə həvalə olunaraq, Xalq Maarifi və Dini Etiqad Nazirliyi təsis edilmiş, Nəsim bəy Yusifbəyli nazir təyin olunmuşdu.

Nəsim bəy Yusifbəylinin 1919-cu il aprelin 14-də və dekabrın 22-də təşkil etdiyi 4-cü və 5-ci Hökumət kabinetlərində də Xalq Maarifi və Dini Etiqad Nazirliyi birlikdə fəaliyyət göstərmiş, 4-cü Hökumət kabinetində nazir vəzifəsini Rəşid bəy Qaplanov, 5-ci Hökumət kabinetində isə əvvəlcə Həmid bəy Şaxtaxtinski, sonra Nurməmməd bəy Şahsuvarov icra etmişdi (Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ensiklopediyası 2004, 308).

Beləliklə, “Kilsənin dövlətdən və məktəbin kilsədən ayrılması haqqında” Dekretlə Xalq Maarifi Komissarlığı (XMK) nəzdindəki bütün məktəblərdə dinin tədrisi və dini ayinlərin icrası qadağan olundu. XMK-nin xüsusi əmri ilə tədris müəssisələri və məktəb şuralarının sədri vəzifəsini tutan dinlə əlaqəli şəxslər vəzifələrindən azad edildilər (Orucov 2012, 166).

Bu Dekret dini dəyərlərə və dini təşkilatlara münasibətdə sovet hakimiyyəti üçün əsas sənəd sayılırdı. Dekretdə dini təşkilatların mülkiyyət hüququnun ləğv edildiyi aydın şəkildə göstərilirdi. Bu sənədlə dini qurumlar hüquqi şəxs

olmaqdan məhrum edildi, dini qurumların bütün əmlakının xalqa məxsusluğu, o cümlədən, dövlətin və məktəbin dünyəviliyi elan edildi.

Haqqında bəhs edilən Dekret dövlət məktəblərində, həmçinin özəl tədris müəssisələrində dinin tədrisini, dini qurumlar və inanlı vətəndaşların ibadət yerlərində hökumətin maraqlarına, mənafeyinə, vətəndaşların hüquq və şəxsiyyətinə zərər yetirəcək davranışlara yol verməsini qadağan etdi (Клочков 1978, 261).

Din xadimlərinin vətəndaşların ailə-məişət münasibətlərinə müdaxiləsinin qarşısını almaq məqsədilə Azərbaycan Xalq Komissarları Soveti (XKS) və Respublika Ədliyyə Komissarlığı (RƏK) 1920-ci ilin may-avqust aylarında vətəndaş nikahı haqqında, Vətəndaşlıq Vəziyyəti Aktlarının Qeydiyyatı (VVAQ), Notariat orqanları haqqında, uşaqlar və vətəndaşlıq vəziyyətinin qeydə alınması qaydası haqqında bir sıra dekret və qərar qəbul etdi (Əhədov 1991, 73).

Dekret qəbul edildikdən sonra, din xadimləri amansız repressiyalara məruz qalaraq, təqib olunmağa başladılar. Bolşeviklər respublikanın bütün ərazisində dindarları izləyir, onlara “sinfi düşmən” damğası vurub Sibirə sürgün edir və güllələyirdilər (İsgəndərov 2016, 193-194).

Sosialist inqilabından sonra ölkədə dini qurumların əmlakının müsadirəsi nəticəsində həmin təşkilatların və din xadimlərinin maddi vəziyyətində əhəmiyyətli dəyişikliklər baş verdi. Məscid, kilsə və ruhanilər dövlətin maddi yardımından tamamilə məhrum edildiklərinə görə, yalnız dindarların yardımı ilə dolanmalı oldular, çünki dinin dövlətdən ayrıldığını elan edən Dekretdə bildirilir ki, din və müvafiq təşkilatlar dövlətin yardımına ümid bəsləyə bilməzlər. Onların vəsaiti dindarların verdiyi könüllü nəzir-niyazdan və vətəndaşların sifarişi ilə dini ayinlərin icra olunmasına görə aldıkları haqdan ibarətdir. Dindarların könüllü yardımı və ayinlərin icrası üçün verilən vəsait isə dini təşkilatların və ruhanilərin maddi tələbatını tamamilə ödəyə bilmirdi.

Dövrün daha bir bəlası maddi-mədəni abidələrin dinsizlik pərdəsi altında talan edilməsi oldu; məbədlər, məscidlər “sinfi düşmən yuvası” elan edilərək bağlanır, yaxud anbar və muzeylərə çevrilirdi.

İyirminci əsrin əvvəllərində, inqilab ərəfəsində Qafqazda 2000-ə yaxın məscid və ziyarətgah olduğu halda, 1980-ci illərdə burada, təqribən, 25 məscid və bir neçə müqəddəs ocaq fəaliyyət göstərirdi. Ən ağır və acı itkilərdən biri isə 1936-cı ildə yol salınması bəhanəsi ilə IX əsrin möhtəşəm abidəsinin – Bibiheybət məscidinin dağıdılması oldu (Paşazadə 1991, 157).

Sözgedən Dekret bütün dinlərə qarşı yönəlsə də, sovet hakimiyyətinin ilk illərində əsas etibarilə pravoslavlığı hədəf seçmişdi. Kommunistlərin müsəlmanlara qarşı siyasəti bir qədər fərqli məcrada inkişaf edirdi.

Kommunistlər üçün müsəlmanları özlərinə tabe etmək, ümumi dil tapmaq, daxili düşmənlərlə mübarizədə bu qüvvəni öz müttəfiqinə çevirmək daha vacib idi. Bir faktı vurğulamaq vacibdir ki, həmin dövrdə təkcə Rusiyada 30 milyona yaxın müsəlman yaşayır və onların kommunistlərə qarşı çıxması Sovet Rusiyasının süqutuna gətirə bilərdi. Bu siyasət təkcə Rusiya daxilindəki məsələlər üçün yox, daha çox strateji məqsədlərin – inqilabın Şərqdə yayılmasından ötrü həyata keçirilirdi (Yunusov 2004, 131).

Kommunistlər 1917-ci il noyabrın 20-də V.İ.Lenin və görkəmli tatar sosialisti Mullanur Vahitovun imzaladığı “Rusiya və Şərqlin bütün müsəlman zəhmətkeşlərinə” ünvanlanan müraciət yaydılar. Müraciət sovet hakimiyyətinin İslama münasibətinə dair siyasətinin əsas prinsiplərini tam ifadə edirdi: “Bundan sonra sizin etiqad və adətləriniz, milli və mədəni təsisatlarınız azad və toxunulmaz elan edilir. Öz milli həyatınızı sərbəst və maneəsiz qurun”.

1918-ci ilin yanvarında müsəlman işləri üzrə Mərkəzi Komissarlıq, yaxud qısaca “Muskom” yaradıldı və bu təşkilat kommunistlərin mənafeyi naminə müsəlmanları səfərbər edən, eyni zamanda, onlara nəzarəti həyata keçirən əsas orqan oldu.

“Muskom”un əsas heyətini M.Vahitov və onun köməkçisi, o dövrün nüfuzlu müsəlman siyasətçisi və publisisti Mirsəid Sultan-Qalievənin başçılığı ilə Rusiyanın keçmiş pantürkçüləri və panislamçıları təşkil edirdi. Bu fakt özlüyündə çox maraqlı nümunə idi.

“Muskom”un fəaliyyət dairəsinin əhəmiyyətliliyini sübut edən məqamlardan biri də onun əməkdaşları tərəfindən 1918-ci ilin sentyabrında hazırlanan təlimat məktubunun dərhal Rusiyanın Milli İşlər üzrə Xalq Komissarlığı vasitəsilə ölkənin hər yerinə göndərilməsi oldu. Bu məktubda məscidlərdə, öz evlərində və ya hər hansı başqa bir yerdə müsəlman dini təliminin əsaslarının öyrədilməsinə görə din xadimlərinə qarşı repressiyanın tətbiq edildiyi, vətəndaşların könüllü ianələri hesabına saxlanılan din məktəblərinin bağlanması qadağan olunurdu.

Hakimiyyəti asanlıqla ələ alan kommunistlər, ilk növbədə, Azərbaycanda sovet hakimiyyətinin qurulmasını dəstəkləməyən müsəlman ruhani nümayəndələrini “Məşixət”dən çıxarmağa cəhd göstərdilər. İstəklərinə nail olduqdan sonra, 1920-ci il may ayının əvvəllərində, ümumiyyətlə, ruhaniliyin bu orqanını buraxdılar. Sözügedən qurum 1917-ci ilin iyulunda yaranan və mərkəzi Ufa şəhərində yerləşən Mərkəzi Ruhani İdarəsinə tabe edildi (Yunusov 2004, 133).

Sovet Hökumətinin din xadimlərinin mövqeyini sarsıtmaq məqsədilə həyata keçirdiyi tədbirləri dindarlar qəzəblə qarşıladılar. Onlar sosializm quruculuğuna mane olmağa, insanları quruluş əleyhinə mübarizəyə çağırmağa başlamışdılar. Gəncə və Qarabağda 1920-ci ilin mayında sovet hakimiyyəti

aleyhinə baş vermiş qiyamlarda bir çox din xadimi fəal iştirak etdi. Sentyabr ayında üsyan xüsusi amansızlıqla yatırılsa da, vəziyyət sabitləşmədi və Zaqatala rayonunda din xadimi Hafiz Əfəndiyevin rəhbərliyi ilə 1 000 nəfərə yaxın insan mücadiləyə qalxdı. Üsyan qəddarlıqla yatırılsa da, Azərbaycanda siyasi vəziyyət mürəkkəb olaraq qalırdı.

1922-ci ilin 10 avqustunda və 1923-cü ilin 18-19 oktyabrında Qubadlı qəzasında din xadimləri Hacı Qasım bəy Çələbi oğlu və Qazi Bəxti Əfəndinin başçılığı ilə qiyam baş verdi. Eyni ildə Qubadlıda Molla Bəhlulun dəstəsi yenidən silahlı üsyan təşkil etdi. Onlar hakimiyyətə qarşı nifrətdolu çıxışları ilə dindarları Sovet Hökumətinə qarşı qaldırmağa, cihad elan etməyə cəhd göstərdilər. Sovet hakimiyyətinə qarşı silahlı mübarizə geniş intişar taparaq, Gəncə, Zaqatala, Şəki, Şamaxı və Quba qəzalarından da din xadimlərini əhatə etdi (Əhədov 1991, 66).

1920-ci il sentyabrın əvvəlində Bakıda Şərq Xalqlarının Birinci Qurultayı keçirildi. Konfransda əksəriyyəti Türkiyə və İrandan olan 37 ölkədən 1 891 nümayəndə iştirak edirdi. Sovet hakimiyyəti bu qurultaydan siyasi məqsədləri üçün istifadə etməkdə çox maraqlı idi və müəyyən mənada məqsədinə nail oldu. Belə ki, müsəlman nümayəndələri özlərinin düçar olduqları bələlərin səbəbini Qərb imperializmində görür, onun ünvanına tənqidi fikirlər söyləyir, kütlənin diqqətini bu istiqamətə yönəldirdilər.

Qərb dövlətləri, xüsusilə Böyük Britaniya Şərqdə müstəmləkə siyasəti həyata keçirirdi. Türkiyə, İran, Əfqanıstan və Hindistanda əhali ingilislərə qarşı mübarizəyə qalxmışdı. Şərq xalqlarının bu vəziyyətinə bələd olan sovet hakimiyyəti əlinə düşən bu fürsətdən yararlanmağa çalışdı. Qurultaya Azərbaycan, Gürcüstan, Ermənistan, Şimali Qafqaz xalqları, Krım, Başqırdıstan, Kalmık Respublikası, Türküstan, Türkiyə, İran, Əfqanıstan, Çin və Hindistanın nümayəndələri qatıldılar. Tədbirə, həmçinin Böyük Britaniya, ABŞ, Macarıstan, Polşa, Yunanıstan, Rumıniya, Yaponiya, Avstriya və digər ölkələrdən nümayəndələr dəvət edilsələr də, əsas iştirakçılar müsəlmanlar idilər (Quluzadə 2002, 19).

Qurultayda İslamın birinci düşməninin yüz milyonlarla müsəlmanı əsarət altında saxlayan İngiltərə olduğu, onların azadlığa çıxması üçün həmin ölkələrin Sovet İttifaqı ilə birliyinin vacibliyi, müsəlman həmrəyliyi naminə bütün müsəlmanların din qardaşlarını azad etməkdə Sovetlərə kömək etməli olduqları bildirildi. Bolşeviklər bu işdə dindarlardan, xüsusilə din xadimlərindən öz məqsədləri üçün geniş istifadə etməyə başladılar. Bu məqsədlə 1923-cü il avqustun 17-də “Şərqin şəfəqi” qəzetində İngiltərənin müsəlman Şərqidəki müstəmləkəçilik siyasətinə qarşı yönəlmiş “Azərbaycan ruhaniliyinin çağırışı” yazısı dərc edildi.

Həmin dövrdə Azərbaycanda ziddiyyətli vəziyyət hökm sürürdü. Bir tərəfdən, Azərbaycanın bəzi rayonlarında, xüsusilə Şimal bölgəsində kommunistlərin hakimiyyətinə qarşı çıxışlar baş verir, digər tərəfdən isə müsəlmanların qurultayında və digər tədbirlərində kommunistlər din xadimləri ilə bir yerdə oturur, dinin azad olduğunu bəyan edirdilər.

Kommunistlərin təbliğatında şəriətin və kommunizmin tam uyğun gəldiyi, hətta bir-birini tamamladığı iddia olunurdu. Bütün bunlar imperiyanın bir çox ərazilərində ruhanilərin böyük hissəsinin mövqeyinə təsir göstərmişdi, hətta onların bəziləri irəli gedərək, “Sovet hakimiyyəti və şəriət uğrunda” şüarını irəli sürürdü.

1921-ci ildə Milli məsələlər üzrə Xalq komissarı İ.Stalinin dəstəklədiyi “qırmızı şəriətçilər” hərəkatı yaradıldı. Nəticədə, Tatarıstan, Mərkəzi Asiya və Şimali Qafqazda şəriət məhkəmələri bərpa edildi, əvvəllər müsadirə olunmuş əmlak və vəqflər məscidlərə, mədrəsələrə geri qaytarıldı (Yunusov 200, 135).

Həmin dövrdə təbəddülatlı zamanənin nəticəsi olaraq, müsəlman ölkələrində mitinqlər keçirilir, Sovetlərlə həmrəylik şüarları səsləndirilir, sovet mətbuatı bu hadisələri geniş işıqlandırır. Bu təbliğat işində azərbaycanlı dindarlar xüsusi fəallıq göstərirdilər. Sadəlovh müsəlmanlar bolşeviklərin İslama iman gətirənləri müdafiə etməsinə, onları dəstəkləməsinə inanır, onların vədini həqiqət kimi başa düşürdülər. Müsəlmanların çıxışlarında bu, özünü aydın büruzə verirdi: “Biz müsəlmanlar belə şəraitdə bütün qüvvə və bacarığımızı Sovet Federasiyasının möhkəmlənməsinə sərf etməli, ölkənin müdafiəsi üçün canımızdan keçməyə hazır olmalıyıq. Biz azərbaycanlılar sovet Vətəninə – Azərbaycanın qüvvətlənməsi naminə çalışmalıyıq”.

Sovetlərin müdafiəsi məqsədilə çağırılan antiimperialist yığıncaqlarda Azərbaycanın tanınmış din xadimlərindən Şeyxülislam Molla Ağa Əlizadə, Mir Məhəmməd Kərim, Mir Cavad, Molla Abdul Rauf, Molla Məlikzadə, Ziyaəddin Mehdi Əlizadə və başqaları fəal iştirak edirdilər (Quluzadə 2002, 20).

Ölkənin digər qanadını təşkil edən müxalif əhval-ruhiyyəli din xadimlərinin xeyli hissəsi kommunistlərə qarşı açıq-aşkar düşmən münasibətilə seçildilər. Bunu nəzərə alan hakimiyyət orqanları 1922-ci ildə Xalq Komissarlığının Milli Məsələlər üzrə İdarəsi vasitəsilə müsəlman əhali arasında din əleyhinə təbliğatı gücləndirmək və onun daha dolğun nəticələr əldə etməsi üçün tədbirlər planı işləyib hazırladı. Müsəlman əhali ateizm təbliğatı ideyalarını qəbul etmək və bu ideyalara uyğunluq baxımından dərəcələrə ayrıldı, həmçinin müsəlman xalqlarının inkişaf səviyyəsi nəzərə alındı.

AK(b)P 1923-cü il sentyabrın 29-da yuxarı orqanların göstərişlərini rəhbər tutaraq, azərbaycanlılar arasında din əleyhinə geniş təbliğata başlamaq üçün tədbirlər planı işləyib hazırladı. Bu plana əsasən, şiələr və sünnilər arasında

ziddiyyətlər gücləndirilməli və loyallıq müsəlman dini liderlər kommunistlərin tərəfinə çəkilməli idi. Bununla əlaqədar olaraq, hətta “qırmızı mollalar ordusu” yaradıldı. Bu plan MK tərəfindən bəyənildi və həyata keçirilməsi tövsiyə olundu. Elə həmin ilin oktyabr ayının əvvəllərində AK(b)P MK katibliyinin müşavirəsində Respublika Xalq Komissarlığına din əleyhinə təbliğatı gücləndirmək lazım bilindi.

AK(b)P Siyasi Bürosunun 1924-cü il yanvarın 8-də keçirilmiş iclasında din əleyhinə təbliğatın gücləndirilməsi ilə bağlı məsələ müzakirə edilərək, Din əleyhinə komissiya yaradıldı. Komissiyanın tərkibinə R.Axundov, Çagin və İ.Kasparov da daxil edildilər. Həmin ilin mayın 19-da komissiyanın iclası keçirildi, “məscidlərdə birinci dərəcəli sovet məktəblərini bitirmiş uşaqlara şəriət dərslərinin tədrisi” məsələsi müzakirə olundu və çıxışçılar şəriət dərslərinin keçirilməsinin əleyhinə danışdılar. İclasın qərarında Azərbaycan SSR-də buraxılmış səhvlərin, yol verilmiş çatışmazlıqların Rusiyada və digər yerlərdə yayılmaması üçün tədbirlər görülməsi tövsiyə olunurdu (Quluzadə 2002, 28).

Görülən tədbirlərin davamı olaraq, 1924-cü ilin əvvəllərində Bakıda əhalini dinin zərərindən qorumaq üçün “Allahsızlar Cəmiyyəti” yaradıldı. Sonrakı dövrlərdə bu cəmiyyətin kənd yerlərində şöbələri fəaliyyətə başladı, müntəzəm olaraq mühazirə və kurslar təşkil edildi.

SSR MİK və XKS 1924-cü ilin iyununda məhərrəmlik mərasimlərinin keçirilməsini qadağan edən xüsusi göstəriş verdi. Sonrakı dövrlərdə bir çox ibadət ocaqları, dini abidələr, o cümlədən, Bakıdakı Aleksandr Nevski kilsəsi dağıdıldı, din xadimlərinə, dini adət-ənənələrə qarşı zorakı tədbirlər görülməyə başlandı (XX əsr Azərbaycan tarixi 2009, 296).

Qeyd etmək lazımdır ki, həmin dövrdə K(b)P MK-nin ateizm təbliğatında İslam dininə qarşı mübarizə əsas istiqamətlərdən birini təşkil edir və xüsusi nəzarətdə saxlanılırdı. Sovet hakimiyyəti dövründə belə təsəvvür yaranmışdı ki, quruluşa təhlükə törədən yalnız İslam dinidir, xristian dini, yaxud da Sovetlər ölkəsində olan başqa dinlər bu hakimiyyətə o qədər də qorxu yaratmır (Əliyev 1999, 38).

Paytaxt və Bakı qəzasında 1927-ci ildə 120-dən artıq məscid fəaliyyət göstərirdi. Onların fəaliyyəti əvvəlki dövrlərlə müqayisədə xeyli zəifləmişdi. Məscidlərdən bəziləri dini bayram və ya mərasim günləri, bəzisi isə yalnız cümə günləri işləyirdi. Məscidlərin, təxminən, yarısı dindarlara gündəlik xidmət göstərirdi. Dini ocaqlarda həyat tənəzzülə uğrayırdı. Din xadimləri bunu duyur, məscidlərdə aparılan təbliğatı gücləndirərək, onun formalarını dəyişmək yolu ilə fəaliyyətlərini canlandırmağa çalışırdılar.

Gərgin proseslərin baş verdiyi bu mərhələnin sonunda dini təşkilatların və bu qurumların nümayəndələrinin mövqeyində ciddi dəyişikliklər yarandı.

Onlar, artıq sovet quruluşuna qarşı fitvalarla çıxış etmir, dindarların psixologiyasında baş vermiş dəyişikliyi nəzərə alaraq, yeni hakimiyyəti lənətləmir, əksinə, “Hər bir hakimiyyət Allahındır”, – deyərək, sovet hakimiyyətinə öz loyallıq münasibətlərini bildirirdilər. Bakının məşhur din xadimlərindən sayılan Mir İslam Mir Yunis oğlu 1928-ci ildə “Hacı Pirverdi” məscidində Qurban bayramı münasibətilə moizəsində demişdi: “Ay camaat, Allah-Taala öz nöqərlərinə buyurmuşdur ki, qismətdən artıq yemək olmaz, qismətinizə qail olun, bizim də qismətimizə Şura hökuməti çıxıb, Allahımıza şükür edib, hökumətimizə qulluq göstərmək bizim borcumuzdur” (Əhədov 1991, 73).

Qeyd edək ki, sovet hakimiyyətinin zor gücünə qurulması və sovet adamlarının həyat tərzinin kökündən dəyişməsi, habelə din əleyhinə aparılan inzibati-ateist tədbirlər nəticəsində ibadət yerlərinin və ruhanilərin mövqeyi əsaslı şəkildə sarsındı. Dindən uzaqlaşdırılanların sayı sürətlə artır, məscid və kilsələr tədricən bağlandı. Bu qədər repressiyanın davamlı şəkildə tətbiq olunmasına rəğmən, 1925-1926-cı illərdə Azərbaycan SSR-də hələ 1700-dək məscid mövcud idi. Təkcə paytaxt və Bakı qəzasında 120-dən artıq məscid fəaliyyət göstərirdi (Orucov 2012, 172).

Azərbaycanın sovet Rusiyasına ilhaqından sonra, məscidlərin və ruhanilərin mükəmməl təşkilat quruluşu, ümumi struktur sistemi yox idi; onlar formal olaraq Ufa şəhərindəki Ümumrusiya Müsəlmanları Mərkəzi Ruhani İdarəsinə tabe idilər. Bu təşkilatla əlaqə isə çox zəif xarakter daşıyırdı.

Qeyd edək ki, bu dövrdə Azərbaycan SSR-də ruhanilərin kortəbii fəaliyyət göstərdiyini də demək yanlışlıq olardı. Belə ki, Bakı məscidlərinin axundları, imam-xətiblər və nüfuzlu din xadimləri Bakının Təzəpir, yaxud “Hacı Pirverdi” məscidində, Axund Şeyx Qəni Molla Abdullaoglu, Molla Murad Axundov və başqa nüfuzlu din xadimlərinin mənzillərinə toplaşar, burada ictimai-siyasi həyata öz münasibətlərini bildirər və digər məsələləri müzakirə edərirdilər.

Dini fəaliyyət sahəsində həyata keçirilən sərt siyasətlə yanaşı, həmin dövrdə nəşr olunan ədəbiyyat və mətbu orqanlarda vətəndaşların istədikləri dinə etiqad göstərmək, inancını dəyişmək, dini birləşmələrdə iştirak etmək, kilsəyə, məscidə, ibadət evlərinə getmək hüququnun olduğu, o cümlədən, sovet qanunlarının dindarların etiqad məsələsinə toxunmasına icazə vermədiyi vurğulanırdı (Balayev 1991, 143).

Dinə qarşı mübarizənin yeni mərhələsi

1928-ci ilin sonunda Azərbaycanda dinə qarşı mübarizənin yeni mərhələsi başlandı. Məscidlərin fəaliyyətinin dayandırılması və dağıdılması dönməz və

irimiqyaslı xarakter aldı. Azərbaycan Kommunist Partiyası Mərkəzi Komitəsi Rəyasət Heyətinin iclasında “Kəndlilərə mədəni ehtiyacları üçün verilmiş məscidlər haqqında” məsələyə baxıldı. Nəticədə, bir sıra məscid, kilsə və sinaqoq klublara və digər mədəni-maarif müəssisələrinə çevrildi. Müxtəlif müəssisələrə məscidlərdən minbərləri çıxarmaq, məscid və mədrəsələri boşaltmaq, bağlamaq və din xadimlərini təqib etmək göstərişi verildi. Quran zərərli kitab kimi qadağan edildi, məscidlər dağıdıldı, yaxud anbara, kitabxanaya, muzeyə çevrildi. Təkcə Quba qəzasında iyirmi iki gün ərzində 18 məscid mədəni-maarif binasına çevrildi. Lənkəran qəzasında isə yüzlərlə məscid dağıdılaraq, tikinti materialı kimi inzibati binaların inşasında istifadə olundu. Azərbaycan SSR-də 1929-cu ildə VII ümum-Azərbaycan Sovetlər qurultayı ilə bağlı keçirilən seçki kampaniyası dövründə 400 məscid bağlandı (Yunusov 2004, 140).

Ümumiyyətlə, 1929-cu ili SSRİ-nin İslam üzərinə genişmiqyaslı hücumunun başlanğıcı hesab etmək mümkündür. ÜİK(b)P MK katibi L.KaqaNoviç 1929-cu ilin fevralında SSRİ-nin bütün bölgələrinə partiyanın “Din əleyhinə işin gücləndirilməsi tədbirləri haqqında” məktub göndərdi. Bu sənəd dini məsələlərin güc vasitəsilə həll edilməsini, dini qurumlara və din xadimlərinə qarşı repressiyaları artırırdı.

Bir ay sonra – 1929-cu il aprelin 8-də SSRİ hökuməti “Dini birliklər haqqında” Qanun qəbul etdi. Bu sənəd 1990-cı ilə – SSRİ-nin dağılmasına qədər qüvvədə qaldı. Qanunda dəqiq göstərilirdi ki, “Dini cəmiyyətlər dindarların, əsasən, ibadət yerlərinin hüdudlarında dini tələbatlarının ödənilməsindən başqa hər hansı digər fəaliyyətlə məşğul olmaq hüququna malik deyil” və dini birlikləri cəmiyyət həyatının bütün sahələrindən “çıxarmaq” lazımdır.

Belə hüquqi əsas bəhanə gətirən kommunistlər repressiyanın yeni dalğasına başlayıb, Azərbaycanda dini qurumlara qarşı total hücum keçdilər. Bu dəfə hədəf kimi, əsas zərbə məscidlərə yönəlmişdi. Azərbaycanda 1917-ci ildə 3000-ə qədər məscid var idi. Ölkədə 1927-ci ilin başlanğıcına qədər 1700-ə qədər məscid qalmışdı ki, onların 120-dən çoxu Bakıda və onun ətrafında yerləşirdi. Azərbaycanda 1929-cu ildə eyni vaxtda 400 məscid bağlanmışdı; 1933-cü ilə kimi bütün respublikada, acınacaqlı da olsa, artıq cəmi 17 məscid qalmışdı. Onlardan 11-i şiə, 2-si sünni və 4-ü şiə və sünnilərin növbə ilə namaz qıldıqları məscidlər idi.

Repressiyaların tüğyan etdiyi bu dövrdə SSRİ-də din xadimlərinə qarşı kütləvi terror əhalinin güclü narazılığına gətirdi və hakimiyyət orqanları din əleyhinə kampaniyanı müvəqqəti dayandıрмаğa məcbur oldular.

Acınacaqlı bir fakt kimi, 1937-ci ildə terror və “dini qalıqlara qarşı mübarizə” dalğasının yenidən baş qaldırdığını, 1937-1938-ci illərdə 120 minə yaxın insanın repressiyaya uğradığını göstərməliyik.

Azərbaycan əhalisi həmin dövr siyahıyaalınmasına görə 3,2 milyon təşkil edirdi. Əhalinin sayına nisbətdə, repressiyaya məruz qalanların rəqəm göstəricisi hədsiz dərəcədə böyük idi. Kədarlı fakt da bundan ibarət idi ki, repressiyaya uğrayanların böyük hissəsini ziyalı və ruhanilərin təhsilli nümayəndələri, yəni millətin intellektual potensialı təşkil edirdi.

Ənənəvi repressiya kampaniyası çərçivəsində hədəf zərbəsi təkcə İslamın nüfuzlu nümayəndələri deyil; eyni zamanda, 1930-cu illərin sonuna qədər Azərbaycanda bəhailik və nəqşbəndilik kimi çoxlu sayda təriqət və icma nümayəndələri praktiki olaraq məhvə məhkum oldular (Yunusov 2004, 141).

Azərbaycan SSR-də 1934-1938-ci illərdə ümumilikdə 27 458 nəfər repressiyaya məruz qalmışdı ki, onlar arasında din xadimləri kifayət qədər idi. Repressiyaya məruz qalanlar arasında Nargin adasında qətlə yetirilən “Qurani-Kərim”i Azərbaycan dilinə ilk tərcümə edənlərdən biri – 83 yaşlı Bakı qazisi Mir Məhəmməd Kərimağa da var idi (Orucov 2012, s.170).

Din nümayəndələrinin hədəf kimi götürülməsinin səbəblərindən başlıcası, onların sovet hakimiyyətinin ilk illərində marksizm-leninizm ideyalarının yayılmasına əngəl yaradıb, sosializmə qarşı barışmaz mövqə nümayiş etdirmələri idi. Bəzi müsəlman ruhanilərinin mövqeyi Oktyabr çevrilişi, habelə Şimali Azərbaycanın sovetləşməsi dövründə özünü əyani şəkildə büruzə verirdi.

Sovet hakimiyyətinin ilk illərində Gəncə və Zaqatalada hakimiyyət əleyhinə baş qaldırılmış qiyamlarda çoxlu din nümayəndəsi fəal iştirak etmişdir. Azərbaycan SSR-də yüksəkrütbəli ruhanilərin əksəriyyəti əksinqilabçı partiya olan “İttihad” Partiyasının üzvü olmuş, sovet hakimiyyətini devirmək üçün əksinqilabi qiyamlarda yüksək nüfuz sahibinə çevrilmişdilər. Qubadlı qəzasında 1922-ci ilin 10-17 avqustunda və 1923-cü ilin 18-19 oktyabrında baş vermiş əksinqilabi qiyamların başçıları ruhanilər – Hacı Qasım bəy Çələbioğlu və sabiq Qazi Bəxti Əfəndi olmuşlar.

Böyük Vətən müharibəsi illərində dinə münasibət

Almaniyanın 1941-ci ildə Sovet İttifaqına hücumundan sonra sovet rejiminin İslam dininə münasibətində müəyyən yumşalma hiss olunmağa başlandı. SSRİ-yə müdaxilə edən alman qoşunları Şimali Qafqazı işğal edərkən İslam dininə qarşı xoş məram nümayiş etdirirdilər. Hətta alman generallarından bəziləri Şimali Qafqazın işğal altında olan ərazilərinə gələrək nümayişkarənə şəkildə İslam dinini qəbul etdiyini bəyan edir və camaatın gözü qarşısında məscidlərdə namaz qılırdılar (İsgəndərov 2011, 13).

Eyni zamanda, İosif Stalin müharibənin tezliklə qələbə ilə bitəcəyini, SSRİ-nin dünyadan təcrid olunmuş şəkildə varlığını qoruyub saxlaya bilməyəcəyini anlayırdı. Müharibədən sonra dünyada hegemon dövlətlərdən biri kimi qəbul olunmaqla yanaşı, həm də ideal siyasi sistem kimi nüfuz qazanmalı idi. İkinci cəbhənin açılması və müharibədən sonra Qərbə inteqrasiya üçün müəyyən islahatların həyata keçirilməsi vacib idi.

Bu reallıqları nəzərə alan sovet rəhbərliyi 1920-1930-cu illərdə İslam dininə qarşı həyata keçirdiyi sərt siyasətdən imtina edərək, əhalini ümumi düşməinə qarşı səfərbər etmək üçün ruhanilərin köməyindən yararlanmağı qərara aldı. O dövrdə Ufa şəhərindəki Mərkəzi Müsəlman Ruhani İdarəsi SSRİ ərazisində fəaliyyət göstərən müsəlman dini qurumlarının və ruhanilərin fəaliyyətinə nəzarət və rəhbərlik etmək iqtidarında deyildi. SSRİ Ali Soveti Rəyasət Heyətinin 1943-1944-cü illərdə müvafiq qərarı ilə SSRİ-dəki müsəlman qurumlarına və ruhanilərə əməli rəhbərlik etmək üçün aşağıdakı müstəqil müsəlman ruhani idarələri yaradıldı:

1. SSRİ-nin Avropa hissəsi və Sibir müsəlmanlarının Ruhani İdarəsi (Ufa şəhərində).
2. Orta Asiya və Qazaxıstan müsəlmanlarının Ruhani İdarəsi (Daşkənd şəhərində).
3. Cənubi Qafqaz Müsəlmanlarının Ruhani İdarəsi (Bakı şəhərində).
4. Şimali Qafqaz və Dağıstan Müsəlmanlarının Ruhani İdarəsi (Mahaçqala şəhərində).

Zaqafqaziya Müsəlmanları Ruhani İdarəsi (ZMRİ) SSRİ Ali Soveti Rəyasət Heyətinin 14 aprel 1944-cü il tarixli 17 nömrəli qərarı ilə yaradıldı. Qurumun təsis olunmasında əsas məqsəd Azərbaycan, Gürcüstan və Ermənistan SSR-də yaşayan müsəlmanlara və onların məscidlərinə dini rəhbərlik etmək idi. Cənubi Qafqaz Müsəlmanlarının Birinci Qurultayı 1944-cü ilin may ayının 25-28-də keçirildi, Axund Ağa Əlizadə Cənubi Qafqaz Müsəlmanları Ruhani İdarəsinin sədri seçilərək ona “şeyxülislam” dini rütbəsi verildi.

1944-cü ilin mayında təsis edilən ZMRİ ölkəmizin müsəlman əhalisi arasında dini cərəyan ayrı-seçkiliyinə son qoyulduğunu nəzərə alıb, hər iki cərəyana mənsub məscidlərə dini rəhbərliyin bircə həyata keçirilməsi və vahid idarədə birləşməsi qərarına gəldi.

Azərbaycan, Gürcüstan və Ermənistan SSR-də müsəlmanların şiə və sünni təriqətlərinə mənsubluğu üzrə say nisbəti nəzərə alınaraq, ZMRİ Heyətinin 7 üzvündən 4-nün şiə, 3-nün isə sünni nümayəndəsi olduğu məqsədəuyğun hesab edildi. İdarənin sədri vəzifəsini çoxluq təşkil edən şiə nümayəndəsi tutdu və ona “şeyxülislam”, sünnilərin nümayəndəsi isə ruhani idarəsi sədrinin müavini vəzifəsinə təyin edildi və ona da “müfti” rütbəsi verildi.

Dini İşlər üzrə şuraların yaradılması

Yuxarıda adları çəkilən dörd böyük ruhani idarəsi keçmiş SSRİ məkanında yaradılsa da, hökumət strukturu olmadıqlarından, dövlətin siyasətinə qarışmağa səlahiyyətləri yetmirdi. Dini təşkilatların dövlət orqanlarına nüfuz edə bilməsi üçün bu iki qurum arasında münasibətləri tənzimləməyə xüsusi ehtiyac yarandığından, sözügedən sahədə əməli islahatların tətbiqi qaçılmaz idi. Dini mərasimlərdə ayinlərin icrası zamanı sovet qanunvericiliyinin müddəalarına əməl etmək zərurəti bu işlə məşğul olan dövlət orqanlarının yaradılmasını labüd edirdi. Beləliklə, 1943-cü ildə SSRİ Xalq Komissarları Soveti yanında Rus-Pravoslav Kilsəsi İşləri üzrə Şura, 1944-cü ilin mayın 19-da isə SSRİ Xalq Komissarları Sovetinin 572 nömrəli Qərarı ilə digər regionlarda başqa dinləri əhatə edən Dini İşlər üzrə Şura təsis edildi.

SSRİ Hökuməti yanında təsis edilmiş dini işlər şuralarının səlahiyyətinə dini duruma və dindarlara nəzarət vəzifəsini təmin etmək daxil idi. Sözügedən şuranın alternativini Azərbaycan SSR-də müvəkkil qismində 1944-cü il iyulun 9-da təşkil edildi və Bəybala Şahbazbəyov Dini İşlər Şurasının Azərbaycan SSR üzrə ilk nümayəndəsi təyin edildi.

1945-ci ilin mart ayında qəbul edilən sənədə əsasən, dini təşkilat və cəmiyyətlərin məhdud çərçivədə təsərrüfat fəaliyyəti ilə məşğul olmasına, banklarda öz hesablarını açmasına, bir sıra köhnə məscidlərin yenidən fəaliyyətə başlamasına, dindar insanların müqəddəs yerlərə – Məkkə və Mədinə şəhərlərinə ziyarətə getməsinə icazə verilir (Yunusov 2004, 144).

Din sahəsində ard-arda müsbət tədbirlərdən sonra, yenidən – 1950-ci illərdən başlayaraq, növbəti təzyiqlə mərhələsinə rəvac verildi. Bu, əsasən, N.S.Xuruşovun hakimiyyətə gəlişindən sonra cərəyan etdi. O, tezliklə sosializm, ardından isə kommünizm cəmiyyətinin yaradılması kursunu elan etmişdi; eyni zamanda, ruslaşdırma siyasəti həyata keçirirdi.

1954-cü il iyunun 7-də Sov.İKP MK “Elmi ateist təbliğatda böyük çatışmazlıqlar və onun yaxşılaşdırılması tədbirləri haqqında” Qərar qəbul etdi. Sənəddə qeyd olunurdu ki, “Kilsə və müxtəlif dini təriqətlər öz fəaliyyətini xeyli dərəcədə canlandıraraq, müasir şəraitə çevikliklə uyğunlaşır və cidd-cəhdlə dini ideologiyayı əhalinin geridəqalmış təbəqəsi arasında yayırlar”.

Xalq arasında ateizm təbliğatını gücləndirmək üçün tədbirlər planı hazırlandı. Yeni məscidlərin açılmasına yol verməmək, din xadimlərinin təbliğat aparmalarının qarşısını almaq, habelə onların vergilərini artırmaq qərara alındı, Stalinin vaxtında fəaliyyət göstərən məscidləri bağlamağa başladılar. Nəticədə, Azərbaycanda cəmi 16 məscid, onlardan da 2-si Bakıda qalmışdı (Yunusov 2004, 146-147).

Əhali arasında din əleyhinə yenidən tətbiq olunan güclü sanksiyalar heç də birmənalı qəbul edilmədi. Antidin təbliğatı güclü narazılıq dalğası yaratdı. Hökumət bu siyasətə yenidən nəzər yetirmək qərarına gəldi. Sov.İKP MK 1954-cü ilin noyabrında yeni – “Əhali arasında elmi-ateist təbliğatın aparılmasındakı səhvlər haqqında” qərar qəbul etdi. Həmin qərarla din xadimlərinə münasibətdə baş vermiş əsassız amansızlıq faktları ilə bağlı təəssüf hissi ifadə olunurdu. Bu isə heç də o demək deyildi ki, SSRİ-də din əleyhinə kampaniya sona çatır, sadəcə, bu təbliğatın aparılma forması dəyişilirdi.

SSRİ rəhbərliyinin 1960-1970-ci illərdə İslama ikili münasibətini qeyd etmək vacibdir. Hakimiyyət bir tərəfdən, İslamın xalq arasında yox edilməsinə, cəmiyyət həyatından tamamilə silinməsinə çalışır, eyni zamanda, xarici siyasətdə, xüsusilə Yaxın Şərqdə sovet ideologiyasının təbliğində İslamdan təbliğat silahı kimi istifadə edirdi. Üçüncü məqam isə ondan ibarət idi ki, Amerika və sionizmlə mübarizədə SSRİ ərəb və müsəlman xalqlarının dostu kimi təqdim edilirdi.

Həyata keçirilən bu siyasətin davamı olaraq, din əleyhinə yazılan ədəbiyyatın sayı artır, ateizm cəmiyyətləri öz təbliğatlarını daha da gücləndirirdi. Bir faktı qeyd etmək yerinə düşər ki, 1948-ci ildən 1976-cı ilədək olan dövrdə Azərbaycanda İslam əleyhinə 96 kitab yazılmış, hər il 15 minə qədər məruzə oxunmuşdur.

Görülən tədbirlərlə qane olmayan ölkə rəhbərliyi işlərin səmərəliliyini daha da artırmaq və mərkəzləşdirmə kursunu həyata keçirmək məqsədilə SSRİ Nazirlər Sovetinin 8 dekabr 1965-ci il tarixli Qərarına əsasən, SSRİ Nazirlər Soveti yanında Dini İşlər Şurası yaradıldı. Dini İşlər Şurası haqqında Əsasnamədə bu qurumun SSRİ dövlətinin din sahəsində siyasətinin həyata keçirilməsini təmin etmək məqsədilə yaradıldığı göstərilirdi. Şuranın başlıca vəzifəsi vətəndaşların “vicdan azadlığı”nı təmin edən SSRİ Konstitusiyasına, digər sovet qanunlarına, SSRİ Ali Soveti Rəyasət Heyətinin fərmanlarına və

SSRİ Nazirlər Sovetinin qərarlarına riayət olunmasına nəzarət etmək idi. Şura yerli sovet orqanlarının təqdimatı əsasında dini təşkilatları qeydə almaq və qeydiyyatdan çıxarmaq hüququ əldə edirdi.

Qeyd etmək lazımdır ki, həmin dövrdə dini qurumların və onları təmsil edən nümayəndələrin maddi durumu qənaətbəxş deyildi. Belə ki, Dini İşlər Şurası haqqında Əsasnamədə, həmçinin qanunvericiliyin müvafiq bəndlərində ölkədə fəaliyyət göstərən dini təşkilatların mülkiyyətinin və əmlakının milliləşdirilməsi nəticəsində bu qurumların və ruhanilərin maddi vəziyyətində əhəmiyyətli dəyişikliklər baş vermişdi. Məscid, kilsə, sinaqoq, digər ibadət yerləri və ruhanilər dövlətin maddi yardımından tamamilə məhrum olunmuş, yalnız dindarların müəyyən köməyi ilə dolanmağa məcbur edilmişdilər. Din haqqında Dekretin müddəalarına əsasən, dövlətdən ayrıldığı üçün din və onun təşkilatları hökumətin maliyyə dəstəyinə ümid bəsləyə bilməzdi. Bu qurumlar və onların nümayəndələrinin qazancı dindarların verdiyi könüllü nəzirdən və vətəndaşların sifarişi ilə dini ayinləri icra etməyə görə aldıkları haqdan ibarət idi.

Sovet hakimiyyətinin dinə münasibətində dəyişikliklər 1970-ci illərin sonunda, xüsusilə də 1980-ci illərdə müşahidə olunmağa başlandı. Buna səbəb, ilk növbədə, Əfqanıstan müharibəsi və İran İslam İnqilabı idi. Sözügedən ölkələrdə cərəyan edən hadisələrin sovet müsəlmanlarına təsir edəcəyindən ehtiyatlanan SSRİ hakimiyyət orqanları İslama qarşı növbəti kampaniyaya başladılar (Cavadlı 2009, 64).

Həmin dövrdə Sovet Hökumətini ciddi narahat edən amil kimi, 1979-cu ildə İranda baş verən İslam İnqilabını göstərmək mümkündür. Məkan etibarilə Əfqanıstan Azərbaycandan uzaqda yerləşirdi və burada baş verən hadisələr haqqında məlumatlar bütünlüklə gəlmirdi. Əfqanıstandan fərqli olaraq İran ölkəmizə daha yaxın idi, orada baş verən hadisələri, Azərbaycan dilində yayımlanan din haqqında verilişləri azərbaycanlıların dinləmək imkanı var idi. Sovet hakimiyyəti orqanları İran təbliğatının yaratdığı təhlükəni dərk edir və buna görə İranda yayımlanan televiziya və radioların Azərbaycanda dinlənilməsinin qarşısını almağa çalışırdılar. Sovet ideoloqları İranın Azərbaycana təsirini azaltmaq və eyni zamanda, məqsədli təbliğatın qarşısını almaq üçün düşünülmüş “vahid Azərbaycan” ideyasını irəli sürdülər.

Sovet hakimiyyətinin son illərində dinə münasibət

1985-ci ilin martında Sov.İKP MK-nın Baş Katibi seçilən M.S.Qorbaçov sosializm sisteminin dərin böhran keçirdiyini və Kommunist Partiyası hakimiyyətinin saxlanılması üçün ciddi, zəruri islahatlara ehtiyac olduğunu anlayırdı. Partiyanın islahatçı yeni Baş Katibi bütün sahələrdə “inqilabi

yenidənqurma”, “yeni düşüncə”, sovet cəmiyyətinin “aşkarlığı və demokratikləşməsi” barədə bəyanatlar verərək, hakimiyyət dayaqlarının, bir növ, laxlaldılmasına təkan vermiş oldu. Qorbaçovun “yenidənqurması”, təbii olaraq, SSRİ xalqlarının dininə də təsirsiz ötüşmədi (Yunusov 2004, 162).

Yenidənqurma adlanan bu mərhələdə İslama qarşı siyasət yumşaldıldı. İslam və İrandakı İslam İnqilabı haqqında sovet şərqşünaslarının çoxlu kitabı nəşr olundu, İslam haqqında bir çox sorğu kitabı hazırlandı. Şərqşünas İ.Y.Kraçkovskinin 1986-cı ildə rus dilinə tərcümə etdiyi “Qurani-Kərim” yenidən nəşr olundu və bu, sovet müsəlmanları arasında böyük rezonans yaratdı; onlar bu kitabı əldə etməyə çalışdılar.

İslahatların davamı olaraq yeni məscidlər açılır, ibadət evləri və sitayiş ocaqlarının sayı artır, əhalinin dini etiqadına əngəl olacaq bütün maneələr aradan qaldırılırdı. Daha bir fakt: 1987-ci ilin sonuna doğru Azərbaycanda 18 rəsmi, 5 qeyri-rəsmi məscid fəaliyyət göstərirdi.

Zaqafqaziya Müsəlmanlarının Doqquzuncu Qurultayı 1989-cu il iyulun 25-də çağırıldı və Şeyxülislam Allahşükür Paşazadə yenidən Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinin sədri seçildi. Qurultayın gedişində, eyni zamanda, 1986-cı ildə vəfat etmiş İsmayıl Əhmədovun yerinə Salman Musayev müfti təyin olundu. Elə həmin ildə Şeyxülislam Allahşükür Paşazadə Azərbaycan və SSRİ Ali Sovetinin deputatı oldu. Bakıda mədrəsənin açıldığı haqqında xəbər 1989-cu il sentyabrın 30-da yayıldı.

Azərbaycanda dini şərait 1990-cı ilin yanvarın 19-dan 20-nə keçən gecə sovet qoşunları Bakıya daxil olduqdan və dinc vətəndaşların qanlı qırğını törədildikdən sonra dəyişməyə başladı. Sovet Hökuməti Azərbaycanda baş verən azadlıq hərəkatını “İslam fundamentalizmi” ilə əlaqələndirməyə çalışdı. Əslində isə baş verən hadisələrin İslamla birbaşa əlaqəsi yox idi. Azərbaycan xalqı müstəqilliyini yenidən bərpa etmək istəyirdi.

Həmin dövrdə Şeyxülislam Allahşükür Paşazadənin nüfuzu xalq arasında daha da artmışdı. Sovet qoşunları Azərbaycana daxil olduqda, Sov.İKP MK Siyasi Bürosunun üzvü Y.M.Primakov Şeyxülislam Allahşükür Paşazadəyə Azərbaycana siyasi rəhbərliyi öz öhdəsinə götürməyi təklif etdi. Burada məqsəd əhalini sakitləşdirmək və rus ordusunun Azərbaycana daxil olmasını tutarlı səbəblərlə əsaslandırmaq idi.

Şeyxülislam Allahşükür Paşazadə uzaqgörənliklə bu təkliflə razılaşmadı və 1990-cı il yanvarın 22-də sovet qoşunlarının Bakıya daxil olması nəticəsində, amansız silahlarla qətlə yetirilmiş insanların dəfn mərasiminə başçılıq etdi.

Həmin dövrdə Şeyxülislam Allahşükür Paşazadə M.S.Qorbaçova açıq “Müraciət” ünvanladı, onun surətini isə BMT-nin Baş Katibinə, dünya ölkələrinin hökumət başçılarına və dini liderlərinə göndərdi. Müraciətdə Bakıda baş

verən hadisələrdə bilavasitə Qorbaçov günahlandırılaraq, sovet qoşunlarının Azərbaycandan dərhal, qeyd-şərtsiz çıxarılması tələb olunurdu. Şeyxülislam Allahşükür Paşazadənin belə davranışı, bu müraciətin Azadlıq radiosunda oxunması onun nüfuzunu xeyli artırdı. Həmin dövrdə Zaqafqaziya Müsəlmanları İdarəsi Qafqaz Müsəlmanları Ruhani İdarəsinə çevrildi.

Azərbaycanda 1991-ci ildən başlayaraq, İslam amili daha da gücləndi, 1987-ci illə müqayisədə məscidlərin sayı 23-dən 84-ə qədər artdı, respublikada çoxlu sayda dini təşkilat yaradıldı. Buna misal olaraq, “Tövbə”, “Azad Ruhanilər”, “İslam” cəmiyyətlərini, “İslam” Elmi Mədəni Mərkəzini göstərmək mümkündür. Eyni zamanda, ilk siyasi təşkilatlar – Azərbaycan İslam Tərəqqi Partiyası və Azərbaycan İslam Partiyası meydana gəldi. Tezliklə Azərbaycan İslam Tərəqqi Partiyası fəaliyyətini dayandırdı və üzvlərinin böyük əksəriyyəti Azərbaycan İslam Partiyasının sıralarına daxil oldu.

Nəticə

Yuxarıda qeyd edilənlərdən belə nəticəyə gəlmək mümkündür ki, sovet hakimiyyəti İslamı cəmiyyətin həyatından tam çıxara bilməsə də, ən azından, ona nəzarətə, cəmiyyətə təsirini azaltmağa nail ola bildi. Din xadimlərinin xeyli hissəsi repressiyaya məruz qaldı, sürgün edildi, qətlə yetirildi, müəyyən hissəsi isə hakimiyyətin nəzarətində saxlanıldı. Bu, özünü daha çox Bakıda büruzə verirdi, bölgələrdə isə İslam öz təsirini qismən qoruya bildi.

Ancaq Sovet Hökumətinin bütün cəhdlərinə rəğmən, Azərbaycan xalqı öz adət-ənənələrindən, dini etiqadından uzaqlaşmadı, milli mentalitetini, milli-mənəvi dəyərlərini qoruyub saxlamağı bacardı. Azərbaycan dövlət müstəqilliyini qazandıqdan sonra, uzun illər tətbiq edilən qadağa və məhdudiyətlərə son qoyuldu, ölkə vətəndaşlarının dini etiqad və vicdan azadlığı təmin edildi, dini qurumların fəaliyyətinə və dini ayinlərin icrasına şərait yaradıldı, dinə dövlət qayğısı artırıldı, ölkəmizdə yeni ibadət ocaqları inşa olundu.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ensiklopediyası, (2004). 2 cildə, I c., baş red. Mahmudov Y., Bakı: Lider nəşriyyatı, (444 s.)

Balayev M.A. (1991). İslam və onun ictimai-siyasi həyatda rolu. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, (155 s.)

Cavadlı Q.A. (2009). İslam və KİV. Bakı, (180 s.)

- Əhədov A.F. (1991). Azərbaycanca din və dini təsisatlar. Bakı: Azərənşr, (200 s.).
- Əliyev H.Ə. (1999). Dinimiz xalqımızın milli-mənəvi sərvətidir. Bakı: Əbilov, Zeynalov və oğulları, (165 s.).
- İsgəndərov A.C., Mövlayı A. (2016). Şeyxülislamlığın tarixi. Bakı: Elm və təhsil, (448 s.).
- Orucov H.X. (2012). Azərbaycanca din: ən qədim dövrdən bu günədək. Bakı: İdrak İB, (388 s.).
- Paşazadə A.Ş. (1991). Qafqazda İslam. Bakı: Azərənşr, (224 s.).
- Quluzadə M.N. (2002). Azərbaycanca dövlət-din münasibətləri (İslam dininin timsalında 1920-2000-ci illər). Bakı: Açıq dünya, (300 s.).
- XX əsr Azərbaycan tarixi. (2009). 7 cildə, II c., Ali məktəblər üçün dərslik / Vəliyev T.T. ümumi redaktəsi ilə. Bakı: Təhsil, (560 s.).
- Yunusov A.S. (2004). Azərbaycanca İslam. Bakı: Zaman.
- Клочков В.В. (1978). Религия, государство, право. Москва: Мысль, (278 с.).

д.ф.но теологи. Джейхун Мамедов

ГОСУДАРСТВЕННО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ В ГОДЫ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ

РЕЗЮМЕ

В статье повествуется о государственно-религиозных отношениях в Азербайджане в советское время и государственной политике, осуществляемой в этой области. Данный период был одним из самых тяжелых этапов в истории Азербайджана, на деятельность мест религиозного поклонения был наложен запрет, подавляющее их большинство было уничтожено, а религиозные деятели были убиты.

В статье сообщается, что для регулирования государственно-религиозных отношений были разработаны новые законодательные акты, создан ряд государственных структур и еще более усилен контроль над этой сферой. Отмечается, что религиозные деятели не смирились с присоединением Азербайджана к России и поднялись на борьбу. В последующие годы, ближе к распаду Советского Союза, отношение к религии изменилось, был применен ряд уступок.

В конце 1928 года в Азербайджане начался новый этап борьбы с религией, работа мечетей была приостановлена, а многие центры

поклонения стали клубами и другими культурными и образовательными учреждениями.

После вторжения Германии в Советский Союз в 1941 году советский режим стал более лояльным к исламу, видя, что немецкие войска проявляли хорошее отношение к исламу во время оккупации Северного Кавказа, и некоторые немецкие генералы, прибыв на оккупированные территории Северного Кавказа, даже демонстративно приняли ислам и совершали намаз в мечетях.

В статье говорится о том, как в марте 1985 года после избрания М.С.Горбачева Генеральным секретарем ЦК КПСС им начала осуществляться политика «восстановления» и отношение к исламу смягчилось; был подготовлен ряд книг об исламе.

Подчеркивается, что несмотря на все попытки советского правительства, азербайджанский народ не отказался от своих традиций и религиозных убеждений и сумел сохранить свой национальный менталитет и моральные ценности. Отмечается, что после восстановления государственной независимости Азербайджана был положен конец запретам и ограничениям, применяемым на протяжении многих лет, была обеспечена свобода вероисповедания и совести граждан страны, были созданы условия для деятельности религиозных организаций и исполнения религиозных обрядов.

***Ключевые слова:** история, религия, ислам, вера, запрет, революция, советская, коммунистическая.*

Assist. Prof. Jeyhun Mammadov

STATE-RELIGIOUS RELATIONS IN AZERBAIJAN DURING THE SOVIET ERA

ABSTRACT

The article covers the state-religious relations in Azerbaijan in Soviet era and the state policy implemented in this area. This period was one of the most difficult stages in the history of Azerbaijan. The activities of the places of religious worship were banned, the overwhelming majority of them were destroyed, and clergies were killed.

It is reported that new legislative acts had been developed to regulate state-religious relations, a number of state structures had been created, and control

over this area had been further strengthened. It is noted that clergies did not accept the annexation of Azerbaijan by Russia and rose up for fight. In subsequent years, closer to the fall of the Soviet Union, attitude towards religion had changed, a number of concessions had been applied.

At the end of 1928, a new stage in the struggle against religion started in Azerbaijan, the work of mosques was suspended, and multiple worship centers were turned into clubs and other cultural and educational institutions.

After the German invasion of the Soviet Union in 1941, the Soviet regime became more loyal to Islam, seeing that German troops showed good attitude towards Islam during the occupation of the North Caucasus, and some German generals, arriving in the occupied territories of the North Caucasus, even converted to Islam and performed namaz in mosques.

In March 1985, after the election of M.S.Gorbachev as General Secretary of the Central Committee of the CPSU, he started the policy of “restoration” and the attitude towards Islam relented; a number of books on Islam were prepared.

It is emphasized that the Azerbaijani people did not abandon their traditions and religious beliefs despite all the attempts of the Soviet government. They managed to preserve their national mentality and moral values. It is noted that after the restoration of state independence of Azerbaijan, the prohibitions and restrictions applied for many years were ceased, the citizens’ freedom of religion and conscience was ensured, the conditions were created for the activities of religious organizations and the performance of religious rites.

Keywords: *history, religion, Islam, faith, prohibition, revolution, Soviet, communist*

Çapa tövsiyə etdi: dos. M.M.Camalov

AZƏRBAYCANDA İLK İSLAHATÇILIQ ADDIMLARI: İ. S. ŞİRVANİ NÜMUNƏSİNDƏ

f.f.d. Əhməd Niyazov,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu
İslamşünaslıq kafedrasının müdiri
ahmetniyazov@ait.edu.az

XÜLASƏ

Azərbaycan tarix boyu Qafqazda sivilizasiya mərkəzi kimi mövcud olmuşdur. Bu baxımdan, həm öz ərazi bütövlüyü, həm də qonşu xalqlar üçün tərəqqipərvər töhfələri böyükdür. Postsovet məkanında taleyin qisməti ilə gün işığına çıxan arxivlərimiz tədqiq olunduqca, bunu daha yaxından hiss edirik. Milli-mənəvi dəyərlərin bir parçası olan ənənəvi müsəlmançılıq məhz bu dəyərlərdəndir. Tədqiqatlar göstərir ki, XIX əsrin başlanğıcından etibarən, İsmayıl Siracəddin Şirvani ilə mədrəsə zəminində yayılan maarifçilik hərəkatı islahatçılıq xarakteri daşıyırdı. Kamil insan prinsipləri aşılaraq genişləyən bu hərəkat ictimaiyyətdə, ən əsası, maariflənmə və vəhdət kimi birgəyaşayış ənənələri gətirərək, həm də bəzi Qafqaz xalqlarının milli-azadlıq hərəkatına dinamizm qazandırmışdır. Qərb tədqiqatçılarının da diqqətini cəlb edən bu hərəkat, əslində, XIX əsr müsəlman cəmiyyətlərdəki islahatçılıq hərəkatının “təcdid” (yenilik) nümunəsidir. Mütləq referans ölçüləri Quran və Sünənə olan bu hərəkatın islahatçıları Allah və Rəsulunun (a.s) iradəsi istiqamətində idi. Dini dəyərlərin etibar qazanması, şübhələrin bərtərəf edilməsi, İslamın ümumbəşəri prinsiplərinin ehya edilməsi ilə ictimaiyyətdə yüksələn dəyər kimi müsəlman həyat tərzinin hakim olması bu hərəkatın əsasını təşkil edən təcdid hərəkatı idi. Həmçinin sistemli bir təhsil ənənəsi ilə köklənmiş elm-irfan hərəkatı bölgəyə xas bəzi nümunələr meydana gətirdi. Bunlar, təhsil zərurəti prinsipi, həyat boyu davam edən inkişaf fəaliyyəti kimi təhsildə daimilik, fərdin özünəxas (fərqli) xüsusiyyətlərini nəzərə alaraq təhsildə humanistlik prinsipi, ictimaiyyətlərarası ünsiyyətin qurulması və dözümlülük əsasını ehtiva edən planların qurulması, təhsil və tədrisin bəzən fərdiləşdirərək tətbiq; hər yerdə təhsil əsası, təhsilin həmçinin hər fürsətdə və hər yerdə gerçəkləşdirilməsi əsası və sairədən ibarətdir.

***Açar sözlər:** Azərbaycan, elm, irfan, mədrəsə, təcdid, islahat.*

Giriş

Məlumdur ki, Azərbaycan coğrafi olaraq fərqli mədəniyyətlərin mövcud olduğu ölkədir. Bu coğrafiya tarixi keçmişində xristianlıq, yəhudilik, maniheizm, zərdüştlük və əksəriyyət etibarilə müsəlmançılıq olmaqla, dünyanın ən böyük dinlərinin yaşandığı bir məkandır. Müasir dövrdə bu konfessiyalar birgəyaşayış ənənəsi göstərərək, ümumbəşəri dəyərlərin hədəf və prinsipləri ətrafında bir vəhdət təşkil etmişdir.

Bir həqiqətdir ki, bu vəhdəti təmin edən ünsürlər fərqli dövrlərdə fərqli formalarda təzahür etmişdir. XIX əsrdə bunun təzahürü birbaşa təhsil səfərbərliyi konseptində həyata keçirilmişdir. Qeyd edək ki, bu hərəkətin təməli məhz sufi təmayüllərlə təşəkkül tapmışdır.⁸ Azərbaycan düşüncə tarixində sufizm fəlsəfəsinin intibah dövrləri öz rəngarəngliyi ilə fərqlənir. İmadəddin Nəsimi, Seyyid Yəhya Bakuvi kimi şəxsiyyətlərlə zirvə dövrlərini yaşamış bu ənənə XIX əsrdə məhz İsmayıl Siracəddin Şirvani ilə davam etmişdir.

İslam düşüncə tarixinin bir hissəsi kimi, Azərbaycanda doğan və ölkə sərhədlərini aşaraq, bəzən də dünyada öz təsirini göstərən bir neçə fəlsəfi cərəyan vardır. Bunların son halqası, xəlvətlikdən sonra İsmayıl Siracəddin Şirvani Kürdəmiri (v.1848) ilə tanınan nəqşi-xalidi təsəvvüf ənənəsidir. Mütləq referans ölçüləri Quran və Sünnə olan bu hərəkətin islah çalışmaları Allah və Rəsulunun (a.s.) iradəsi istiqamətində idi. Dini dəyərlərin etibar qazanması, şübhələrin ortadan qaldırılması, İslamın ümumbəşəri prinsiplərinin ehya edilməsi ilə ictimaiyyətdə yüksələn dəyər kimi müsəlman həyat tərzinin hakim olması bu fəaliyyətin əsasını təşkil edən bir təddid hərəkəti idi. XIX əsrdə müsəlman aləmində islahatçılıq ənənəsinin iki qolundan biri dinə bağlı referanslar əsasında qurulmuşdu (Atalay 2016, 24). İsmayıl Kürdəmiri ilə başlayan hərəkət də məhz yuxarıda qeyd etdiyimiz “özə dönüş” kontekstində, həm də mədrəsə zəminində inkişaf edən bir prinsipə sahib ənənəyə çevrildi. Bu

⁸ Azərbaycanda sufizm fəlsəfəsi tarixinin təşəkkülü mənbələrdə X əsrdən göstərilir, XI- XII əsrlərdə isə digər müsəlman xalqlarda olduğu kimi, təriqətlərin müəssisələr formasında təşkilatlandığı dövr kimi qeyd edilir. Demək olar ki, bu coğrafiyada mərkəzi Şirvan olmaqla sufizm düşüncəsi İslamın buraya gəldiyi tarixi qədar keçmişə gedib çıxır. Tədqiqatçılara görə, sufi həyat təzi və düşüncəsi bölgə insanının mənaiviyyət fəlsəfəsi ilə bir-birinə uyğun gəldiyi, bəzən də eynilik təşkil etdiyi üçün ilk dövrlərdən etibarən bu bölgədə geniş yayıla bildi. Digər dastanlarda olduğu kimi, “Dədə Qorqud” dastanında da xalqın bu tərz təsəvvürlərini əks etdirən mənalara rast gəlmək mümkündür. Onlardan biri belədir: Qaradonlu dərvişlərə nəzir verdim; Ac gördüm doyurdum; yalın gördüm geyindirdim (Cəfərov, s. 213).

Qeyd edilən tarixlərdən etibarən Azərbaycan tədricən İslam düşüncə sistemlərinin şəxələndiyi mərkəz halına gəlmişdir. Erkən dövrlərdə yetişən sufi alimlər, nəinki Qafqaz, bəzən də bütün İslam coğrafiyasına təsir edəcək ənənələr və dini-ədəbi miras meydana gətirmiş, təsəvvüfi irsin təməllərini təşkil edəcək öz fikri təmayüllərini ümumbəşəri töhfə kimi təqdim etmişlər.

sufi axın XIX əsrin əvvəllərindən başlayaraq, Qafqazın böyük hissəsinə və Anadolunun bəzi mərkəzlərinə qədər yayıla bildi.

Məlumdur ki, İsmayıl Siracəddin Şirvani Kürdəmiri məşhur sufi Şeyx Xalid Bağdadidən (v.1827) icazət alaraq, Kürdəmirə gəlmiş və Şirvanda ilk nəqşbəndiyyə məktəbini quraraq təlimlərinə başlamışdır (Rıhtım, Xəlilli 2011, 63). Bir ideya cərəyanı kimi bu sufi düşüncə öz həyat tərzi və əxlaq prinsipləri ilə yayıldığı hər yerdə bütün təbəqələrə dərin təsir göstərmişdir. Mahmud Əfəndi Almalılı (v.1876) ilə Cara yayılan qolu haqqında Vəli Xulufu (v.1938) yazırdı: *“Caru-Talada İslam dini çox nəhəng rol oynayır və burada İslam məişətin, əxlaqın, adət-ənənənin bütün sahələrinə nüfuz etmişdir. İslam Caru-Talada əhalini səfərbər edən əsas amildir”* (Xulufu 1934, 3).

Şirvani düşüncə sisteminin ən əsas təsiri dövrün mədəni maarifçilik sahəsində oldu. Mədrəsələr zəminində genişlənən bu ənənə tədris fəaliyyətini ərəb dili əsas olmaqla fars və türk dillərində qurmuşdur. Özünəməxsus marifçilik prinsipləri olan ənənənin ictimai təsirləri Qərb mütəfəkkirlərinin də diqqətini cəlb edəcək qədər dərin idi. Bu güclü təlim yolu üçün məşhur qafqazşünas, dilçi alim Pyotr Karloviç Uslar o dövrə uyğun olaraq belə yazırdı: *“Əgər xalqın savadlılıq dərəcəsi dini məktəb nisbətində götürülsə, onda Qafqazın bu hissəsi Avropanın maariflənmiş xalqlarını çoxdan arxada qoymuş olar”* (Габуниа, 1992, 24).

Bu məktəb yayıldığı bütün yerlərdə həyatın hər sahəsinə nüfuz edir, dərin təsir dairəsi meydana gətirirdi. İnsanı yaşatma və həyatı qoruma əsasında köklənmiş bu sufizm prinsipləri ictimai həyatda daha çox sosial birlik nümayiş etdirmişdir. Bir sosial sərmayə kimi təsəvvüf və sufizm xoşgörülük və sülhsevərlik prinsipləri ilə dünyada olduğu kimi, Azərbaycanda da məhz XIX əsrdə dərin köklərə sahib olmuş, etnik qrupların mozaikasını tolerantlıq və multikultural zəmində inkişaf etdirərək keçmişdən bugünədək bölgəyə xas nümunələr əks etdirmişdir. Qafqaz silsiləsinin cənub ətəkləri boyu Kaxetiya silsiləsindən Girdmançayadək uzanan Qanıx-Həftəran vadisi tarixi keçmişində belə bir mənəviyyatın dirçəldiyi məkan olmuşdur.

I. İsmayıl Siracəddin Şirvaninin həyatı

İsmayıl Siracəddin hicri 1197-ci ildə (m.1783) Şirvan xanlığının Kürdəmir kəndində anadan olmuşdur.⁹ Bəzi qaynaqlara görə, Siracəddin Şirvani ilk təhsilini atası Şeyx Ənvər Şirvanidən,¹⁰ bəzi məlumatlara görə isə Şamaxı alimlərindən Baba Əfəndinin tələbələrindən olan Məhəmməd Nuri Əfəndidən almışdır.

⁹ Şirvaninin doğum tarixi tədqiqə ehtiyacı olan mövzudur. Çünki bəzi qaynaqlar onun 7 Zülqadə çərşəmbə axşamı 1201 (1782)-ci ildə anadan olduğunu qeyd edir.

(<http://bilgesultan.com/islam/news.php>)

¹⁰ Bax: Eyni yer.

Hələ gənc yaşlarında ikən Quranın hifzini tamamlayaraq, hafiz olmaqla yanaşı, yeddi fərqli qiraət qarisi idi. Hədis və Fiqh elmlərini Şeyx Abdurrahman Əfəndidən almışdır. İsmayıl Şirvani 1800-cü ildə (h. 1215) Şamaxıdan Anadoluya gedərək, Ərzincanda dövrün məşhur alimlərindən olan Övliyazadə Abdurrahman Əfəndidən dərs alaraq, mədrəsə təhsilini davam etdirmiş və biliklərini təkmilləşdirərək icazənamə almışdır. Ərzincandan Tokat şəhərinə gedərək, bir müddət burada qalıb biliklərini dərinləşdirmişdir.

İsmayıl Şirvani Tokatdan Bağdada gedib, Şeyx Yəhya Mərzəvi əl-İmadidən Hədis elmini, Molla Məhəmməd ibn Adəmdən Hikəmiyyə elmini öyrənir. 1805-cü ildə (h. 1220) Burdura gəlir. Burdurda hədis elmini əxz edərək öz məmləkətinə qayıdır. O, 1806-cı ildən (h. 1221) başlayaraq, yeddi il Şirvanda elmi biliklərin tədrisi ilə məşğul olmuşdur.

Zahiri elmlərdəki təhsilini tamamlayan İsmayıl Şirvani mənəvi və batin elmlərini öyrənmək məqsədi ilə kamil bir mürşidə bağlanmaq niyyətində olur. Bu səbəbdən o, nəqşbəndi Şeyx Abdullah Dəhləviyə mürid olmaq üçün Hindistana yola düşür. Yolçuluq zamanı bir neçə ay İstanbulda qalan İsmayıl Şirvani piyada Bəsrəyə qədər gedir. Belə bir məqamda Abdullah Dəhləvidən mənəvi işarə alır: “Sənin Şeyx Xalidlə sirlərin var, onun yanına gedəcəksən”.

Şirvani Bəsrədən geri qayıdıb Bağdada, Mövlana Xalid mənəvi məqamına gedir və ondan zahiri, eyni zamanda, batin elmlərini öyrənməyə başlayır (Şabanoğlu 2001, 25). Mövlana Xalid 1813-cü ildən mürid olan İsmayıl Şirvani 1817-ci ildə Şirvanda irşad etmək üçün mürşiddən şifahi əmr və icazə, 1821-ci ildə isə yazılı sənəd alır. Mövlana Xalid İsmayıl Şirvaninin Kürdəmirdəki maarifçilik fəaliyyətindən razı qalaraq, 1821-ci ildə bu icazənaməni ona göndərmişdir.

İsmayıl Şirvani maarifçilik fəaliyyətinə başladıqdan sonra, hər fürsətdə dinin əmr və qadağalarını insanlara təbliğ edir, ilahi hikmətləri könül dili ilə nəsihət edir, xalqa həmişə mütərəqqi ideyalar aşılamağa çalışırdı. Bu səbəbdən, nəsihətlərində irfan yoluna səmimiyyətlə bağlanmağı tövsiyə edir, xətlərə qarşı ayıq-sayıq olmağı məsləhət görərək belə tövsiyə edirdi: ***“Təsəvvüf yolunda olmaq könül və qəlb işidir. Bəzi işləri dilə dolamaq kafi deyildir. Fərz ibadətləri canfəşanlıqla yerinə yetir. Müsəlmanlara qarşı hörmət və izzət göstər”***.

İ. S. Şirvani Kürdəmirinin tutduğu tərəqqi yolu Quran və Sünnəyə dayanan, dünya və axirət həyatının tənzimlənməsində dinin bu iki təməl qaynağını rəhbər tutan bir yol idi. Dağıstanlı Məhəmməd Yaraqlıya yazdığı bir vəsiyyətnamədə deyilir: ***“Sənə vəsiyyətim budur ki, kitab və sünnədən möhkəm yapış! Bu yol vicdan və kəşf əhlinin tabe olduğu və nicat tapdığı yoldur... Ümidini ancaq doğruluğa bağla! Allaha çatmaq, ancaq Məhəmmədin (a.s.) yoluna tabe olmaqla mümkündür. Özünü kimdənsə üstün zənn etmə. Sən nəfsin üçün nə***

hazırladığını görmürsən! İşlərin qarışması səni təşvişə sala bilər və bu hal təbliğ üçün fayda verməz. Necə deyərlər, yanmayan çirəq aydınlıq verməz”.

İsmayıl Şirvani və onun təlimi haqqında xəbərlər bütün Qafqaza yayıldı. Onun yanına qonşu kənd və obalardan, Zərdəbdən, İlisudan, Dağıstandan müridlər toplaşmağa başladılar (Şabanoğlu, s. 29). Bu müridlər arasında Böyükət mahalının Kürdəmir kəndindən Hacı Mahmud Baba, Külüllü kəndindən Hacı Əhməd Əfəndi, Cəyli kəndindən Hacı Məmməd Nəbi Əfəndi, Qarasubasar mahalının Zərdəb kəndindən Molla Əhməd¹¹, Qutqaşından Yəhya bəy vardı. Onlar İsmayıl Şirvaninin xəlifələri səviyyəsinə yüksəlmiş və islami biliklərin təbliği və yayılmasında xüsusi rol oynamışlar. Şirvaninin xəlifələri çox olsa da icazənamə verdikləri bunlardır: 1) Məhəmməd Saleh Şirvani. 2) Xas Məhəmməd Əfəndi Şirvani. 3) Hacı Əhməd Qiyasi. 4) Həməzə Nigari. 5) Hacı Əhməd Əfəndi Külüllü. 6) Hacı Mahmud Baba Kürdəmiri. 7) Hacı Yəhya bəy Qutqaşını.

İsmayıl Şirvaninin yetirmələri bölgədə tüğyan edən yadelli hakimiyyət dairələrinə qarşı xalqı birləşdirən mənəvi vasitə oldular. Bu səbəbdən, 1825-ci ildə Qafqaz canişini Yermolov Qazıqumuğlu Aslan xandan mürsidləri həbs etməyi və onları Tiflisə gətirməyi tələb etdi. Lakin bu hadisədən sonra Şirvan komendantı İsmayıl Şirvaniyə öz şamaxılı dostları vasitəsilə xəbər göndərir ki, Rusiya sərhədlərini xoşluqla tərk etsin. Beləliklə, İsmayıl Şirvani Osmanlı hüdudlarına, Axıskaya köçdü. Axıska və ətrafında islami bilikləri tədris və təriqəti nəşr edən İsmayıl Şirvani burada böyük nüfuz sahibi olmaqla çoxlu ardıcılıqları ilə əhatələndi. Axıskada olarkən onun Şirvan müridlərindən Zərdəbli Molla Əhməd, Hacı Əhməd Qiyasi, Əfəndi Şirvani kimi tanınan xəlifələri ona yetişdilər.

1828-ci ildə Osmanlılar Axıskanı Çar Rusiyasına güzəştə getməli oldular. Odur ki, İsmayıl Şirvani Axıskanı tərk edərək Amasiyaya köçməli oldu. O, 1832-ci ildə Sivasa gəldi. Burada da müridləri günbəgün artır, ondan feyz almaq istəyənlərin sayı çoxalırdı. Doqquz il burada qalan Şirvani böyük nüfuz malik oldu. Bu zaman onun yetirməsi əslən Qarabağ əyalətinin Bərgüşad mahalının Cicimli kəndindən olan Mir Həməzə Seyid Nigari İsmayıl Şirvaniyə intisab etdi. 1833-cü ildən Sivasda İsmayıl Şirvaninin dördüncü oğlu Əhməd Xulusi Əfəndi dünyaya gəldi, 1841-ci ildə isə İsmayıl Şirvani yenidən Amasiyaya qayıtdı və ömrünün sonuna kimi burada yaşadı.

Mövlanə İsmayıl Şirvani 1848-ci ildə Ramazan ayında vəba xəstəliyindən vəfat etdi, Amasiya yaxınlığındakı Şamlar qəbiristanlığında dəfn olundu.

¹¹ Şirvaninin ilk xəlifəsi Molla Əhmədin bu gün Türkiyənin Dənizli şəhərindəki qəbir daşında “كان ولادته في قرية زرداب من ناحية شروان” /Şirvan Nahiyəsinin Zərdəb kəndində doğuldu” məlumatı qeyd edilmişdir.

II. İ. Siracəddin Şirvaninin islahatçılıq addımları

Azərbaycanın Şimal-Qərb (Qanıq-Həftəran vadisi boyu) bölgələrində elm və təhsilin səviyyəsi XIX əsrdə bir çox İslam ölkəsi nisbətində daha yüksək səviyyədə olmuş, elmin, təhsilin, maarifin inkişafında deyim yerində isə bir intibah dövrü yaşanmışdır. Söz yox ki, elm mərkəzlərində təhsil və tədris işləri fəaliyyəti ilə yanaşı, müridizm prinsipləri də təlqin edilirdi. Şirvani ilə başlayan bu hərəkətdə hər şeydən əvvəl “cihadi-əkbər”¹² əhəmiyyət verirdilər. Bir növ təcrid hərəkətinin da prinsiplərindən olan “düşmənin qüvvətli olmaması üçün kişinin özü qüvvətli olmalıdır” əsası (Uyanıq 2019, 55). Qafqaz kimi bir coğrafiyada Çar Rusiyasına qarşı çıxan ən mühüm təkanverici amil idi. Ona görədir ki, müsəlman əhali qonşu xalqlar arasında öz təfəkkürü və həmçinin həyat tərzini ilə həmişə seçilirdi. Bu potensiala görədir ki, Fonn Plotto yazırdı: “Müsəlmanlar Kaxetiya kəndlilərindən daha yüksək mənəvi və əqli səviyyəyə malik idilər” (Плотто 1869, 67).

Qeyd edilən bu dövrdə Cəz-Balakən və ətrafı (bugünkü Şimal-Qərbi Azərbaycan və Şərqi Dağıstan bölgəsi) təhsil sahəsində yaşanan çox canlı bir dövrün ədəbi nümunələri ilə də zəngin idi. Sistemli bir təhsil ənənəsi ilə köklənmiş elm-irfan hərəkəti bölgəyə xas bəzi nümunələr meydana gətirdi. Bunlar təhsil zərurəti prinsipi; həyat boyu davam edən inkişaf fəaliyyəti kimi təhsildə daimilik; fərdin özünəxas xüsusiyyətlərini nəzərə alaraq təhsildə humanistlik prinsipi; ictimaiyyətlərarası ünsiyyətin qurulması və dözümlülük əsasını ehtiva edən planların qurulması; təhsil və tədrisin bəzən fərdiləşdirilərək tətbiqi; hər yerdə təhsil əsası təhsilin yalnız mədrəsə və məscidlərdə yox, həmçinin hər fürsətdə və hər yerdə gerçəkləşdirilməsi əsası və digər amillərdən ibarətdir. Bu prinsiplərin geniş vüsət alması bölgə insanının təhsil həyatında həm yenilik (təcrid) meydana gətirmiş, həm də fərqli mədəniyyətlərin ictimai birliyi və vəhdətini tarixə bir nümunə kimi təqdim etmişdir.

A. Elmə verilən dəyər və təhsilin zərurəti prinsipi

Hər şeydən əvvəl qeyd edək ki, dövrün aydınlanma və maariflənməsi irfan hərəkəti ilə meydana gəlirdi. Əhali dini mənimsədikdən sonra təriqət əsaslarına sıx bağlanır, hər fürsətdə elm sahibi olmağın imkanlarını axtarırdılar. Elmə itmiş malı kimi baxmaq bir prinsip halına gəlmişdi. Bu imkana sahib olanlar isə bütün fənləri tədris etməyə çalışırdılar. Nəticədə yüksək səviyyədə elmi biliklərə malik alimlər yetişir, hər biri özlüyündə maarifçilik hərəkətinə

¹² Sufi düşüncədə “cihadi-əkbər” nəfslə mübarizədən ibarətdir və kamil insan məfhumunun ən mühüm atributlarındanıdır.

qoşulur, bəzən mədrəsələrdə, bəzən də buna imkan verən hər yerdə elmi fəaliyyət göstərirdilər. Bu həm də təhsilin hər fürsətdə və hər yerdə gerçəkləşdirilməsinə xidmət edirdi. Qandaxlı Şüeyb Əfəndi¹³, Məhəmməd Əfəndi əl-Cari¹⁴, Osman Əfəndi Saxuri¹⁵, Mamay Əfəndi İlisuvi¹⁶, Hasan Əfəndi Alkadari¹⁷, Mehdi ibn Əhməd Qolodi¹⁸, Musa ibn Ömər Katexi¹⁹, İsmail ibn Molla Camal əl-Katruxi,²⁰ Qurban Əfəndi Meşleşi²¹, Herov ibn Mikayıl,²² Əlibəy ibn Nurməhəmməd ibn Əliabadi²³, Muxaxlı Nasih Əfəndi²⁴ və başqa alimlər arxiv tədqiqatları nəticəsində özlərini əsərləri ilə tanıdığımız

¹³ Şüeyb Əfəndinin əsərləri: “*Qalaidu cəvahiril-ə`cam fi siyəri Seyyidil-ənam*”¹, “*Zubdətül-əxbar / Zübdətül-əxbar*”², “*ət-Təxmīs / ət-Təxmīs*”³, “*əl-Fəridətül-Müxəmməsə*”⁴, “*əl-Mərsiyyəfi haqqit-Talali hinə intəqalə ilə daril-Qubur*”⁵ dan ibarətdir.

¹⁴ Müxtəlif risalələri olan Məhəmməd Əfəndinin “Divan” əsəri Tiflis əlyazmaları İnstitutunda mühafizə edilir.

¹⁵ “*Tuhfətül-Əhbab / تحفة الأحاب*”

¹⁶ Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda əlyazmalar fondunda İKB No: 21629 qeydiyyat nömrəsində saxlanan eksponatlar Mamay Əfəndinin şəxsinə aid əsərlərdir. Atı əsərdən ibarət eksponat hər biri Mamay Əfəndinin dəst-i xətti ilə yazılsa da müəllifi olduğu öz əsərlərinin təyin edilməsi geniş tədqiqat işi tələb edən mövzudur. Əsərləri belə sadalamaq olar: 1) *سلسلة الخاقان في اداب عبودة الاعيان / Silsilətu l-Xacəqan fi adabi ubudiyyəti l-ə`yan* 2) *الطفل المعاني / ət-Tiflu-l Məani* 3) *رسالة الخالدية / Risaləti-Xalidiyyə* 4) *التلخيص من جامع / Adab / اداب / Hasbihal* 6) *حسب حال / حسب حال* 5) *ət-Təlxis min cami`il-üsul*

¹⁷ Hasan Əfəndi əslən Balakənli bir alimdir. Onun atası Hacı Abdullah Əfəndi ibn Qurbanəli, Aslan xanın dəftərdarı vəzifəsində ikən 1831-ci ildə Balakənə gəlmiş və burada Balakənli Şeyx Nuvar Əfəndinin qızı Hafisət xanım ilə evlənmişdir. İki il sonra (11 cəmədiyələxir 1250-ci hicri) 15 sentyabr 1834-cü ildə Hasan Əfəndi dünyaya gəlmişdir. Hasan Əfəndinin Dədəsi zahir elmlərin tədrisi ilə ətraf ələmdə məşhur bir alim olmuşdur. Böyük alim çar çinovniklərinin təqibləri və haqqında olan həbs qərarı ilə əvvəlcə Tabasana getmiş, bir müddət sonra oradan da Balakənə gəlmiş və 1838-ci ildə vəfat etmişdir. (Alkadari, s 4-5.) “*ديوان الممنون / Divanul-məmmun*”, “*جهد الغريب في جواب الاريب / Cəhdul-qərib fi cavabil-ərib*”, “*اثر داغستان / Asari Dağıstan*”, və “*جواب المؤمن / Cirabul-mümin*” kimi kitablar onun ən məşhur əsərləridir. Bundan başqa müxtəlif kiçik həcmli risalələri ilə yanaşı tədqiq edilməmiş hələ bir çox əsərinin də mövcud olduğu ehtimal olunur.

¹⁸ “*جمع القوائد / Cəmu l-Qavaid*”

¹⁹ “*امثلة مختلفة / Əmsilətu Muxtəlifətun*”

²⁰ Katruxinin Zakatalanın Mamrux mədrəsəsində hazırladığı “*Bəyanus-Sihah / بيان الصحاح*” ərəbcə-türkcə lüğəti buna bir misaldır. Həmin lüğət kitabı əslində İbn Manzurun (ö. 711/1311) məşhur lüğəti olan “Lisanul-Arab” sistemindəki kimi kəlmələrin “**Sihah**” ekoluna görə dizayn edilərək, söz və kəlmə köklərinin axırıncı hərfini əsas alaraq bəlaşdırmışdır. İlk harfləri isə “fəsil” adı ilə əlifba sırasına müvafiq düzülmüşdür.

²¹ “*أمثلة / Əmsilə*” və “*التصريف / ət-Təsrif*”

²² “*التصريف / ət-Təsrif*”

²³ “*الرسالة / ər-Risalə*”. (Bax:3KM KPI – 6596)

²⁴ Bir neçə surənin təfsirini yazan Nasih Əfəndi həm elmi həm ictimai fəaliyyəti ilə tanınan alimlərdən olmuşdur.

üləmadır. Həmçinin eyni missiyanın bir çox öncüllüklerini də burada sadalamaq olar ki, onlar həm də geniş ictimai təsirə malik alimlər idilər. Almalılı Mahmud Əfəndi, Talalı Əhməd Əfəndi, Uca Əfəndi, Herov Əfəndi, Hatəm Əfəndi, Bala Əfəndi, Talalı Ömər Əfəndi, Hüseyn Əfəndi ibn Ramazan Mamruxi, Əhməd Əfəndi əl-Muslaği, Şeyx Məhəmməd Mamruxi və onun oğlu Molla Şərif Əfəndi Mamruxi və başqaları məhz o dövrün ən yadda qalan alimləri arasında qeyd edilir. Yazılı bir əsərlərinin olub-olmadığını hələlik bilməsək də, onlar haqqında rastladığımız bəzi bioqrafiya məlumatları dövrünün seçilən elm sahibləri olduqlarından xəbər verir; məsələn: Talalı Ömər Əfəndi haqqında belə qeyd edilir: “Şeyx Əhməd Əfəndinin müridlərindən biri də bilik və elmi cəhəti ilə seçilən Hacı Ömər Əfəndi Kərallıdır. Öz dövrünün alimləri onun haqqında yazarkən “yaşadığı diyarın ən bilikli alimi” deyərək onu tərif etmişdilər.²⁵ Onun bu elmi cəhəti qəbir daşına belə “العالم / alim” sözü ilə həkk edilmişdir (Niyazov 2016, 89).

Bölgədə fəaliyyət göstərən mədrəsələrdə elm və təhsilin vəziyyəti o dövr İslam ölkələri nisbətində ən yüksək səviyyədə olmuş; elmin, təhsilin, maarifin – bütövlükdə mədəniyyətin inkişafında, demək olar ki, əsl intibah mərhələsi keçmişdir. Mədrəsələr elə bir güclü təlim yolu keçmişdi ki, məşhur qafqazşünas, dilçi alim Pyotr Karloviç Uslar o dövr üçün yuxarıda qeyd edilən məşhur sözləri ilə xalqın savadlılıq dərəcəsini yüksək qiymətləndirmiş, digər məşhur bir rus şərqşünas alimi Bartold bölgə haqqında belə demişdi: “*Heç bir qeyri-ərəb ölkəsində ərəb dili və ədəbiyyatı XX əsrin ortalarında bu cür tam canlılığını saxlamamışdır*” (Бартолд, 1963, 417-418).

Maarifçilik hərəkatı bu bölgədə geniş vüsət almışdı. Hətta bəzi ucqar yerlərdə mədrəsə fəaliyyəti digər mərkəz yerlərdəki kimi fəaliyyət göstərirdi (Niyazov 2016, 200).

Çar Rusiyası bu gedişatın əleyhinə idi. Xalqın maariflənməsi onların təfriqə planları və xristianlaşdırma siyasətinə əngəl idi. Alimləri müxtəlif səbəblərlə sürgün edir, bununla da bütün tədris fəaliyyətinə ən böyük zərbəni vurmuş olurdular. Şüeyb Əfəndi Çar Rusiyasının bu zülmünə qarşı öz elmi-dini fəaliyyəti üçün çox amansız və barışmaz mövqedə idi. O deyirdi: “Onlar (Çar çinovnikləri) yaxşı bilirdilər ki, bu siyasətləri ilə İslam dininin özünü yıxmış olacaqlar. Əvəzində isə özlərinin mənfur və şeytani hiylələrinə xidmət edəcək məktəblər qurmağa çalışacaqlar. Bu səbəbdəndir ki, nəticədə onlara meyil edən zəif iman əhli və dar düşüncə sahibləri “dini elmlərin tədrisi ilə dünyalıq heç nə qazanmaq olmaz, onu ancaq məktəblərdə çarlıq tərəfindən tədris edilən dünyəvi təhsillə əldə etmək mümkündür”, – dedilər. Bu, necə ola bilər? Belə

²⁵Hafiz Şuayb Əfəndi “Tabaqa”nda: “اعلم علماء دياره”-*alamu uləməi diyarihi*- cümləsi ilə onu vəsfləndirmişdir.

bir söz deyənin imanı qalarmı? İnşallah! Bizim məqsədimiz İslam elmlərinin təlim və tədrisi üçün ölkənin bir çox yerində mədrəsələr təsis etməkdir. Ümid edirik ki, Uca Allah bu işdə bizə kömək edəcəkdir. O, yardım edəndir. Təvəkkül Onadır. Allah bizə yetər, O nə gözəl yardımçıdır. Ondan başqa bizə yardım edəcək yoxdur! Hər şeyə Qadir və Tək olan Odur!²⁶ (Baqini 1996, 347).

Bu qeydlər onu göstərir ki, Şirvani məktəbi, ümumilikdə, İslam dinini bütün həyatı ehtiva edən bir din kimi qəbul edərək bütün məsələlərə İslam nöqtəyi-nəzərindən baxmışdır. Təcrid hərəkətinin ən mühüm xüsusiyyətlərindən biridir ki, içində yaşadıkları cəmiyyətin mövcud həyat tərzini rədd edərək, onun əvəzində öz düşüncə və prinsiplərini gətirmək və onu inkişaf etdirməkdir.

B. Ağıl və dini referansların sintezi təcrübəsi

Məlumdur ki, ibn Rüşddən sonra digər bəzi dinlərdə olduğu kimi, İslam daxilində də bir çox düşüncə, cərəyan, elm və incəsənətdə ağılın funksiyasına geniş yer verdi. XIX əsrdə Qafqazın bu hissəsində yayılan sufi düşüncə ənənəsində də ağıla yanaşma tərzində məhz bu aspektdən oldu. Ağıl olmadan irfana yetmək mümkün olmadığı kimi, heç bir ağılsız da arif ola bilməzdi. Sırf ağıl da dini referanslardan ayrı vəziyyətdə sahibini irfana çatdırmaz və ona nail ola bilməzdi. Dövrün bu anlayış və düşüncəsini əks etdirən nümunələr çoxdur. Üləmanın əsrlərinin əksəriyyətinin bu meyarda mülahizələri çoxdur. Talalı Ömər Əfəndi bir əsərin dərkənarına öz nəsihətvari ifadələrini belə yazır:

أَلَا لَا تَنَالُ الْعِلْمَ إِلَّا بِسِنَّةٍ *** سَأْتِيكَ عَنْ مَجْمُوعِهَا بَيِّنَانِ

دُكَاءٌ وَجِرْصٌ وَاصْطِبَارٌ وَبُغْةٌ *** وَإِرْشَادٌ أَسْتَادٍ وَطُولُ زَمَانِ .

“Diqqət et! Elmə ancaq bu altı şeylə nail ola bilərsiniz; Onların hamısını açıqca sənə xəbər verəcəyəm; 1) Zəka. 2) Həvəs. 3) Səbir. 4) Elmi səviyyə. 5) Ustadın irşadı. 6) Geniş vaxt”.²⁷

²⁶ Əgər bölgədə İslam, xüsusən də sufizm hərəkətinin bu faktoru olmasaydı, məhz həmin coğrafiyanın taleyi heç də bugünkü kimi olmayacaqdı. Rus tarixçisi R. A. Fadeyev etiraf mahiyyətində bölgə əhalisinin xristianlaşdırılmasından yazarkən, buna ən yaxın gördüyü İngiloy xalqını öz tərəflərinə çəkə bilmədiklərini “**bunu bacarsaydıq**” deyə heyfəsilənərək belə yazırdı:

“Zaqatala ərazisində elə bir element var ki, əgər bunu biz bacarsaydıq, çoxdan onu öz tərəfimizə çəkə bilərdik. Yüz ildən də az bir vaxtda İslamı qəbul etmiş İngiloy-gürcülər hazırda da gürcücə danışirlar. Bu tayfanın xristianlığa qayıtması üçün hələ knyaz Varonsovun dövründən cəhdlər edilmişdir”. (Фадеев, s 177.)

²⁷ Şeirən əslİ İmam Şafeiyə (ö. 204) aiddir. Talalı Ömər Əfəndi onu yuxarıda qeyd edilən fərqli formada ifadə edərək elm talibinin hər şeydən əvvəl zəka və ağıla həmçinin bir ustadın

Buna görədir ki, dövrün İslam alimləri həm ağıl, həm də danışmaq mənasında məntiq elminə “bilinəndən bilinməyənəin əldə edilməsinə vasitə olan elm”, yaxud “qaydalarına tabe olunduğu zaman zehni xəyata düşməkdən qurtaran fənn” kimi bu elmin tədrisini zəruri bildilər. Üləma maarifçilik işində insan aqlının dili olaraq məntiq hipotezlərinə böyük əhəmiyyət verirdi. Bu potensiala görə Kraçkovski o dövr üçün belə deyir: “*İslam mədəniyyəti Qafqazda özünə-məxsus nümunə kimi çıxış etmişdir*” (Крачковский 1960, 571-616).

Həmin fəlsəfədir ki, sufi düşüncəsində təsəvvüf elmi fəlsəfə və məntiq kimi tamamilə aqla əsaslanan bir elm olmadığı kimi, aqla zidd olan bir elm də deyildi (Bəkir 2013, 93). Bu baxımdan, Şirvani məktəbində də İslam “dəyişməyən yeni” formasında təbliğ edilir, bir növ, təcrid hərəkətinə xas İslamın öz gücündə mövcud olanla özünü bərpa etmə funksiyası icra edilirdi.

C. Tədrisin fərdiləşdirilməsi və daimilik prinsipi

Dövrün tədris fəaliyyətinə gəlinə, demək olar ki, dərslərin müəyyən plan və proqram daxilində, həmçinin sistemli tədrisi kitabların mətn, şərh və haşiyələrlə bir-birini tamamlayıcı tərzdə aparıldığı aydın olur. Dərs kitabları arasında sadədən-mürəkkəbə doğru prinsipi tətbiq edilmişdir. Əvvəlcə alimlərin təməl kitabları tədris edilir, sonra bu kitablar üçün yazılan şərh, haşiyə, təliqat, ixtisar, təlxis və sair çalışmalar oxudulurdu. Dərslər, kitablar, müfrədat arasında olduğu kimi tələbə və müəllimlərin düşüncə və fikri təmayülləri arasında da bütünlük və paralellik olduğunu göstərir.

Qaynaqlardan məlum olur ki, təhsildə müəyyən ardıcılığa riayət etmək əsas amil idi. Hər şeydən əvvəl bir tələbəyə əvvəl Quran öyrədilir, sonra dil elmləri kamil bir səviyyədə o dilin bəlağət elmi ilə birgə tədris edilirdi. Sonra Məntiq, Hesab və Cədəl elminin sirləri öyrədilir, bundan sonra din elmlərinin tədrisi gəlirdi (Baqini 1996, 513-514). Tədrisdə müəyyənləşdirilmiş kitabları bu ardıcılığa görə öyrənən elm tələbəsi bu minvalla tədris fəaliyyətini başa vurmuş sayılırdı. Buna görə tədrisdə müəyyən yaş həddi, yaxud hər hansı bir vaxt məhdudiyəti olmazdı. Əsas olan qeyd olunan mərhələləri sadalanan kitabların əxz edilməsi ilə başa vurmaq idi. Bu da bir başa tədrisin fərdiləşdirilməsi və daimilik prinsipinə xidmət eirdi.

irşadına ehtiyacı olduğunu vurğulamışdır. Halbuki İmam Şafeinin şeirində isə mənə bu dərəcədə qabarıq verilmir. Şeirin əslinə gəlinə belədir:

أَخِي لَنْ تَنَالَ الْعِلْمَ إِلَّا بِسِتَّةٍ *** سَأُنَبِّئُكَ عَنْ تَفْصِيلِهَا بَيِّنَانٍ
دَكَاةٍ وَحِرْصٍ وَاجْتِهَادٍ وَبُلْغَةٍ *** وَصَحْبَةِ أَسْتَاذٍ وَطَوْلِ زَمَانٍ

Tədris edilən dərslərin mahiyyətinə nəzər salsaq, belə bir nəticəyə gəlmək mümkündür ki, seçilən dərslər insanı həm maddi və həm də mənəvi dünya arasında münasibət quracaq və bu ikisi arasında vəhdəti təmin edəcək tərzdə seçilmişdi. Bu baxımdan, insanın hər iki cəhətdən ideal normaları əldə etmə məqsədi mədrəsə təlim sistemində əhəmiyyət kəsb edən məsələlərdən olmuşdur. Keçmişdə olduğu kimi, müasir dövr insanı üçün də bu meyarda bir mənəviyyət fəlsəfəsi zəmini labüddür. Fəlsəfi düşüncə tariximiz bu nöqtəyi – nəzərdən zəngindir və dövrün tələbatı üçün hər cür ehtiyaca cavab verən bir qaynaqdır ki, müasir imkanlar möhtəvasında bunun əldə olunması və həyata keçirilməsi arzuolunan amillərdəndir. Necə ki, müasir mütəfəkkir alimlərimizdən biri demişdir: “*Mənəviyyətin ənənəvi qaynaqlarını müasir dövrün imkanları ilə nəzərdən keçirmək üçün insanların fəlsəfi düşüncə tarixinə müraciət etməsi zəruridir*” (R.Mehdiyev, s. 50).

D. Dirçəliş elmlə olmalıdır

Demək olar ki, artıq XIX əsrdə mədrəsələr özünün zirvə dövrünü yaşayırdı. Bu dövrdə bölgədə maarifçiliyin inkişafı üçün təkanverici hadisələr meydana gəlmişdi. Yuxarıda da qeyd edildiyi kimi, bunun ən böyük səbəbi sufizm prinsiplərinə xidmət edən “**Elm tələb etmək hər bir müsəlmana vacibdir**” təliminin hakim mövqə tutması idi. Bu da mədrəsələrin sayının artmasına və təhsilin güclənməsinə səbəb olmuşdu. Elm və təhsilə göstərilən bu təvəccöh mədrəsə xaricində də geniş vüsət tapmışdı. Belə ki, artıq xalq onlardan başa düşə biləcəyi kitablar tələb edilirdi. Ona görə də üləma tərəfindən tərcümə fəaliyyəti ilə yanaşı, ərəb və fars dillərini öyrədən lüğətlər tərtib edilir, bölgə insanının istifadəsinə uyğun türk dilində kitablar qələmə alınır, Qafqazın digər bölgələrinə əlyazmalar şəklində yayılırdı. Abdussalam oğlu Məhəmməd Məskurinin “*زبدة الإسلام – Zübdətul-İslam*” əsəri sırf belə bir ehtiyacın nəticəsi olaraq yazılmış əsərdir.

Bu hərəkət XIX əsrin ortalarında, artıq öz sərhədlərini aşaraq Şirvan, Qarabağ, Cər və Dağıstan kimi Qafqazın böyük hissəsinə yayılmışdı. A. Qayayev (v. 1943), A. A. Moqamedov, Z. Alieviç və digər dağıstanlı tədqiqatçılar bu dövrün bioqrafik xronologiyasını sadalayarkən, maarifçilik hərəkətinin məhz Azərbaycandan (Şirvandan və Cardan) Dağıstana doğru sürətlə yayıldığını irəli sürürlər (Магомедов 2005, 76; Kayayev, 136).

O dövrə aid yazılı mənbələrdən aydın olur ki, bölgə elmi cəhətdən qonşu mərkəzlərdən daha yüksək səviyyədə olmuşdur. Bu gün diqqəti cəlb edən amildir ki, bölgə özünəxas epiqrafik nümunələri, daş kitabələri, xəttatlıq və sair yazı sənəti ilə seçilmişdir. Eyni zamanda qeyd etmək lazımdır ki, qonşu

bölgələrdən gələrək bu tədris ocaqlarında təhsilini başa vurub yetişən üləma az deyildi. Qazıqumuqlu Eyyub Əfəndi, Qılalı Əli Əfəndi, Gunibli Mahad Əfəndi, Şamqodalı İsa Əfəndi, Şəmsəddin Əfəndi kimi bir çox dağıstanlı üləma təhsil üçün Qoloda/Car, Qarabağ, Şəki və Azərbaycanın digər şəhərlərində fəaliyyət göstərən mədrəsələrə gəlmiş, bölgə alimlərindən dərslər alaraq öz vətənlərinə qayıtmışlar.²⁸ Xülasə, Azərbaycandan başlayan sufi yolun elmi dirçəliş hərəkatı Dağıstanda müridizm hərəkatına çevrildi, iyirmi beş il davam etdi. Xüsusilə də İsmayıl Şirvaninin müridi Məhəmməd Yaraği vasitəsilə Dağıstana yayılan nəqşi-xalidi yolun Cəmaləddin Qazıqumuği qolu burada müridizm hərəkatının dinamikliyini təşkil etmişdir.

E. “Vəhdəti-şühud” düşüncəsindən ictimai vəhdətə doğru

Şirvani məktəbinin əsas prinsiplərindən bir də özünü tanımaq, Rəbbini tanımaq, varlıq aləmini öyrənmək və übudiyət sirlərinə vəqif olma meyarları üzrə qurulmuşdu. Həmçinin nəqşi-xalidi yolun davamı kimi xüsusilə də varlıq aləmi sufi təlimdə mənəvi və maddi olmaqla iki şaxədə öyrədilirdi. Belə ki, bu nizam daxilində varlıq aləmi bir neçə mərtəbəyə və mərhələyə ayrılır. Bu mərtəbələr ilahi varlığın, Allahdan başlayaraq, maddi varlığın yekunu olan insana qədər müəyyən nizama bağlı ardıcılığı ehtiva edirdi. Übudiyət sirlərini öyrənmək kimi təlimləri ilə varlıqlararası münasibətləri ədəb-əxlaq zəminində inkişaf etdirirdi. Ətraf aləmdə canlı, cansız hər bir varlığa qarşı ünsiyyət və münasibətlərdə dini aspektlərdən çıxış edir, eyni zamanda, mənsubu olduğu yolun düşüncə sistemi əsasında fikri təmayüllərini inkişaf etdirirdilər. Necə ki, nəqşi-şeyxi Şüeyb Əfəndi Baqini deyirdi:

“Bu yolun sonu məhz mücərrəd vəslətdir (Allaha qovuşmaqdır) ki, o, bütün maneələrin və pərdələrin aradan qalxmasıdır. Sənin qarşında ən böyük əngəl müxtəlif təzahürlər və cürbəcür təcəllilərdir. Bu təcəlli və təzahürlərin konkret idrakına nail olmaq sənə vacibdir və bu labüddür. Çünki bu xırda təcəlli və təzahürlər kiçik vəsflərdə gizlidir. Onlar əlçatmaz deyildir. Belə olduğu halda, onu mücərrəd forması ilə görmək mümkündür” (Baqini, s. 415).

Şüeyb Əfəndinin vəsfini verdiyi bu məqam sufizm düşüncəsindəki **vəhdəti-şühud** məqamıdır. Bu məqam Allahdan başqa predmeti və bütün obyektləri (məxluqatı) bir kənara qoyaraq onu unutmaq, nisyan pərdəsinə salmaq, bir daha ağla gətirməmək və sərf-nəzər etməməkdir. Əşyanın varlığını

²⁸ Məlum olur ki, Qarabağ mədrəsələrinə üz tutan Dağıstanlı üləma daha çox fars və türk dilini mükəmməl öyrənmək üçün gəlirdilər. (Kayayev, s 116-118-126.)

inkar etmədən onu görməmək qabiliyyəti və sənətidir. Həmçinin sufi Allahın varlığı ilə özü və aşyanın varlığının fərqlində olduğu bir hala hakim olmasıdır.

Belə bir düşüncə sisteminə sahib olan dövrün Şirvani ilə başlayan sufi həyat tərzi, ətrafındakılara qarşı öz düşüncəsinə müvafiq bir ahəng qanunu meydana gətirərək varlıq alminin mozaikasını təmin edə bilmişdi. Qlinoyetski yazırdı ki, onlar cəsur, savaşçı ruhunda olsalar da demək olmaz ki, müharibəni sevirdilər. Onların həyat tərzinə nəzər salsaq, bu cür məişəti olan xalq heç vaxt qarətçi ola bilməzdi” (Глиноецкий 1862, 23-24).

Azərbaycan təsəvvüf tarixində yeni bir dövr hesab edilən bu əsrdə İsmayıl Siracəddin Şirvani Kürdəmiri ilə nəqşi-xalidi təsəvvüf yolu XIX əsrin əvvəllərindən başlayaraq, Cənubi Qafqazın böyük bir hissəsinə yayılmaqla Çar Rusiyasının xristianlaşdırma siyasətinə və xüsusən də şiə-sünni qarşıdurması planlarına ən böyük maneə idi (Niyazov 2013, 270). Məlumdur ki, Çar Rusiyası İsmayıl Şirvani təliminin siyasi münasibətdə özlərinə zərərli olduğunu rəsmi yazışmalarla sübut etməyə çalışırdılar. Onların zərərli hesab etdikləri maddələrdən biri də “şiə və sünnilər arasında İslam birliyi yaratmaq” kimi qeyd edilirdi (Rıhtım, Xəlilli 2011, 89-90).

Mədrəsələr²⁹ öz təlimlərini insan mərkəzli prinsiplər əsasında qururdular. Məzhəb faktorunu da dinin əsasları daxilində eyni amala xidmət edən fərqli ictihadlar möhtəvasında öyrədirdilər. Bəzi radikal ünsürlərin anlayışında olan fərqli din əsaslarına söykənən müxtəlif qruplar kimi yox, İslamın məzhəb ünsürünü əshabə və tabeundan gələn ibadətdə ixlas yarışını kimi qəbul edirdilər. Belə təlimlərdən biri mədrəsələrdə tələbələrə öyrədilən “المذاهب كلها مسلكة إلى الجنة/ *Məzhəblər hər biri cənnətə aparan yoldur*” şüarı olmuşdur (3KM КП-6509.) Bu da bölgədə İslam məzhəbləri arasında hər hansı bir təzad və ixtilafa meyilli hər cür siyasətə əngəl idi. Bunun nəticə və səbəbidir ki, bu ruhda təsis edilən təlimlər vasitəsilə məzhəb fərqlilikləri mənəvi könül birliklərinə çevrilirdi.

²⁹ Bölgədə milli şüuru inkişaf etdirən və xarici təsirlərə qarşı mübarizənin keşiyində duran əsas faktor burada fəaliyyətdə olan mədrəsələr olmuşdur. Ərəb, fars və türk dilində ənənəvi (nəqli) və rasionel (əqli) elmlərin tədrisini sistemli bir səviyyədə tədris edən mədrəsələr xalqın deşəncə mərkəzləri kimi fəaliyyət göstərirdi. Zaqatala Diyarşünaslıq Muzeyinə məxsus “Divanul-Məmnun” əsəri bunun ən gözəl nümunəsidir. Mədrəsələrində bölgə alimlərindən dil, din və məntiq elmini necə öyrəndiyini böyük fəxrlə qeyd edən müəllif Hüseyn Əfəndi Kurəvi əd-Dağıstani nəzm əsəri tərtib edərkən üç dildən də ustalıqla istifadə etmişdir. (Bax:., Ekspnat No:3KM КП-6568.)

Bütün bu sadalananlar sufizm kimi güclü bir məktəbin həyatın hər sahəsində dərin təsir dairəsilə təşəkkül tapırdı. Bu elmi potensiala görədir ki, məşhur rus şərqşünası Bartold bölgə haqqında deyirdi: “*Heç bir qeyri-ərəb ölkəsində ərəb dili və ədəbiyyatı XX əsrin ortalarında bu cür tam canlılığını saxlamamışdır.*” (Бартолд, с. 417-418.)

Nəticə

Azərbaycanın daha çox Şimal-Qərb bölgəsinə yayılan nəqşbəndiliyin İ. Siracəddin Kürdəmiri qolu İslamı ehya hərəkatı ilə başlayaraq, bir tərəfdən, mövcud həyat şəraitini islah etmə, digər cəhətdən isə Çar Rusiyası kimi xarici təhlükə qarşısında sufi təməllərə əsaslanan bir dinamizm meydana gətirdi. Arxivlərin tədqiqi və tarixin aydınlanması bizə göstərir ki, bu hərəkat bölgədə yüz ilə yaxın öz canlılığını qorudu. Başladığı gündən etibarən (1817), getdikcə genişlənən bir hərəkata çevrilərək kökləşən bu cərəyan həm də Şirvani məktəbi meydana gətirdi. Bu hərəkatın ən böyük qolu tarixi adı ilə Carutala (Car-Balakən) icması oldu. Mahmud Əfəndi (Mahmudiyyə) qolu, səlib/xaçlı yürüşlərinin Qafqaz ayağında çətin bir siyasi və ictimai böhran qarşısında milli mənsubiyyətin, dinin və müstəqilliyin qorumasında ən böyük rol oynadığı kimi, maarifçilik və birgəyaşayış ənənəsi ilə də bu coğrafiyada bir ehya hərəkatına çevrildi. Məhz bu canlanma nəticəsində mədrəsə zəminində yayılan mədəni-maarifçilik fəaliyyəti ilə deyim yerində isə bir alimlər ordusu, onların yazıb yaratdıqları əsərlər və eyni zamanda xarici təhlükələrə qarşı qərarlılıq kontekstində özünə xas fəlsəfi yanaşmalar meydana gəldi. Bu da özlüyündə demək olar ki, Azərbaycan xalqının bu günkü tolerantlıq və multikultural dəyərlərinin tarixi resuslarını təşkil edən bir amilə çevrildi.

İctimai həyatda istər əxlaq kodekslərinin təzahürü, istərsə də milli-mənəvi irsin qorunmasında sufizm məktəbi bu coğrafiyada böyük rol oynamış, Qafqazda milli dəyərlərin qorunmasında bir fanus kimi çıxış etmişdir. Qafqaz kimi müxtəlif xalqların yaşadığı bir yerdə demoqrafik ahəngin bilavasitə qoruyucusu kimi Şirvani məktəbi tolerantlığın əsrlərdən bəri gələn zəngin təcrübəsinə çevrildi. Həmçinin bu hərəkat Çar Rusiyasının şiə-sünni konflikti siyasətinə qarşı ictimai həyatda vəhdət konsepsiyaları ilə çıxış edə bildi.

ƏDƏBİYYAT

Ali Kayayev, (2012). *“Təracimi-Uləmayi-Dağıstan”*, (Tərcümə Həsən Orazayem/Tuba Durmuş) Ankara.

Alkadari Hasan Əfəndi Kurəvi əd-Dağıstani, (1913). *“Divanul-Məmmun”* Timurxan Şura.

Atalay, Xaqan, (2016). *“İslahatçılıq hərəkatları və sələfilik”*, (Nəşredilməmiş dissertasiya) Ankara.

Cəfərov Nizami, (2006). *“Türk xalqları ədəbiyyatı”*, Kitab-ı Dədə Qorqud, Bakı.

Kölə, Bəkir, (Nisan/2013). *“Təsəvvüfə görə İlahi həqiqətlərin idrakında aqlın yeri”*, İğdır universiteti sosial bilimler dərgisi, sayı 3.

Mehdiyev Ramiz, (2012). *“Maneviyatın Öncəliyi”* “Özne” – Xüsusi buraxılış sayı, Selahəddin Xəlilova Armağan.

Mehmet Rıhtım, Fariz Xəlilli, (2011). *“Mövlanə İsmayıl Siracəddin Şirvani”*, Bakı.

Niyazov Əhməd, (2013). *“Azərbaycanın şimal-gərb bölgəsi – Alazan-Həftəran- sufi həyatında Əhli-Beyt sevgisi”* “Azərbaycan və Əhli-Beyt İrsi” xüsusi buraxılış, Dini Qurumlarla İş Üzrə Dövlət Komitəsi Nəşriyyatı.

Niyazov Əhməd, (2015). *“Kafkasya mədrəsələrinə gənəl bir baxış (Car-Balakən örnəyi)”*, Karadəniz Texni Universiteti İlahiyyat Fakültəsi dərgisi Sayı 2/2, Trabzon.

Niyazov Əhməd, (2016). *“XIX Əsr Azərbaycanın Şimal-Qərbində dini həyat elm və mədrəsələr”*, Bakı.

Osman Saxuri, (1914). *“Tuhfətul-əhbabil-Xalidiyyə fi şərhil-qasidətil-Mahmudiyyə”*, Timurxanşura.

Şabanoğlu Məhəmməd, (2001). *“Talanın yastı yolu”*, Azərbaycan milli ensiklopediyası nəşriyyatı, Bakı.

Şueyb ibn İdris əl-Baqini, (1996). *“ət-Tabaqatul-Xacəqan ən-Nəqşibəndiyyə və Sadatul-Məşayixil-Xalidiyyə-Mahmudiyyə”*, Dəməşq.

Uyanık Mevlud, (2019). *“Günümüz İslam Düşüncəsində İslahat Kavramı, İslam bilim tarixi və felsefesi”*, İstanbul.

Vəli Xulufu, (1934). *“Car Döyüşləri salnaməsi”*, (Azərbaycan Dövlət Elmi Tədqiqat İnstitutu) Bakı.

Бартолд, Василий Владимирович, (1963). *“Дагестан”*, Сочинения, т. 3. М.

Габуниа, (1992). *“Генерал Услар и Кавказские языки”*, с. 24, Эхо Кавказа, No 1.

Глиноецкий, Николай Павлович, (1862). *“Поездка в Дагестан. Военный сборник”*, с 23-24.

Крачковский, Игнатий Юлианович, (1960). “Сочинения”, т. 6, М. Л.

Магомедов, Абдулвахид, (2005). “История распространения Суфизма в Дагестане”, (Суфизм как фактор сохранения мира и стабильности, Махачкала.

Плотто, А. И. Фонн, (1869). “Природа и люди Закавказского округа”, Сборник сведений о кавказских горцах (ССКГ). Тифлис, Вып. IV.

Фадеев, Ростислав Андреевич, **“Кавказ и Российская империя: проекты и реальность. Начало XIX - начало XX вв. О Закавказском восстании, 1861 - 1863 гг. Санкт-Петербург 2005 г. №28.**

(ЗКМ КП) Zaqatala Tarix və Diyarşünaslıq Muzeyi.

д.ф. по филос. Ахмед Ниязов

ИСМАИЛ ШИРВАНИ И ЕГО НОВАТОРСКОЕ (НОВОЕ) ДВИЖЕНИЕ

РЕЗЮМЕ

Азербайджан на протяжении всей истории был центром цивилизации на Кавказе. С этой точки зрения неоценим его прогрессивный вклад в охрану территориальной целостности и установление дружеских отношений с соседними странами. Мы чувствуем это сильнее во время исследования архивов, обнародованных по воле судьбы в постсоветское время. Одной из этих ценностей является именно традиционное мусульманство, являющееся частью национально-духовных ценностей. Исследования показывают, что начиная с XIX века просветительское движение, распространившееся на религиозной почве Сираджеддином Ширвани, носило реформаторский характер. Движение, пропагандирующее высокие человеческие принципы, служило просвещению народа, приносило традиции совместного проживания, и в то же время внесло динамизм в национально-освободительное движение некоторых кавказских народов. Это движение, привлекавшее внимание западных исследователей в действительности является образцом “новаторства (новизны)” реформаторского движения в мусульманских обществах в XIX веке. Реформаторские усилия этого движения, идеи которого непременно ссылались на Коран и Сунну, были направлены на волю Аллаха и его

посланника. Завоевание доверия к религиозным ценностям, устранение сомнений, доминирование мусульманского образа жизни как высокой ценности с соблюдением общечеловеческих принципов ислама, было новаторством, составившим основу этого движения. Также большое научное движение, основанное на традициях системного образования, создало некоторые примеры, характерные региону. Они включают в себя принцип необходимости образования, постоянство в образовании как продолжающейся на протяжении всей жизни деятельности по развитию, принцип гуманизма в образовании с учетом индивидуальных особенностей личности, построение планов, включающих установление общения между обществами и терпимость, применение образования и обучения временами в индивидуальном порядке, основы реализации образования при каждой возможности и повсеместно.

Ключевые слова: Азербайджан, наука, ирфан, медресе, обновление, реформа.

Assist. Prof. Ahmed Niyazov

ISMAIL SHIRVANI AND HIS INNOVATIVE MOVEMENT

ABSTRACT

Azerbaijan throughout its history has been the center of civilization in the Caucasus. From this point of view, his progressive contribution to the protection of territorial integrity and the establishment of friendly relations with neighboring countries is invaluable. We feel this more strongly during the research of archives made public by the will of fate in the post-Soviet period. One of these values is precisely traditional Islam, which is part of the national-spiritual values. Studies show that since the 19th century, the enlightenment movement that spread on religious grounds by Sirajeddin Shirvani was of a reformist character. The movement, which promotes high human principles, served to educate the people, brought traditions of living together, and at the same time brought dynamism to the national liberation movement of some Caucasian peoples. This movement, which has attracted the attention of Western researchers, is in reality a model of the “innovation” of the reform movement in Muslim societies in the 19th century.

Reform efforts of this movement, whose ideas certainly referred to the Quran and Sunna, were directed to the will of Allah and his messenger. Gaining confidence in religious values, eliminating doubt, the domination of the Muslim way of life as a high value while respecting the universal principles of Islam, was an innovation that formed the basis of this movement. Also of great scientific movement, based on the traditions of the system of education, it has created some examples of typical region. They include the principle of the need for education, constancy in education as a lifelong development activity, the principle of humanism in education, taking into account individual personality characteristics, building plans that include the establishment of communication between societies and tolerance, the use of education and training at times on an individual basis, the basis for the implementation of education at every opportunity and everywhere.

Keywords: *Azerbaijan, science, irfan, madrasa, tajdeed, reform*

Çapa tövsiyə etdi: dos. Ə.M.Məlikov

XX. YÜZYILIN BAŞLARINDA ORTAK TÜRK DİLİ OLUŞTURMA ÇABASI OLARAK FÜYUZAT DERGİSİ

*Doç. Dr. Elnura Azizova,
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü
Dinbilimleri Anabilim Dalı
elnuraazizova@ait.edu.az*

XX. yüzyılın başlarında Rusya'nın uluslararası ve ulusal politikasında yaşanan olaylar, Çarlığın terkipteki diğer uluslar gibi Azerbaycan Türkleri'nin de istikbalini etkilemiş, 1905 yılından sonra "Hayat" (1905-1906), "Teze Hayat" (1907-1908), "Terakki" (1909), "Burhan-i Terakki", (1906-1911), "Rehber" (1906-1907), "Debistan" (1906-1908), "Behlul" (1907), "Lek-lek" (1914) gibi Azerbaycan türkçesinde gazete ve dergiler bir birinin ardınca faaliyete başlamıştır. Bu yayın kuruluşları arasında Tiflis, Tebriz ve Bakü'de çıkan "Molla Nasreddin" (1906-1931) ve Bakü'de yayınlanan "Füyuzat" (1906-1907) kalıcı etkileri bakımından en önemli iki yayın kuruluşunu oluşturmaktaydı.

Azerbaycan'ın petrol endüstrisi, eğitim ve kültür alanlarında çığır açan iş adamı ve hayırsever Zeynelabidin Tağıyev'in finans desteğiyle yayınlanan derginin baş redaktörü Ali Bey Hüseyinzade başta olmak üzere yazar kadrosunun büyük bir kısmı İstanbul'da yaşamış veya eğitim almıştı. Böylece, dergi XIX yüzyılın sonları, XX yüzyılın başlarında Osmanlı'da yaşanan siyasi, sosyal ve kültürel gelişmeler konusunda Azerbaycan başta olmakla Rusya Türklerini de aydınlatmakta, bunu yaparken aynı zamanda Türk halkları arasında ortak Türk dilinin oluşturulmasını amaçlamaktaydı.

Rusya Çarlığı'nın Ruslaştırma siyasetine alternatif olarak Türkleşmeyi ön plana çıkarması ve bunun vasıtasıyla milli duygular üzerine kurulu bir kimlik oluşturma çabasıyla Füyuzat dergisi XX. yüzyılın başlarında Azerbaycan'da milli kimliğini oluşumunda önemli bir rol oynamıştır. Buna rağmen gerek yayın döneminde, gerekse daha sonraki dönemlerde derginin kullandığı dil ile ilgili Azerbaycan'ın yazılı basınında çeşitli eleştiriler yapılmıştır. Füyuzat'ın Arap, Fars ve Türk dillerinin sentezinden oluşan Osmanlıca yazıldığı gerekçesiyle, yalnız bu dilleri anlayan aydın kitleleri tarafından anlaşıldığı ileri sürülmüştür. Bu yüzden kendi döneminde en önemli rakip dergi olarak görülen, Tifliste Celil Memmedkuluzade'nin baş yazarlığında ve kendi ifadesiyle "Türkün açık ana dilinde" yayınlanan Molla Nasreddin dergisi kadar geniş halk kitleleri üzerinde etki yapamadığı ön plana çıkarılmıştır.

Bu makalede *Füyuzât* dergisinde yayınlanmış yazılar incelenerek XX. yüzyılın başlarında Azerbaycan'da Türk edebi dilinin oluşumuna etkileri ve ortak Türk dili oluşturma çabalarına yöneltilen eleştirilerden bahsedilecektir.

Anahtar kelimeler: *Füyuzât dergisi, Ali Bey Hüseyinzade, Azerbaycan Türkçesi, edebi Türk dili, ortak Türk dili.*

Giriş: XX yüzyılın başlarında Azerbaycan'da dil problemi

Türk halklarının siyasal ve kültürel birliğini amaçlayan, Osmanlı, Azerbaycan ve Kırım entellektüellerinin öncülüğünde oluşturulan Türkçülük düşüncesinin gelişimine paralel olarak XIX yüzyılın sonları XX yüzyılın ilk çeyreği, ortak türk dili oluşturma çabasının da türk düşünce tarihinde ilk defa yoğun olarak tartışıldığı dönemdi (Jacob 1995, 9-15).

Füyuzât'ın yayınlandığı XX yüzyılın başlarında ortak Türk dil oluşturma çabası Azerbaycan entellektüel çevrelerince tartışılan ve ana dilli basında yer alan önemli konulardan biriydi. Füyuzât'ın selefi olan "Hayat"ta Hasan Bey Zerdabi'nin de ifade ettiğine gibi "bizim asıl dilimiz olan Türk dili farklı yerlerde çeşitli şivelere düşerek birbirinden aralanmıştır. Bu Türk taifeleri özellikle ilim tahsil etmeğe başladığında, terakki ettiğinde birbirinden daha fazla uzaklaşacak ve biri diğerini konuşmasını, hatta yazısını bile anlamayacak. Hiç insafmıdır biz Türkler bir dilde, bir dinde ola ola birbirimizden aralanarak güçsüzleşmeye sebep olalım?" (Zerdabi 1905, 9).

Türksoylu halkların ortak dil konusu yalnız "Hayatçılar" ve "Füyuzâtçılar" gibi edebî romantizmin savunucularının değil, Sovyet dönemi Azerbaycan basın tarihinde onların rakibi olduğu ileri sürülen "Molla Nasreddinci"lerin, realistlerin de gündeminde idi. Bu, derginin baş redaktörü Celil Memmedguluzadenin aşağıdaki sözlerinden anlaşılmaktadır: "... Bizim Türk taifeleri için genel bir dil, edebî bir dil mühüm meselelerden biridir. Zannimce umum Türkler için umum bir dil yaratmak ve bir imla yazmak onlar için yeni alfabe yaratmaktan daha zordur. Vakıta nasıl olsun? Bunu itiraf ediyoruz ki, evvel-ahır Türk kitleleri için edebî dil ve umumi imlaya büyük bir ihtiyaç vardır ve itikadımız da bundan ibarettir ki, bir bele dil geç-tez vücuda gelecektir. (Memmedguluzade 2004, 72-73) Konunun Azerbaycan basınındaki tartışma boyutu ve istikametleri, Molla Nasreddin dergisinde yayınladığı ve ileride Füyuzât'ın kullandığı ve tebliğ ettiği ortak dilin etkileri ve eleştirisiyle ilgili olarak da bahsedilecek olan "Ana dili" isimli makalesinde Firudin Bey Köçerlinin şu sözlerinden anlaşılmaktadır:

“Hayli vakittir ki, dil meselesi mahalli-müzakereye konulmuş, onun üzerinde meclislerde, gazete sütunlarında ve dergilerde bahs ediliyor. Kimileri İstanbul’da kullanılan edebî dili tarif edip onu diğer yerlerde kullanılan türk dillerine tercih edir, kimi Azerbaycan türklerinin şiveyi-lisanını beğenip onun tarafını tutuyor. Bir paraları da İbn-Yafes gibi türkler için umumi bir dil tesis etmek fikrindedir ki, her yerde o dilde danışılıp yazılısın” (Köçerli 1907, 203; Köçerli 1963, 294).

1. Füyuzât dergisinde ortak dil oluşturma çabası

XX yüzyılın başlarından itibaren taşıdığı önem dolayısıyla siyasetten ekonomiye ve kültüre kadar hayatın çeşitli alanlarına dair basında yer alan yazıların büyük kısmında dil konusuna bu ve ya diğer şekilde temas edilmekteydi (Talibzade 1966, 262). Türklük düşüncesi ve buna bağlı olarak ortak türk dilinin gerekliliğini çeşitli sayılarında farklı yazarlarca dile getirilen Füyuzât dergisi ortak türk dilinin düzeyini entellektüeller tarafından oluşturulan ortak edebî dilde görmekteydi. Genellikle bağımsızlıktan uzak türksoylu halkların çeşitli şivelere konuştukları Türkçe’nin ortak bir dilde ifadesi için o dönemin yegane bağımsız Türkleri olan Türkiye Türklerinin kullandığı Osmanlı/İstanbul Türkçesi’nin esas alınmasını dil sorununun çözüm yolu olarak görmekteydi. Aslında 19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Azerbaycan-Türkiye ilişkilerine bakıldığında entellektüeller/ aydınlar, öğretmenler ve devlet/siyaset adamları yoluyla Azerbaycan’da eğitim sisteminden ulusal kimliğe, basından dil politikasına kadar önemli rol oynadığı dikkate alındıkta (Avşar 2012, 1-18), Füyuzât’ın kullandığı ve önerdiği ortak dil siyasetinde Türkiye’nin önemli yer tutmasının sebepleri daha kolay anlaşılabilir.

Füyuzât’ın ortak dil politikasının merkezinde Osmanlı Türkçesi’nin asırlar boyu Arapça ve Farsça kelimelerin de etkisiyle zenginleşmiş olsa bile edebî bir dil olarak gelişmesi dayanmaktaydı. Böylece, Füyuzât “lisani-avam” ile “lisani-edebî”yi birbirinden farklı görmekte, birinciyi türkdilli halkların arasındaki anlaşma sorunu olarak gördüyü lehce/şiveleri, ikincinin ise bu halkları birleştirici birinci unsur olduğunu ileri sürmekteydi. Füyuzât’ın birinci sayısında Ahmet Raik tarafından yayınlanmış “Müşahibeyi-edebiyeye” isimli yazıda derginin ortak türk dilinin zorunluluğu, alınacak kaynağı, gelişimi için öneriler şu şekilde özetlenmektedir:

“Malum olduğu üzere, asırlarca süren esbabi-mutaaddideyi-tefrike yüzünden türk lisanı mühtelif şivelere ayrıldı ve yine bir takım maveneyi-malume hululetile edebiyati-milletimiz layikiyle tekarrur ve teessüs edemedi. Fakat tövhidi-lisan ile hep milli, sırf türk malı parlak bir edebiyat... hududi Çinden Akdenize kadar bütün

türklerin Őükufeyi-ruhi olacak bir edebiyati-qurra vücuda getirilmesi zamanı gelmiřtir. Bunun için Osmanlı, Kırım, Kafkaz, Kazan, Maverâünnehr vs. Türklerinin matbuat vasıtasıyla bir temasi-daimiyi-fikri halinde bulunması... yekdiđerinin tekemmülât ve terakkiyati-lisaniyyesini takip etmesi elzemdir. Lisani-tekellüm her yerde, her memlekette az-çok muhtelif lehçelere ayrılmıřtır. Fakat memaliki-mütemeddinde hiç bir memleket yoktur ki, erbabı-ilim ve kalemi arasında müstamel “lisani-edeb” bir takım Őubelere münkasım olmuş olsun. Biz Anatoli köylerinin ve ya yukarıda sayılan türk memleketlerinin lisani-tekellümünü, bir lisani-umumiyyi-edeb diye tekмили-alemi-etrika takdim edemeyiz ve bunu hiç bir müntesibi-edeb düşünmemiřtir. Çünkü lisani-avam hiç bir vakitte lisani-edeb ile bir olamaz. Alelumum ehli-kalem tarafından bulunmuş bir lisan vardır ki, iřte türklerin “lisani-edeb”si odur! Neřr ve temine çalıřacađımız da bu “lisani-edeb”dir. Fakat bu lisana, ne İstanbul üdebası gibi sui-istimal derecesine varacak kadar bilüzum arabi ve farsî elfaz katmalı, ne de diđer memalik türklerinin anlamasını müřkülleřtiren mertebede mahalli Őivesine göre kelemati-gayri-menuse ithal etmeli. Sureti-ımla, tarzı-beyan, üslubi-ifade ve saire için İstanbul edebiyatı taklid olunmalı, lüzumsuz yere ve sırf türkçe mükabilleri varken arabi ve farsîden kelime istimal etmek meyl ve inhimakından ictinab etmeli. İhyası elzem olan ve edebiyata yarar ümumi türkçe kelimeler çokça istimal edip menus kılmalı...” (Raik 2006, 9-10).

Daha ilk sayısındaki bu makaleden itibaren ortaya koyduđu ortak türk dili siyaseti ile dergi körü-körüne İstanbul Türkçesi’nin ortak türkçe olarak kabul edilmesini deđil, onun temel olarak alınıp bütün Türkler için anlaşılacak Őekle getirilmesini ileri sürmekteydi. Bu yönüyle Füyuzat dergisi belli yere kadar uğur kazanmış, Azerbaycan Türkçesi’nin İstanbul Türkçesine yaklařmasını bir yere kadar başarmıřtır. Bu, yalnız derginin yayınlandıđı dönemde deđil, 1930’lu yıllara kadar Azerbaycan edebî dilinde Füyuzât’ın dil unsurlarından ciddi ölçüde yararlanılmıřtır (Bayat 1992, 31; Hüseynova 2006, 131).

Füyuzât’ın dil siyasetinin edebî dilin geliřtirilmesi olduđu Ali Bey Hüseynzade, Ahmet Raik, Hasan Sabri Ayvazov, Muallim Bekir vs. gibi dergide yayınlanmış çeřitli makalelerde ifade olunmaktadır. Ali Bey Hüseynzade’nin “Hayatı” imzasıyla Füyuzât’ın ilk sayısının ilk makalesi olarak yayınlanmış “Hayat ve Meyli-Füyuzât” isimli eserinde derginin asıl amacının “malumatı-fen-niyemizi tevsî, adet ve ahlakımızı tehzib, eřar ve edebiyatımızı tasfiye, lisanımızı, Türkçe lisanımızı islah” olduđunu ve bunun da “...Türkçemizi fesahat ve belâğatla, ahengi-üslup ile islah ve tezyin” etmeye borçlu olan edipler, řairler tarafından yapılması gerektiđini belirtmektedir (Hüseynzade 2006, 3-4).

“Turani” imzasıyla yayınlattıđı “Türk dilinin vazifeyi-medeniyyesi” isimli makalesinde Ali Bey Hüseynzade İslam medeniyetinin üç başlıca dili ile ilgili “Arap dili din ve mezhep dili oldu, Fars dili řiir ve edep dili oldu. Türk dili ise

dövri-cedid için terakki ve medeniyet dili olur” deyerek Türk dilinin İslam medeniyeti halkları için üçüncü, son dönem medeniyet dili olduğunun altını çizmekte, “Eyler dili Çin seddinedek hükmünü icra, Bir ucudur Altay, bu yerin bir ucu sahra” mısralarıyla geniş coğrafyaya yayılmış Türk halklarının nicatının ortak türk dilinden geçtiğini şu ifadelerle bildirmektedir: “(Türkleri) tarik-i medeniyete çıkaracak vasıta ne arap, ne fars, ne rus ve ne de fireng dilidir. Bu vasıta ancak ve ancak türk dilidir. Bize Avrupalıların lisanı-umumi diye icat ettikleri ne vulapuk ve ne de Esperanto lazımdır. Biz öz muhtelif şive ve lehçelerimizi islah ve tövhid ile özümüze mahsus medeni ve edebî bir umumi türk dili vücuda getire bileriz...” (Hüseynzade 2006, 140).

Füyuzat’ın bütün Türkler için ortak dil olarak savunduğu edebî dil olarak neden Osmanlı/İstanbul Türkçesi’nin tercih edilmesi gerektiği konusunda derginin 16. Sayısında yayınlanmış Hasan Sabri Ayvazov’un “Lisan kavgası” isimli makalede şunlar belirtilmektedir:

“...Osmanlıların bu gün kullandıkları lisanın aslı çığatay lehcesi ise de çalışmışlar, çabalamışlar, araptan almışlar, farsiden ahz etmişler, kendisine güzel bir süs vermişler, mükemmel bir lisan sahibi olmuşlar. Binaenaleyh bizim Kırmı da bu lisan oldukça temim etmiştir. Bu halde bu lisanı kabul etmemeğe çare varmı? Ağızlarda dolaşan maarif, medeniyet sözleri, terakki fikri Kırmı Türkiye’den aksetmedi mi? Bugün hepimizin hanesinde bulunan dini, edebî kitaplar İstanbul eserleri değilmidir? Milletın terakkisi, cemaatın saadeti-hali uğrunda çalışanların, gazeteler, risaleler yazarların ekserisi Türkiye mahsulü değil midir? ... Füyuzât ise bütün ceraidi-milliyeye ve mecmuelerimiz miyanında en fasih, en belîğ, en mükemmel lisan kullanan bir mecmueyi-nadiredir... Ümid ediyorum ki, er geç bütün Rusiya müslümanlarının nihayet varıp dayanacakları lisan “Füyuzât” lisanıdır... ” (Ayvazov 2006, 253).

Füyuzat’ın 2. Sayısında Hasan Sabri Ayvazov’un “Hayat”ın gurubundan “Füyuzat”ın tulundan hasıl olan teessüratım” isimli makalesinde derginin edebî dile, edebiyata yön vereceği düşüncesi bu ifadelerle belirtiliyor:

“... “Füyuzat” edebiyat aleminde yol bilmeyenlere bir tarik gösterecek, yolunu şaşırmışlara rehber olacak... Fitretin en büyük bahşışı olan ve vücud-insaniyyet ancak kendisiyle teyid edilen “lisan”a başka bir helavet, başka bir nezaket verecektir. Bunu meydana getirecek, yani lisanımızın islahına, zenginleşmesine çalışacak “edebiyat”tır. Lisanımızı edebî bir lisan edecek de “Füyuzat” mecelleyi-mübarekesidir” (Ayvazov 2006, 26).

2. Füyuzat’ın dil politikasının etkileri

XX. yüzyılın başları Azerbaycan basın tarihinin çiçeklenme dönemi olarak telakki edilmektedir. XIX. yüzyılın son çeyreğinde kısa süreliğine faaliyet

göstermiş “Ekinçi”, “Ziya”, “Ziyayi-Kafkasiyye”, “Keřkül” gibi yayın kuruluşlarının kapatılmasından sonra Azerbaycan türkçesinde herhangi bir yayın kurumunun faaliyet göstermemesine karşılık 1905 yılından sonra “Hayat”, “Teze Hayat”, “Terakki”, “Burhan-i Terakki”, “Rehber”, “Debistan”, “Behlul”, “Lek-lek” gibi ana dilinde gazete ve dergiler bir birinin ardınca faaliyete başlamıştır. Bu yayın kuruluşları arasında Tiflis, Tebriz ve Bakü’de çıkan “Molla Nasreddin” (1906-1931) ve Bakü’de yayınlanan “Füyuzat” (1906-1907) kalıcı etkileri bakımından en önemli iki yayın kuruluşunu oluşturmaktaydı. Bunlardan birincisi edebiyatta realist akımı temsil ederken, ikincisi romantizm akımının kalem meydanı sayılmaktaydı (Esedzade 2016, 7).

Füyuzat’ın diğeri alanlarla ilgili ortak dil oluşturma konusundaki etkileri derginin yayımlandığı dönemde olduğu kadar sonralar da devam etmiştir.

Derginin 7. sayısında Muhammed Vaiz Novruzî’nin çok ihtiyaç duydukları “hasta olan hayatımızı tedavi etmek için bir muktedir doktor, bir edibi-kamil” diye nitelendirdiği, Cenabi-Hakkın “hem mübtela olduğumuz hastalığı tedavi etmek için muktedir müslüman bir doktor, hem de efkar ve meramımızı anlatmaya vasite olan lisanımızı edebi bir lisan yapmak için edibi-kamil” olarak gönderdiği Ali Bey Hüseyinzade’ye gönderdiği “Huzuri-alilerine” başlıklı yazısında Füyuzat’ın özellikle 1. ve 2. sayılarının türklerin nazarı-dikkatini celb ettiğini, sevine-sevine, ağlaya-ağlaya okuduklarını” belirtmektedir (Novruzî 2006, 111-112).

Azerbaycan Halk Cumhuriyeti döneminde milli kimliğin oluşumunda Hayat ve Füyuzat’ın önemli rolü olduğu, medeniyet tarihinde, edebî dilin gelişimindeki rolü bağımsızlıktan sonraki edebiyatta oynadığı müstesnâ rol özellikle zikr olunmaktadır (Maksudov 1998, 12).

Füyuzat ortak edebî dilin geliştirilme sürecinde imlâ, üslup ve söz hazinesi için Osmanlı Türkçesini esas almayı önerse bile, Osmanlı ediplerinin yaptığı aksine, Arapça ve Farsça kelimeleri asgari düzeye indirmeyi, bunun yerine Türkçe sözcüklerin edebî dile dahil edilmesiyle dilin hem giderek zenginleşeceği, hem de daha anlaşılır bir hale geleceğini bildirmektedir (Uygur 2010, 15).

“Hayat” gazetesinin bir halefi olarak yayına başlayan Füyuzat’ın yürüttüğü ortak dil siyaseti derginin yayın döneminden itibaren 1920-li yıllara kadar edebî dilin oluşumunda önemli rol oynamıştır. Bu, yalnız Füyuzat dergisinin etkisiyle olmamakla birlikte, Azerbaycan basın tarihinde Füyuzat’ın dil açısından en ateşli eleştirilenlerinden olan Firudin Bey Köçerli’nin sözlerine göre bu işin sonucu gazetelerimizin ve dergilerimizin dilinin okunup anlaşılması, ana dilini öğretmek maksadıyla yazılan okul kitaplarının dilinin ana dilini öğretmekten çok unutturmak düzeyinde zorlaştığını, bu kitaplarda “ata”, “ana” “yaxşı” kimi çok kullanılan ve bize doğma kelimelerin ilaç niyetiyle aransa bile bulunamaması, kısacası bu taklitçilikle millete ihanet olmuştur. O kadar ki, bu kitaplar

vasıtasıyla ana dilini öğrenmek yok, yalnız unutmak mümkündür. Bir taraftan ruslaştırmak isteyenleri nefretle kınıyor, diğer taraftan ise kendi ana dilimizi bozarak unutturmaya çalışıyoruz” (Köçerli 1907, 203; Köçerli 1963, 294).

2. Füyuzât’ın dil politikasına yapılan eleştiriler

Azerbaycan’ın düşünce ve edebiyat tarihinde Füyuzât dergisi üzerine yapılmış değerlendirmeler Şamil Veliyevin de haklı tespit ettiği gibi her birisinin sınırları dönemin siyaseti tarafından belirlenmiş beş farklı dönemde önemli derecede farklılık arz etmiştir. Bunlar sırasıyla 1) Füyuzât’ın yayınlanmasından 1920 yılına kadarki dönem; 2) 1920-1937 yılları arası; 3) 1937-1960-lı yıllar; 4) 1960-1985-li yıllar; 5) 1985 yılından günümüze kadarki dönem (Veliyev 2000, 19-24).

Yukarıdaki tasnifte Sovyet dönemine tesadüf eden 2.-4. dönemleri kapsayan ve özellikle ideolojik yönlü eleştiriler istisnâ edilirse, Azerbaycan edebiyatı tarihinde Füyuzât’la ilgili görece objektif tenkitler Azerbaycan’ın sovyetler öncesi ve sonraki dönemlerinde yapılmıştır.

Zikri geçen dönemlerde yapılan eleştirilerin başında baş redaktör Ali Bey Hüseyinzade’nin “Türkleşmek, İslamlaşmak, Avrupalaşmak” mefkuresinin birinci kısmının, Türkleşmenin ilk önce dil birliğine bağlı olduğu düşüncesinin uzantısı olarak da görülen, derginin “ortak dil” olarak savunuculuğunu yaptığı ve kullandığı dilin kendisi gelmektedir. Bu, özellikle derginin yayın dönemini de kapsayan ve Azerbaycan’da Sovyet döneminin başlangıcına kadarki dönemde kendisini daha açık göstermektedir. Bahsi geçen dönemde derginin ortak dil oluşturma çabası Azerbaycan Türkçesi’nin Osmanlı Türkçesi’ne uygunlaştırma çabası olarak eleştirilmiş ve özellikle daha sonralar Azerbaycan edebiyat tarihinde Füyuzât’a rakip olarak görülecek ve savunulacak olan Molla Nasreddin dergisinde Celil Memmedguluzade, Firudin Bey Köçerli ve diğerleri tarafından dile getirilmiştir.

Yukarıda bahsi geçen “Ana dili” isimli makalesinde Firudin Bey Köçerli Füyuzât’ın baş redaktörü Ali Bey Hüseyinzade’nin ilim ve kemal yönünü yüksek bulduğunu itiraf etse de, bunun dergiye bir yarar sağlamadığından, bilakis, kısa zamanda Kafkaz Türkleri’ni dili Füyuzât’ta kullanılan Osmanlı Türkçesi’ne ait çeşitli ifadelerle dolduğundan yakınmaktadır:

“Allah Ali Bey Hüseyinzadeye insaf versin. Keşke o alicenap İstanbul’da rahat oturarak bizim şumbaht Kafkasa teşrif getirmeyeydi. O cenabın ilim ve kemalına sözümüz yok. Sözümüz onun ilim ve kemalının bize bir behre vermemesindedir. Yalnız dilimize pozgunluk saldı, yeni dil getirdi. Etrafını bir deste maymun bürüdü ve onu taklit etmekte bir birine macal vermeyip “büyük hünerler” gösterdiler. Az vakitte Kafkas türklerinin dili osmanlı sözleri ve

ıstılahlarıyla doldu: “ıřbu”, “ıřte”, “řimdi”, “řol”, “efendim”, “bakalım”, “nasıl” sızleri gazete sızunlarını doldurdu” (Kızzerli 1907, 22).

Hayat, İrřad, Füyuzât, Terakkî, Yeni Füyuzât ve řelale gibi “Hayatçı” veya “Füyuzâtçı” çizgideki yayın organlarında yazmıř ađabeyi Yusuf Talıbzade’ninki kadar çok olmamakla birlikte Füyuzât dergisinde de yazıları çıkmıř Abdulla řaik, 1950-li yıllarda yazdıđı “Füyuzât” Mecmuesi isimli makalesinde Ali Bey Hüseynzade’yi hêm övmekte, hem de eleřtirmektedir. O, Ali bey’in yazdıđı ve dergide yayınlattıđı yazılarla edebî dili islah etme, edebiyatı usluup ve sanat bakımından yükseltme, řiir ve sanatın ne olduđunu genç kuřaklara aktarma çabasını övmekte, diđer taraftan dönemin ideolojik bakıřı geređi savunduđu bolşevik ve işçi gazetelerine rakip yayın organı olarak gördüđu derginin bař editörü olarak Ali Bey’i, Türkiye’den Azerbaycan halkına faydası olmayan zararlı düşünceler, panislamizm ve pantürkizm düşünceleri ve en önemlisi “halkın anlamadıđı, arap, fars kelime ve terkiplerle dolu olan bir dil getirmiřti” diyerek eleřtirmektedir (řaik 1961, 200).

Firudin Bey Kızzerli’nin Füyuzât’ın diline karřı tenkitleri onun yalnız Azerbaycan Türkleri için deđil, İstanbul dıřında yařayan Osmanlı Türkleri için bile anlaşılmaz olduđu yönünde idi. O, Rus, İngiliz, Fransız ve Alman, hatta Gürcü ve Ermeni ediplerin de kendi dillerini belirli bir düzen ve nizam içinde deđiřtirip geliřtirdiklerini, fakat bu geliřmiř dilin bahsi gezen halkların köylüsü tarafından da kolaylıkla anlaşıldıđını belirtmekte, buna karřılıık Füyuzât’ın “ortak dil” siyasetinin merkezinde duran İstanbul Türkçesi’nin İstanbullu edipler tarafından “volapuk” dili düzeyinde deđiřtirilerek İmparatorluđun İstanbul dıřındaki bölgelerinde bile anlaşılmaz řekle salındıđını ileri sürmekte, bu nedenle sebeple “kendilerine mahsus bir dili olan Azerbaycan Türkleri” için yararsız olduđunu belirtmektedir (Kızzerli 1907, 23; Kızzerli 1963, 294).

Füyuzât’ın uygulayarak yaygınlařtırılmasını istediđi ortak dil, yalnız derginin yayınladıđı dönemlerde deđil, bađımsızlık sonrasında da bir kısım dil ve edebiyat uzmanları tarafından eleřtirilmiřtir. Dergideki dil ve edebiyat problemleriyle ilgili “Füyuzat ve milli dramaturgiya problemleri” isimli arařtırmasında Hüseyn İsrailov’a göre füyuzatçılar yüksek bedii ve ya belıđ kelime ile bir tülbent gibi örtüye bürünmüř işareler, eyhamlarla dolu “müphem” sızü daha belađatlı, daha yüksek üslupta deđerlendirmekteydiler (İsrailov 2007, 35). Fakat Füyuzât’ı kullandıđı ađdalı dil bakımından eleřtiren müellife göre, dergiyi dönemin evrensel sorunlarını, terakki ve kültürel geliřim konularını edebî üslupta deđerlendirip demokratik edebiyata ve onun temsilcilerine büyük önem vermesi hususunda takdire řayan bulunmuřtur (İsrailov 2007, 36).

Füyuzât’a karřı 1985 yılına kadar yapılmıř eleřtirilerin bařında gelen kullandıđı dil meselesine günümüzde de bazı müellifler tarafından haklı bulunmuř,

dergi Azerbaycan türkçesinden daha fazla Osmanlı Türkçesi'nde yazılmış olduğu ileri sürülmüştür (Esedova 2016, 30).

Sovyet döneminde dergiye yöneltilen eleştiriler daha fazla “dini taassup-keşliği tebliğ eden”, “irtica”, “panislamizmi Rusya’da yayan”, “sosyalizmin mahiyetini sahteletiren” bir dergi olması yönündedir. Füyuzât’ın dili ile ilgili eleştirilerin merkezinde onun Azerbaycan Türkçesi’nden daha ziyade Osmanlı Türkçesi’ne yakın oluşu gelmektedir. Füyuzât dergisinde dil konulu çalışmasında S.Hüseynova’nın da kaydettiği gibi, Azerbaycan edebî eleştirisinde yanlışlığın esası “Füyuzât’a karşı objektif olmayan yaklaşımla başladı ve daha sonralar bir sıra değerli bilim adamı benzer yanlışlığın kader kurbanı oldu (Hüseynova 2006, 98-99).

Sonuç

Sonuç olarak XX yüzyılın başları gibi Türk dünyası için politik ve kültürel açıdan çalkantılı bir dönemde yayımlanan Füyuzât dergisinin yürüttüğü ortak dil siyasetini dönemin şartlarından bağımsız olarak değerlendirmek objektiflikten uzaktır. Baş redaktörü Ali Bey Hüseynzadenin Türkleşmek, İslamlaşmak ve Avrupalılaşmak mefkuresinin birinci kısmının, Türkleşmenin bir uzantısı olarak Füyuzât’ın ortak türk dili politikası esasen edebî dil üzerinde yoğunlaşmaktaydı. Bu bağlamda derginin çeşitli makalelerinde çeşitli lehçeleri/şiveleri oluşturan halk dili ile bilim, medeniyet dili olarak önerilen edebî dil arasında bir ayırım yapılmaktaydı. Füyuzât Türk halkları arasındaki dil birliğinin ikincisinde, edebî dilde mümkün ve zorunlu olduğunu savunmaktaydı.

Füyuzât’ın ortak dil istikametindeki ikinci nokta, asırlardır imparatorluk dili olarak gelişmiş Osmanlı/İstanbul Türkçesi’nin bir esas olarak kabul edilmesiydi. Bu düşünce bir bağlamda Türkdilli halklar arasında Osmanlı Türkleri’nin bağımsızlığı temsil eden yegane halk olmasından da kaynaklanmaktaydı. Nitekim derginin çeşitli makalelerinden de anlaşıldığı gibi, Rusyanın çeşitli bölgelerinde Türk dilli halkların mütalaa ettiği edebî eserlerin büyük ekseriyeti İstanbul’da yayınlanmış, Osmanlı Türkçesi’nde idi.

Derginin gerek bir senelik yayın döneminde, gerekse ondan sonraki dönemlerde aldığı eleştirilerin başında ortak dil olarak da önerdiği kullandığı dil gelmektedir. İdeolojik faktörler dikkate alındığında derginin ortak dil siyasetinin eleştirisinde yayın döneminden Azerbaycan Halk Cumhuriyeti’nin sonuna kadarki dönem için farklı, Sovyet Azerbaycan’ı döneminde yapılmış eleştirileri için farklı nedenler aramak gerekir. Birincide derginin dilinin kompleks oluşu, üslup bakımından Osmanlı Türkçesi’nin unsurlarını taşıması eleştirilirken; İkinci dönem eleştirilerinde daha fazla ideolojik unsurlar ön plana

çıkmakta, derginin üzerine kurulduđu mefkurenin birinci ayađını oluřturan “Türklük” kendisi irtica/mürtecilik olarak deđerlendirilmektedir.

Günümüzde de aktüelliđini korumakta olan Türk halklarının siyasi, iktisadi, kültürel geliřimi için önemli bir konu olan ortak türk dilinin oluřturulması düřüncesi ilk olarak Azerbaycan basınında Füyuzât dergisiyle birlikte sistematik řekilde geliřtirilmiř, fakat dönemin şartları geređi bu geliřim fazla uzunsürelili olamamıřtır. Buna rađmen, Azerbaycan edebî dili 1930’lu yıllara kadar Füyuzât’ın pekçok dil özelliklerini korumuřtur.

BİBLİYOGRAFYA

Avřar Abdulhamit, (2012). “*Uluslararası İliřkilerde “İzafet Çerçevesi”nin Geniřletilmesinde Bireylerin Rolü: Türkiye-Azerbaycan İliřkilerinde İleti Kaynađı Olarak Birey*”, Atatürk Üniversitesi İletişim Dergisi, s. 3/Ocak, (s. 1-18).

Ayvazov Hasan Sabri, (2006). “*Hayat*”ın gurubundan “*Füyuzât*”ın tuluından hasil olan teessüratım”, Füyuzat (1906-1907) (ed. Ofelya Bayramlı), Sayı 2, (s. 26-27), Bakü: Çarıođlu.

Ayvazov Hasan Sabri, (2006). “*Lisan kavgası*”, Füyuzat (1906-1907) (ed. Ofelya Bayramlı), Sayı 16, s. 251-254, Bakü: Çarıođlu.

Bayat Ali Haydar, (1992). “*Azerbaycanın Yiđit Evladı Ali Bey Hüseyinzade*”, İstanbul: Türk Dünyası Arařtırmaları Vakfı.

Esedzade Vüsale, (2016). “*Füyuzat Mecmuesinde Edebiyat Meseleleri*”, Bakü: Elm ve Tehsil.

F. Maksudov ve ötekiler, (1998). “*Azerbaycan Halk Cumhuriyeti: edebiyat, dil, medeniyet kuruculuđu*”, Bakü: Elm.

Hüseynova Sadagat, (2006). “*Füyuzat Jurnalı ve Dil Problemleri*”, Bakü: Elm.

Hüseynzade Ali Bey, (2006). “*Hayat ve Meyli-Füyuzat*”, Füyuzat (1906-1907) (ed. Ofelya Bayramlı), Sayı 1, (s. 3-4), Bakü: Çarıođlu.

Hüseynzade Ali Bey, (2006). “*Türk dilinin vazifeyi-medeniyyesi*”, Füyuzat (1906-1907) (ed. Ofelya Bayramlı), Sayı 9, s. 140-142, Bakü: Çarıođlu.

İsrafilov Hüseyin, (2007). “*Füyuzat ve milli dramaturgiya problemleri*”, Bakü: Elm.

Jacob M. Landau, (1995). *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*, Bloomington: Indiana University Press.

Köçerli Firudun, (1907). “*Ana dili*”, Molla Nasreddin, N 22, 23.

Köçerli Firudun, (1963). Seçilmiř Eserleri, Bakü: AzSSR EA.

Memmedguluzade Celil, (2004). Hatıratım (Eserleri 4 ciltte), Bakü: Önder.

Novruzî Muhammed Vaiz, (2006). “Huzuri-alilerine”, Füyuzat (1906-1907) (ed. Ofelya Bayramlı), Sayı 7. (s. 111-112), Bakü: Çaşioğlu.

Raik Ahmet, (2006). “Müşahibeyi-edebiyeye”, Füyuzat (1906-1907) (ed. Ofelya Bayramlı), Sayı 1, (s. 9-10), Bakü: Çaşioğlu.

Şaik Abdulla, (1961). “Füyuzat Mecmuesi”, Hatıralarım, Bakü: Uşaqgencneşr.

Talıbzade Kamal Abdulla Şaiq oğlu, 1966, XX asr Azərbaycan edebi tenqidi (1905-1917-ci iller). Bakü, AzSSR EA.

Uygur Erdoğan, (2010). “Azərbaycan Matbuatında Füyuzat Dergisi”, Modern Türklük Araşdırmaları Dergisi, Cilt 7, Sayı 2 (Haziran), (s. 150-176).

Veliyev Şamil, (2000). “Füyuzat Edebi Mektebi”, Ankara: Ejdat yayınları. Zerdabi Hasan Bey, 1905, “Hayat”, sayı 9.

Dos. Elnurə Əzizova

XX ƏSRİN ƏVVƏLLƏRİNDƏ MÜŞTƏRƏK TÜRK DİLİ YARATMA CƏHDİ KİMİ, “FÜYUZAT” JURNALI

XX əsrin əvvəllərində Rusiyanın xarici və daxili siyasətində baş vermiş hadisələrin, çarlığın tərkibindəki digər xalqlar kimi, Azərbaycan türklərinin də gələcəyinə təsiri olmuş, 1905-ci ildən sonra “Həyat” (1905-1906), “Təzə həyat” (1907-1908), “Tərəqqi” (1909), “Bürhani-tərəqqi” (1906-1911), “Rəhbər” (1906-1907), “Debistan” (1906-1908), “Bəhlül” (1907) və “Lək-lək” (1914) kimi Azərbaycan dilində qəzet və jurnallar bir-birinin ardınca fəaliyyətə başlamışdır. Bu nəşrlər arasına Tiflis, Təbriz və Bakıda çap olunan “Molla Nəsrəddin” (1906-1931) və Bakıda nəşr olunan “Füyuzat” (1906-1907) qalıcı təsirlərinə görə bu nəşrlərdən ən mühümləridir.

Azərbaycanın neft, təhsil və mədəniyyət sahələrində iz qoymuş iş adamı və xeyriyyəçi Hacı Zeynalabın Tağıyevin maliyyə dəstəyi ilə nəşr edilən jurnalın baş redaktoru Əli bəy Hüseynzadə kimi, digər müəlliflərin böyük bir hissəsi İstanbulda yaşamış və yaxud təhsil almışdır. Beləliklə, “Füyuzat” XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində Osmanlıda baş verən siyasi, ictimai və mədəni hadisələr haqqında Azərbaycan da daxil olmaqla, rusiya türklərini maarifləndirir, buna paralel surətdə türk xalqları arasında müştərək türk dilinin yaradılması məqsədi güdüdü.

Rusiya çarlığının ruslaşdırma siyasətinə alternativ olaraq türkləşməyi ön plana çıxarması, bunun vasitəsilə milli duyğular üzərində inşa olunmuş bir kimlik yaratma cəhdi ilə “Füyuzat” jurnalı XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda milli kimliyin təşəkkülündə böyük rol oynamışdır. Bununla birlikdə həm

nəşr olunduğu dövrdə, həm də dahasonrakı dövrlərdə jurnalda istifadə olunan dillə əlaqəli Azərbaycanda müxtəlif tənqidlər səsləndirilmişdir. Ərəb, fars və türk dillərindən ibarət osmanlıca yazıldığı iddiası ilə “Füyuzat”ı yalnız həmin dilləri başa düşən ziyalıların anladığı irəli sürülmüşdür. Buna görə də öz dövründə ən böyük rəqibi sayılan Cəlil Məmmədquluzadənin Tiflisdə və “Türkün açıq ana dilində” nəşr etdirdiyi “Molla Nəsrəddin” jurnalı qədər geniş xalq kütlələrinə təsir etmədiyi fikri ön plana çıxarılmışdır.

Bu məqalədə “Füyuzat” jurnalında nəşr olunmuş yazılar təhlil edilərək, XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda ədəbi türk dilinin təşəkkülünə təsiri və müş-tərək türk dili yaratma cəhdlərinə qarşı tənqidlərə toxunulacaqdır.

Açar sözlər: “Füyuzat” jurnalı, Əli bəy Hüseynzadə, Azərbaycan dili, ədəbi türk dili, müş-tərək türk dili.

доц. Эльнура Азизова

ЖУРНАЛ “ФУЮЗАТ” КАК ПОПЫТКА ФОРМИРОВАНИЯ ОБЩЕГО ТЮРКСКОГО ЯЗЫКА В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

РЕЗЮМЕ

События, которые произошли в начале XX века во внутренней и внешней политике России, повлияли на будущее как азербайджанских тюрок, так и других народов в составе Царской России. Газеты и журналы на азербайджанском языке, такие как “Хаят” (1905-1906), “Тезе хаят” (1907-1908), “Терегги” (1909), “Бурхан- Терегги” (1906-1911), “Рехбер” (1906-1907), “Дебистан” (1906–1908), “Бехлул” (1907), “Лек-лек” (1914) начали непрерывно издаваться после 1905 года. Среди этих изданий были две наиболее важные с точки зрения постоянного влияния это публикуемый в Тбилиси, Баку, Тебризе журнал “Молла Насреддин” (1906–1931), и журнал “Фуюзат”, издаваемый в Баку (1906–1907).

Как и главный редактор “Фуюзат” Али-бек Гусейнзаде, многие другие авторы журнала получили образование либо жили в Стамбуле, в то время как сам журнал был издан при поддержке меценат и благотворителя Зейналабдина Тагиева, оставившим след в нефтяной сфере, сфере образования и культуры в Азербайджане. Таким образом, с одной стороны, журнал информировал азербайджанских тюрок и российских тюрок о политических, социальных и культурных событиях, происходящих в Османской империи в конце XIX, начале XX века, а с другой

стороны, был нацелен на создание общего тюркского языка среди тюркских народов.

Придавая большое значение тюркизации как альтернативе политике русификации, проводимой Царской Россией и прилагая усилия посредством этого для создания идентичности, основанной на национальном самосознании, “Фуюзат” сыграл важную роль в формировании национальной идентичности в Азербайджане в начале XX века. Однако, как в период издания, так и в более поздние периоды в Азербайджане прозвучала различная критика по поводу языка, используемого в журнале. Утверждалось, что из-за того, что “Фуюзат” был опубликован на османском языке, который является синтезом арабского, персидского и турецкого языков, его понимали только интеллектуалы, знающие эти языки. Поэтому мысль о том, что журнал не повлиял на массы, как это делал журнал “Молла Насреддин”, который был издан под общей редакцией Джалила Мамедгулузаде в Тбилиси “на чистом тюркском языке”, и являлся главным конкурентом журнала “Фуюзат”.

В этой статье будут проанализированы статьи, опубликованные в журнале “Фуюзат”, и будет упомянуто его влияние на формирование литературного тюркского языка в Азербайджане в начале XX века, а также критика попыток формирования общего тюркского языка.

***Ключевые слова:** журнал “Фуюзат”, Али-бек Гусейнзаде, азербайджанский язык, литературный тюркский язык, общий тюркский язык.*

Assoc. Prof. Elnura Azizova

THE “FUYUZAT” JOURNAL AS AN EFFORT TO FORM A COMMON TURKIC LANGUAGE AT THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY

ABSTRACT

The events that occurred at the beginning of the 20th century in Russia's international and national policy affected the future of Azerbaijani Turks like other nations living within the territory of the Tsarist Russia. Newspapers and journals in Azerbaijani Turkic language like “Hayat” (1905-1906), “Teze Hayat” (1907-1908), “Terakki” (1909), “Burhan-i Terakki”, (1906-1911), “Rehber” (1906-1907), “Debistan” (1906-1908), “Behlul” (1907), “Lek-lek”

(1914) began to operate consecutively after 1905. Among these publications “Molla Nasreddin” (1906-1931) published in Tbilisi, Baku, and Tabriz and “Fuyuzat” (1906-1907) published only in Baku, were the two well-known and popular periodicals with huge impact on the society.

The Fuyuzat was published under the sponsorship of Zeynelabidin Tagiyev, the prominent businessman, benefactor and the philanthropist of Azerbaijan in the fields of oil industry, education and culture. The chief editor of the Fuyuzat Ali Bey Huseynzade, as well as the other columnists of the journal either studied or lived in Istanbul. So, the journal provided information not only for Azerbaijani Turks, but also Turks living in Russia about political, social and cultural events surrounding the Ottoman Empire at the beginning of the 20th century. One of the principal goals of the journal was to establish a unified common literary Turkic language among Turks. Through disseminating information among Turkic nations the journal aimed at achieving this goal as well.

The journal pursued the policy of Turkification as an alternative to the Russification of the Russian Czarist through making an effort to create an identity based on national sense. In this sense, the Fuyuzat played a central role in the formation of national identity in Azerbaijan at the beginning of the 20th century. However, the journal had received various criticisms about its language from the written press in Azerbaijan during its period of publication and afterwards. The rationale behind the criticism was that the Ottoman language, as the synthesis of Arabic, Persian and Turkish addressed to the educated layer of the society. So, it was argued that the Fuyuzat was not as influential as the journal Molla Nasreddin that was published under the editorship of Jalil Mammadguluzadeh who famously said for the language of his publication “in the pure mother tongue of the Turk”.

The aim of this article is to investigate the role of the Fuyuzat in the formation the literary Turkish language in Azerbaijan at the beginning of the 20th century. Through studying the journal’s articles, we assess and analyze the criticism of the journal’s attempt to establish a unified Turkish language.

Keywords: *the Fuyuzat journal, Ali Bey Huseynzade, Azerbaijani Turkish, literary Turkish language, common Turkic language*

Çapa tövsiyə etdi: dos. A.Q.Qafarov

AZƏRBAYCAN ƏDƏBİYYATINDA MİLLİ DİRƏNİŞ MEYİLLƏRİ

*fil.f.d. Tənzilə Rüstəmxanlı,
AMEA N.Gəncəvi adına
Ədəbiyyat İnstitutunun dissertantı,
Azəri-Türk Qadınlar, Azərbaycan-Türkiyə Evi
İctimai birliklərinin sədri*

XÜLASƏ

Azərbaycan ictimai-siyasi, ədəbi-nəzəri və bədii estetik fikri rus dilindən və Rusiyanın tərkibində Avropaya yaxınlaşmaq imkanından bəhrələnib, Qərbin mütərəqqi ideallarını cəmiyyətə gətirə bildirdi. Halbuki Rusiya həmin dövrdə öz müstəmləkəsini tarixi köklərdən ayırmaq üçün bütün imkanlarından istifadə edirdi. Bunun üçün bəzi tarixi faktları nəzərdən keçirmək kifayətdir: XIX əsrin başlanğıcından Şimali Azərbaycanda xalqın müqavimət və dirənişini boğmaq üçün hətta Azərbaycan sözünün dilə gətirilməsi qadağan edilmişdi.

Çarizmin yuxarıda göstərdiyimiz istiqamətlərdə fəaliyyəti birmənalı idi: Rusiya Azərbaycanda öz mövqelərini möhkəmlətmək üçün ilk mərhələdə erməniləri, almanları, polyakları bu torpaqlara köçürür, ümumi xristian-müsəlman qarşıdurması yaratmaqla öz maraqlarını təmin etməyə çalışırdı. Rus hökuməti müqavimət və dirənişləri qan içində boğmaqdan çəkinmirdi. Bütün bunlara baxmayaraq, Şimali Azərbaycanın hər bir bölgəsində dalbadal üsyanlar, etirazlar, müqavimət hərəkatları baş alıb gedirdi. Ruslar işğal prosesində nə qədər manevrlərə, hiylə və məkrələrə əl atsalar da, qan və qırğınlardan yaxa qurtara bilmir, döyüş meydanlarında yerli əhali ilə üz-üzə gəlməli olurdu. Rusiya bu zaman beynəlxalq aləmdəki qarmaqarışq və ziddiyyətli vəziyyətdən istifadə etməyə çalışır, xüsusən, XVIII əsrin II yarısından Rusiya tərəfindən ağır məğlubiyyətlərə düşər olan və 1799-cu il müqaviləsi ilə Cənubi Qafqazda baş verən hadisələrə müdaxilə etmək imkanını itirən Osmanlı İmperiyasının zəifləməsi çarizmin daha da şirnikləşməsinə səbəb olmuşdu.

Açar sözlər: tarixi şərait, poeziya, milli dirəniş, azadlıq mübarizəsi, vətənpərvərlik, milli ruh, müstəmləkə siyasəti.

Giriş

Ruslar ta qədim dövrlərdən Cənub torpaqlarına ardıcıl yürüşlər edərək səhərləri, kəndləri, vilayət mərkəzlərini talan etmiş, əllərinə keçən var-dövləti

gəmilərə yükləyərək, Xəzər-Volqa yolu ilə Rusiyanın mərkəzlərinə aparmış, necə deyərlər, başqa xalqların bədbəxtliyi üzərində öz knyazlıqlarının firavan həyatını təmin etməyə çalışmışlar. 984-cü ildə ölkənin əsas mədəniyyət mərkəzlərindən sayılan Bərdəyə rusların bir neçə dəfə hücumu müəyyən zaman və məkan dəyişikliyi ilə Nizaminin əsərlərində də əksini tapmışdır. Sonrakı dövrlərdə də rus knyazlarının böyük əksəriyyətinin gözü cənub torpaqlarında olmuş, imkan düşən kimi bu yerlərə basqınlar edərək bu zəngin və varlı torpaqları çapıbtalamağa çalışmışlar. Böyük Pyotr (1682-1725) öz varislərinə vəsiyyətində Cənub torpaqlarının ələ keçirilməsini, bu yolla rus əsgərinin Hind okeanına gedib-çixmasını vacib şərt kimi irəli sürmüşdü. O zamandan başlayaraq, ayrı-ayrı çarlar rus qoşunlarını Qafqaza istiqamətləndirsə də, tarixi-siyasi situasiya, xalqın müqaviməti onların bu yerlərdə möhkəmlənməsinə mane olmuşdu. XVIII əsrin sonu XIX əsrin başlanğıcında beynəlxalq vəziyyəti özü üçün münasib görən rus hökuməti yenidən Cənub planını işə saldı. 1799-cu ildə Osmanlı ilə rus dövləti arasında bağlanan müqaviləyə görə, Türkiyə Rusiyanın Qafqaz siyasətinə qarşı çıxa bilməzdi. Ortada yalnız zəif və bütövlükdə Şimali Azərbaycana təsir imkanlarını itirməkdə olan Qacarlar Dövləti qalırdı ki, Rusiya onu özü üçün təhlükə hesab etmirdi. Şimali Azərbaycan isə bu zaman unitarlığını itirmiş, xanlıqlara parçalanmış, möhkəm dövlət strukturlarının olmaması əhalinin başsız qalmasına, öz doğma yurd-yuvasından didərgin düşməsinə səbəb olmuşdu. Xeyli sayda insan xanlıqlar arasındakı müharibələrə görə İrənin müxtəlif şəhərlərinə və vilayətlərinə köçüb getmiş, evlər, torpaqlar başsız qalmışdı. Ümumiyyətlə, o zaman Azərbaycanda nə qədər əhalinin olduğu, onların nə işlə məşğul olması, cəmiyyətin sinif və təbəqə strukturu heç bir mənbə və sənəddə dəqiq ifadə olunmayıb.

Məlum olduğu kimi, Azərbaycan ərazisində ilk siyahıyaalınma 1897-ci ildə həyata keçirilmişdir ki, bu da Rusiya hakimiyyətinin həmin dövrdə keçirdiyi Ümumrusiya siyahıyaalması tərkibində olub. Baxmayaraq ki, rus hökuməti XIX əsrin əvvəllərində imzalan Gülüstən (1813-cü il) və Türkmənçay (1828-ci il) müqavilələri ilə çoxdan bu torpaqlara yiyələnmiş və göstərilən əraziləri imperiyanın tərkibinə daxil etmişdi, amma əhalinin tərkibi və sayı ilə bağlı statistik tədqiqatlar aparılmamışdı. Bu mənada tədqiqatçı Ş. Muradovun Azərbaycanın demografik tədqiqatının başlanğıcı kimi 1897-ci ili götürməsinə tam təbii qəbul etmək olar (Muradov 2013, 11).

Rusiyanın Azərbaycana qarşı 1801-ci ildən başlanan və 1828-ci ilə qədər fasilələrlə davam edən işğalçılıq müharibələri, şübhəsiz ki, yerli əhalinin fiziki və mənəvi cəhətdən böyük itkilərinə səbəb olmuşdu. Türkmənçay və Ədirnə müqavilələri bağlandıqdan sonra 1830-cu ilə qədərki dövrdə Rusiya İran və Osmanlı İmperiyasından 120 min ermənini Azərbaycan torpaqlarına köçürmüş

və burada məskunlaşdırmışdır. Sonrakı dövrdə də Rusiyanın bu siyasəti davam etmişdir. Rusiya işğal etdiyi Azərbaycanda azərbaycanlıların “ruslar kimi düşünməsi və fikirləşməsi” üçün uzunmüddətli assimilyasiya siyasəti həyata keçirməyə başlamış və bunun üçün ciddi planlar qurmuşdur. Rusiya həmin siyasəti aşağıdakı xətlər üzrə həyata keçirmişdir:

1. Köçürmə.
2. İslamı zəiflətmə.
3. Xristianlaşdırma.
4. Ruslaşdırma.

Təbii ki, Azərbaycan xalqı ona qarşı yürüdülmən bu çoxyönlü siyasətlərə qarşı var gücü ilə dirəniş göstərmiş, qəti və qanlı hadisələrdən keçərək, nəinki milli “mən”ini qoruyub saxlamış, həm də onun məfkurəsində intibah baş vermişdir. Bu müqavimət və dirənişlə “XIX əsrdə təşəkkül və inkişaf tapan maarifçilik hərəkatının” (Vəliyeva 2003, 8) təməli və bünövrəsi qoyulmuşdur. Görkəmli ədəbiyyatşünas alim Yaşar Qarayev Azərbaycan xalqının keçdiyi tarixi inkişaf yolunu yüzilliklər üzrə təhlil edərkən, XIX əsrə lokal “milli intibah-Azərbaycan türk intibahı” kimi xarakterizə etmişdir. “Xalqın milli-etnik şüurunda, millətə qədərki milli “mən” yaddaşında əvvəlki yüzillər, əsasən, vahid bir Ural-Altay, Şaman-türk və Şərq-İslam kontekstində şərikli inkişaf dövrü idi. Məhz belə bir miqyaslı, lakin həm də qapalı etnik inkişaf kontekstində erkən ümumtürk kültür enerjisi ilk global ifadəsini “Kitabi-Dədə Qorqud”da, Orta əsrlərin Ön və Orta Asiya, Qafqaz çevrəsində orta renessans öz ilk yekununu Nizamidə, türk-islam intibahı öz böyük zirvəsini Füzulidə tapmışdı. XIX əsrdə isə ilk dəfə olaraq artıq lokal milli intibah – Azərbaycan türk intibahı (M.F.Axundzadə fenomeni) baş verdi (Qarayev 2002, 28).

Bu intibahın öz bədii-estetik dəyərini maarifçi realist ədəbiyyatda tapmasının faktiki nümunəsi kimi biz həmin dövrdə yaranan bədii mətnlərin çox vaxt birbaşa qəzəb və nifrət püskürməsini, açıq müstəvidə söz deməyin mümkün olmadığı halda, Ezop manerasının işə düşməsini, bu maneranın qanunlarına uyğun olaraq ironiya, istehzanın hər an sətirlər arasından boy verməsini qeyd edə bilərik. Ədəbiyyatın dövrəşdirilməsində XIX əsr ədəbiyyatının ayrıca mərhələ kimi götürməyin elmi-nəzəri əsasından danışan Heydər Hüseynov onu əvvəlki sxolastik ədəbiyyatın rus maarifçiliyi ilə sintezdə təhlil edirdi: “Şimali Azərbaycan Rusiyaya birləşdirildikdən sonra qabaqcıl rus mədəniyyəti və ədəbiyyatının tədqiqi ilə yeni mütərəqqi mədəniyyət və ədəbiyyat Azərbaycanda yayıldı. Lakin Azərbaycan şair və yazıçılarının dünyagörüşündə orta əsr sxolostikasının əlamətləri də vardı. Bununla belə, onlar bir tərəfdən, Şərq mədəniyyətini əsaslı mənimsəyərək, digər tərəfdən, qabaqcıl rus ictimai fikrinin təsiri altında tərəqqipərvər mədəniyyəti, maarifi, elmi təbliğ edirdilər”

(Hüseynov 2006, 89). Amma burada onu qeyd etməliyik ki, ictimai-siyasi, ədəbi-bədii düşüncədə baş verən bu yeniləşmədə Rusiyanın vasitəçiliyini qəbul etsək də, bunu birbaşa Rusiyanın özünə deyil, Rusiya vasitəsilə Avropaya şamil etməliyik. Heydər Hüseynovun XIX əsr ədəbiyyatının öyrənilməsindəki xidmətlərini xüsusi vurğulayan Şirindil Alışanlı haqlı olaraq bu məsələdə Avropa ədəbi-ictimai fükri üzərində xüsusi vurğu edir: “Heydər Hüseynovun “XIX əsr Azərbaycan ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən” əsərində tarixi dövrləşmənin ideya-fəlsəfi kökləri XIX əsrin maarifçi – demokrat fəlsəfəsində axtarılır. Bu əsər tarixi, fəlsəfi və ədəbi-estetik amilləri əhatə etdiyi üçün XIX əsr bədii fikir tarixində yeni dövr kimi qiymətləndirməkdə ədəbiyyatşünaslıq üçün də nəzəri özül idi. Müəyyən tarixi dövrdə elmi dövriyyədən mexaniki çıxarılmış bu fundamental əsər öz tarixi missiyasını yerinə yetirmişdi. Xüsusən Azərbaycan maarifçilərinin rus və Avropa fikri ilə yanaşı, islam sivilizasiyası və maarifçiləri ilə bağlanması ədəbiyyatşünaslığın da bu tənəsübü gözləməsində nüfuzlu söz idi. Heydər Hüseynov ilk dəfə Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixinin dövrləşdirilməsinin əsasını qoydu” (Alışanlı 2011, 51).

1801-ci il sentyabrın 12-də Şərqi Gürcüstanla birgə Qazax və Şəmsədil sultanlıqlarının Rusiyanın tərkibinə birləşdirilməsi ilə bağlı manifestdən sonra çar I Aleksandr özünün Qafqazdakı emissarlarına aşağıdakı məzmununda göstəriş vermişdi: “Ətraf hökmdarlar və xalqlarla əlaqə saxlayaraq Rusiya tərəfdarlarının sayını artırmağa çalışmalı, xüsusən hələ Baba (Fətəli şahın) hakimiyyəti altına düşməmiş və buna görə də belə bir şəraitdə, əlbəttə, özlərinin təhlükəsizliyi naminə Rusiyaya daha çox meyl göstərəcək İrəvan, Gəncə, Şəki, Şirvan, Bakı və başqa xanlıqların xanlarını tərəfimizə cəlb etməliyik” (“Azərbaycanşünaslığa giriş” 2014, 146). Osmanlı İmperiyası proseslərdən təcrid olunmuş, Rusiya ilə müqavilə onun əl-qolunu bağlamışdı. Beləliklə, Azərbaycan xalqı öz müqəddəratı uğrunda təkbaşına döyüşmək məcburiyyətində qalmışdı. 1802-ci ildə Qafqaza baş komandan təyin edilmiş general Sisiyanovun ilk hədəfi böyük hərbi-stratüjeji əhəmiyyətə malik olan Çar-Balakən olmuş, 1803-cü ildə Balakən yaxınlığında bölgənin müdafiəçilərini məğlubiyyətə uğradaraq Balakəni viran etmişdi. Bu uğursuzluqdan sonra yerli camaat öz nümayəndələrini Tiflisə göndərərək, Rusiya hakimiyyətini qəbul etdisə də, çox keçmədən təzədən ayağa qalxıb Zaqatalaya hərəkət edən rus qoşunlarını məğlub etmiş (1804) və generalı öldürmüşdü (Bünyadov, Yusifov Azərbaycan tarixi, 570).

Azərbaycan xanlıqlarının Rusiya işğalına qarşı mübarizəsinin parlaq səhifələrindən biri Gəncə xanı Cavad xanın adı ilə bağlıdır. Gəncəni “İrəvanın şimal əyalətlərinin açarı” adlandıran general Sisiyanov Çar I Aleksandra yazdığı məktubda Gəncə qalasının öz coğrafi mövqeyinə görə bütün Azərbaycanı qorxu altında saxlamağa imkanı verdiyini bildirmişdi. Rus hökumətinin icazəsini alan

Sisyanov Cavad xana ünvanladığı məktublarda ondan şəhəri döyüşsüz təslim etməyi tələb edirdi. Cavad xan onun təkliflərini rədd edərək, nəinki Gəncənin, hətta bütün Gürcüstan torpaqlarının onun babalarına məxsus olduğunu bildirmişdi. Məktublardan birində deyilir: “Yazırsan ki, şahzadə Tamara zamanında Gəncə Gürcüstandan asılı olmuşdur. Bu nağıla bir kimsə inanmaz. Amma əcdadlarımız Abbasqulu xan və başqaları Gürcüstanı idarə edirdilər. İnanmırsansa, yerli qocalardan soruş. Hələ indiyədək Gürcüstanda onun məscid və dükənləri qalır... İraklinin və atamızın dövründə Gəncə və Gürcüstanın sərhədləri dəqiqləşdirilib. Bununla belə, mən desəm ki, babalarım Gürcüstanda vali olublar, bir kimsə bu sözə hörmətlə yanaşmaz, bir kimsə də Gürcüstanı mənə qaytarmaz...”

Mənimlə savaşımaq istəyirsənsə mən hazır... Qorxu gəlirsən ki, təklifini qəbul etməsəm, başıma bəla gələcək. Əslində, bədbəxtlik səni Peterburqdan qova-qova bura çəkib gətirib. Bunu zaman, bir də savaşı özün göstərəcək”.

Rədd cavabını alan Sisyanov 1803-cü il noyabrın 22-də rus qoşunlarına hücumu keçmək əmrini verir. İlk döyüş şəhərdən bir qədər aralı Quru qobu adlı yerdə baş verdi. Cavad xanın itkisi verərək şəhərə geriyyə çəkilməsindən istifadə edən Sisyanov üç dəfə Cavad xana məktub göndərərək barışıq təklif edir. Onun axırıncı məktubuna Cavad xan belə cavab göndərir: “O ki qaldı şəhərin təhvil verilməsinə, xam xəyaldan əl çək, Gəncəyə yalnız meyidimin üstündən keç bilərsən... özgə cür yox” (“Azərbaycanşünaslığa giriş” 2014, 148-149).

Onu da qeyd edək ki, Cavad xanın bu cəsarəti, igidliyi, ləyaqət və qəhrəmanlığı həm o dövrün şifahi xalq ədəbiyyatında, həm də yazılı bədii nümunələrdə milli istiqlal və azadlıq ideyalarının vüsət götürməsinə, xalqın silahlı mübarizəsinin həm də söz mübarizəsinə çevrilməsində böyük rol oynadı. Yaşar Qarayev bu mövzuda dastan qoşmuş Gəncəli Həsən və Əbdürrəhman ağa Dilbazinin “Gəncə qırğını” əsərindən bəzi nümunələri misal gətirərək, Gəncə faciəsinin Şimali Azərbaycanın bütün bölgələrində əks-səda doğurduğunu, xalqı vəhdətə, birliyə gətirdiyini bildirir (Qarayev 2002, 175).

Burada bir məqamı da qeyd edək ki, 1806-1813-cü illər tarixə İran-Rusiya müharibəsi kimi düşsə də, bu daha çox Azərbaycan xalqının dirəniş və müqavimət hərəkəti kimi araşdırılmalıdır. Çünki bu dövrdə çar qoşunları “Şəkiddə, Car-Balakəndə, Bakıda, Qubada, Dərbənddə İran ordusu ilə deyil, Azərbaycan əhalisi ilə, onun bu və ya başqa şəkildə özünü göstərən dirənişi ilə qarşılaşdı” (Azərbaycan tarixi 1996, 598). Hüseynqulu xanın İrana qaçmasından istifadə edən rus qoşunları general Bulqakovun başçılığı ilə 1806-cı ilin sentyabrında Bakını ələ keçirib, Bakı xanlığını ləğv edib, onu birbaşa Rusiyaya tabe etdikdən sonra Qubaya yollandı. Bu zaman Şeyxəli xan dağlara qaçdığından və bölgə başsız qaldığından rus ordusu buranı müqavimətsiz tutdu.

Amma yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Şəki, Car-Balakən və Gürcüstanın

azərbaycanlılar yaşayan bölgələrinin əhalisi rus ordusunu ciddi müqavimətlə qarşıladı. Şəki hakimi Səlim xan damadı Qarabağ xanı İbrahim xanın və bacısı Tuba xanımın qisasını almaq üçün xalqı üsyana çağırdı. 1806-cı il oktyabrın 22-də rus dəstələri Səlim xanın qüvvələrini əzsə də, üsyançılar qalanı əldən vermədi. Onlar qala divarları boyunca partlayıcı maddə qoyub, qoşun hücumu keçərkən ona od vurdular, lakin bunun da xeyri olmadı. Şəkinin əldən getdiyini gören Səlim xan İrana qaçmalı oldu. Ruslar tərəfindən onun hakimliyi ləğv edilib, yerinə ruspərəst Xoylu Cəfərqulu təyin edildi.

Buradan Cəfər-Balakənə yönələn rus silahlıları üsyançılarla qarşılaşdı. Onlar etirazçıları mühasirəyə alaraq üsyanı yatırdı və əhalini vergi borcunu (çervon) ödəməyə məcbur etdi.

Bu dövrdə Rusiya üçün ən vacib məsələlərdən biri İrəvan xanlığının ələ keçirilməsi idi. Qafqazın sərdarı, qraf Qudoviç general Nebolşinə Naxçıvanı tutmağı əmr etdi, 1808-ci il oktyabrın sonunda Naxçıvan tutulsa da, İrəvanın mühasirəsi uğursuz oldu. Xalq qanlı döyüşlərə atılaraq şəhəri qoruya bildi. Bu əməliyyatdan sonra Qudoviç istefa verdi, onun yerinə geneal Tormasov gəldi. Çar Rusiyasının Qafqaza göndərdiyi ordu nə qədər hazırlıqlı, müntəzəm və təchizatlı olsa da, əhalinin müqavimətini qırmaqda çətinlik çəkirdi. Digər tərəfdən, ordunun işğal etdiyi ərazilərdə, rus idarəçiliyinin yaratdığı rejim, ağır vergilər əhalinin üsyana qalxmasına səbəb olurdu. 1808-ci ildə Şəkili Səlim xan bəylərə müraciət edərək, Fars və Türkiyə ordusunun yaxınlaşdığını qeyd edir və onları dirənişə çağırırdı.

Bu sırada Şeyxəli xanın qəhrəmanlığı xüsusi qeyd olunmalıdır. Rusiyalı general Şeyxəli xanın başı üçün 1500 çervon boyun olsa da, heç nəyə nail ola bilmədi. Əhali Şeyxəli xanın rəhbərliyi altında Rusiyanın təbəliyindən çıxmaq üçün mübarizəyə qalxmışdı. Digər bəylər də Quba xanına qoşulmaqda idi. Bunu gören rus hökuməti güzəştə getməyə məcbur oldu. Amma Şeyxəli xan döyüşdən imtina etmədi. 1810-cu il oktyabrın 4 və 25-də keçirilən döyüşdə Şeyxəli xan məğlub olaraq geri çəkildi.

Nəhayət, bütün bütün dirənişlər Qacarların acizliyi üzündən 1813-cü il oktyabrın 12-də Gülistan müqaviləsi ilə sonuclandı. Bu müqavilə də xalqın müqavimətini tam aradan qaldırmadı. Rusiya xanlıqların qalmasını özü üçün təhlükə hesab etdiyinə görə, onları sıradan çıxarmağa çalışırdı. 1819-cu ildə Trans-Qafqaz müsəlman əyalətlərinin rəisi erməni general Mədətovun əli ilə Şəki hakimi İsmayıl xan öldürüləndən sonra Şəki xanlığı ləğv edildi və onun bütün mülkiyyəti Rusiya hökumətinin nəzarətinə keçdi. Bunun ardınca Qazax və Şəmşədil sultanlıqları, 1820-ci ildə Şirvan xanlığı ləğv edildi. Doğrudur, bəzi tədqiqatçılar xanlıqların ləğvini iqtisadi səbəblərlə bağlamağa çalışır, lakin bizcə, burada xalq dirənişinin sosial-mənəvi dayaqlarının aradan götürülməsi,

xanlığın birləşdirici və daha çox dövlətçilik faktı kimi yaddaşlarda yaşamasına son qoyulması məqsədi ilə həyata keçirilməsi unudulmamalıdır. Çarizm fiziki işğalı mənəvi işğala çevirmək üçün, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, çoxşaxəli siyasətlərə start verdi: bu sırada İslamı zəiflətmək, milli-etnik tərkibi dəyişmək, xristianlığı yaymaq, millətə öz keçmişini unutturmaq və s. kimi milli-mənəvi postulatları dağıdan tədbirlər bir-birinin ardınca tətbiq etməyə başlandı. Xristianlaşdırma ümumi xristianlıqdan, katolisizm, protestantlıq və digər missionerlik cəmiyyətlərinin fəaliyyətindən keçməklə sonda provaslavlıqda qərarlaşdı.

Nəhayət, İslamın xalqı milli müqavimət zəminində birləşdirmək və ardınca aparmaq gücünə malik olduğunu görən çarizm onu aradan qaldırmaq, bu da mümkün olmasa, onun ictimai şüurda rolunu zəiflətmək məqsədilə əvvəlcə ruhaniləri ələ keçirmək, sonra isə onlar arasında məzhəb qarşdurması yaradılması (əvvəlcə şeyxülislamıq institutunun yaradılması, sonradan müftiliyin təsis edilməsi) planını işə saldı.

Beləliklə, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Qacarlar Dövləti ilə Rusiya İmperiyası arasında Azərbaycanın parçalanması barədə müqavilə imzalanandan sonra, Şimali Azərbaycan ərazisində etnik və dini mənsubiyyət zəminində planlı dəyişikliklər həyata keçirilməyə başlandı. Həm də çarizmin məqsədi təkcə türkdilli əhalinin kəmiyyətini deyil, onun milli-mənəvi, etik-əxlaqi dəyərlərini sıradan çıxarmaq, onu rus təfəkkür tərzinə uyğun şəkildə yenidən tərbiyə etmək idi. İmperiya XIX əsr boyunca və XX əsrin əvvəllərində Şimali Azərbaycanda yeritdiyi müstəmləkəçilik siyasəti sayəsində ölkədə müəyyən demoqrafik dəyişikliklərə nail ola bildi. Amma Qafqazda nəhəng müsəlman dünyası ilə üz-üzə olduğunu anlayan Rusiyanın hakim dairələrini əldə olunan nəticələr qane etmirdi. Çarizm əhalisinin 90 faizi müsəlman olan Azərbaycanda siyasi hakimiyyətini tam bərqərar etmək, cənub sərhədlərindən əmin omaq və bu yerlərdə dini dayaq yaratmaq məqsədilə hər vəchlə xristianlığın yayılmasına rəvac verməyə, bu istiqamətdə tədbirlər görməyə başladı. İmperiya ideoloqlarının təklifi və rus dövlətinin yardımı ilə müxtəlif regionlardan xristianlar Azərbaycan torpaqlarına gətirilib, burada yerləşdirilməyə başladı. Ümumiyyətlə, çarizmin məqsədi Azərbaycan xalqını imperiya çərçivəsində əritmək, onun milli-mənəvi, dini dəyərlərini öz istəklərinə uyğun şəkildə islah etməklə tam ruslaşdırmaq idi. Bu siyasətin uzun çəkəcəyini anlayan imperiya qurucuları, ilk mərhələdə bu ərazidə özlərinə sosial dayaq tapmaq ümidi ilə ermənilərə etimad göstərməyə başladılar və onlarla ittifaq qurdular. General Pavel Sisyanov bu məsələ ilə bağlı rus hökumətinin mövqeyini belə ifadə etmişdi: “Ermənilər xristian olduqları üçün öz şəxsi mənafeləri naminə rus hökumətinə sədaqətlidirlər və Rusiya dövlətinin yeni ərazilərdə hökmranlığının bərqərar olmasını istəyirlər”.

Rauf Hüseyinzadə “Qafqaz və ermənilər” adlı kitabında bu məsələ üzərində ətraflı dayanmış, ermənilərin kütləvi və təşkil olunmuş şəkildə Qafqaza, ilk

növbədə, Şimali Azərbaycana köçürülmələrinin XIX əsrin birinci 30 illiyində baş verdiyini bildirmişdir: “1803-cü ildə Rusiyanın Gürcüstandakı Ali Baş Komandanı P.Sisyanov Şimali Azərbaycana yürüş etdi. Bununla da o, Rusiya İmperiyası tarixində ən uzun – 1872-ci ilədək çəkən 69 illik bir hərbi kompaniyanı – Qafqaz müharibəsini başladı. O zaman Azərbaycanda Cəf-Balakən sərbəst icması, Gəncə xanlığı məhv edildi. P.D.Sisyanov Osmanlı və İran ermənilərinin Şimali Azərbaycana köçürülmələrinə başladı. Bu prosesə Rusiyada hərbi xidmətdə olan yüksək vəzifəli ermənilər də ciddi-cəhdlə kömək edirdilər”. O, bu şəxslər sırasında general A.Tomasovun, V.Bebutovun, M. və D.Arqutinskie-Dolqorukovların, A.Ter-Qukasovun, İ.Lazarevin, M.Loris-Melikovun, S.Kişmişovun, Qarabağ vilayətinin komendantı V.Mədətovun adlarını çəkir və ermənilərin Şimali Azərbaycana və Qarabağa köçürülməsinin təşkilatçıları və rəhbərlərinin bu adamlar olduqlarını bildirilər (Гусейнзаде 2013, 313-314). Həmin dövrdə X.Lazarevin ermənilər arasında erməni dilində yayılmış müraciətində rus monarxının ermənilərə Azərbaycanın ən münbit torpaqlarını verdiyi bəyan olunur: “Köçmək arzusu olanlara (Cənubi Qafqaza) genişürəkli Rusiya monarxi Erivanda, Naxçıvanda, Qarabağda etibarlı, sakit və xoşbəxt sığınacaq verir. Bolçörəkli torpaqları alın. Siz 6 il müddətində bütün vergilərdən azad olunursunuz (Глинка 1831, 107-111).

Rus-İran (1826-1828), Rus-Osmanlı (1828-1829) müharibələrinin Rusiya İmperiyası üçün uğurla başa çatması ermənilərin Şimali Azərbaycana kütləvi şəkildə köçünə yol açdı. 10 fevral 1828-ci ildə Rusiya İmperiyası ilə İran Dövləti arasında Türkmənçay müqaviləsinin imzalanması ermənilərin bu yerlərdə əl-qolunu tam açdı. Rusiya imperatoru I Nikolay 21 mart 1828-ci ildə Senata ünvanladığı məktubda ermənilərin xidmətini yüksək dəyərləndirərək qeyd edirdi: “Persiya ilə güc vasitəsilə imzalanmış 10 fevral 1828-ci il traktatına əsasən, Rusiyaya birləşdirilmiş Erivan və Naxçıvan xanlıqlarının bütün işlərində bundan sonra erməni vilayəti ifadəsinin işlədilməsini əmr edirəm” (86, s. 102). Beləliklə, bu dövrdə ilk dəfə olaraq Qafqazda, özü də Azərbaycan torpağında fiziki-coğrafi definisiya-erməni vilayəti meydana gəlir (Гусейнзаде 2013, 308).

1828-1830-cu illər arasında İran və Osmanlı dövlətlərindən 120 minə yaxın erməni Azərbaycan torpaqlarına köçürülərək, əsasən, İrəvan, Naxçıvan, Ordubad, Qarabağ torpaqlarında yerləşdirildilər. Azərbaycan tarixinin sonrakı mərhələlərində də ermənilərin köçü davam etmiş və XX əsrin əvvəllərində onlar artıq ölkə əhalisinin 32.65 faizini təşkil edirdi. Halbuki erməni kimi qələmə verilən və əksəriyyəti qriqorianlamış albanlardan ibarət olan bu xalq XIX əsrin birinci yarısında Azərbaycan əhalisinin cəmi 9 faizini təşkil edirdi.

Şimali Azərbaycanda milli-dini assimilyasiya siyasəti yürüdən Rusiya təkcə erməniləri bura köçürməklə kifayətlənmir, almanları və rusları da müxtəlif bölgələrdə məskunlaşdırırdı. Belə bir məskunlaşdırma həm də xristianlığın

yayılmasında mühüm rol oynayırdı (Rusiya heç bir vaxt müsəlman ölkələrinin nümayəndələrinin Azərbaycanda yerləşməsində maraqlı olmayıb). Bu məqsədlə Azərbaycanın şimal torpaqlarına köçürülən almanlar üçün bu yerlərdə koloniyalar yaradılır, onlara kənd təsərrüfatı ilə məşğul olmaq imkanları verilir.

İrəlində qeyd etdiyimiz kimi, müsəlman Azərbaycanını işğal etmiş Rusiya İmperiyası bölgədə özünün siyasi hakimiyyətini bərqərar etmək məqsədilə mövcud İslam ənənələrini dağıtmaq, xristianlıq etiqadını isə gücləndirməyə çalışırdı. Çünki imperiyanın ideoloqlarının fikrincə, İslam dini yerli əhalidə müqavimət hissini gücləndirir, müsəlmanlarda xristian dövlətinə qarşı nifrət yaradırdı. Beləliklə, XIX əsrin əvvəllərində çarizm xristianlaşdırma siyasətini həyata keçirmək məqsədilə bölgədə bütün xristian missioner cəmiyyətlərinin fəaliyyətinə icazə verdi. Təkcə pravoslavlar deyil, qeyri-pravoslavlar da təbliğat aparmaq hüququna malik idi. Bazel missionerləri həmin dövrdə fəaliyyətə başlayaraq, yerli əhalini öz tərəfinə çəkmək üçün ardıcıl addımlar atırdı. Ancaq tezliklə Çar Rusiyasının hakim dairələri qeyri-pravoslav missioner cəmiyyətlərin, o cümlədən Bazel Yevangel Cəmiyyətinin onların dövlətçilik maraqlarına cavab vermədiyi qənaətinə gəldilər və cəmiyyətin fəaliyyətinə xitam verilməsi barədə təşkilatın rəhbərliyinə xəbərdarlıq etdilər.

Nəhayət, XIX əsrin otuzuncu illərindən başlayaraq, Rusiya İmperiyasının Cənubi Qafqazda, o cümlədən Şimali Azərbaycanda apardığı xristianlaşdırma siyasətində yeni istiqamət özünü göstərməyə başladı. Pravoslav dininin yayılmasında dönüşə nail olmaq üçün Rusiya Qafqazda bu təriqəti yayan “Osetin komissiyası”nın fəaliyyəti ilə kifayətlənməyib, 1829-cu ildə “Qafqazda pravoslavlığı yayan cəmiyyət” təsis etdi. Rusiya ölkədə xristianlığı yayarkən nəzər-diqqətini daha çox Azərbaycanın şimal-qərb torpaqlarına yönəldir və burada mövcud olan alban kilsələrinin xristianlaşdırma siyasətində müsbət rol oynayacağını düşünür. Bu məqsədlə Zaqatala dairəsində kilsələr tikilməyə başlanır və XIX əsrin ilk illərində ildə 20 minə qədər alban-ingiloy zor-xoş xaç suyuna salınır. Lakin Çar Hökumətinin bu siyasətinə etiraz edən xalq 1863-cü ildə üsyana qalxdı. Qafqaz Canişinliyi bölgədə sosial-siyasi durumu sabitləşdirmək məqsədilə “xristianlığı qəbul etmiş şəxslərə yenidən İslama qayıtmağa icazə verir”. Nəticədə, bir neçə il ərzində Zaqatalada 7 məhəllə kilsəsi, o cümlədən Balakən kilsəsi bağlandı. Beləliklə, Rusiya İmperiyasının Azərbaycan torpaqlarında apardığı xristianlaşdırma siyasəti gözlənilən nəticəni vermir, ancaq mütləqiyyət sonrakı illərdə də həmin siyasəti davam etdirmişdir.

Xristianlaşdırma siyasəti ilə paralel olaraq, Rusiya İmperiyasının mərkəzi quberniyalarından bura ruslar köçürülürdü. XIX əsrin 30-cu illərində imperiya rus təriqətçilərini Şimali Azərbaycana köçürsə də, əsrin sonlarında yalnız rus pravoslavlarını köçürmüşdür. Nəticədə, 1912-ci ildə Bakı quberniyasında 60, Yelizavetpol quberniyasında isə 29 rus pravoslav məskəni salınmışdır.

Nəticə

Ruslaşdırma və xristinləşdirma siyasəti aparan Rusiya İmperiyasının rəhbərləri açıq şəkildə bildirdilər ki, onların məqsədi qeyri-rusların “ruslar kimi düşünməsinə və fikirləşməsinə nail olmaqdır”. Lakin bütün bu cəhdlərə baxmayaraq, XIX əsrin ortalarından başlayaraq, Azərbaycanda milli oyanış hərəkatı özünü göstərməyə başladı. Onun ilhamverici qüvvəsi Azərbaycanın maarifpərvər ziyalıları və milli burjuaziyanın nümayəndələri idilər. Onların əsas məqsədi Rusiya İmperiyasının müstəmləkə siyasətinin mahiyyətini açıb göstərmək və xalqı qəflət yuxusundan oyatmaq idi. Bu məqsədlə ziyalılar, qələm sahibləri mədəniyyətin, ədəbiyyatın, elmin, mətbuatın, maarifin inkişafına ciddi fikir verir, bu sahədə əllərindən gələni edirdilər. Görkəmli maarifçi-demokrat, pedaqoq və ilk Azərbaycan xeyriyyəçilərindən olan Həsən bəy Zərdabi xalqın milli şüurunun oyanması üçün dünyəvi məktəblərin açılmasının, mətbuatın, teatrın yaradılmasının zəruriliyini başa düşür və bu istiqamətdə fəaliyyət göstərirdi. Onun 1875-ci ildə təsis etdiyi "Əkinçi" qəzeti nəhəng bir imperiyanın bütün arsenalı ilə həyata keçirməyə çalışdığı assimilyasiya siyasətini alt-üst etməyə bəs etdi. Həmin işi sonradan bu qəzetin mənəvi varisləri "Ziya", "Ziyayi-Qafqaziyyə" və "Kəşkül" qəzetləri uğurla davam etdirmişlər.

Beləliklə, işğalın ilk dövrlərində xalq ayağa qalxıb silahlı dirəniş göstərirdisə, sonrakı dövrdə milli ziyalıların rəhbərliyi altında böyük maarifləndirmə işi həyata keçirilirdi ki, bu silahlı üsyanlardan qat-qat artıq güclü təsirə malik oldu, millətin tarixi yaddaşının bərpa olunmasında, milli-mənəvi dəyərlərinin yenidən ictimai həyata qayıdışında təsəvvüredilməz rol oynadı, milli intibaha, milli dövlətçiliyə gedən yolu açdı. Bir sözlə, xalq çarizmin işğalının ilk günündən son saatınadək müsəlləh əsgər oldu.

ƏDƏBİYYAT

Alışanlı Ş.H. (2011). *Müasir humanitar təfəkkür və Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığı*. Bakı, Elm, 376 s., (s.51).

Azərbaycan tarixi (Ən qədim zamanlardan XX əsrədək), I c. Z.M.Bünyadovun və Y.B.Yusifovun redaktəsi ilə (1994). Bakı: Azərnəşr, 687 s., (s.570).

Azərbaycan tarixi (1996). Bakı, Azərnəşr, 869 s., (s.598).

Azərbaycanşünaslığa giriş (2014). Bakı, BSU, 432 s., (s.146).

Hüseynov H.N (2006). XIX əsr Azərbaycan ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, Zəkioglu, 544 s., (s.89).

Qarayev Y.V (2002). Azərbaycan ədəbiyyatı: XIX və XX yüzillər. Bakı, Elm, 740 s., (s.28).

Muradov Ş.M., (2013). Baxış Ç.Ə. Azərbaycan Respublikasında etno-demografik proseslər: tarixi dəyişikliklər və reallıqlar. Bakı, Avropa, 135 s., (s.11).

Vəliyeva S.M. (2003). Milli dövlətçilik hərəkatının yüksəlişi və Xalq Cümhuriyyəti dövründə Azərbaycançılıq ideyası. Bakı, Azərneşr, 128 s., (s.8).

Глинка С.Н., (1831). Описание переселения армян аддербиджанских в пределы России. М.: Типография Лазаревых Института Восточных Языков, 145 с., (s.107-111).

Гусейнзаде Р.А (2013). Кавказ и армяне. Баку, Печатный дом “Апостроф”, 600 с., (s.313-314).

ə.f.no filol. Tanzila Rüstamxanlı

ТЕНДЕНЦИИ НАЦИОНАЛЬНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

РЕЗЮМЕ

Общественно-политическая, литературно-теоретическая и художественно-эстетическая мысль Азербайджана воспользовалась русским языком и возможностью сближения с Европой в составе России и могла принести обществу прогрессивные идеи Запада. Однако Россия в то время пользовалась всеми возможностями, чтобы разделить свою колонию от своих исторических корней. Для этого достаточно взглянуть на исторические факты: с начала XIX века чтобы подавить сопротивление и упорство народа в Северном Азербайджане, даже запретили произносить слово “Азербайджан”.

Деятельность царизма в вышеуказанных направлениях была однозначной: чтобы укрепить свою позицию в Азербайджане Россия на первом этапе переселила на эти земли армян, немцев, поляков и, создав общее христианско-мусульманское противостояние, старалась обеспечить свои интересы. Российское правительство без колебаний могло утопить в крови упорство и сопротивление народа. Не смотря на все это, в каждой части Северного Азербайджана подряд происходили восстания, протесты, движения сопротивления. Сколько бы русские не старались использовать манёвры, хитрости и коварство в процессе оккупации, они не смогли избежать кровопролития и массовых убийств, и им пришлось столкнуться лицом к лицу с местным населением на поле битвы.

Россия в это время старалась воспользоваться запутанной и противоречивой ситуацией на международной арене, особенно ослабление Османской

империи, потерпевшей тяжелые поражения со стороны России со II половины XVIII века и после договора 1799 г. потерявшей возможность вмешаться в события, происходившие на Южном Кавказе, стало более заманчивым для царизма.

Ключевые слова: исторические условия, поэзия, национальное сопротивление, борьба за свободу, патриотизм, национальный дух, колониальная политика.

PhD Tanzila Rustamkhanli

NATIONAL RESISTANCE TRENDS IN AZERBAIJANI LITERATURE

ABSTRACT

The socio-political, literary-theoretical and artistic-aesthetic idea of Azerbaijan could benefit from the Russian language and its approach to Europe within Russia, bringing the progressive ideals of the West into society. However, at that time Russia was using all means to distinguish its colony from historical roots. We need to review some historical facts: From the beginning of the 19th century, it was forbidden to use the word Azerbaijan to suppress the resistance of the population of Northern Azerbaijan. The activities of tsarism in the above-mentioned areas were unequivocal: at the first stage of Russia's consolidation of their positions in Azerbaijan, Armenians, Germans, Poles were transferred to these lands and tried to satisfy their interests by creating a common Christian-Muslim confrontation. The Russian government was lured by the use of force and resistance. Despite all this, there were rebels in every part of northern Azerbaijan, protests, and resistance movements. Although the Russians maneuvered during the occupation, they could not avoid bloodshed and massacres, and the local people had to face the battlefields. Russia was trying to take advantage of the tense situation in the international arena, the weakening of the Ottoman Empire, which lost its opportunity to intervene in the events of the South Caucasus and had been heavily defeated by Russia in the second half of the eighteenth century and caused strengthening of tsarism.

Keywords: *historical conditions, poetry, nationalism, struggle for freedom, patriotism, national spirit, colonial politics*

Çapa tövsiyə etdi: prof. Firuddin Cəlilov

XX ƏSRDƏ MÜSƏLMAN DÜNYASINDA HƏMRƏYLİK MODELİ AXTARIŞLARI: PANƏRƏBİZMDƏN İSLAM HƏMRƏYLİYİNƏDƏK

*f.f.d. Elvüsal Məmmədov,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu
Dillər və ictimai fənlər kafedrasının müəllimi,
AMEA akad. Z.M.Bünyadov adına Şərqsünəşliq
İnstitutunun Din və ictimai fikir tarixi
şöbəsinin aparıcı elmi işçisi
elvusalmammadov@ait.edu.az*

XÜLASƏ

Məqələdə XX əsr ərzində Müsəlman dünyasını məşğul etmiş həmrəylik və formaları problemi tədqiq olunur. Göstərilir ki, birləşmə və həmrəylik çağırışları yeknəsəq olmamış, bu və ya digər siyasi hadisənin təsiri ilə fərqli məzmun kəsb etmişdir. Belə ki, başlanğıcda həmrəyliyın əsas ideoloji platforması olaraq millətçilik – panərəbizm seçilmiş, 1950-1970-ci illərdə bu ideologiya sosializm ideyaları ilə çulğalaşmışdır. Həm daxili, həm də xarici səbəblərdən həmrəyliyın millətçi forması müvəffəqiyyətsizliyə uğramış, yerini başqa ideoloji baza axtarışına vermişdir.

1970-ci illərdən etibarən, din həmrəylik çağırışlarında əsas müraciət olunan konsepsiya halına gəlmiş, ilk mərhələdə millətçiliklə birlikdə addımlamış, nəhayət, nasirçiliyin iflasından sonra millətçi ideyalardan sıyrılaraq təkbaşına həmrəylik formalaşdırmaq iddiası ilə çıxış etmişdir. Nəticə etibarilə XX əsrin 70-ci illərindən başlayaraq, xüsusən ərəb ölkələrində qeyri-dini ideologiyaların – millətçilik və sosializmin ərəbləri birləşdirmədə, Fələstin münaqişəsinin həllində iflasa uğramasından sonra, İslam həmrəyliyi aktuallıq kəsb etmişdir. Birgə fəaliyyətin zəruriliyini dərk edən hökumət dairələri yeni əsasa söykənəcək birlik və həmrəylik forması haqqında düşünmüş, ideoloji bazasını İslamın əmələ gətirdiyi həmrəylik modelini işləyib-hazırlamışlar. Tarixi təcrübənin diktəsi və qeyri-islam ideyalarının vəhdəti təmin etmədə qənaətbəxş olmaması İslamın ərəb-müsəlman ölkələrinin növbəti mərhələdəki həmrəyliyində əsas rol oynamasına səbəb oldu.

Müəllif qeyd etmişdir ki, İslam həmrəyliyi ideoloji baza olaraq islam nöqteyi-nəzəri, ümmət və qardaşlıq konsepsiyalarına söykənir, nəzəri olmayıb, həm də müxtəlif illərdə yaradılmış ayrı-ayrı qurumlarda öz əməli təsdiqini tapmışdır.

***Açar sözlər:** həmrəylik, islam, panərəbizm, İslam həmrəyliyi, ərəb millətçiliyi, sosializm.*

Giriş

XX əsrin 50-ci illərində dünya müstəmləkəçilik sisteminin dağılması əhalisinin böyük əksəriyyətinin müsəlman olduğu ərəb ölkələrinin müstəqillik əldə etməsini sürətləndirdi. Həm Milli Azadlıq Hərəkatının gedişi, həm imperializm və digər xarici təzyiqlə qarşı birlikdə çıxış etmək cəhdləri, həm də Fələstin problemi Ərəb dünyasında birləşmə və həmrəylik zərurətini meydana çıxarmışdı. Başlanğıc mərhələdə həm sosializm, həm də millətçilik ideologiyaları bu birləşmə çağırışlarında əsas platforma rolunu oynayır; məsələn: XX əsrin 40-cı illərində Suriyada Mişel Əflak (1910-1989) və Səlahəddin Bitar (1912-1980) tərəfindən qurulmuş BƏƏS partiyası (Ərəb Oyanışı Partiyası) ideologiya baxımından, ərəb sosializmi ideyalarını əsas götürmüşdü. Birləşmə, azadlıq və sosializm şüarlarından çıxış edən bu partiyanın əbədi missiyası vahid ərəb millətini formalaşdırmaq idi. Bəəşçilər iddia edirdilər ki, tarixən bir olmuş ərəb milləti sonralar Osmanlı dövləti, Qərb müstəmləkəçiliyi və sionizm tərəfindən süni şəkildə ayrı-ayrı xalqlara bölünmüşdür. Bu səbəbdən, partiya panərəbizm – ərəb millətçiliyi ideologiyasını mənimsəmişdi (Görgün 2009, 385).

Panərəbizm mərkəzli birləşmə cəhdləri

Bundan əvvəl isə panərəbizm ideyalarının təsiri ilə İraq kralı I Feysəl (1883-1933) İraq, Suriya, Fələstin, İordaniya və Hicazi birləşdirən konfederasiyanın yaradılması fikrini müdafiə edirdi. Sonralar İordaniya kralı I Abdullah da (1882-1951) Suriya, İordaniya, İraq və Fələstin torpaqlarını vahid ittifaqda cəmləmək fikrinə düşmüşdü (Kurşun 2007, 157). Bununla yanaşı, həmin dövrdə (XX əsrin 60-70-ci illəri) ərəb millətçiliyi ideoloqları iddia edirdilər ki, əsl müstəqillik üçün ərəb ölkələri bu və ya digər formada birləşməlidir. İngiltərənin 1933-cü ildən sonra yəhudiləri Fələstinə köçə təşviq etməsindən sonra Səudiyyə Ərəbistanı Krallığının bu vaxta qədər qarşı çıxdığı ərəb birliyi ideyasına müsbət yanaşması ilə panərəbizm yenidən gündəmə gəlmişdi. İkinci Dünya müharibəsinin gedişi ərzində, hər şeydən əvvəl, Fələstin probleminin həll edilməsi fikrini müdafiə edən Səudiyyə Ərəbistanı Krallığının iştirak etdiyi hazırlıq iclaslarından sonra Misir, Səudiyyə Ərəbistanı, İraq, Suriya, Livan, İordaniya, Yəmən və Fələstin təmsilçisindən ibarət tərəflər 1945-ci ildə Ərəb Ölkələri Liqasını yaratdılar. Bu, panərəbizm ideologiyasını həyata keçirmək baxımından irəliyə atılan əhəmiyyətli addım idi. Sonrakı illərdə Misir və Suriya (1958-1961), Misir, Suriya və Liviya (1973), Liviya və Tunis (1974), Liviya Mərakeş (1969), Liviya, Misir və Sudan (1970), Liviya və Suriya (1971),

Liviya və Misir arasında (1973) birləşmə cəhdləri olmuşdu. Bu ölkələrin sosial-siyasi, iqtisadi-mədəni həyatındakı inkişaf fərqləri, bu və ya digər ərəb ölkəsinin yeni yaradılacaq birlikdə dominantlıq mövqeyindən çıxış etməyə can atması, mühafizəkar sağlarla inqilabçı solçular arasındakı anlaşılmazlıq, hətta Suriya və Misirdə inqilabçı solun iqtidarı ələ keçirməsindən sonra öz aralarında orta q məxrəcə gələ bilməmələri ərəb birliyinə olan inamı zəiflətməmişdi. Bərabərlik ifadə edən şüarların səsləndirilməsinə baxmayaraq, bu tərəflərin münasibətlərində ciddi uyğunsuzluq, maraq rəqabəti özünü göstərirdi. Məsələn, İraq Kralı I Feysəlin (1883-1933) İraq, Suriya, Fələstin, İordaniya və Hicazi vahid dövlətdə birləşdirəcək Haşimi planına Səudiyyə Ərəbistanı, Misir və Livan hökumətləri qarşı çıxmış, İraq baş naziri Nuri Səid Paşa (1888-1958) ilə İordaniya kralı I Abdullah (1882-1951) arasında olan fikir ayrılığı İraq mərkəzli konfederasiya ideyasını kağız üzərində saxlamışdı. Ümumiyyətlə, Səudiyyə Ərəbistanı və Misir “münbit aypara” (*əl-hilal əl-xəsis*) çərçivəsində İraq, Suriya və Livanın birləşdirilməsi cəhdlərinə qarşı çıxmışdı.

Ərəb millətçiliyinin iflası

Panərəbizm ideyalarının XX əsrin 50-60-cı illərində Ərəb dünyasında geniş yayılmasına baxmayaraq, xüsusən 1967-ci il İyun məğlubiyyətindən sonra mövqeyini itirməyə başlamışdı. Hətta bu məğlubiyyətdən sonra bir çox məşhur mütəfəkkir və ədib ərəb rejimləri və liderlərinə olan ənənəvi xoş münasibətdən vaz keçmişdi. Həmin illərin ümumi mənzərəsi bu idi ki, ərəb ölkələrində siyasi rəhbərlik və mədəni-ideoloji elita arasında uçurum yaranmışdı. Bir sıra ziyalılar “şüur”a qayıtmağın vacibliyini qeyd edirdilər; məsələn: misirli yazıçı Tofiq əl-Həkim (1898-1987) “Şüura qayıdış” adlı kitabını bu məqsədlə qələmə almış, suriyalı yazıçı Nizar Qəbbani (1923-1998) sevgi və aşiq şairi olmaqdan uzaqlaşmış, siyasi məzmunlu poemalar yazmışdı. Sonuncunun “Fələkət dəftərində qeydlər” poeması Ərəb dünyasında ciddi mübahisələrə səbəb olmuş, əsərlərinin mətbuatda nəşrinə qadağa qoyulmuşdu (Əbu Sə`b, 2008). Həmçinin Misir inqilabının qızğın tərəfdarı, Misir Prezidenti Camal Əbdünnasirə (1918-1970) yaxınlığı ilə tanınan, hakim Ərəb Sosialist Birliyi Partiyasının Mərkəzi Komitəsinin üzvü Məhəmməd Heykəl (1923-2016), Livan Mütərəqqi Sosialist Partiyasının sədri Kamal Canpolad (1917-1977), Suriya Ərəb Sosialist Dirçəliş Partiyasının banilərindən Salah Bitar (1912-1980) və digərləri Altıgünlük müharibədə ərəb inqilabçı sosializminin çatışmazlıqlarını öz yazılarında etiraf və tənqid etmişdilər (əl-Qərdavi 1989, 307-312).

Əgər 1948-ci ildə İsrailə müharibədə Misir, Suriya, İraq və İordaniya ordularının məğlubiyyəti sağ təmayüllü ərəb liberalizminin tənəzzülü ilə

nəticələnmişdisə, 5-10 iyun 1967-ci il tarixdə İsrail və qonşu ərəb dövlətləri – Misir, Suriya və İordaniya arasında baş vermiş altıgünlük müharibədə sonuncuların ağır məğlubiyyətə uğraması ilə həm solçu ərəb inqilabçı sosializm ideologiyası, həm də ərəb millətçiliyi bu ölkələrin sosial-siyasi və mədəni mənzərəsində öz mövqeyini itirməyə başlamışdı. Ərəb sosializmi ideyaları həm də ona görə uğursuz olmuşdu ki, o, bu ölkələrdə ilk baxışdan Qərb əleyhinə ideologiya kimi görünməyə də, müsəlman ziyalı və kütlələrin nəzərində islam mədəniyyətini sərf-nəzər edən, onu sosial-siyasi və mədəni həyatdan uzaqlaşdıran müasirləşmə istiqaməti hesab olunurdu. 1967-ci il müharibəsi ərəb ölkələrinin xarici siyasət kursunda ciddi dəyişikliyə səbəb oldu. İsrailə hərbi münaqişələrdə qalib gələ bilməyəcəyini dərk edən ərəb liderləri “ərəbçilik” (*ürubə*) mərkəzli millətçilikdən – panərəbizmdən tədricən imtina edərək, sonuncu müharibədə itirdikləri ərəziləri ayrı-ayrılıqda geri qaytarmaq üçün bəzən müharibə yoluna əl atmağa, bəzən də İsrailə kompromisə getməyə məcbur oldular.

Həmrəylik axtarışında İslama meylin güclənməsi

Beləliklə, 1948, 1967, 1974-cü illərdə ərəb dövlətlərinin İsrailə aparılan müharibələrdə məğlub olması, Misir, Suriya, Liviya və Tunis arasında müxtəlif illərdə birləşmə cəhdlərinin müvəffəqiyyətsizliyə uğraması və bu siyasi hadisələrin fonunda liberalizm, millətçilik və inqilabçı-sosializm ideyalarının zəifləməsi birgə mübarizə və həmrəylik məsələlərində diqqəti yenidən islam amilinə yönəltdi. Ərəb dünyasında aparıcı rol oynayan qüvvələrin dəyişməsi prosesi 1970-ci ildə Misir Prezidenti Camal Əbdünnasirin vəfatı ilə nasirçilik, 1978-ci ildə Misirin İsrailə Kemp-Devid sülh müqaviləsini imzalayıb ərəb blokundan çıxmaqla ərəb millətçiliyi ideyalarının aktuallığını itirməsi nəticəsində daha da sürətləndi. Həm bu hadisələr, həm də Liviya ilə Misir, Sudan, Tunis və Mərakeş, Əlcəzairlə Mərakeş, Suriya ilə İraq arasında gərgin münasibətlərin olması ərəb birliyinə olan ümidləri puç etdi. Qeyri-dini ideologiyaların özünü doğrultmaması, 1970-1980-ci illərdə ərəb ölkələrinin Qərbin artan təsirinə qarşı mübarizə aparmaq cəhdlərində yeni ideoloji istinad nöqtəsinin müəyyən edilməsinə olan ehtiyac və İsrail-ərəb münaqişəsi onunla nəticələndi ki, islam amilinə müraciət etmək meyli gücləndi; məsələn: misirli mütəfəkkir Əhməd Kamal Əbülməcd (anadan olub – 1930) həmin illərdə yazırdı: “Əsrimizin 50-60-cı illərində ortaya atılmış ərəb birliyi fikri... hələlik, ciddi çıxış yolu tapmayıb. Ərəblərin və digər müsəlmanların gerçəkliyi isə zorakılıq, daxili çəkişmələr, parçalanma və fikir fərqlərindən, fəal mövqeyin olmamasından şikayətlənir” (Əbülməcd, 11). Həmin dövrdə ərəb dövlət rəhbərlərini, siyasi xadimləri

əsassız, düşünülməmiş birlik formalarından uzaqlaşmağa, ayrı-ayrı ərəb ölkələrinin ortaq maraqlarına uyğun gələn formalar axtarmağa çağırən Əbülməcd yaranmış ideoloji-siyasi boşluğu dinin köməyi ilə doldurmağa cəhd göstərir, islamı birlik və həmrəyliyün ideya əsası kimi təqdim edirdi. O göstərirdi ki, bu istiqamətdə atılacaq ilk addım islama çağırış olmalıdır (Əbülməcd, 11). Əbülməcd həmin illərdə millətçilik və islam fəallığı arasındakı ziddiyyətləri aradan qaldırmağa, onları vahid məqsədə doğru yönəltməyə çalışırdı. O bildirirdi ki, ərəbləri acizlik və mədəni gerilikdə ittiham etmək cəhdləri ərəb millətçiliyinə rəvac vermişdir. İttiham edilən ərəb kimliyi hər şeydən əvvəl islamla əlaqəlidir, deməli, məlum ittihamlar həm də islama yönəlib. Odur ki, bu ittihamlara cavab vermək istəyən hər bir ərəb həm ərəbçilik, həm də islam həmrəyliyi mövqeyindən çıxış etməlidir (Əbülməcd,11). İslam və ərəbçiliyi vəhdətdə götürən nöqtəyi-nəzərin ümumi məzmunu bu idi ki, hər iki anlayış bir-biri ilə sıx əlaqəlidir. Ərəb dili Quran və Sünnənin, islam ibadəti və mədəniyyətinin dilidir, ərəbçilik islamın qabığıdır, ərəblərin torpaqları dinin qalasıdır, müqəddəs məkanlar orada yerləşir, ərəblər islamı dünyaya çatdırən ilk insanlardır. Deməli, ərəbçilik və islam bir-birinə üzvi surətdə bağlıdır, aralarında ziddiyyət yoxdur (əl-Qərdavi 2000, 76). İslam dirçəlişini müdafiə edən müsəlman mütəfəkkirləri dirçəliş prosesinin inkişaf edən xətlə getməsi üçün ərəbçilik ideologiyasının süni şəkildə islama qarşı qoyulmasının yolverilməzliyini qeyd edirdilər: “Ərəbçilik islamın mövqeyini qəbul etməyən dünyəviliklə xarakterizə edilməməlidir. İslam da “şüubi” xarakter daşımamalı, ərəblərə düşmən kəsilməməlidir” (əl-Qərdavi 2000, 76-77).

Digər müəllif, misirli islam maarifçisi Yusif əl-Qərdavinin (anadan olub – 1926) həmin dövrdə qələmə aldığı əsərlərində problemlərin həllində İslamın rolu və həmrəylik haqqında dediyi fikirlər maraq doğurur. O qeyd edir ki, islamın həmrəylikdə əsas götürülməsini milli və dini mənsubiyyət, ağıl və demokratiya amilləri zəruri edir:

“Bütün bu mənfi hallar və müvəffəqiyyətsiz cəhdlər islama üz tutmağımızı zəruri etmişdir. Onunla ...problemlərimizi həll edə, ali məqsədlərimizə çata bilərik...

Əgər ərəbiksə, milli heysiyyətimizə layiq həll yolu budur. Çünki bu həll yolu öz başlanğıcını etiqadımızdan, ənənə və torpağımızdan götürən həll yoludur.

Əgər müsəlmanıqsa, bu həll yolunu dinimiz islam və imanımız zəruri etmişdir. Bu həll yoluna üz tutmasaq, üzərində inad göstərməsək, müsəlman və mömin olmağımız öz təsdiqini tapmayacaqdır...

Əgər ağıllı insanlarıqsa, düşüncəmizə uyğun gələnə mənimsəyər, gəlməyəni də bir kənara ataraq, mənafeyimizlə üst-üstə düşən istiqaməti seçərik.

Sərbəst düşüncə və bitkin təfəkkürün zəruri etdiyi də budur. Sırf məntiq baxımından, bu həll yolu yaşadığımız yüzillikdə ölkələrimizdə təcrübədən keçirilməyən həll yoludur. Başqa həll yollarına imkan tanındığı kimi, ona da fürsət verilməlidir. Nəzərə alaq ki, ümmətimiz vaxtı ilə bu həll yolunu sınaqdan keçirmiş, üstün nəticələr əldə etmişdir.

Yox, əgər demokratiyaya inanıb çoxluğun dediyini qəbul ediriksə, bilməliyik ki, xalq kütlələrimiz rəblərinin hökmlərindəki ədaləti bir gün də olsun inkar etməmiş, Quran və Peyğəmbərdən əl çəkməmiş, islamın qüdrətinə şübhə etməmişdir. Hər keçən gün ümmətin bu ilahi və ədalətli sistemin əbədiliyinə, ona qayıtmağın vacibliyinə olan inamını artırır” (əl-Qərdavi 1989, 7-9).

XX əsrin 70-ci illərində həll yolu olaraq, İslama müraciətin vüsət kəsb etdiyi bir vaxtda, müsəlman mütəfəkkir və yazıçılar ifrat millətçiliyi hədəf alanlar haqqında istehza ilə qeyd edirdilər ki, müsəlmanlar İmrulqeysin müəlləqəsini oxumaqla hərəkətə keçib möcüzələr yarada bilməzlər. Həmçinin kənardan idxal edilmiş ideologiyalar hərbi, siyasi, sosial, iqtisadi, mədəni və əxlaqi sahələrdə tənəzzül, müvəffəqiyyətsizlik doğurmuşdur, çünki müsəlman dünyasının ruhu ilə səsləşmir, onun dünyagörüşünə yaddır: “J.J.Russonun, K.Marksın, J.P.Sartrın əsərlərini müsəlmanlara oxutmaqla onları hərəkətə keçirtmək, uğurlara imza atmaq mümkün deyildir” (əl-Qərdavi 2000, 67).

İdeyadan-təşkilatlara

Birləşmə ideyasının həyata keçirilməsi cəhdləri ərəb dövlətləri arasında fikir ayrılıqları ilə müşayiət olunduğundan, xüsusən də Ərəb-İsrail müharibələrində ərəblərin qələbə qazana bilməmələri digər birləşmə formalarını gündəmə gətirmişdi. 1967-ci ildə Qüds şəhərinin şərq hissəsinin İsrail tərəfindən tutulması, müsəlmanların müqəddəs yerlərindən sayılan “əl-Əqsa” məscidinin yerləşdiyi bu şəhərin tamamilə İsrail dövlətinə aid edilməsi, ərəb torpaqlarının işğal olunması, Fələstin xalqının hüquqlarının tapdalanması, öz vətənlərindən didərgin salınması islam əsasında birlik və həmrəylik axtarışlarını tezləşdirdi, beynəlxalq islam hərəkətlərinin yaranması prosesini sürətləndirdi (Məmmədov 1986, 65). Bu dövrdə ərəb birliyindən daha çox müsəlman ölkələrinin birliyi məsələsi müzakirə obyektinə çevrilmiş, “islam həmrəyliyi” məfhumu və hərəkəti meydana çıxmışdı. İsrailə aparılan müharibələrdə ərəb ölkələrinin düçar olduğu məğlubiyyətin fonunda millətçilik və sosializm ideologiyaları müvəffəqiyyətsizliyə uğradığı üçün islam həmrəyliyi çərçivəsində əməkdaşlıq ideyasına inanan Mərakeş, İordaniya və Səudiyyə Ərəbistanının təşəbbüsü ilə 1969-cu il sentyabr ayının 25-də Mərakeşin paytaxtı Rabat şəhərində 26 müsəlman ölkəsinin dövlət və hökumət başçılarının iştirak etdiyi görüşdə İslam Konfransı

Təşkilatı (indiki İslam Əməkdaşlıq Təşkilatı) yaradıldı. Təşkilatın yaradılmasına Qüds şəhərində yerləşən, müsəlmanların üçüncü müqəddəs məscidi sayılan “əl-Əqsa” məscidinin yandırılması səbəb olmuşdu³⁰. İslam Konfransı Təşkilatı müsəlman ölkələri arasında təşkilatlanma və şərikli fəaliyyətə əsaslanan əməkdaşlığı reallaşdırma mexanizminin ilk təcrübəsi idi. 1970-ci ilin mart ayında Ciddə, həmin ilin dekabr ayında isə Kəraçidə müsəlman ölkələri xarici işlər nazirlərinin keçirilmiş görüşlərində İslam Konfransı Təşkilatının tam formalaşması başa çatdı. Bununla da XX əsrin 30-40-cı illərindən başlayaraq, ərəb-müsəlman ölkələrinin müvəffəqiyyətsizliyə uğramış birləşmə cəhdlərindən sonra bu dövlətlərin ilk beynəlxalq təşkilatı yaranmış oldu.

Təşkilatın adı 2011-ci ildə İslam Əməkdaşlığı Təşkilatı olaraq dəyişdirilmişdir. Əhalisinin əksəriyyəti müsəlman olan ölkələrin formalaşdırdığı İslam Əməkdaşlığı Təşkilatının qarşısına qoyduğu əsas vəzifə üzv ölkələr arasında siyasi, iqtisadi, mədəni, elmi və sosial əməkdaşlıq və həmrəyliyi inkişaf etdirməkdir. Təşkilatın yaradılmasında əsas məqsəd hər nə qədər siyasi səbəblərə görə olsa da, çox keçmədən iqtisadi sahədə ortaqlıq və əməkdaşlıq prioritet halına gəlmiş və üzv ölkələr arasında bu istiqamətdə iqtisadi və ticarət əlaqələrini inkişaf etdirmək üçün mühüm addımlar atılmışdır (Aslan 2014, 180). Məsələn, 1970-ci ildə Pakistanın Kəraçi şəhərində müsəlman ölkələri xarici işlər nazirlərinin II konfransında İslam İnkişafı Bankının yaradılması qərara alınmışdır. 1978-ci ildə isə İslam Ticarət-Sənaye Palatası yaradılmışdı. Qeyd edilməlidir ki, İslam İnkişaf Bankı İslam Əməkdaşlığı Təşkilatının fəaliyyətində mühüm rol oynayır. Bankın yaradılması haqqında sazişin mətnində deyilirdi: “Bu müqaviləni imzalayan hökumətlər müsəlman ölkələri xalqlarının məişət səviyyəsinin yaxşılaşdırılmasını, islam dövlətlərinin balalanslaşdırılmış iqtisadi inkişafının islam dəyərləri və prinsipləri əsasında həyata keçirilməsinin vacibliyini, İslam Konfransı Təşkilatına üzv dövlətlər arasında iqtisadi və maliyyə əməkdaşlığının bu inkişafı həyata keçirmədə ən yaxşı vasitə olduğunu başa düşərək, İslam Konfransı Təşkilatının məqsədlərindən birinin sosial-iqtisadi sahələrdə üzv dövlətlərin əməkdaşlığına dəstək vermək və bu əməkdaşlığı inkişaf etdirmək olduğunu, ...İslam prinsipləri və ideallarını əsas götürən beynəlxalq maliyyə qurumunun yaradılmasının islam ümmətinin birliyi və həmrəyliyinin əməli ifadəsi olacağını nəzərə alaraq, bu qərara gəlirlər ki, ...Beynəlxalq İslam Bankı təsis edilsin”³¹. 2010-cu ildə bankın 9 milyard 910

³⁰ Bax: İslam Əməkdaşlığı Təşkilatının rəsmi internet sahifəsi, “Təşkilat haqqında”: https://www.oic-oci.org/page/?p_id=56&p_ref=26&lan=ar

³¹ Bax: İslam İnkişaf Bankının Nizamnaməsi, səh. 5:

http://www.isdb.org/irj/go/km/docs/documents/IDBDevelopments/Internet/Arabic/IDB/CM/About_IDB/Articles_of_Agreement/Articles_of_Agreement.pdf

milyon dollar məbləğində kapitalı var idi³². 57 ölkənin üzv olduğu İslam İnkişaf Bankı BMT-nin Baş Assambleyasında müşahidəçi statusuna sahibdir.

Hal-hazırda İslam Əməkdaşlığı Təşkilatının Baş katibi Səudiyyə Ərəbistanı Krallığının vətəndaşı Yusif ibn Əhməd əl-Üseymindir. 1972-ci ildə üzv dövlətlərin xarici işlər nazirlərinin görüşündə İslam Əməkdaşlığı Təşkilatının nizamnaməsi qəbul olunmuş, təşkilatın əsas məqsədləri və qarşısında duran başlıca vəzifələr göstərilmişdi. Nizamnaməyə sonrakı illərdə əlavələr edilmişdir. Sonuncu mətn 2008-ci ildə Seneqalın paytaxtı Dakar şəhərində XI İslam Sammitində təsdiqlənərək qəbul edilmişdir. Təsis edildikdən sonrakı dörd onillik ərzində təşkilata üzv dövlətlərin sayı 30-dan 57-yə yüksəlmişdir.

İslam Əməkdaşlığı Təşkilatı müsəlmanların maraqlarını qorumaq, üzv dövlətlərin tərəf-müqabili olduğu konflikt və münaqişələrin sülh yolu ilə nizamlanmasına kömək etmək üçün beynəlxalq qurumlarla, o cümlədən BMT ilə əməkdaşlıq edir. İƏT islam dəyərlərini müdafiə etmək, islam haqqında saxta təsəvvürləri təshih etmək, müsəlmanlara qarşı yol verilən ayrı-seçkiliyin bütün formaları ilə mübarizə aparmaq istiqamətində müəyyən addımlar atmışdır. Yeni əsrin ilk illərində təşkilata üzv dövlətlərin problemlərini həll etmək məqsədilə 2005-ci ildə Məkkə şəhərində keçirilmiş İƏT-in III Sammitində onillik fəaliyyət planı işlənib hazırlanmış və təsdiq edilmişdir.

İƏT-in yeni nizamnaməsində əməkdaşlığın 18 prioritet sahəsindən söz açılır və qarşıya 107 məqsəd qoyulur. Həmin sahələrə aşağıdakılar daxildir:

Sülh və təhlükəsizlik; Fələstin və Qüds; yoxsulluq səviyyəsinin azaldılması; terrorla mübarizə; sərmayə qoyuluşu və layihələrin maliyyələşdirilməsi; qida təhlükəsizliyi; elm və texnologiya; iqlim dəyişikliyi problemləri; davamlı inkişaf; mötədillik; mədəniyyət və dinlərarası harmoniya; qadın iştirakçılığı; humanitar sahədə ortaq islam fəaliyyəti; insan haqları və s.³³

Təşkilatın mühüm qurumlarına İslam Sammiti, Xarici İşlər Nazirləri Şurası, Baş Katiblik, İslam İnkişaf Bankı, İslam Xəbər Agentliyi, Qüds Komitəsi, Qüds Fondu, Elm və Texnologiya Daimi Komitəsi, İqtisadiyyat və Ticarət Daimi Komitəsi, İnformasiya və Mədəniyyət Daimi Komitəsi, İslam Ticarət və Sənaye Palatası, Elmi-Texniki İnkişaf İslam Fondu, İslam Ölkələri Paytaxtları Təşkilatı və s. daxildir. Baş Katibliyin qərargahı Səudiyyə Ərəbistanının Ciddə şəhərində yerləşir.

³² Bax: İslam İnkişaf Bankının resursların səfərbər edilməsi strategiyası:

<http://www.isdb.org/irj/portal/anonymou?NavigationTarget=navurl://1c4500b822129ccaafbe83495340f60f&LightDTNKnobID=-794569431>

³³ Bax: İslam Əməkdaşlığı Təşkilatının rəsmi internet sahifəsi, "Təşkilat haqqında": https://www.oic-oci.org/page/?p_id=56&p_ref=26&lan=ar

Ümumiyyətlə, keçən əsrin 60-80-ci illəri üçün səciyyəvi olan cəhət islam ölkələrinin həmrəyliyi istiqamətində addımların atılmağından, cəhd və təşəbbüslərin göstərilməsindən ibarətdir; məsələn: 1962-ci ildə Səudiyyə Ərəbistanının təşəbbüsü ilə İslam Dünyası Cəmiyyəti yaradılmışdı. Təşkilatın məqsədi islam həmrəyliyi və Səudiyyə Ərəbistanının müsəlman ölkələri arasında yerini möhkəmlətmək idi. 1974-cü ildə İslam Həmrəyliyi Fondu, 1979-cu ildə isə Müsəlman Hüquqşünaslarının Ümumdünya Cəmiyyəti təsis edilmişdi. İslam Təhsil, Elm və Mədəniyyət Təşkilatı – İSESKO-nun yaradılması ideyası da müsəlman dünyasında dirçəliş cəhdlərinin baş verdiyi dövrdə meydana çıxmışdı. 1979-cu ildə yaradılmış təşkilatın məqsədi islam həmrəyliyi müasir və aktual formada həyata keçirmək idi. İƏT-ə daxil olan 57 ölkənin 50-si İSESKO-nun üzvüdür. Təşkilatın qərargahı Rabat şəhərində yerləşir. 1983-cü ildə İndoneziyada müsəlman alimlərinin elmi sessiyasında İndoneziya prezidenti Məhəmməd Suxarto (1921-2008) və Səudiyyə Ərəbistanı Krallığı Nazirlər Şurasının rəhbəri Fəhd ibn Əbdüləziz (1922-2005) müsəlman alimlərini islam ölkələri üçün universal inkişaf yolu tapmağa çağırırdı.

1990-cı ildə İranda İslam Məzhəblərinin Yaxınlaşdırılması Ümumdünya Assambleyası, 2004-cü ildə Londonda Ümumdünya İslam Alimləri Birliyi təsis edilmişdi.

Göründüyü kimi, təxminən, bir əsrdir ki, Müsəlman dünyasında həmrəylik və birləşmə çağırışları edilir, əlaqədar addımlar atılmaqla mövcud imkan və potensialın qiymətləndirilməsinə cəhd göstərilir. Müsəlman dünyasında yaxşı başa düşürlər ki, bu və ya digər müsəlman ölkəsinin daxildə və xaricdə üz-üzə qaldığı müəyyən problemlərin həlli üçün başqa ölkələrin, xüsusən də tarixən milli və ya dini tellərlə bağlı olduğu ölkələrin köməyinə ehtiyac vardır. Bu da öz növbəsində müxtəlif sahələrdə həmrəyliyi zəruri edir.

Həmrəylik cəhdləri – qlobal müstəvidə özünümüdafiə və özfəaliyyət təşəbbüsü kimi

Siyasi-iqtisadi maraqlar uğrunda rəqabətin gücləndiyi, beynəlxalq və regional blokların (siyasi, iqtisadi...), güc mərkəzlərinin mövcud olduğu, İsrailə müharibələrin aparıldığı, tarixi torpaqların itirildiyi 1940-1980-ci illərdə, Müsəlman dünyası dövlətlərinin qarşısında fəal və səmərəli xarici siyasət kursu yürütmək vəzifəsi dayanmışdı, indiki dövrdə də dayanır. Söhbət birliyi təmin edəcək, iqtisadi və təhlükəsizlik sahələrində əməkdaşlığın münasib tərəflərini müəyyənləşdirəcək siyasi kursdan gedir. Bununla da, müsəlman dövlətlərinin maraqları qorunacaq, bu və ya digər dövlətin qlobal

güclərin region ölkələrinin əleyhinə olan gizli və ya aşkar planlarının qarşısı alınacaqdır.

Dünyanın yeni mənzərəsi sosial-iqtisadi problemlərdən əziyyət çəkən, milli və dini maraqlar müstəvisində çəkişmələrə atılan dövlətlərin əli ilə formalaşdırılır. Həm bu vəziyyət, həm də belə vəziyyətin yaranmasında maraqlı olan qlobal güclər zəif ölkələr, o cümlədən müsəlman dünyası üçün daimi təhlükə mənbəyidir. Odur ki, müsəlman dünyası mübarizə və rəqabət poliqonuna çevrilir, birbaşa və mədəni-ideoloji müstəmləkəçiliyin obyektini rolunu oynayır. Baş verən qlobal hadisələrin fonunda müsəlman ümmətini əmələ gətirən xalqlar və dövlətlər, hər şeydən əvvəl, sağlam əqidəvi (həm də ideoloji), fikri və mənəvi dünyagörüşünə sahib olmalıdır. Bu baş verərsə, ümmətin siyasi, iqtisadi və mədəni gücü özünə qayıdacaq, müsəlmanlar “camaat”³⁴, ümmət, mədəni, siyasi, iqtisadi birlik və həmrəylik anlayışlarını düzgün başa düşüb həyata keçirəcəklər.

Müsəlman dünyasının ideoloqları göstərir ki, Qərbin xarici siyasət kursunu əmələ gətirən hərbi kampaniyalara, mədəni-ideoloji qəsbkarlığa qarşı mübarizə aparmaq üçün müsəlmanlar öz aralarında birlik və həmrəylik şüurunu gücləndirməlidirlər. Ümummüsəlman həmrəyliyinə təmin edilməsində liberal demokratiya və ya millətçilik ideyaları təşviqedicə mexanizm əmələ gətirməyə qadir deyildir, Ərəb ölkələrinin yaxın 70 illik tarixi də bunu təsdiqləyir. Bəzi faktlar çıxılmaqla istər liberalizm, istərsə də millətçilik hökumətlər vasitəsilə yuxarıdan aşağıya qəbul etdirilmiş, odur ki, xəlqilik kəsb etməmişdir. Birlik təşəbbüslərinə ərəb-müsəlman hökumətlərinin “təhfə”si məcburi qəbuledirmə siyasətindən ibarət olmuşdur.

Bəzi müəlliflər İslam həmrəyliyi ideyasını ümumdünya islam sistemi yaradacaq baza hesab edirlər. Qeyd olunur ki, dövlətlərarası münasibətlərdə beynəlxalq əxlaq normaları əsas götürülməlidir. Dünya isə bu normalar və hüquq sahəsində islam mədəni irsinin rolunu etiraf edir (Əbu Süleyman 2014, 38). Çoxəsrlik islam tarixi göstərmişdir ki, müxtəlif din və mədəniyyətlərin nümayəndələri vahid dövlətin tərkibində azad şəkildə yaşamış, öz dini və milli kimliklərini qoruyub saxlamışdılar. Belə müəlliflərdən biri də əslən fələstinli olan Amerika filosofu İsmayıl Raci Faruqidir (1921-1986). İslam həmrəyliyi ideyasını ümumdünya islam sisteminin baza elementlərindən biri hesab edən Faruqi göstərir ki, müsəlmanlar bu məqsədi həyata keçirmək üçün islam iltizamı prinsipinə əməl etməli, yəni dünyagörüşünü islam əsasında formalaşdırmalıdırlar. Çünki mövcud siyasi-ideoloji böhrandan xilas olmağın yeganə və optimal yolu Qərbin təqdim və tətbiq etdiyi ideoloji-fəlsəfi nöqtəyi-nəzərlərin

³⁴ Camaat: (ərəb. “topluluq”). Müsəlmanların din qardaşlığı prinsipinə əsasən təsis etdikləri və üzv olduqları sosial-dini və siyasi birlik, toplum.

özünü doğrultmamasından sonra islamdan keçir (Əbu Süleyman 2014, 38-39). Faruqi iddia edirdi ki, sülhün hökm sürdüyü, problemlərin ədalət və qardaşlıq kontekstində tənzimləndiyi ümumdünya sistemini qurmağı məhz Allah əmr edir. İnsanlar bu sistem sayəsində davamlı rəqabətdən, mənasız həyəcandan, ağrı-acıdan, baş verə biləcək yoxolmadan xilas ola bilərlər. Deməli, müsəlmanların sülhün, ədalət və qardaşlığın hökm sürdüyü ümumdünya sisteminə tərəfdar çıxmaları həm dini bərcdur, həm də faydalıdır (Əbu Süleyman 2014, 39). İslam dəyərləri ilə tənzimlənən sülh, ədalət, azadlıq, sərbəstlik, bərabərlik, beynəlmiləçilik prinsipləri bu birliyin hüquqi-ideoloji bazasını təşkil edir (Əbu Süleyman 2014, 40-47).

İslam həmrəyliyinin hüquqi-ideoloji əsasları

Müsəlman həmrəyliyinin hüquqi-ideoloji əsaslarına gəlincə, islam nöqteyi-nəzəri, ümmətin birliyi, din qardaşlığı konsepsiyaları bu həmrəyliyin ideya bazasını əmələ gətirir; məsələn: 2014-cü ildə Məkkədə Ümumdünya İslam Liqasının təşkil etdiyi II “İslam dünyası: problemlər və həll yolları, islam həmrəyliyi” Beynəlxalq Konfransında qəbul edilmiş “İslam Həmrəyliyi Xartiyası”nın mətnində göstərilirdi ki, fərdlər, cəmiyyətlər və dövlətlər səviyyəsində müsəlmanların həmrəyliyi dinin tələblərindəndir. Ümmət xeyri cəlb, zərəri dəf edən məsələlərdə orqanları “əməkdaşlıq” edən bədəni xatırladır. Quranda deyilir: “Yaxşılıq etməkdə və pis əməllərdən çəkinməkdə əlbir olun, günah iş görməkdə və düşmənçilik etməkdə bir-birinizə kömək göstərməyin” (Quran: V, 2); “Hamılıqla Allahın ipinə (dininə, Qurana) möhkəm sarılın və (bir-birinizdən) ayrılmayın! Allahın sizə verdiyi nemətini xatırlayın ki, siz bir-birinizə düşmən ikən. O sizin qəlblərinizi (islam ilə) birləşdirdi və Onun neməti sayəsində bir-birinizlə qardaş oldunuz” (Quran: III, 103),³⁵. Sənədin mətnində həmrəylik və birlik ideyası həm də Məhəmməd peyğəmbərin hədisləri ilə əsaslandırılırdı. İqtibas gətirilmiş hədislərin ümumi məzmunu budur ki, müsəlmanlar qarşılıqlı sevgi, istək və rəhmdillikdə bir bədən kimidirlər. Bu bədənin bir əzası xəstələnərsə, ağrı-acıdan şikayət edərsə, digər əzalar da qızdırma və yuxusuzluğa düşər olar; iki mömin kərpicləri bir-birini bərkidən binaya oxşayır və s.³⁶

Nəticə

³⁵ Bax: Ümumdünya İslam Liqasının rəsmi internet səhifəsi
<http://www.themwl.org/solidarity/node/50>

³⁶ Yənə orada.

Nəticə etibarilə, İslam həmrəyliyi XX əsrin 70-ci illərindən başlayaraq, Müsəlman dünyasında qeyri-dini ideologiyaların – millətçilik və sosializmin, xüsusən ərəbləri birləşdirmədə iflasa uğramasından sonra aktualıq kəsb etmişdir. Ərəb-Müsəlman dünyasının problemlərinin, xüsusən Fələstin münacişəsinin həllində birgə fəaliyyətin zəruriliyini başa düşən hökumət dairələri yeni əsas söykənən birlik və həmrəylik forması haqqında düşünmüş, ideoloji bazasını islamın əmələ gətirdiyi həmrəylik modelini işləyib hazırlamışdılar. Yeni modelin əsas platformasını tarixən geniş coğrafiyada – Müsəlman coğrafiyasında ərəb-müsəlman xalqlarının vahid mədəni-dini, siyasi-iqtisadi və sosial bütövlüyünü təmin etmiş islam əmələ gətirirdi. Tarixi təcrübənin diktəsi və qeyri-islam ideyalarının vəhdəti təmin etmədə qənaətbəxş olmaması islamın ərəb-müsəlman ölkələrinin növbəti mərhələdəki həmrəyliyində əsas rol oynamasına səbəb oldu.

İslam nöqtəyi-nəzəri, ümmət və qardaşlıq konsepsiyalarına söykənən islam həmrəyliyi təkcə vərəq üzərində qalmamış, müxtəlif illərdə yaradılmış ayrı-ayrı qurumlarda öz əməli təsdiqini tapmışdır.

ƏDƏBİYYAT

Əbdülhəmid Əbu Süleyman, (2014). *İslama görə beynəlxalq münasibətlərin nəzəri əsasları: müsəlman fikri və metodologiyasının yeni istiqamətləri / ərəb dilindən tərcümə edən: Elvüsəl Məmmədov. Bakı.*

R. Əliyev, A. Məmmədov, (1986). "*İslam və ərəb ölkələrində milli-azadlıq hərəkəti*". Bakı.

Hilal Görgün, (2009). *Sosyalizm // İslam Ansiklopedisi: 44 cildə, XXXVII cild, İstanbul.*

Kahraman Arslan, (2014). *İslam ölkələri arasında işbirliyinə giden yolda yeni arayışlar //Uluslararası Yönetim İktisat və İşletmə dergisi, X cild, № 21.*

Zekeriyyə Kurşun, (2007). *Panarabizm // İslam Ansiklopedisi: 44 cildə, XXXIV cild, İstanbul.*

أحمد كمال أبو المجد. الاسلام والعروبة معا // مجلة العربي، العدد رقم 263
بيار أبي صعب. نزار قبّاني : شاعر الغواية واللهو والغضب السياسي. "الأخبار"، 29 أبريل،
. العدد 512، 2008

يوسف القرضاوي. الحلول المستوردة: وكيف جنت أمتنا؟ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1989

يوسف القرضاوي. مستقبل الأصولية الإسلامية، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000

https://www.oic-oci.org/page/?p_id=56&p_ref=26&lan=ar

http://www.isdb.org/irj/go/km/docs/documents/IDBDevelopments/Internet/Arabic/IDB/CM/About_IDB/Articles_of_Agreement/Articles_of_Agreement.pdf

<http://www.isdb.org/irj/portal/anonymous?NavigationTarget=navurl://1c4500b822129ccaafbe83495340f60f&LightDTNKnobID=-794569431>
<http://www.themwl.org/solidarity/node/50>

д.ф. по филос. Эльвюсал Мамедов

ПОИСК МОДЕЛИ СОЛИДАРНОСТИ В МУСУЛЬМАНСКОМ МИРЕ В ДВАДЦАТОМ ВЕКЕ: ОТ ПАНАРАБИЗМА К ИСЛАМСКОЙ СОЛИДАРНОСТИ

РЕЗЮМЕ

В статье рассматривается проблема солидарности и ее форм, которые захватили мусульманский мир в двадцатом веке. Показано, что призывы слияний и солидарности не имели единогласия и имеют разное содержание с влиянием того или иного политического события. Первоначально национализм - панарабизм был выбран в качестве основной идеологической платформы солидарности, в 1950-х и 1970-х эта идеология была разрушена идеями социализма. Националистическая форма солидарности, как внутренняя, так и внешняя, потерпела неудачу и стали искать другую идеологическую базу. С 1970-х годов религия стала основным ориентиром для призывов к солидарности и, вначале была вместе с национализмом и, наконец, выдвинула националистические идеи для формирования солидарности отказавшись от идей национализма. В результате исламская солидарность стала актуальной с 70-х годов двадцатого века, особенно после объединения не религиозных идеологий, таких как национализм и социализм, в арабском мире и провал решения палестинского конфликта. Понимая необходимость совместных действий, правительственные круги разработали модель солидарности ислама, основанную на единстве и солидарности, основанную на новом фундаменте. Диктатура исторического опыта и отсутствие согласованности не исламских идей заставили Ислам играть ключевую роль в солидарности арабо-мусульманских стран на следующем этапе. Автор указал, что исламская солидарность основана на идеологических основах исламской мысли, сообщества и братства, а не теоретически, и нашла свою практичность в отдельных институтах, созданных в разные годы.

***Ключевые слова:** солидарность, ислам, панарабизм, исламская солидарность, арабский национализм и социализм.*

Assist. Prof. Elvusal Mammadov

**SEARCHES OF SOLIDARITY MODEL IN
THE 20TH CENTURY MUSLIM WORLD:
FROM PAN-ARABISM TO ISLAMIC SOLIDARITY**

ABSTRACT

The article examines the problem of solidarity and its forms which intrigued the Muslim world in the 20th century. It emphasizes that solidarity challenges were not repetitious and monotonous, on the contrary, they possessed different content under the influence of certain political events. Initially, nationalism and pan-Arabism was chosen as the major ideological platform for solidarity, however, in 1950-1970 it was gradually eroded by the ideas of socialism. The nationalist solidarity failed both for internal and external reasons and gave its place to the searches for another ideological base.

From 1970s, religion became a fundamental point for solidarity challenges, advanced together with nationalism initially and appeared with the ideas of establishing solidarity drifting from nationalism after its collapse. Consequently, Islamic solidarity became topical since the 70s of the 20th century, especially after the failure of non-religious ideologies such as nationalism and socialism in the solution of the Palestinian conflict. Understanding the necessity for united activity, the government circles were concerned with a new model of solidarity and developed a solidarity model based on Islam. Historical experiences and the failure of non religious ideologies in the unification process caused Islam to play a dominant role in the solidarity of Arab-Muslim countries for the next stage.

According to the author, based on the concepts of ummah and fraternity, Islamic solidarity is not theoretical and found its practicality in the activities of separate institutions established in different years.

Keywords: *solidarity, Islam, pan-Arabism, Islamic solidarity, Arab nationalism, socialism*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. Ə.S.Niyazov

UOT 94 (479.24)

SƏFƏVİYYƏ TƏRİQƏTİ ŞEYXLƏRİNİN OSMANLI SULTANLARI İLƏ MÜNASİBƏTLƏRİ

Günəl Rəhimli,

Bakı Dövlət Universiteti

Azərbaycan tarixi (təbiət fakültələri üzrə)

kafedrasının doktorantı

gunelrahimli1@gmail.com

XÜLASƏ

1300-cü ildə Şeyx Səfiyyəddin İshaq tərəfindən Ərdəbildə əsası qoyulan Səfəviyyə təriqəti qısa zamanda böyük rəğbət qazanaraq, əhatə dairəsini genişləndirdi. Bu təriqətin Azərbaycan torpaqlarında yaşayan tərəfdarları ilə bərabər, Türkiyədə, Suriyada, Anadoluda xeyli müridi var idi. Amma təriqətə bağlı müridlərin çoxluğuna görə, Şərqi Anadolu torpaqları fərqlənirdi. Səfəviyyə təriqətinin müridləri arasında çoxluğu Anadoluda yaşayan yarımköçəri türkmən tayfaları təşkil edirdi. Həmin dövrdə Anadolunun Osmanlı nəzarətində olduğunu nəzərə alsaq deyə bilərik ki, bu, Osmanlı-Səfəvi münasibətlərinin yaranmasını hələ səfəviyyə təriqətinin ilk dövrlərindən etibarən zəruri etmişdir. İlk Səfəvi şeyxləri zamanında Ərdəbil dərgahı ilə Osmanlı dövləti arasında yaxşı münasibətlər qurulmuş, Osmanlı sultanları bu təriqətə ehtiram göstərmiş və yardımlar göndərmişlər. Şeyx Cüneydin (1447-1460) rəhbərliyi dövründə təriqətin şiəliyə meyil etməsi və siyasi mübarizə fikirlərinin ortaya çıxmasından sonra Osmanlının Səfəvilərə münasibəti dəyişmişdir.

Dövlət yaratmaq iddiaları ilə çıxış edən səfəviyyə təriqəti Osmanlı dövləti üçün də təhlükə demək idi. Təriqətin Osmanlı torpaqlarında yaşayan tərəfdarları Səfəvilərin ideologiyasına köndən bağlı idilər və bu mübarizədə Səfəviləri müdafiə edirdilər. Ərdəbil dərgahından təriqəti Anadoluda yaymaq üçün xüsusi xəlifələr göndərilirdi ki, onların buradakı təbliğatları təriqətin nüfuzunu daha da gücləndirirdi. Səfəvilərə bağlı türkmən ailələri Osmanlı ərazisini tərk edərək Ərdəbilə köçürdülər. Osmanlı Hökuməti bu köçlərin qarşısını ala bilmirdi. Bəhs etdiyimiz bu hadisələr zamanla Səfəvi-Osmanlı münasibətlərinin pisləşməsinə səbəb oldu.

Məqaləmizdə səfəviyyə təriqəti dövründə Osmanlı sultanları ilə Səfəvi şeyxləri arasındakı münasibətlər araşdırılmışdır.

Açar sözlər: *Səfəviyyə təriqəti, Osmanlı imperiyası, Anadolu, Şeyx Xoca Əli, Şeyx Cüneyd.*

Giriş

Azərbaycan tarixinin mühüm bir dövrünü təşkil edən Səfəvi Dövləti uzunsürən tarixi mübarizənin nəticəsi olaraq yaranmışdır. 1300-cü ildə Şeyx Səfiyyəddin tərəfindən Ərdəbildə Səfəviyyə təriqətinin yaranması Səfəvilər dövlətinə aparan yolun başlanğıcıdır. Səfəviyyə təriqəti və Səfəvi şeyxlərinin fəaliyyətinin araşdırılması Səfəvi tarixinin qaranlıq səhifələrini işıqlandırmaq üçün həm elmi, həm də siyasi baxımdan olduqca böyük əhəmiyyət kəsb edir. Mövzu müasir dövrümüzdə də aktuallığını qorumaqdadır. Bu problemin araşdırılmasına günümüzdə də önəm verilməsinin səbəbi o dövrün dövlətçilik təcrübəsini öyrənmək, Səfəvi tarixinin qaranlıq səhifələrini mənbələr əsasında işıqlandırmaqdır.

Səfəviyyə təriqəti ilk olaraq sufi-dərviş təriqəti kimi yaranır. Zamanla təriqət ətrafına xeyli tərəfdar toplaya bilir. Şeyx Cüneydin təriqətin lideri olmasından sonra təriqət şüəliyə meyil etmişdir. Şeyx Heydərin rəhbərliyi dövründən etibarən isə Səfəviyyə təriqətinin yayıldığı ideologiya “Qızılbaş ideologiyası”, tərəfdarları isə “qızılbaşlar” olaraq adlanmağa başlayır. Qızılbaşların ən çox topladığı ərazi isə Anadolu ərazisi idi. Osmanlı torpaqları olan Anadoluda qızılbaşlığın geniş yayılmasının səbəblərini və təriqətin ilk yarandığı dövrlərdən Osmanlı ilə münasibətlərinin araşdırılması məsələsini zəruri edir.

Səfəviyyə təriqəti şeyxlərinin Osmanlı sultanları ilə münasibətləri

İlk vaxtlar Səfəvi-Osmanlı münasibətləri qarşılıqlı hörmət prinsipləri əsasında qurulmuşdu. Osmanlı Səfəviyyə təriqətini sufi-dərviş təriqəti kimi qəbul etdiyi üçün “çeraq akça”sı adı altında hər il Ərdəbil dərghahına yardım göndərirdi. Çünki həmin dövrdə Osmanlı sultanları sufiliyə hörmətlə yanaşırdılar.

Təriqətin Osmanlı sərhədləri daxilində rəğbət qazanmasında Səfəvi şeyxi Xoca Əlinin xüsusi rolunun olduğu dövrün mənbələrində qeyd edilmişdir. Belə ki, Şeyx Xoca Əlinin rəhbərliyi dövründə səfəviyyə təriqətinin inkişafının zirvə nöqtəsinə çatdığını deyə bilərik. O, özü Türküstan, Şam, Hicaz, Fələstin kimi islam ölkələrinə səyahət edərək, təriqətin irşad halqasını daha da genişləndirmişdi. Onun zamanında təriqət Ön Asiyada xüsusi təsirə sahib bir gücə çevrilmişdi. Hətta Əmir Teymurun da dərghaha ehtiram göstərdiyi haqqında dövrün mənbələrində məlumatlar vardır.

Şeyx Xocə Əli dövründə Əmir Teymurun Osmanlı üzərində qələbədən (1402) sonra geri qayıdarkən Ərdəbil dərghahını ziyarət etməsi bu dövrə aid mötəbər mənbələrdə xüsusi qeyd edilir. Bu hadisə haqqında İsgəndər bəy Münşi “Tarixi-ələmarayi-Abbasi” əsərində geniş məlumat verərək yazır ki,

Əmir Teymur Şeyxdən nə ehtiyacı olduğunu soruşduğu zaman dünyəvi işlərdən uzaq Şeyx ehtiyacları barəsində heç nə demir. Padşahın təkidlərindən sonra Allah rızası üçün Rum əsirlərini azad buraxmasını xahiş edir. Əmir Teymur razılıq barmağını gözünün üstünə qoyaraq, bütün əsirlərin azad olunması barəsində hökm verir. Ərdəbildə və onun hüduqlarında olan bir neçə kəndi və məhsuldar torpaqları öz halal pulu ilə alaraq o müqəddəs türbəyə bağışlayır. Buranın xəracının da o ali sülaləyə verilməsini buyurur (Türkman 2010, 64). İsgəndər bəy Münşinin Rum əsirləri deyə bəhs etdikləri Əmir Teymurun Sultan Bəyazidi məğlub etdikdən sonra Osmanlıdan əsir olaraq apardığı minlərlə türkmən ailələri idi. Türkiyə tarixçisi Faruk Sümər bir çox araşdırmaçının doğru qəbul etdiyi bu məlumatı yanlış hesab edərək, bunun həqiqətlə heç bir əlaqəsinin olmadığını bildirir. O, öz əsərində yazır ki, Əmir Teymur Türküstanı Orta Anadoluda sıx şəkildə yaşayan və türkmənləşmiş qara tatarların böyük bir qismini zorla köçürdüyü kimi, Azərbaycanından da 10 min evlik bir icmanı özü ilə aparmışdır (Sümer 1976, 7).

Amma dövrün tarixi mənbələrinə, Şərq və Qərb alimlərinin araşdırmalarına baxdığımız zaman İsgəndər bəy Münşinin məlumatlarının F. Sümərin qeyd etdiyi kimi, yanlış yox, düzgün məlumatlar olduğunu görmək mümkündür. “Silsilətün-nəsəbi-Səfəviyyə”də də bu hadisə haqqında məlumat verilərkən qeyd edilir ki, öz xilaskarlarına minnət duyğusu ilə Ərdəbil dərğahının müridinə çevrilən bu rumluların Ərdəbildə qalan bir qrupu “rumlu sufilər” adı ilə məşhurlaşmışdır (Pirzadəyi-Zahidi 1343, 47; Bayramlı 2019, 48).

Bəlkə də Ərdəbil dərğahının yönünü dəyişən hadisələrdən biri də bu olmuşdur. Azad edilən əsirlərin bir qisminin qəlbində təriqət sevgisi formalaşaraq geri qayıtmış, bir qismi isə dərğahda qalaraq Səfəvilərə xidmət etməyə başlamışdır. Anadoluya geri qayıdanlar hər yerdə Səfəvilərin yaxşılıqlarından danışmışlar. Bu hadisə Səfəviyyə təriqətinin Anadoludakı şöhrətini daha da artırmışdır. Burada təriqətə meylin gücləndiyini görən Səfəvi şeyxləri Anadoluda təriqətin təbliğatını daha da gücləndirmək üçün səylərini artırmışlar. Xoca Əlidən sonra Şeyx İbrahimin atası ilə Həcc ziyarəti zamanı Anadolu və Suriyadan keçməsi onun buranı canlı olaraq müşahidə etməsi və müridləri ilə yaxından əlaqə qurması ilə nəticələnmişdi. Həmin dövrdə Anadoluda yaşayan və məşhur olan dərvişlər öz şeirlərində İbrahim Şeyxşahın adını səsləndirirdilər. Seyvori Şeyxşahın təbliğatı ilə bağlı yazır ki, Şeyx İbrahim Anadoluda və digər yerlərdə aktiv bir şəkildə Səfəviyyə təriqətini yaymaqla məşğul olan tərəfdarlarının sistemini mühafizə edə bildi və onu gücləndirdi. Şeyx İbrahim zamanında Ərdəbil təkkəsinə gələnlərin sayı o qədər artmışdı ki, Şeyxin hüzuruna qəbul olunmaq onların hər birinə nəsib deyildi (Savory 1980, 16). Digər təriqətlərin nümayəndələri də Şeyx İbrahimə hörmət bəsləyir, onu ziyarət

edirdilər. Şeyx İbrahimin dövründə Osmanlı ilə münasibətlər yaxşı idi. Görünür, Osmanlı səfəviyyə təriqətini öz dövləti üçün təhlükə kimi qəbul etmirdi.

Səfəviyyə təriqətinin rəhbəri Şeyx Cüneyd dövründə təriqətdə yeni şia meyilləri ortaya çıxdı və o, siyasi gücü ələ keçirmək niyyətində olduğunu açıq şəkildə elan etdi. Şeyx Cüneydin dövründə belə fikirlərin ortaya çıxması səbəbindən Osmanlı ilə münasibətlərdə dəyişikliklər baş verdi.

Hicri 852-ci ildə (miladi 1448), Ərdəbili tərک edən Cüneyd Anadoluya üz tutdu. Cüneydin Anadoluya yönəlməsinin bir neçə səbəbi var idi. Bunlardan biri səfəviyyə təriqəti ilə Osmanlı arasında əvvəldən yaxşı münasibətlərin olması idi. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Osmanlı Hökuməti hər il Ərdəbil dərğahına “çıraq akça”sı adı altında yardım göndərirdi (Birdoğan 2001, 13). Hətta bu yardım Şeyx Cüneydin dövründə bir dəfə göndərilmədiyi üçün o, Osmanlı sultanı II Murada (1421-1444) şikayət etmişdir (Babinger, Köprülü 2000, 19). Bu əlaqə səbəbi ilə Şeyx Cüneyd Anadoluya yönəlmişdir. Onun Anadoluya yönəlməsinin başqa bir səbəbi də orada tərəfdarının çox olduğunu bilməsi idi. Şeyx Cüneyd Anadoluya gəldikdən sonra buradakı yarımköçəri türkmən tayfaları arasında təbliğati gücləndirərək, onların təriqətə bağlılığını daha da artırır, bu tayfalar arasında güclü nüfuz əldə edir.

Anadoluda olduğu zaman Sultan Murada məktub yazaraq, Qurtbeli adlanan ərazidə özünə ibadət etmək üçün səccadəsini sala biləcək qədər torpaq sahəsi verməsini istəyir. Həmin məktubu göndərəkən həm də məktubun yanında bir Quran, bir səccadə və bir təsbeh də hədiyyə olaraq Osmanlı sultanına göndərmişdi (Allouche 2001, 44). Hədiyyələri qəbul edən Xəlil Paşa vəziyyəti padşaha ərz edir. İ. Uzunçarşılı yazır ki, padşah hədiyyələri qəbul edib, Şeyx Cüneydin istəyi məsələsi mövzusunda Xəlil Paşa ilə məsləhətləşir. Sultan Murad Şeyx Cüneydin əsl məqsədini başa düşdüyünə görə, onun məktubuna “bir taxta iki padşah sığışmaz” ifadəsi ilə cavab verir, istəyini rədd edir. (Uzunçarşılı 1988 (1), 226). Şeyx Cüneydin elçisi sifəti ilə Sultanın yanına gələn səfəviyyə müridinə isə Şeyxə təqdim etmək üçün yardımlar verilir. (Uzunçarşılı 1988 (2), 220). Osmanlı Hökuməti də Şeyx Cüneydin dövlət qurmaq istəyindən xəbərdar idi. Amma səfəviyyə müridinə bəxşis verərək geri göndərilməsi Osmanlı sultanının Şeyx Cüneydlə düşmənçilik aparmaq istəmədiyini göstərirdi. Osmanlı sultanı Şeyxin Anadoludakı təsirindən xəbərdar idi və onunla düşmənçilik apararsa, Anadolunun yarımköçəri əhalisinin Cüneydi dəstəkləyəcəyini bilirdi.

Osmanlıdan rədd cavabı almasından sonra da Şeyx Cüneydin Anadoluda müridlərinin sayını artırmağı bacarması onun nə qədər fərasətli biri olduğunu göstərir. Sultan Muradın cavabından sonra, Osmanlı torpaqlarında qala

bilməyəcəyini başa düşən Şeyx Cüneyd Qaraman bəyliyinə üz tutur. Osmanlı Şeyx Cüneydi qəbul etmədiyi halda, Ağqoyunlu Uzun Həsən Şeyxin gücündən istifadə etmək üçün onu sarayına qonaq edir. Uzun Həsənin dəstəyini qazanan Şeyx Cüneyd yenidən Ərdəbilə qayıtsa da, cihad adı altında çərkəzlər üzərinə yürüş bəhanəsi ilə Şirvana hücumu zamanı öldürülür. Bundan sonra təriqətə rəhbərlik edən Şeyx Heydər dövründə də Osmanlının təriqətə münasibəti dəyişmişdir. Osmanlı səfəviyyə təriqətinin öz dövləti üçün nə qədər böyük bir təhlükə olduğunu başa düşürdü. Başlı Ərdəbildə olan səfəviyyə təriqətinin gövdəsi Osmanlı ərazisi olan Anadoluda idi (Sümer 1976, 9). Anadolu türkmənləri Osmanlıdan daha çox Ərdəbilə bağlı idilər. Buna baxmayaraq, Osmanlı sultanı II Bəyazid Ağqoyunlu hökmdarı Sultan Yaqubun təriqətə qarşı mübarizə apardığından xəbərdar olduğu üçün təriqətə qarşı Osmanlı Dövləti səviyyəsində müdaxilə etməyi lazım bilmirdi. Həqiqətən də çətin mübarizənin sonunda Sultan Yaqub Şeyx Heydər öhdəsindən gəlir. Şeyx Heydər 1488-ci ildə Şirvanşahların və Ağqoyunluların birləşmiş qüvvələri ilə döyüşdə öldürülür. Bu hadisə Osmanlı Hökuməti tərəfindən sevinclə qarşılır. Heydər ölmə xəbərini Sultan Yaqub Osmanlı sultanı II Bəyazidə (1481-1512) yazdığı məktubla birbaşa özü çatdırmışdır. Məktubda, həmçinin deyilirdi ki, “Səfəviyyə təriqəti bizim ədalətimiz altına alınmışdır” (Dedeyev 2008, 216). Sultan Bəyazidin cavab məktubunda isə deyilirdi ki, “sənin bu zəfərin Şam və Ruma sevinc gətirmişdir” (Dedeyev 2008, 216). Qızılbaşların Osmanlı sarayında nə qədər arzu edilməz olduqlarını Sultan Yaqubla Bəyazid arasında Şeyx Heydər üzərindəki qələbə ilə əlaqədar göndərilmiş həmin bu məktublaşmalara baxdığımız zaman da görə bilərik. Məktubda II Bəyazid Səfəviyyə təriqətinin müridləri üçün “azgün qızılbaş topluluğu” ifadəsini işlədir (Kaplan 2008, 11). Bu məktublaşma, əslində, səfəviyyə təriqətinin həmin zaman üçün nə qədər güclü olduğunu göstəricisi idi. Bölgənin ən güclü iki dövləti birləşib bu təriqətin öhdəsindən gəlməyə çalışırdı. Onlar düşünürdülər ki, artıq bu məğlubiyyətlə təriqət öz gücünü itirmişdir və siyasi məqsəd üçün mübarizə aparmaq iqtidarında deyildir. Həqiqətən də Sultan Yaqub təriqətə ağır zərbə vurdu. Heydər ölməndən sonra da onun ailəsini İstəxr qalasında həbs etdirdi. Bəlkə də Sultan Yaqubun erkən ölümü olmasaydı, təriqət həqiqətən də zəifləyəcək və Səfəvilər Dövlətini qura bilməyəcəkdi. Amma yenə də mövcud zamanın inkişafı səfəviyyə təriqətinin xeyrinə oldu. 1490-cı ildə Sultan Yaqub vəfat etdi və hakimiyyətə oğlu Baysunqur Mirzədən (1490-1492) sonra qardaşı Rüstəm Mirzə (1492-1497) gəldi. O, Səfəvilərin dəstəyini qazanmaq üçün 1493-cü ildə onları həbsdən azad etdi. Səfəvi ailəsi Ərdəbilə yola düşdü. Təriqətin başına Heydər böyük oğlu Sultan Əli keçdi. Sultan Əlinin də

mübarizəsi uğurla nəticələnmədi. Bütün bu məğlubiyətlərə baxmayaraq, təriqət dağılmadı və yenidən Şeyx İsmayılın ətrafında birləşərək, sonda qələbə çaldı, mübarizənin sonunda Səfəvilər Dövləti quruldu. Bu qalibiyyətin əldə olunmasında əksəriyyətini Anadolu türkmənlərinin təşkil etdiyi Səfəvi müridləri qızılbaşların rolu böyük olmuşdur. Osmanlı sultanları bu türkmən tayfaların səfəviyyə təriqətinə qoşulmalarının qarşısını ala bilməmişdir. Hətta deyə bilirik ki, XV-XVI əsrlərdə Osmanlının yürütdüyü siyasi istiqamət özü Anadolu türkmən aşirətlərinin səfəviliyyə meyl etməsinə, bir növ, şərait yaratmışdır.

Belə ki, XIV əsrdə Anadolu ərazisində yaranan Osmanlılar Hökumətinin mərkəzləşdirmə siyasətinə uyğun surətdə bu tayfaların oturaq həyata keçməyə məcbur edilməsi və üzərlərinə vergilər qoyulması onların Osmanlı Hökumətindən soyumalarına, Səfəvilərə daha çox meyil etmələrinə təsir edən əsas amil olmuşdur. Fateh Məhmətin İstanbulu fəth etməsindən sonra Osmanlı ərazisində, demək olar ki, müstəqil fəaliyyət göstərən ayrı-ayrı bəyliklərin mərkəzləşmiş dövlətə birləşdirilməsi prosesi gücləndirildi. Buna tam nail olmaq üçün isə köçəri əhalini də oturaq həyata keçirmək lazım idi. Bu isə uzun illərdir belə həyata alışıq türkmən ailələrinin narazılığına səbəb olmuşdu.

Mustafa Əkinçi Anadolu türkmənlərinin səfəviyyə təriqətinə qoşulmasının bir səbəbinin də Osmanlıda yeniçəri ocağının qurulması, bu əsgəri birliyin, əsasən, Balkan millətlərindən təşkil olunması və bunun da türkmən oymaqları üzərində yaratdığı mənfi təsirlə izah edir (Ekinci 2012, 164). Əslində, bu hadisə ilə türkmən oymaqlarının dövlət idarəsində iştirakının da qarşısı alınmış oldu. Bunu tətbiq etməkdə Osmanlının özünəməxsus haqlı yönələri ola bilər. Amma bu hadisə ilə türkmənlərin dəstəyini itirmiş oldu. Beləcə, özlərinə yeni bir dayaq tapmaq axtarışında olan türkmənlər onlara yeni imkanlar vəd edən Ərdəbil dərğahına yönəldilər.

Qeyd edək ki, belə bir şəraitdə tarix, sanki Səfəvilərin nailiyyətləri üçün münbit şəraiti hazırlamaqda idi. Osmanlının II Bəyazid dövründə yürütdüyü siyasət Anadolu türkmənlərinin Səfəvilərə yönəlməsini prosesini daha da sürətləndirirdi. Fəruq Sümər yazır ki, təriqətin Anadoluda yayılmasında II Bəyazidin möhkəm olmayan siyasətinin mühüm rolu var idi. Onun dövründə Anadoludakı şiəmeyilli xalq bir tərəfdə qalsın, sünni əhaliyə qarşı da təqiblər mövcud idi. Xülasə, bu təriqətin Anadoluda yayılmasında və Səfəvilər dövlətinin qurulmasında II Bəyazid də məsuliyyət daşıyır (Sümer 1976, 13).

Köçəri əhalinin ətrafında cərəyan edən belə siyasi-iqtisadi, sosial və mədəni proseslər Səfəvilər üçün olduqca münbit bir vəziyyət yaratdı. Osmanlı ilə Səfəvilər arasında rəqabətin artmasına səbəb oldu. Artıq XV-XVI əsrlərdə Osmanlıda Səfəvi təbliğatı əleyhinə xüsusi kitablar yazılmağa başladı. Qızılbaş ifadəsini aşağılayıcı mənfi mənada istifadə etməyə başladılar.

Ümumiyyətlə, Səfəvilinin Osmanlı ərazisində geniş yayılmasına təkan verən siyasi və sosial vəziyyətlə yanaşı, Səfəvi şeyxlərinin yürütdükləri təbliğatlarının təsiri olmuşdur. Belə ki, Ərdəbil təkkəsi tərəfindən bu ideologiyayı yaymaq üçün vəzifələndirilən xəlifələrə göndərildikləri ərazilərdə təriqətin ideologiyasını təbliğ etmək tapşırılırdı. Münəccimbaşı isə qeyd edir ki, Anadoluda səfəviyyə təriqətinin xüsusi xəlifələri var idi ki, bu da Səfəvilər dövlətini qurmaq arzusunu reallığa çevirməkdə ən vacib faktorlardan biri idi (Münəccimbaşı 1979, 428). Bu xüsusi şəxslər xəlifə kimi göndərildikləri ərazilərdən təriqətin möhkəm təməl üzərində dura bilməsi üçün maddi vəsait də yığmalı idilər. Onlar əhalidən nəzir və sədəqə adı ilə yığdıqları bu pulları gizli şəkildə Ərdəbil dərğahına göndərirdilər. Ömər Faruk Təbər yazır ki, belə sərvətin Ərdəbilə axması elə bir hal almışdı ki, Səfəvilər böyük ölçüdə bu qaynaqdan bəslənirdilər (Teber 2005, 70).

Belə Səfəvi xəlifələrdən biri də Anadolu bölgəsi xalqından olan Təkəli Həsən Xəlifə idi ki, o da Osmanlı əleyhinə Anadoluda üsyan qaldırmış olan Şah Qulunun atası olmuşdur. Bu Şah Qulu Osmanlıda daha çox “Şeytan Qulu” ləqəbi ilə tanınmışdır. Bu bağlılıq da Şah Qulu üsyanında Səfəvilərin də təsiri olduğunu göstərir. Hətta xəlifələrin bir vəzifəsinin isə Osmanlı əleyhinə təbliğat apararaq, belə üsyanların baş verməsinə təşviq etmək olduğunu deyə bilərik. Osmanlı kitablarında Şah Qulu üsyanından sonra, 1512-ci ildə Osmanlıda baş verən Nur Əli xəlifə üsyanının da təşviqçisinin Səfəvilər olduğu yazılır.

Səfəvi xəlifələrinin vəzifələri haqqında Osmanlı arxivindəki Mühimat dəftərlərinin birində belə qeyd edilir ki, bu xəlifələrin bəzi vəzifələri var idi. Anadolu türkmən əhalisinin Ərdəbil təkkəsinə rəğbətini artırmaq və onlara təriqət haqqında məlumat vermək bu vəzifələrin birincisi idi. Bunun üçün xəlifələr Ərdəbil təkkəsindən Anadoluya şiə etiqadı ilə bağlı kitablar gətirir və bu ərazinin əhalisinə paylayırdılar, hər cür yollarla bu kitabları onlara oxutmağa çalışırdılar. Onu da deməliyik ki, xəlifələr, eyni zamanda, təriqətə bağlanan əhalinin toplu halda Ərdəbilə köçməsi üçün də şərait yaradırdılar. Bu köçlər sayəsində gələcəkdə Səfəvilər dövlətinin qurulması üçün lazım olan hərbi gücü əldə etməyə çalışırdılar. Belə ki, Səfəvi dövləti qurulduqdan sonra da iki əsr boyunca bu köçlər demək olar ki, davam etmişdir (Sümer 1976, 4). Osmanlı qaynağı olan “Aşıqpaşazadə tarixi”ndə bu köç prosesini belə ifadə etmişdir.

Türklər tərək edib diyarlarını

Satdılar yox bahasına davarlarını (Atsız 2016, 198).

Türkmən tayfalarının qızılbaşlaşmış hissəsi Səfəvilər Dövlətinin qurulması ilə Osmanlı ərazisini kütləvi şəkildə tərək edib Səfəvi ərazisində yerləşməyə başladılar. Mövzu ilə bağlı geniş araşdırmalar aparən Vladimiz Minorski Kiçik Asiyadan İran platformasına köç edən üç köç dalğasının olduğu haqqında məlumat

verərək yazır ki, bunlardan birincisi Qaraqoyunlu, ikincisi Ağqoyunlu, üçüncüsü isə Səfəvi köç dalğasıdır (Minorsky 1943, 12). Osmanlı Hökuməti bu köçün qarşısını nə qədər almağa nə qədər çalışsa da, bu cəhdlər nəticəsiz qalmış, Anadoludan xeyli sayda Səfəvi müridi köç etmişdir. II Bəyazidin türkmənlərin sərhədi keçməsinə icazə verilməməsi barəsində bir neçə fərmanı olmuşdusa da, reallıqda bu fərmanların heç biri həyata keçirilməmişdir. Firudun Emercen yazır ki, II Bəyazid Səfəvilərlə mübarizə üçün uyğun zamanın gəlməsini gözləsə də, türkmənlər üzərində nəzarəti itirməməyə çalışırdı (Emercen 2003, 42).

Əslində, 1496-cı ilə qədər, yəni II Bəyazidə qarşı sui-qəsd planı təşkil edilənədək Bəyazid qızılbaş türkmənlərinə qarşı xüsusi nəzarət tətbiq etməmişdi. Bəyazid hərbi səfərdən geri dönərkən İşıq adında bir qızılbaşın ona qarşı sui-qəsdə cəhd etməsindən sonra qızılbaşlara qarşı tədbir görməyə başlamışdır (Karaca 2002, 412). Bu hadisədən sonra da Səfəvilərin Osmanlı torpaqlarında təriqət təbliğatları davam etmişdir.

Şah İsmayıl dövründə Anadoluda təbliğatın davam etdirildiyinin bariz göstəricisi yuxarıda adını çəkdiyimiz Şah Qulu üsyanının baş verməsidir. Üsyan 1511-ci ildə təkəllilərin yaşadıkları ərazidə baş vermiş və çətinliklə yatırılmışdır. İsmayıl Aka yazır ki, bu üsyandan sonra on beş minə qədər təkəli cəmiyyətinin Anadoludan İrana köçməsi üsyanın Səfəvilər tərəfindən dəstəkləndiyini göstərir (Aka 2003, 61). Bu hadisələrdən sonra Osmanlı Hökuməti Anadoludakı türkmənlərlə Səfəvilər arasındakı əlaqələri kəsmək üçün xüsusi tədbirlər görməyə başlamışdır. İsmayılın Bəyazidə müraciətindən sonra, qızılbaşların Ərdəbili ziyarət edib geri qayıtmaq şərti ilə gedişlərinə qismən icazə versə də Sultan Səlimin hakimiyyət başına keçməsi ilə Anadolu türkmənlərinin sərhədləri keçməsi tam qadağan edilmişdi. Əslində, Bəyazidin nisbətən yumşaq davranmasının səbəbi onların gücündən qorxması idi. Onlar Səfəvi eşqi ilə alışıb yanır və hər cür üsullarla şahlarına (İsmayıla) qovuşmağa çalışırdılar. Bunu Anadoluda yaşamış qızılbaş ozanı Pir Sultan Abdal belə dilə gətirirdi:

Yaz selleri gibi akar çağlarım

Hançer aldım, ciğerciğim dağlarım

Garip kaldım, şu arada ağlarım

Açılın kapılar şaha gidelim (Gölpınarlı, Barotov 2010, 27)

Osmanlı ərazisində yaşayan qızılbaşlar XIX əsrdən etibarən qızılbaş adı əvəzinə ələvi, yəni Əlinin tərəfdarları kimi adlanmağa başlamışlar. Bu da yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, “qızılbaş” ifadəsinin mənfi mənalarda işlədilməsi ilə əlaqədar olmuşdur. Osmanlı təqiblərinə görə onlar, hətta inanclarını da gecə və gizli yerlərdə həyata keçirməyə məcbur olurdular. Müasir dövrdə isə artıq bəzi şeylər dəyişmişdir. Bu gün onlar təqib olunmasalar da yenə də o düşüncədən qalma qorxu ilə əlaqədar olaraq mərasimlərini gecələr gizli şəkildə,

bir növ, davam etdirməkdədirlər. İrənə Məlikoff yazır ki, XIX əsrdə qızılbaşlar “asi, zındıq” mənası ilə eyniləşdirilən adlarını Əliyə, Ələviyə çevirdilər (Melikoff 2007, 10). Bu Ələvilər müasir dövrümüzdə də dini düşüncələrinin əsas prinsiplərini Şeyx Səfi buyruğundan öyrənirlər və ona əsasən davranırlar. Sadəcə, bu fakt bu günün Ələviləri araşdırdığımız dövrün qızılbaşları olduğunu demək üçün kifayət edir.

Nəticə

Ərdəbil dərğahı ilə Osmanlı arasında təriqətin erkən dövrlərində yaranan isti münasibətlər sonradan gərginləşmişdi. Səbəblərdən ən önəmlisi isə Səfəvilərin Anadoluda apardıqları təbliğət nəticəsində Osmanlıdan narazı Anadolu türkmən tayfalarının səfəviyyə təriqətinə qoşulması oldu. Həmin türkmənlər zamanla qızılbaş əsgərlərinə çevirilərək, Osmanlının ərazi bütövlüyü üçün təhlükə yaradırdı. Siyasi məqsədlərlə yanaşı, dini məzhəb fərqliliyi də bu münasibətlərin pisləşməsinə təsir edən səbəblərdən idi. Həmin dövrün ən güclü dövlətlərindən olan Osmanlının səfəviyyə təriqətinə ehtiyatla yanaşması və birbaşa açıq mübarizəyə girməkdən çəkinməsi təriqətin nə qədər böyük bir güc olduğunun göstəricisi hesab edilməlidir. Ərdəbil dərğahının belə bir gücü qazanmasında Səfəvi liderlərinin xidmətləri böyükdür. Təriqət rəhbərlərinin bacarığı və xəlifələrin təbliğatı nəticəsində, Anadolunun müxtəlif yerlərində yaşayan türkmənlər və qızılbaş ideologiyasına bağlanan digər tayfaları Azərbaycan və ətraf ərazilərdə özlərini xəyallarında qurduqları dövləti yarada biləcəklərinə inandırdılar. Bu inanc isə Səfəvilər Dövlətinin qurulmasına gətirib çıxaran mühüm səbəblərdən biri olmuşdur. Qızılbaşlar görüldüyü kimi, heç də asanlıqla və birdən-birə Səfəvilər Dövlətini qurmadılar, bunu zamanla, planlı şəkildə, addım-addım reallaşdırdılar. Səfəvi şeyxlərinin də yürütdüyü uğurlu siyasətin nəticəsi olaraq, Səfəvi müridi olan insanlar zamanla qızılbaş əsgərlərinə döndü və çətin mübarizənin sonunda Azərbaycan tarixində xüsusi bir yeri olan Səfəvilər Dövləti quruldu.

ƏDƏBİYYAT

Aka İ. (2003). “Anadolu’dan İran’a Göçlər” / *Tarihten Günümüze Türk-İran İlişkileri Sempozyumu* (16-17 Aralık 2002), Ankara, (s.57-63).

Allouche A. Osmanlı, (2001). “*Safevi ilişkileri kökenleri ve gelişimi*”, Çeviren: Ahmet Emin Dağ. İstanbul: ANKA yayınları, (s.232).

Atsız N. (2016). “*Aşıkpaşaoğlu tarihi*”, Ankara: Ötüken, (s.213).

Babinger F, Köprülü F. (2000). “*Anadolu`da İslamiyet*”, Çevirmen: R. Hulusi. İstanbul: İnsan yayınları, (s.138).

Bayramlı Z. (2019). “*Silsilätün-nəsəbi Səfəviyyə əsəri Azərbaycan tarixinin mənbəyi kimi*”, Bakı: Avropa nəşriyyatı, (s.106).

Birdoğan N. (2001). “*Şah İsmail Hətai yaşanı ve yapıtları*”, İstanbul: Kaynak yayınları, (s.558).

Dedeyev B. (2008). “*Səfəvi tarikatı ve Osmanlı devleti İlişkileri*” //Uluslararası Sosyal Arařtırmalar Dergisi (The Journal of International Social Research). Vol. 1/5, (s. 205-225).

Ekinci M. (2012). “*Səfəviyyə Tarikatı ve Türkmenler Üzerindeki Rolü*” //Anadolu`da Aleviliğin Dünü ve Bugünü. ed. Halil İbrahim Bulut. Sakarya Üniversitesi Yayınları, (s.143-174).

Emercen F. M. (2003). “*Osmanlı Devleti`nin Sark Meselesi`nin Ortaya Çıkışı ve ilk Münasebetler ve iç Yansımalar*” / Tarihten Günümüze Türk-İran ilişkileri Sempozyumu. Ankara, (s. 33-48).

Gölpınarlı A.,Boratav P.N. (2010). “*Pir Sultan Abdal*”, İstanbul: Derin yayınları, (s.294)

İsgəndər Bəy Münşi Türkman, (2010). “*Dünyanı bəzəyən Abbasın tarixi*” (Tarix-e aləmarayə- Abbasi). Fars dilindən çevirən Ş. Fazil. Bakı: Şərq-Qərb, (s.1400).

Kaplan D. (2008). *Buyruğa görə Kızılbaşlık*: İlahiyat doktoru. ... dok. tezi. Konya, (s. 247)

Karaca B. (2002). “*Səfəvi Devleti'nin Ortaya Çıkışı ve II. Bayezid Dönemi Osmanlı Səfəvi İlişkileri*” // Türkler. cilt 9. Ankara: YeniTürkiye yayınları, (s.409-418).

Melikoff İ. (2007). “*Kırkların Ceminde*”, Türkçesi: T. Alptekin. İstanbul: Demos, (s.196).

Müneccimbaşı A. D. (1979). “*Səhaifül Əxbar fi Vəkayi ül Əsar*”, arapçadan terc: İ. Erünsal. I cilt. Yayınlayan: Tercuman gazetesi. İstanbul: Kervan Kitapçılık, (s.300).

Savory R. M. (1980). “*Iran under the Safavids*”, Cambridge: Cambridge university press, (p. 270)

Sümer F. (1976). “*Səfəvi devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu türklerinin rolü*” (Şah İsmail ile Halefleri ve Anadolu Türkleri). Ankara: Güven matbaası, (s.265).

Şeyx Hüseyin Pesəri-Abdal Pirzadəyi-Zahidi, (1343). “*Silsilätün-nəsəbi-Səfəviyyə*”, Berlin, (s.110).

Tadhkirat al-Mulûk, (1943). “*A Manual of Safavid Administration*” (circa 1137-1725). Trans: Minorsky.V. London:, (p.130).

Teber Ö. F. (2005). *XVI. Yüzyılda Kızılbaş farklılaşması*: İlahiyat doktoru. ... dok. tezi. Ankara, (s.210).

Uzunçarşılı İ.H. (1988). “*Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*”, Ankara: Türk Tarih Kurumu, (s.297)

Uzunçarşılı İ.H. (1988). “*Osmanlı Tarihi*”, Ankara: Türk Tarih Kurumu basımevi, (s.549)

Гюнель Рахимли

ОТНОШЕНИЯ СЕФЕВИДСКИХ ШЕЙХОВ С ОСМАНСКИМИ СУЛТАНАМИ

РЕЗЮМЕ

Секта Сефевийе, основанная в 1300-ом году в Ардебиле шейхом Сафиаддином, за короткое время расширила круг своего влияния, вызывая растущий интерес окружающих. Наряду со сторонниками этой секты, жившими на азербайджанских землях, немало мюридов проживало в Туркестане, Сирии и Анатолии. Восточная Анатолия особенно отличалась тем, что здесь проживало большинство мюридов – членов секты. Большую часть мюридов секты Сефевийе в Анатолии составляли полукочевники туркменских кланов. Если учитывать, что в те времена Анатолия находилась под контролем Османского государства, то можно сказать, что установление Осmano-Сафавитских отношений было необходимо еще во время зарождения секты Сефевийе. В период правления первых сефевидских шейхов между сектой в Ардебиле и Османским государством сложились хорошие отношения, Османские султаны относились к секте с уважением и оказывали ей помощь. Однако во время правления шейха Гюнейта (1447-1460 гг.), когда секта начала склоняться к шиизму и в ней начались политические разногласия и борьба, отношение Османского государства к этой секте изменились.

Заявляя о намерении создать государство, секта Сефевийе стало источником прямой опасности для Османской государственности. Тем не менее, последователи секты, живущие на землях Османского государства, поддерживали с идеологию сефевидов и их борьбу. Халифы, бывшие специальными посланники Ардебильской секты, направлялись в Анатолию, чтобы распространять идеи секты, и их агитация все больше укрепляла авторитет. Туркменские семьи, имевшие связи с сефевидами, переселялись в Арdebиль, покидая территории Османского государства. Османское правительство было не в сила противостоять этому переселению. События, о котором здесь идет речь, стали причиной ухудшения осmano-сефевидских отношений.

В данной статье рассмотрены отношения между султанами Османского государства и сефевидскими шейхами во времена секты Сефевийе.

Ключевые слова: секта Сефевийе, Османская империя, Анатолия, шейх Ходжа Али, шейх Гунейт.

Gunel Rahimli

RELATIONS OF SAFAVI SHEIKHS WITH OTTOMAN SULTANS

ABSTRACT

The Safaviyya sect founded by Sheikh Safiuddin Ishaq in Ardebil in 1300 has expanded its scope with great popularity among the people in a short time. Beyond Azerbaijan there was also a mass of supporters in Turkistan, Syria and Anatolia. Eastern Anatolia was taking special place with its crowd of followers. The majority of the followers of the Safaviyya sect living in Anatolia were semi-nomadic turkman clans. If we consider that at that time Anatolia was under the control of the Ottoman state, then we can say that the Ottoman-Safavid relations was necessary, from the initial times of the Safaviyya sect. This necessitated the establishment of the Ottoman-Safavid relations from the earliest days of the Safaviyya sect. Initially, the Ottoman sultans were followers of this sect and were providing them good help. But during the leadership of Sheikh Juneyd (1447-1460), when the political ambitions of the Safaviyya sect appeared, the attitudes of the Ottoman sultans to the sect changed.

The Safaviyya sect directly threatened Ottoman statehood when they decided to create a state. Because the supporters living in the lands of the Ottoman state were deeply mentally connected with the ideology of the Safavids and were supporting them in this struggle. From the Ardabil sect, special caliphs were sent to Anatolia to strengthen the image of the sect to by their local agitations. Most turkman families which were loyal to Safavids left the territory of the Ottoman state and moved to Ardabil. The Ottoman state was not able to resist this resettlement and such cases were the causes of deterioration of Ottoman-Safavids relations.

In this article, the relations between the Ottoman sultans and Safavi sheiks during the Safaviyya sect were investigated.

Keywords: Safaviyya Sect, Ottoman Empire , Anatolia, Sheikh Hoja Ali, Sheikh Juneyd

Çapa tövsiyə etdi: dos. B.Ş.Şabiyev

İSLAM FƏLSƏFƏSİ TERMINİNDƏN NƏYİ ANLAMALIYIQ?

*Dos. Anar Qafarov,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun müəllimi,
AMEA Fəlsəfə İnstitutu
anargafarov@ait.edu.az*

XÜLASƏ

Terminlər zehnimizin mənə xəritəsini formalaşdırır. Qarşılaşdığımız hadisələri, təxəyyül etdiyimiz prosesləri, ədəbi-fəlsəfi ifadələrlə dilə gətirdiyimiz duyğu və düşüncələrimizi məhz terminlər vasitəsilə təsvir və ifadə edirik.

Varlıq və hadisələrə dair mücərrədləşdirmələrlə müəyyən nəzəriyyələrin irəli sürülməsi, qanunauyğunluqların müəyyənləşdirilməsi, onların dərk edilib mənalandırılması istiqamətindəki düşüncə fəaliyyəti məhz terminlər sayəsində mümkündür. Terminlərlə bağlı geniş təsəvvürə malik olmaq zehin dünyamızda yeni terminlər və definisiyalar formalaşdırma baxımından da böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Terminlər düşüncənin açarıdır. Lakin qeyd edək ki, zehnin terminoloji kasıblığı onun terminlərə dair nöqsanlı təsəvvürlərə malik olması ilə müqayisədə daha az təhlükəlidir. Zehnimizdə mahiyyətə nöqsanlı və içi boşaldılmış termin və məfhumlarla bir düşüncə formalaşdırma təşəbbüsü səhv xəritə ilə səyahətə çıxmağa bənzəyir. Buna görə də hər şeydən əvvəl terminlərlə bağlı düzgün məlumat və təsəvvürə malik olmaq zəruridir.

Bu araşdırmada haqqında doğru təsəvvürün formalaşdırılması zəruri olan terminlərdən birini – İslam fəlsəfəsi terminini müzakirə obyektinə çevirəcəyik. Bu terminə dair apardığımız tədqiqat İslam fəlsəfəsində əxlaqın mənbəyi problemini müzakirə obyektinə çevirəcəyimiz “Fəlsəfədə əxlaqın mənbəyi problemi: metafizik və epistemoloji baxış” adlı elmlər doktorluğu dissertasiyamızda hər şeydən əvvəl İslam fəlsəfəsi termininə dair elmi həqiqətə uyğun, doğru təsəvvür formalaşdırma zərurətindən irəli gəlir.

Məni belə bir tədqiqata sövq edən digər bir səbəb isə Azərbaycanın elmi-fəlsəfi mühitində İslam fəlsəfəsi termininə dair əskik və həqiqəti çox da əks etdirməyən məlumat və təsəvvürün olması faktıdır.

Məqalədəki əsas məqsədimiz İslam fəlsəfəsi termininə dair doğru təsəvvür formalaşdırmaqdır.

Məqalənin əsas tezi ondan ibarətdir ki, “İslam fəlsəfəsi” termini mənə etibarilə dini və etnik kimliyindən asılı olmayaraq, İslam kultür və mədəniyyətində fəlsəfi yaradıcılıqla məşğul olan filosof və mütəfəkkirlərin fəlsəfəsini ifadə edir.

Açar sözlər: Kindi, Ərəb fəlsəfəsi, Müsəlman fəlsəfəsi, İslam, İslam fəlsəfəsi, İslam mədəniyyət coğrafiyası, İslam aləmində fəlsəfə.

Giriş

Terminlər zehnimizin mənə xəritəsini formalaşdırır. Qarşılaşdığımız hadisələri, təxəyyül etdiyimiz prosesləri, ədəbi-fəlsəfi ifadələrlə dilə gətirdiyimiz duyğu və düşüncələrimizi məhz terminlər vasitəsi ilə təsvir və ifadə edirik. Varlıq və hadisələrə dair mücərrədləşdirmələrlə müəyyən nəzəriyyələrin irəli sürülməsi, qanunauyğunluqların müəyyənləşdirilməsi və onların dərk edilib mənalandırılması istiqamətindəki düşüncə fəaliyyəti məhz terminlər sayəsində mümkündür. Terminlərlə bağlı geniş təsəvvürə malik olmaq zehin dünyamızda yeni terminlər və definisiyalar formalaşdırma baxımından da böyük əhəmiyyət kəsb edir. Bir şeyi və ya hadisəni terminləşdirmək, yaxud termin halına gətirmək insan zihnini o şeyi izah etmədən anlayacaq bir mərhələyə gətirir. Bir şeyi mənalandırma, onunla bağlı mücərrədləşdirmə və bunlar sayəsində ortaya çıxan nəzəriyyələrin keyfiyyəti zehnin terminoloji zənginliyi ilə düz mütənasibdir. Terminlər düşüncənin açarıdır. Lakin qeyd edək ki, zehnin terminoloji kasıblığı onun terminlərə dair nöqsanlı təsəvvürlərə malik olması ilə müqayisədə daha az təhlükəlidir. Zehnimizdə mahiyyətə nöqsanlı və içi boşaldılmış termin və məfhumlarla bir düşüncə formalaşdırma təşəbbüsü səhv xəritə ilə səyahətə çıxmağa bənzəyir. Buna görə də hər şeydən əvvəl terminlərlə bağlı düzgün məlumat və təsəvvürə malik olmaq zəruridir.

Bu araşdırmada haqqında doğru təsəvvürün formalaşdırılması zəruri olan terminlərdən birini—İslam fəlsəfəsi terminini müzakirə obyektinə çevirəcəyəm. Bu terminə dair apardığım tədqiqat İslam fəlsəfəsində əxlaqın mənbəyi problemini müzakirə obyektinə çevirəcəyəm “Fəlsəfədə əxlaqın mənbəyi problemi: metafizik və epistemoloji baxış” adlı elmlər doktorluğu dissertasiyamda hər şeydən əvvəl İslam fəlsəfəsi termininə dair elmi həqiqətə uyğun, doğru təsəvvür formalaşdırma zərurətindən irəli gəlir.

Məni belə bir tədqiqata sövq edən digər bir səbəb isə Azərbaycanın elmi-fəlsəfi mühitində İslam fəlsəfəsi termininə dair əskik və həqiqəti çox da əksətdirməyən məlumat və təsəvvürün olması faktıdır. Düşünürəm ki, qeyd etdiyim bu iki xüsüs “İslam fəlsəfəsi terminindən nəyi anlamalıyıq?” adlı məqalənin aktuallığını kifayət qədər oraya qoyur.

Məqalədəki əsas məqsədimiz İslam fəlsəfəsi termininə dair doğru təsəvvür formalaşdırmaqdır. Belə bir məqsəd isə özlüyündə tədqiqat boyunca bu suallara cavab axtarmağı zəruri edir: “İslam fəlsəfəsi” İslamın fəlsəfəsidirmi? Əgər belədirsə, buna “İslam kəlam elmi” desək, daha doğru olmazmı? Və ya İslam fəlsəfəsi, İslamın etiqad əsaslarını əqli müstəvidə əsaslandırmağa çalışan, din ilə fəlsəfənin, ağıl ilə vəhyin bir-birinə zidd olmadığını müzakirə edən dini bir fəlsəfə və ya din fəlsəfəsidirmi? İslam aləmində fəlsəfi əsərlərin müəlliflərinin milli

mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, ərəb dilində yazıldığını nəzərə alsaq, bu fəlsəfəyə “Ərəbcə fəlsəfə” deyə bilərikmi? Yoxsa İslam fəlsəfəsi milli-etnik mənsubiyyətindən asılı olmadan, sadəcə, İslam dininə mənsub olan filosofların fəlsəfi fəaliyyətinin adıdır? Yəni İslam fəlsəfəsi ancaq müsəlman filosofların fəlsəfəsidir? Yoxsa İslam fəlsəfəsi XI əsrdən etibarən, İslam aləminin ən aktiv aktyorlarından olan türklərin himayəsi ilə təşəkkül və inkişaf edən, etnik olaraq daha çox türk filosofların yaradıcılığı ilə bağlı olan türk-İslam fəlsəfəsidir?

Ərəblərin İslam mədəniyyətindəki fəlsəfi hərəkatın öncülləri olduğunu qəbul etmək şərtilə, müxtəlif etnik mənsubiyyəti olan filosofların özgələşdirilməməsi məqsədi ilə bu fəlsəfi fəaliyyətə “Ərəb-İslam fəlsəfəsi” demək doğru bir adlandırma olarmı? Yoxsa İslam fəlsəfəsi bir ərəb fəlsəfəsidir? Antik Ellin dövrünün fəlsəfi əsərlərinin ərəb dilinə tərcümə edilməsi ilə İslam aləmində təşəkkül tapan və mahiyyət etibarilə aristotelizmi əks etdirən fəlsəfi düşüncə tərzini İslam fəlsəfəsi olaraq adlandırmaq doğrudurmu? Bu mənada ağla gələn bir başqa sual isə belədir: İslam fəlsəfəsini yunan dilindən ərəb dilinə tərcümə edilən antik Ellin fəlsəfi mirası ilə məhdudlaşdırmaq nə dərəcədə doğru olar? Bəlkə İslam fəlsəfəsini Ellin fəlsəfi mirası ilə məhdudlaşdırmayıb, onu, ümumiyyətlə, bəşəriyyət tarixindən etibarən ilahiasaslı əzəli hikmətin yansımasından ibarət olaraq görmək daha uyğundur? Bəlkə İslam fəlsəfəsi termini İslam aləmindəki fəlsəfi düşüncəni ifadə edir? Bəlkə də İslam fəlsəfəsi termini İslam aləmində tərcümələr vasitəsilə transformasiya edilən fəlsəfi düşüncə ənənəsi ilə yanaşı, müsəlman alimlərin düşüncə məhsulu olan “İslam Kəlam elmi”, təsəvvüf, hüquq fəlsəfəsi mənasındaki fiqh üsulu və dil fəlsəfəsi olaraq ərəb dili və ədəbiyyatına dair bütün elmi tədqiqatları ehtiva edən daha geniş intellektual fəaliyyəti özündə əks etdirir?

Məqalənin əsas müddəasına gəlincə, burada başlıca tezis bundan ibarətdir ki, “İslam fəlsəfəsi” termini mənə etibarilə dini və etnik kimliyindən asılı olmayaraq İslam kultür və mədəniyyətində fəlsəfi yaradıcılıqla məşğul olan filosof və mütəfəkkirlərin fəlsəfəsini ifadə edir.

1. İslam aləmində fəlsəfi yaradıcılığın adlandırılmasına dair mübahisələr

Fəlsəfə İslam mədəniyyəti və düşüncə tarixinə aid elmi mənbələrdə “fəlsəfə” və “hikmət” terminləri ilə ifadə olunmuşdur. Bu mənada, ilk nümunə kimi, ilk müsəlman filosof Əbu İshaq əl-Kindinin əsərinin adı qeyd edilə bilər. Belə ki, onun əsərinin adı “əl-Fəlsəfətül-üla”, yəni “İlk fəlsəfə”dir. Qeyd edilməlidir ki, İslam aləmində klassik dövr mənbələrində “İslam fəlsəfəsi” (əl-fəlsəfətül-islamiyyə), ya da “ərəb fəlsəfəsi” (əl-fəlsəfətül-arabiyyə) kimi ifadə və terminlərə rastlanılmır. Həmin mənbələrdə bəzi xüsusi hallarda “ərəb filosofu” (“fəyləsüful-

arab”), “İslam filosofları” (“fəlasifətül-İslam”) kimi ifadələr mövcuddur (İbnun-Nədim 1971, 315). Qeyd edilən bu söz birləşmələrində “İslam” təyinin ilə nə nəzərdə tutulduğu məlum deyil. Həmin ifadələrdə keçən “ərəb” termini isə məhdud mənada istifadə edilmişdir.³⁷ Nəticə etibarilə qeyd edilməlidir ki, İslam elm və düşüncə tarixinə dair qədim dövr mənbələrində İslam aləminini dahi filosof və mütəfəkkirlərinin müzakirə etdikləri fəlsəfi əsərlərdən bəhs edən müştərək bir ada rastlanılmır. İslam aləmindəki fəlsəfi düşüncə fəaliyyətini hansı ad altında ümumiləşdirmənin daha müvafiq olacağına dair geniş müzakirələrin, ümumiyyətlə, XIX əsr şərqşünasları tərəfindən gündəmə gətirildiyini görürük. Şərqşünasların bu istiqamətdəki təkliflərini nəzərə alan müsəlman tədqiqatçılar İslam aləmindəki fəlsəfi düşüncə fəaliyyətinin ümumi ad altında adlandırılması ilə əlaqədar müxtəlif yanaşmalar irəli sürmüşlər. Həmin yanaşmalara əsasən, “ərəbdilli fəlsəfə”, “ərəb fəlsəfəsi”, “müsəlman fəlsəfəsi” və “İslam fəlsəfəsi” kimi ifadələr istifadə edilmişdir. “Ərəbdilli fəlsəfə”, yaxud “ərəb fəlsəfəsi” kimi ifadələrin istifadə edilməsini daha münasib sayanlar həmin dövr İslam aləmindəki fəlsəfi əsərlərin ərəb dilində yazıldığını əsas gətirirlər. Onlara görə, “ərəbdilli fəlsəfə”, yaxud “ərəb fəlsəfəsi” kimi ifadə və terminlər dinindən və etnik mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, həmin dövrdə İslam kultür və mədəniyyətində meydana gələn fəlsəfi düşüncəyə öz töhfəsini vermiş bütün mütəfəkkir və filosofların əsərlərini ehtiva edir. Qərb alimlərinin “ərəbcə fəlsəfə” və “ərəbdilli fəlsəfə” ifadəsini istifadə etmələrinin arxasında dayanan digər bir səbəb isə “İslam fəlsəfəsi” ifadəsindəki “İslam” sözünün zəhinlərdə “İslamın fəlsəfəsi” kimi səhv təsəvvür formalaşdıracağı təlaşı idi. Onlara görə “ərəbdilli və ya ərəbcə fəlsəfə” terminini istifadə etmək daha müvafiq olar. Bu termin özlüyündə dilindən, dinindən və millətindən asılı olmayaraq İslam coğrafiyasındakı bütün fəlsəfi yaradıcılığı və məktəbləri özündə ehtiva edir (Adamson-Taylor 2007, 3-4; Gutas 2010, 283-286). Bəzi ərəb müəlliflər sırf milliyyətçilik duyğuları səbəbi ilə “ərəbdilli fəlsəfə”, yaxud “ərəb fəlsəfəsi” kimi terminlərin istifadə edilməsini daha münasib hesab etmişlər. Göstərilən bu iki terminə etiraz edənlər isə “müsəlman fəlsəfəsi” və “İslam fəlsəfəsi” terminlərini istifadə etməyin daha uyğun olacağını düşünürlər. Onlara görə, fəlsəfi əsərlərin yazıldığı dil bir o qədər də əhəmiyyətli deyildir. Bununla yanaşı, həmin dövrdə fəlsəfi əsərlər, sadəcə, ərəb dilində deyil, başqa dillərdə də yazılmışdır. Digər tərəfdən, İslam aləmindəki filosoflar ərəb dilində əsərlər qələmə alsalar da, onların əksəriyyəti ərəb irqindən

³⁷ “Fəyləsüful-arab” termini İslam fəlsəfəsi tarixində ilk müsəlman filosof olan Əbu İshaq əl-Kindi haqqında istifadə edilmişdir. Bunun səbəbi isə böyük ehtimal Kindinin etnik olaraq ərəb mənşəli bir filosof olmasıdır. Cüneyt Kaya və b. “Mahmut Kaya ile Türkiye’deki İslam felsefesi çalışmaları üzerine”, Türkiye araşdırmaları literatür dergisi (Türk felsefe tarihi sayısı) 17, 2011, s. 383-397.

deyildir və hətta müsəlman olmayan mütəfəkkir və filosofların da bu fəlsəfi yaradıcılığa öz töhfələrini verdiklərini nəzərə alsaq, bu mənada, həmin dövrün fəlsəfi düşüncəsini və əsərlərini nə “ərəb fəlsəfəsi”, nə də “müsəlman fəlsəfəsi” kimi ümumi bir ad altında ifadə etmək doğru olmaz. Yəni İslam aləmindəki fəlsəfə, ən azından, xarakteri etibarilə bir fəlsəfə cərəyanı və mədəni fəaliyyət olduğuna görə, müsəlman olmamalarına rəğmən, fəlsəfi əsərlərini ərəb dilində qələmə alan yəhudi və xristian filosofların fəlsəfəsini “müsəlman fəlsəfəsi” adı altında qeyd etmək əsassız bir addım olar. Hətta onların əsərləri ilə müsəlman filosoflarının əsərləri arasında qarşılıqlı tərsirlərin olması faktı belə, müsəlman olmayan filosofların əsərlərinin “müsəlman fəlsəfəsi” adı altında qeyd olunmasına əsas vermir. Bütün bunlar bəzi alimləri “müsəlman-ərəb fəlsəfəsi” və “İslamda fəlsəfə” kimi alternativ adlandırma və terminlər irəli sürməyə sövq etmişdir. Bu mənada, İslam mənbələrində ibnul-Nədim (v. 995), Beyhaqi (m. II əsr), Şəhrastani (v. 1153), Qıfti (v. 1248) və ibn Əbi Useybia (v. 1270) kimi müəlliflər tərəfindən İslam aləmindəki filosoflar üçün istifadə etdilən ifadələr də diqqətə layiqdir. Belə ki, bu müəlliflərin əsərlərində dilimizdə “İslam filosofları” mənasına gələn “əl-fəlasifətul-islamiyyun” və “fəlasifətul-İslam” kimi terminlər istifadə edilmişdir. Buna əsasən, İslam aləmindəki bütün filosofların fəlsəfi yaradıcılığını ifadə etmək üçün isə məhz “İslam fəlsəfəsi” (əl-fəlsəfətul-islamiyyə) termininin istifadə edilməsi daha münasib hesab olunmuşdur. Belə ki, dövrün filosoflarının ərəb, türk, fars və başqaları olmasına və hətta əsərlərini ərəb, fars, yaxud türk dilində yazmalarına baxmayaraq, onların bütün yaradıcılığını vahid bir İslam termini altında toplamanın daha uğurlu addım olacağı düşünülmüşdür. Bu yanaşmaya əsasən, “İslam fəlsəfəsi” termini mənə etibarilə dini və etnik kimliyindən asılı olmayaraq, İslam kültür və mədəniyyətində fəlsəfi yaradıcılıqla məşğul olanların fəlsəfəsini ifadə edir (Bayraktar 1997, 2-4; Adıgüzel 2005, 22-27).

“İslam fəlsəfəsi” termininə dair qeyd etdiyimiz bütün bu fərqli yanaşmalardan sonra təbii olaraq “bunlardan hansı həqiqəti əks-etdirir və daha doğrudur?” səpkili bir sual ortaya çıxır ki, bu da özlüyündə “İslam fəlsəfəsi” termininin mahiyyətinə dair məntiqə və elmi prinsiplərə söykənən əsaslandırmanı zəruri hala gətirir. Bunu nəzərə alaraq, məqalənin bundansonrakı hissəsində “İslam fəlsəfəsi” termininin mahiyyətini bir neçə aspektdən müzakirə edib müəyyənləşdirməyə çalışacağıq.

2. İslam fəlsəfəsi termininin mahiyyəti

“İslam fəlsəfəsi” ifadəsi onu təşkil edən “İslam” və “fəlsəfə” terminləri aspektindən analiz edilərsə, bir-birinə zidd görünən bu iki terminlə nəyin nəzərdə tutulduğu aydın olar. Belə bir analitik təhlil “İslam fəlsəfəsi” ifadəsi ilə bağlı müzakirə və mübahisələrdəki səhv yanaşma və mənalara da ortadan qaldıracaqdır.

Hər şeydən əvvəl qeyd edək ki, “İslam fəlsəfəsi” ifadəsindəki “İslam” sözü din olan İslama işarə etmir. Bir din kimi İslam, yəni Quran və Sünnə fəlsəfəni ifadə etmir. İslam bir din kimi düşüncə məhsulu da deyildir. O halda “İslam fəlsəfəsi” terminindəki “İslam” ilə “İslamın fəlsəfəsi” nəzərdə tutulmur. İslam fəlsəfəsi İslam dininin inanc və etiqad sisteminə dair izah və düşüncələr ehtiva etsə də bu, İslam dininin sırf fəlsəfi bir izahı mənasına gəlmir. Yəni “İslam fəlsəfəsi” İslam kultüründə mövcud olan və bilavasitə islami isnada malik bir fəlsəfə mənasını ifadə etsə də, burada sırf dinə, yəni İslama isnad olunmur. “İslam fəlsəfəsi” “islami fəlsəfə”, yəni “fəlsəfənin islami izahı” kimi başa düşülməməlidir. Nəticə etibarilə qeyd edək ki, “İslam fəlsəfəsi” İslam dininin və etiqad sisteminin fəlsəfi izahı və şərhı deyildir. İslam fəlsəfəsini din-fəlsəfə münasibəti ilə əlaqədar bir problem kimi yaxud bir teologiya olaraq təqdim edən yanaşmaların əsasını yalnız dəyərləndirmələr və müqayisələr təşkil edir. Belə ki, mahiyyətə doğru olmayan bu dəyərləndirmələrin bir qismi İslam fəlsəfəsini, sadəcə, din-fəlsəfə münasibətləri çərçivəsində təqdim edən Qərb şərqşünaslarının fikir və düşüncələrinə əsaslanır. Bu yanaşmaya görə, İslam fəlsəfəsinin mahiyyət etibarilə kilsə rahibləri tərəfindən xristian doqmalarını əqli müstəvidə izah etmək üçün Orta əsr latın aləmində meydana gələn fəlsəfi fəaliyyətlə eyni fəaliyyət olduğu düşünülür. Belə bir yanaşma son dərəcə əsassız yanaşma olub, özlüyündə iki xüsusda xətanı ehtiva edir. Birinci xəta İslam mədəniyyətində fəlsəfənin din adamları tərəfindən dinə xidmət edən bir sahə kimi istifadə edildiyinə dair fikirdir. Halbuki İslam dinində “din adamı” sinfi formalaşdırma şəklində bir hədəf mövcud olmadığı kimi, İslam mədəniyyətində daim filosoflar ilə kəlamçılar (İslam teoloqları) deyə iki sinif mövcud olmuşdur. Digər tərəfdən, eyni zamanda, Maliki məzhəbinin məşhur fəqihı olan ibn Rüşd (v. 595/1198) xaricində İslam filosoflarının, demək olar ki, heç biri din/İslam elmləri ilə professional olaraq məşğul olan alimlər qrupuna daxil deyil. İslam teologiyası sahəsində ərsəyə gətirilən əsərlər fəlsəfi mahiyyətdə olsa da, bu qəbildən əsərlər əsaslandıqları meyar və prinsiplər etibarilə digərlərindən köklü şəkildə fərqlənir. Teoloqlar etiqad əsaslarını əqli metodlarla isbat edib, qəbul etmək məqsədi güdərəkən, filosofların məqsədi mövcud şeylərin həqiqətini ağıl və məntiqlə əsaslandırmaq olmuşdur (İbn Sina 1298, 104-105; e.mlf. 1980, 16). Bu mənada filosoflar, eyni zamanda, dini də fəlsəfi tədqiqat obyektinə çevirir. Burada əsas məqsəd heç vaxt dinin etiqad əsaslarını isbat etmək olmamışdır. İslam teologiyası müəyyən bir müddətdən sonra fəlsəfənin təsiri ilə özünün müdafiəçi xarakterindən nisbətən sıyrılıb müəyyən qədər metafizik bir fəaliyyətə çevrilərək, fəlsəfəyə ortadan sərhədlər qalxacaq dərəcədə yaxınlaşsa da, əsaslandığı prinsiplər etibarilə fəlsəfədən fərqli bir sahə olaraq varlığını qorumuşdur. Digər tərəfdən, fəlsəfənin, sadəcə

metafizikadan ibarət olmaması da fəlsəfəni teologiya ilə eyniləşdirməyi mümkünsüz edir (Kaya 2013, 26-27).

İslam fəlsəfəsini teologiya ilə eyniləşdirənlərin düşükləri ikinci xəta isə İslam mədəniyyətində fəlsəfənin əsas maraq dairəsini din ilə fəlsəfəni uzlaşdırma cəhdi təşkil etdiyinə dair fikirlə əlaqədardır. Halbuki Orta əsrlər latın fəlsəfəsi etibarilə böyük əhəmiyyət kəsb edən bu məsələ (fəlsəfə ilə dinin uzlaşdırılması) İslam fəlsəfəsində bir o qədər də mühüm məsələ deyildi. İslam fəlsəfəsi teologiya deyil, fəlsəfədir. Bu fəlsəfənin müzakirə mövzuları içində o dövrün təbiət elmləri ilə əlaqədar mövzular da var idi. Bunu Fərabi, İbn Sina, Nəsirəddin Tusi və digər filosofların elmlər təsnifatında bariz şəkildə görə bilərik. Belə ki, İslam fəlsəfəsi tarixində daha çox vüsət alan elmlər təsnifatına görə, bütün elmlərin üstündə mövqeyi olan fəlsəfə, ümumiyyətlə, nəzəri və praktiki olmaqla iki hissəyə ayrılır. Fizika (əl-ilmüt-tabii), Astronomiya (ilmul-hey'ə), Mineralogiya (əl-ma'adin), Meteorologiya (əl-asarul-ulviyyə), Botanika (ən-nəbat), Zoologiya (əl-həyavan), Psixologiya (ilmun-nəfs), Tibb, Kimya, Riyaziyyat (ilmur-riyazi), Həndəsə (əl-həndəsə), Musiqi, Metafizika (əl-ilmul-ilahi / əl-ilmu ma bə'dət-tabi'a) və digər elmlər nəzəri fəlsəfənin altında yer alan əsas elm sahələri idi. Praktiki fəlsəfi elmlər qrupuna daxil olan elm sahələri isə Əxlaq, Ailənin idarə olunması və Siyasət kimi elm sahələri idi. Məntiq elmi isə bütün bu elm sahələri üçün alət elmi mövqeyində yer almışdı.³⁸ Bu fakta əsasən deyə bilərik ki, İslam fəlsəfəsi ifadəsindəki “fəlsəfə” ümumi fəlsəfənin ifadə etdiyi mənanı ehtiva edir. Yəni İslam fəlsəfəsinin “fəlsəfə” olmaq baxımından digər fəlsəfələrlə heç bir fərqi yoxdur. İslam fəlsəfəsi də ümumi fəlsəfənin metodunu istifadə edir. Fəlsəfənin əsas mövzuları olan varlıq, idrak, bilik və dəyər kimi məsələlər İslam fəlsəfəsinin əsas mövzu və obyektidir (Bayraktar 1997, 1, 4-5; Adıgüzel 2005, 11, 56-57). Bütün bunlara əsasən deyə bilərik ki, İslam fəlsəfəsi ifadəsindəki “İslam”, “İslamın etiqad əsaslarını əqli metodlarla izah etmək” mənasındaki “İslamın fəlsəfəsi və ya islami fəlsəfə” kimi bir məna ehtiva etmir. Digər tərəfdən “İslam” müəyyən bir mahiyyətə malik olan dinin adı olmaqla yanaşı, eyni zamanda, bu dinin tarixdə meydana gətirdiyi kultür və mədəniyyətin də adıdır. Bunu nəzərə alsaq, bir dinin adı olan İslam ilə, bir kultür və mədəniyyətin adı olan İslam terminini bir-birinə qarışdırılmamalıyıq. “İslam fəlsəfəsi” ifadəsindəki “İslam” sözü “fəlsəfə” sözünün kimə və nəyə aid olduğunu müəyyənləşdirmək üçün təyin kimi istifadə edilmişdir. Yəni “İslam fəlsəfəsi” ifadəsi ilə əslində İslam kultürü və mədəniyyətinə aid olan fəlsəfə nəzərdə tutulur. Bu mənada, İbn Cülcülün (v. h.384/994) ümumi tibb və fəlsəfə tarixi məzmunlu “*Tabaqatul-ətibba vəl-hükəma*” adlı

³⁸ Orta əsr İslam fəlsəfəsində elmlərin təsnifatı üçün bax. İbn Sina. رسالة في اقسام العلوم العقلية (تسع رسائل في اقسام العلوم العقلية و الطبقيات). Konstantiniyə: مطبعة الجوانب. 1298.

əsərindən nümunə vermək olar. Belə ki, həmin əsərdə tibb və fəlsəfə sahəsindəki mühüm filosofların adları “İslam filosofları” (hukəmail-İslam) başlığı altında qeyd edilir.

Qeyd edək ki, əsərdə “İslam filosofları” başlığı altında araşdırılan filosofların bəzisi müsəlman olmaqla yanaşı, bəzisi Kindi və Əbu Bəkir Razi istisna olmaqla (təxminən, on filosof) xristiandır. Belə olduğu təqdirdə ibn Cülcülün “İslam filosofları” ifadəsindəki “İslam” sözü ilə müsəlmanların hakimiyyəti altındaki ərazini ifadə etdiyini düşünmək olar. İbn Cülcülün adını qeyd etdiyimiz əsərində, xüsusilə Kindi ilə əlaqədar cümləsi bu mənada ki düşüncəmizi dəstəkləyəcək mahiyyətdədir. Belə ki, həmin əsərdə Kindi haqqında “İslamda əsərləri etibarilə Aristotelin səviyyəsində ondan başqa bir filosof yoxdur” şəklində bir cümlə keçir ki, burada “İslamda” sözü ilə din olan İslama deyil, məhz həmin dövrdə müsəlmanların hakimiyyəti altında olan coğrafiyaya işarə edildiyi açıq şəkildə məlum olur. Bütün bunlar ibn Cülcülün “Tabaqat” kitabında “İslam filosofları” ifadəsi ilə İslam coğrafiyasında yaşayıb-yaradan filosofların nəzərdə tutulduğunu deməyimizə əsas verir (ibn Cülcül 1985, 73). Bundan əlavə, yenə bu istiqamətdəki əsas mənbələrdən biri olan “Müntəxab sivanil-hikmə” adlı əsərin müəllifi olan Sicistaninin (v. h. 391/ m. 1001) Hüneyn b. İshaq və oğlu İshaq b. Hüneyn kimi xristian filosofları “ilk İslam filosofları” (min mütəqaddimi fəlasifətil-İslam) şəklində təqdim etməsi yuxarıdakı müddəamızı əsaslandıracaq dəlillərdəndir (Sicistani 1979, 112-113).

İslam fəlsəfəsi termini ilə bağlı iddialardan biri də onu antik yunan fəlsəfəsi ilə eyniləşdirmə istiqamətində bəzi şərqlənənlər tərəfindən ortaya atılmış iddialardır. Lakin qeyd edək ki, bu və digər qəbildən iddialar əsassızdır. Belə ki, bir filosofu yaşadığı dövrdən, aid olduğu kültür və mədəniyyətdən ayrı hesab etmək olmaz. Filosofun düşüncələri və yaradıcılığı yaşadığı dövr, kültür və mədəniyyətə aid problemlərdən müstəqil olaraq qiymətləndirilə bilməz. Unutmaq olmaz ki, İslam filosofları müxtəlif cəhətdən antik dünyadan fərqli dini, siyasi, əxlaqi problemləri olan bir dünyada yaşamışlar. Onlar fəlsəfənin öz problemləri ilə yanaşı, yaşadıkları dövrün və dünyanın ən mühüm mövzularından biri olan vəhy, peyğəmbərlik, dövlət, siyasət-əxlaq, siyasət-din münasibətləri və digər problemləri də fəlsəfi metodla izah etməyə, əsaslandırmağa və bir nəticəyə gəlməyə çalışmışdılar. Bunu nəzərə alaraq demək olar ki, hər bir fəlsəfə meydana gəlib formalaşdığı mədəni mühitə görə fərqlidir. Fəlsəfi düşüncənin zehni, dini, mədəni, ictimai və siyasi düşüncə ilə sıx əlaqəsi onun bu amillərin müxtəlif olmasına bağlı surətdə dəyişməsinə zəruri edir. Hər hansı bir tarixi dövrün fəlsəfəsi həmin dövrün dini, mədəni, sosial-siyasi vəziyyəti ilə birbaşa əlaqəlidir. Digər tərəfdən, fəlsəfə qeyd edilən xüsullara bağlı olmaqla yanaşı, onun mədəniyyətin məhsulu olan xüsullara da təsiri istisna edilmir. O

həldə fəlsəfə dövrünün kultür və mədəniyyəti ilə yanaşı, fəlsəfi mirasının da məhsuludur. Eynilə İslam fəlsəfəsi də bir çox xüsusiyyəti etibarilə digər fəlsəfələr ilə bənzər olsa da, təşəkkül tapdığı dövrdən etibarən özünə məxsus fəlsəfi problem və yanaşmaları ilə onlardan fərqlənir. İslam fəlsəfəsinin bu sahədəki bir çox əsərdə təfsilatlarıyla əsaslandırılan fərqli cəhətləri onun İslam aləminə tərcümələr vasitəsilə transformasiya edilən antik yunan fəlsəfəsi ilə eyni olmadığını bariz bir şəkildə ortaya qoyur.

3. İslam fəlsəfəsinin bir elm sahəsi kimi əhatə dairəsi

İslam fəlsəfəsinin əhatə dairəsi ilə əlaqədar olaraq bir çox elmi mübahisə və müzakirələr həyata keçirilmişdir. Bu müzakirələr əsnasında gəlinən nəticə və yanaşmaları ümumi olaraq iki qrupda təsnif etmək mümkündür. Belə ki, bu qruplardan birinə görə, İslam fəlsəfəsi ilk İslam filosofu Kindi, Fərabî, İbn Sina, İbn Rüşd kimi mütəfəkkir və filosofların fəlsəfi yaradıcılıqlarını ehtiva edir. Bu mənada, həm fəlsəfə, həm də kəlam sahəsində düşüncələri olan Qəzzali həm fəlsəfə, həm də təsəvvüf (sufizm) sahəsində düşüncələr irəli sürən Sührəverdi kimi iki və üç istiqaməti olan alimlərə fəlsəfi düşüncələri etibarilə fəlsəfədə, kəlam elmi ilə bağlı düşüncələri etibarilə kəlam elmində, sufizm ilə bağlı düşüncələri etibarilə də təsəvvüf sahəsində yer verilməli və dəyərləndirilməlidir.

Digər yanaşmaya görə, İslam aləmində fəlsəfi yaradıcılığa, sadəcə, filosof kimi tanınanların əsərləri deyil, həm də kəlam, təsəvvüf, fiqh üsulu kimi elmlərlə məşğul olub, həmin elmləri bir qurucu kimi ərsəyə gətirən alimlərin fəlsəfi tərzdə qələmə aldıkları əsər və düşüncələri də daxil edilməlidir. Bu mənada, əxlaq, iqtisadiyyat və siyasət sahəsində əsər ərsəyə gətirən və dahi azərbaycanlı filosof Nəsirəddin Tusinin fəlsəfi mirasını qeyd edilən istiqamətlərdə davam etdirən böyük Osmanlı alimi Xınalızadə Əli Əfəndi, tarixin fəlsəfəsinə yazan və İslam aləminin ilk sosioloqu kimi tanınan İbn Xəldun, fəlsəfəyə qarşı olmaqla yanaşı, filosofları və fəlsəfəni tənqid edərək fəlsəfi metoddan yararlanıb, fikirlər irəli sürən İbn Teymiyyə və başqa mütəfəkkir və alimləri də İslam fəlsəfəsi daxilində dəyərləndirmək lazımdır. Burada onu da qeyd edək ki, İslam fəlsəfəsi termininin Xınalızadə Əlidən İbn Teymiyyəyə kimi alimləri də əhatə edəcək şəkildə geniş əhatəsinin olduğu fikrini irəli sürən ikinci qrup alimlər, adlarını qeyd etdiyimiz elm sahələrindən hansılarının İslam fəlsəfəsi sahəsinə daxil edilməsinin vacib olduğuna dair bir nəticəyə gələ bilməyiblər (Bircan 2013, 26).

Burada belə bir sual ağıla gəlir: İslam aləmində mövcud olan və yuxarıda adlarını qeyd etdiyimiz elm sahələrindən hansı nəyə görə və nə dərəcədə fəlsəfə sahəsinə daxil edilə bilər?

Bu sualı cavablandırmaq üçün məsələyə elm sahələrindən biri olan kəlam elminə dair müzakirələrlə başlayaq.

İslam dinini və prinsiplərini əsas götürən və onu nəzəri əsaslarla rəqib teologiyalara və təlimlərə qarşı müdafiə edən kəlam elmi İslam mühitində, İslam dini ilə bağlı ortaya çıxan bəzi daxili və xarici problemlərdən, İslamın öz daxili amillərindən meydana gələrək inkişaf edən bir elm sahəsidir. Bu elm sahəsinin əsas müzakirə etdiyi mövzular Allahın varlığı və isbatı (isbatı-vacib), Onun birliyi, peyğəmbərlik (nübuvvət), imamət, yaradılış və bununla bağlı bir sıra məsələlərdir. Bu mövzular, sadəcə, kəlam elmini deyil, eyni zamanda, İslam fəlsəfəsini də maraqlandırmışdır. Təbii ki, haradasa eyni mövzuları müzakirə və tədqiqat obyektinə çevirən bu iki elm sahəsində istifadə olunan metod və yanaşmalar fərqlidir. Bunlar nəzərə alınaraq deyilə bilər ki, İslam dininin etiqad əsaslarını məhz ağıla uyğun və məntiqli şəkildə əqli dəlillərlə müdafiə etmək istəyən kəlam elmi fəlsəfi bir fəaliyyət olaraq qəbul edilə bilər. Xüsusən Qəzzalidən sonra kəlamın tutduğu istiqamətə, onun İslam fəlsəfəsi, qədim yunan düşüncə və fəlsəfəsinin təsiri altında inkişafını nəzərə alsaq, kəlamın əqid mövzusu istisna olmaqla onun İslam fəlsəfəsindən başqa bir şey olmadığı bariz şəkildə görünəcəkdir. Buna görə də bəzi tədqiqatçılar həqiqi İslam fəlsəfəsinin məhz kəlam olduğunu iddia edirlər (Bircan 2013, 27; Arslan 1999, 15). Onu da qeyd edək ki, İslam fəlsəfəsi termininə dair daha əvvəl qeyd edilən müzakirəni və gəlinən nəticəni nəzərə alsaq, bu kimi iddiaları tam mənada doğru qəbul etmək olmaz.

İslam aləmində fəlsəfi fəaliyyət kimi qəbul edilə bilən digər bir elm sahəsi də təsəvvüf və ya sufizmdir. Təsəvvüf kəlam və fəlsəfə kimi sırf nəzəri və əqli bir fəaliyyət deyil, həm də içtimai hərəkət, təriqət, ədəbiyyat, qısaı çoxistiqamətli bir sahədir. Buna görə də hər şeydən əvvəl təsəvvüfün təşəkkül dövründə müşahidə olunan iki ayrı formasının bir-birindən ayırd edilməsi zəruridir. Bunlardan biri sırf praktiki, əməli, yaxud həyat tərzi olan təsəvvüf, digəri sırf nəzəriyyədən ibarət təsəvvüfdür. Nəzəriyyədən ibarət olan təsəvvüf praktika ilə əlaqədar mövzularla yanaşı, daha çox tanrı, kainat və insan kimi mövzularla maraqlanır. Təsəvvüfün teorik və ya düşüncə ilə bağlı cəhətinə baxdıqda onun metafizik, kosmoloji, ontoloji və bir qurtuluş, xoşbəxtlik nəzəriyyəsi olduğu görülməcəkdir. Buna əsasən IX əsrdən etibarən Həllac Mənsur və Cüneyd Bağdadi ilə başlayıb ibn Ərəbi və Mövlana Cəlaləddin Rumi ilə zirvə nöqtəyə yüksələn və əsas mövzusu varlıq və idrak olan nəzəri təsəvvüfün də İslam fəlsəfəsi sahəsinə daxil edilməsinə dair fikrilər irəli sürülmüşdür. Çünki İslam aləmində təsəvvüf sahəsi ilə nəzəri müstəvidə məşğul olan mütəfəkkirlər, xüsusən İslam filosoflarının və neo-platonizmin (yeni Platonçuluq) düşüncə və yanaşmalarının təsiri altında qalmışlar. Nəticə etibarilə ibn Xəldunun da dediyi kimi təsəvvüfün içində fəlsəfələşmiş bir təsəvvüf var ki, beləcə, təsəvvüf

praktikadan daha çox fərqli nəzəri bir düşüncə sistemi kimi meydana gəlmiş və inkişaf etmişdir. Bu cəhəti etibarilə onu İslam fəlsəfəsi daxilində hesab etmək mümkündür. Lakin burada ona diqqət edilməlidir ki, İslam fəlsəfəsi ilə İslam təsəvvüfü arasında bəzi mühüm fərqliliklər var. Bu mənada təsəvvüfü İslam fəlsəfəsinə daxil etmək aralarında xüsusilə də metod və terminoloji baxımdan ortaya çıxan və onları ayırmamızı haqlı çıxaran fərqli cəhətlərin nəzərə alınmaması demək deyildir (Arslan 1999, 27-30).

İslam fəlsəfəsi çərçivəsində dəyərləndirilməsi mümkün olan düşüncə fəaliyyətlərindən digərləri də fiqh üsulu, əxlaq, siyasət, iqtisadiyyat və dilçilik kimi sahələridir. Belə ki, fiqh üsulu tamamilə əqli metodlarla yanaşı, Aristotel məntiqinin İslam filosofları tərəfindən inkişaf etdirilmiş formasından Quran və hədis mətnlərindən hökm çıxarılmasında bir metod kimi istifadə edir. Dilçiliyin müzakirə və tədqiqat obyektinə çevirdiyi dilin mahiyyəti, onun düşüncə və varlıqla əlaqəsi, bəlağət və digər kimi məsələlər fəlsəfə və məntiq sahəsində də tədqiq olunan mövzulardandır; məsələn: günümüzdə analitik fəlsəfə qeyd etdiyimiz həmin bu mövzuları öyrənir. Bütün bunlarla yanaşı, tarix sahəsində yazılan əsərlərdə də fəlsəfə ilə əlaqədar nəzərə alın biləcək görüşlərin və nəzəriyyələrin irəli sürüldüyünü bu istiqamətdə aparılan tədqiqat işləri ortaya qoyur. Bu mənada, mühüm bir nümunə kimi ibn Xəldunun “Müqəddimə” adlı əsərini qeyd etmək olar. Həqiqətən də ibn Xəldun özündən əvvəl fəlsəfi elmlər içində hesab edilməyən tarixin də fəlsəfi cəhətlərinin olduğunu göstərərək, ilk dəfə tarix fəlsəfəsindən və tarix elmindən bəhs etmişdir.

Əxlaq, siyasət və iqtisadiyyat kimi sahələrə gəlincə, bu elm sahələrinin xüsusilə nəzəri hissələri fəlsəfədən başqa bir şey ifadə etmir. Platon və Aristotel kimi Fərabî, ibn Sina və ibn Rüşd kimi müsəlman filosoflar da bu elmlərdə əsərlər yazmış və müəyyən görüşlər irəli sürmüşlər. Əxlaq, siyasət və iqtisadiyyat kimi elmlər praktiki fəlsəfə adlandırılmışdır. Belə ki, Tusi və Xınalızadə Əli kimi bir çox əxlaq aliminin adları eyni zamanda filosoflar siyahısında da qeyd edilir (Arslan 1999, 30; Bayraktar 1997, 6).

Daha əvvəl də qeyd edildiyi kimi İslam aləmində fəlsəfi yaradıcılıqla məşğul olan alimlərlə yanaşı ona ya bəzi mövzuları etibarilə ya da ümumən mənfi münasibət bəsləyənlər də olmuşdur. Lakin ortada bir həqiqət var ki, fəlsəfəyə və xüsusən İslam filosoflarının müəyyən mövzulardakı görüş və yanaşmalarını tənqid edən alimlərin özləri də tənqid əsnasında məhz fəlsəfi metoddan istifadə edərək, yenə fəlsəfi məzmunlu fikirlərə yer vermişlər. Həmin alimlərdən biri İslam filosoflarının metafizika ilə əlaqədar bəzi fəlsəfi görüşlərini tənqid etmək məqsədilə “Filosofların əsassızlığı” (Təhafutul-fəlasifə) adlı bir əsər qələmə alan Əbu Hamid əl-Qəzzalidir. Qəzzali filosofları bəzi mövzularda tənqid edərək, xüsusən metafizika və məntiq sahəsində filosofların görüşlərindən heç də geri qalmayan

fikir və müddəalar irəli sürmüşdür. Qəzzalının “Təhafutul-fəlasifə” adlı əsərindəki tənqid metoduna, fikir və yanaşmalarına nəzər saldıqda onun ciddi fəlsəfi biliyə malik olduğunu və düşüncələrinin özlüyündə fəlsəfi təfəkkürün səciyyəvi xüsusiyyətlərini əks etdirdiyini görürük. Bu mənada, dahi İslam filosofu ibn Rüşdün də Qəzzalının görüşlərini filosofların görüşlərindən geri qalan tərəfinin olmadığını qeyd etməsi təsadüfi deyildir.

İbn Teymiyyənin Aristotel və onun yolunu izləyən müsəlman filosofların məntiq anlayışlarında bir totologiya görərək, onlara yönəltdiyi tənqidlər bu gün Aristoteli tənqid edən, xüsusilə Vyana məktəbinin nümayəndələrinin məntiq sahəsindəki görüş və yanaşmaları ilə oxşarlıq təşkil edir (Toktaş 2004, 35 vd.).

Nəticə etibarilə İslam dünyasında fəlsəfəyə və xüsusilə də metafizika və məntiq sahəsinə yönəldilən tənqidlər xarakter etibarilə fəlsəfi xüsusiyyət daşıdığı üçün həmin tənqidlərin müəlliflərinin görüşlərini də İslam fəlsəfəsi daxilində qiymətləndirmək mümkündür. Bu müddəa ilk İslam filosofu Əbu İshaq əl-Kindinin görüşlərində öz əksini tapır. Belə ki, Kindiyə görə fəlsəfəni tənqid etmək özü də bir fəlsəfədir (Kindi 2002, 142).

İslam fəlsəfəsi İslam kulturu və mədəni mühütündə meydana çıxmış müxtəlif fəlsəfi sistemləri və problemləri fəlsəfi metodla müzakirə obyektinə çevirən görüşləri əhatə edən bir mənaya sahibdir. Belə ki, bu gün Qərb fəlsəfəsi dedikdə Qərb kulturu və mədəniyyəti daxilində; Orta əsr Xristian fəlsəfəsi dedikdə Xristian orta əsr kulturu və mədəniyyəti mühitində ortaya çıxmış müxtəlif fəlsəfi sistem və yanaşmalar nəzərdə tutulur. Eyni ilə İslam kulturu və mədəni mühütündə ortaya çıxmış düşüncə sistemləri və yanaşmalarına da İslam fəlsəfəsi deyilir. Fəlsəfəyə qarşı istər müsbət, istərsə də mənfi münasibət bəslənilməsindən asılı olmayaraq, tənqidi və dəstəkləyici yanaşmalardan asılı olmayaraq problemlərə əqli münasibət bəsləyən, onlara fəlsəfi baxış tərzilə yanaşan hər bir düşüncə bu fəlsəfənin daxilində görülməlidir.

Nəticə

İslam fəlsəfəsi ifadəsinə alternativ olaraq irəli sürülən “ərəb fəlsəfəsi”, “ərəbdilli fəlsəfə”, “müsəlman fəlsəfəsi”, “müsəlman-ərəb fəlsəfəsi” və s. kimi adlandırılmaları analiz etdikdə bu istiqamətdəki mübahisə və müzakirələri üç əsas kateqoriyada dəyərləndirilmək mümkündür:

- a) İslam fəlsəfəsinin transformasiya edildiyi fəlsəfə məktəbləri ilə əlaqəsi;
- b) İslam fəlsəfəsinin məzmununu və İslam mədəniyyətindəki digər intellektual ənənələrlə münasibəti;
- c) İslam filosoflarının etnik və dini mənsubiyyəti ilə fəlsəfə arasındakı münasibətlər.

Bu üç növ münasibətin mahiyyəti tarixi bir hadisə olaraq fəlsəfənin İslam aləmində keçdiyi yol nəzərə alınmaq şərtilə tədqiq edilməli və bu mənada, İslam fəlsəfəsinə dair müxtəlif adlandırmaların sözügedən tarixi hadisələrlə nə dərəcədə uyğun olduğu müəyyənləşdirilməlidir.

Günümüzdə İslam fəlsəfəsinin din-fəlsəfə münasibətləri problemi çərçivəsində dəyərləndirib, onun İslam teologiyası olduğunu düşünənlərin bir necə xüsusda xəyata düşdükləri müşahidə olunur. Birincisi, bu iddianı irəli sürənlər hər şeydən əvvəl, İslam aləmindəki fəlsəfənin mahiyyət etibarilə tədqiqat sferasını və bu mənada dövrün elmlər təsnifatını nəzərə almamışlar. Bu səbəbdən iddia sahibləri İslam fəlsəfəsinə tamamilə din-fəlsəfə münasibətlərini müzakirə edən bir elm sahəsi kimi dəyərləndirmişlər. Halbuki, din-fəlsəfə münasibətləri İslam fəlsəfəsinin mövzularından sadəcə biridir. Bundan əlavə, İslam fəlsəfəsində din-fəlsəfə uzlaşmasına dair müzakirələr mütləq şəkildə İslam kəlam elminin müdafiəçi xarakterini əks etdirmir. Bu məsələyə dair müzakirə və əsaslandırılmalardan da görüldüyü kimi, İslam fəlsəfəsinin fəlsəfə-din, ağıl-vəhy münasibətlərinə dair məsələləri müzakirə obyektinə çevirməsi heç də onun bir teologiya olduğunu göstərmir. İslam fəlsəfəsi müasir dövrdə fəlsəfənin sferasına daxil olan bütün varlıq sferalarını, təbiət elmlərini ehtiva edirdi ki, bunu da yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, orta əsr İslam filosoflarının elmlər təsnifatında bariz şəkildə görmək mümkündür. Nəticə etibarilə “İslam fəlsəfəsi” terminindəki “İslam” sözü İslamın etiqad əsaslarını əqli metodlarla izah etmək mənasındakı “İslamın fəlsəfəsi” və ya “islami fəlsəfə” kimi başa düşülməməlidir.

İslam fəlsəfəsi, sadəcə, müsəlman filosofların fəlsəfi yaradıcılığını ehtiva etməklə məhdudlaşan bir fəlsəfə olmadığı üçün ona “Müsəlman fəlsəfəsi” demək də doğru deyildir. Bu mənada, gəldiyimiz nəticə ondan ibarətdir ki, “İslam fəlsəfəsi” termini mənə etibarilə dini və etnik kimliyindən asılı olmayaraq, İslam kultür və mədəniyyətində fəlsəfi yaradıcılıqla məşğul olan filosof və mütəfəkkirlərin fəlsəfəsini ifadə edir.

ƏDƏBİYYAT

Adamson, Peter-Richard C. Taylor. (2007). “Giriş”. İslam felsefesinə giriş. Editör: Peter Adamson-R.C. Taylor. Trc.: Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, (s. 3-4).

Adıgüzel Nuri. (2005). Günümüz İslam felsefesinin sorunları, Ankara, İlahiyyat yay.

Arslan Ahmet. (1999). Bir İslam felsefesi var mıdır? (İslam felsefesi üzerine kitabının içində), Ankara: Vadi yayınları.

Bayraktar Mehmet. (1997). İslam felsefesine giriş, Ankara, Diyanet Vakfı Yayınları.

Bircan Hasan Hüseyin. (2013). İslam fəlsəfəsi tarixinə giriş, nəşr: 3, İstanbul: Değerler Eğitimi Yayınları.

Gutas Dimitri. (2010). “Yirminci yüzyılda arap felsefesi çalışmaları: Arap felsefesi tarihi yazımı üzerine bir deneme”. İbn Sina'nın mirası. Hazırlayan və tərcümə edən: M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, (s. 283-286).

İbn Cülcül. (1985/h.1405). طبقات الاطباء والحكماء. naşir: Fuad Seyyid, Beyrut: مؤسسة الرسالة.

İbn Sina. (1298). تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات رسالة في اقسام العلوم العقلية (مطبوعة الجوائب. Konstantiniyə: مطبعة الجوائب. içində).

İbn Sina. (1980). عيون الحكمة. Naşir: Abdurrahman Bədəvi. Kuveyt-Beyrut: وكالة المطبوعة - دار القلم.

İbnun-Nedim. (1971). الفهرسة. Naşir: Rza Təcəddud. Tehran: y.y.

Kaya Cüneyt və b. (2011). “Mahmut Kaya ile Türkiye`deki İslam felsefesi çalışmaları üzerine”. Türkiye araştırmaları literatür dergisi (Türk felsefe tarihi sayısı) 17, (s. 383-397).

Kaya Cüneyt. (2013). “İslam felsefesinin mahiyeti üzerine”. İslam felsefesi: tarih ve problemler. Editör: M.Cüneyt Kaya. İstanbul: İSAM yayınları, (s.25-31).

Kindi Yağub bin İshaq. (2002). رسائل كندي الفلسفية // Felsefi risaleler (trc.: Mahmut Kaya), İstanbul: Klasik yayınları

Sicistani, Əbu Süleyman. (1979). منتخب صوان الحكمة. Naşir: D.M.Dunlop. Paris-New York: Mouton Publisher.

Toktaş Fatih. (2004). İslam düşüncesinde felsefe eleştirileri, İstanbul: İFAV yayınları

доц. Анар Кафаров

ЧТО МЫ ДОЛЖНЫ ПОНИМАТЬ ИЗ ТЕРМИНА “ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ”?

РЕЗЮМЕ

Термины образуют карту нашего разума. Мы описываем и выражаем события, с которыми мы сталкиваемся, процессы, которые мы представляем, и наши чувства и мысли, которые мы выражаем их посредством литературно-философских выражений с помощью терминов. С помощью

терминов можно утверждать теории путем абстрагирования о существовании и событиях, а также об определении законностей, их понимании и осмыслении. Наличие широкого воображения, связанного с терминами, также имеет большое значение с точки зрения формулирования новых терминов и определений в нашем мире разума. Условия являются ключом мысли. Следует отметить, что терминологическая бедность ума менее опасна, чем ошибочное восприятие терминов. Попытка форматирования концепций в нашем сознании с помощью терминов с по существу ошибочными и потерями смысла подобна путешествию с неправильной картой. Поэтому, прежде всего, необходимо получить точную информацию и образы, связанные с терминами. Принимая это во внимание, мы обсудим в этой статье один из терминов “исламская философия”, который необходим для формулирования правильного представления об этом.

Кроме того, изучение термина “исламская философия” важно с точки зрения наших следующих работ: “Проблема источника нравственности в философии в терминах метафизики и эпистемологии”, которую мы собираемся изучать источник морали с точки зрения Исламская философия там тоже есть. Таким образом, этот вопрос, естественно, побуждает нас прояснить, во-первых, термин “исламская философия” в нашей диссертации.

В противном случае, вторая причина изучения термина “исламская философия” заключается в том, что в философских исследованиях и трудах в Азербайджане имеются неверные и неправдивые знания об исламской философии. В этом смысле главная цель статьи – сформулировать правильную идею, связанную с термином “исламская философия”.

Основной тезис статьи заключается в том, что термин “исламская философия” относится к философии философов, занимающихся философским творчеством в исламской культурной географии, независимо от их религиозной или этнической принадлежности.

Ключевые слова: *Кинди, арабская философия, мусульманская философия, ислам, исламская философия, исламская культурная география, философия в исламском мире.*

Assoc. Prof. Anar Gafarov

WHAT SHOULD WE UNDERSTAND FROM THE TERM “ISLAMIC PHILOSOPHY”

ABSTRACT

The terms form a map of our mind. We describe and express the events we encounter, the processes we imagine, and our feelings and thoughts that we express them by the literary-philosophical expressions by means of terms. It is possible peculiarly by means of terms to assert the theories by abstraction about the existence and events, and to think about the determination of legalities and understanding and sense-making of them. Having a broad imagination related to the terms is also of great importance in terms of formulating new terms and definitions in our mind world. The terms are the key of thought. It should be noted that the terminological poverty of mind is less dangerous than faulty perception of terms. The format attempt of concepts in our mind by terms with essentially faulty and meaning loss is like journey with the wrong map. Therefore, first of all, it is necessary to achieve accurate information and imagery related to the terms. Taking this point into the consideration we will discuss in this article one of the terms, “Islamic philosophy” that is necessary to formulate the right idea about it.

Furthermore, the study of the term “Islamic philosophy” is important in terms of our next works, “The problem of the Source of Morality in Philosophy in Terms of Metaphysic and Epistemology” that we are going to study the source of morality in terms of Islamic Philosophy there too. So, this matter naturally drives us to clarify firstly the term of Islamic Philosophy in our dissertation.

Otherwise, the second reason of the study about the term Islamic Philosophy is that there is faulty and untruthful knowledge about Islamic philosophy in the philosophical studies and works in Azerbaijan. In the sense, the main goal in the article is to formulate a correct idea related to the term “Islamic philosophy”.

The main thesis of the article is that the term "Islamic philosophy" refers to the philosophy of the philosophers that dealing with philosophical creativity in Islamic cultural geography irrespective of their religious or ethnic identity.

Keywords: *Kindi, Arabic philosophy, Muslims` philosophy, Islam, Islamic philosophy, Islamic cultural geography, philosophy in the Islamic world.*

Çapa tövsiyə etdi: dos. Ş.M.Musayev.

УДК:1 (091). (297)

KBT: 87.3 (86.38)

SƏDRƏDDİN ŞİRAZİNİN “XƏLQUL- ƏMAL” TRAKTATININ TƏRCÜMƏ VƏ ŞƏRHİ

*Dos. Ələddin Məlikov,
AMEA Elm Tarixi İnstitutu Elmşünaslıq və
elmin sosial problemləri şöbəsinin müdiri,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun müəllimi
aladdinmalikov@ait.edu.az*

XÜLASƏ

Sədrəddin Şirazi (1571-1640) Şərqi-İslam fəlsəfə tarixində mühüm yer tutur. O, İslam fəlsəfə tarixində ən çox tədqiq edilən 10 ən əhəmiyyətli və intellektual filosofdan biridir. Şirazi öz fəlsəfi və teosofik baxışlarının orijinallığı ilə tanınan filosofdur. İsfahan fəlsəfi məktəbinə mənsub olan S.Şirazinin transsendental fəlsəfəsi daha sonra onun ardıcılları tərəfindən daha da inkişaf etdirilmişdir. S.Şirazi üç fərqli və müxtəlif tipli sahədə əsərlər yazmışdır. Onlar: 1) Quran və hədislərə yazdığı şərhlər; 2) Özündənöncəki fəlsəfi kitablara yazdığı şərh və haşiyələr; 3) Transsendental fəlsəfə məktəbinin banisi kimi yazdığı fəlsəfi əsərlərdən ibarətdir. Üçüncü kateqoriyaya aid ən başlıca əsəri onun çoxcildlik “*Əl-Hikmətül mütəaliyə fil əsfaril əqliyyətilərbəə*” toplusudur. Bu məcmuə, bir növ, İslam fəlsəfəsi ensiklopediyasıdır. O həm də çoxlu mövzularda traktatlar yazmışdır. İradə azadlığı (cəbr və ixtiyar) barədə tədqiq etdiyi ən başlıca və dərin elmi məzmunu malik əsəri “*Xəlqül-ə`mal*”, yəni “*Əməllərin yaranması*” əsəridir. Bu əsər “*Cəbr və İxtiyar*” barəsindədir. Tərcümə və şərh etdiyimiz əsərdə o, insanın əməllərində məcburi olması və yaxud ixtiyara sahib olması, iradənin azad olması barədə özündənəvvəlki filosof və kəlamçıların (mütəkəllimlərin) fərqli fəlsəfi fikirləri və əsas nəzəriyyələrini toplamış həmçinin arqumentlərlə birləşdirərək araşdırmışdır. Alim bu araşdırmada müxtəsər şəkildə o dörd əsas fəlsəfi fikri irəli sürür. Daha dəqiq desək, fəlsəfə tarixində olan üç nəzəriyyəni arqumentlərlə birləşdirərək ortaya qoyur, sonra elmdə dərin olanlara aid etdiyi dördüncü nəzəriyyəni dəlilləri ilə birlikdə verir. Məhz bu səbəbdən, “*Transsendental fəlsəfə*” məktəbi bu nəzəriyyəni daha üstün hesab edir.

Açar sözlər: *Sədrəddin Şirazi, əməllərin yaranması, İslam fəlsəfəsi, İsfahan məktəbi, vəhdət, substansial hərəkət, məcburiyyət, ixtiyar, iradə azadlığı, determinizm.*

Giriş

Ümumiyyətlə, İslam fəlsəfəsini dərinlən mənimsəməyə bəzilərinin güman etdiyinin əksinə olaraq, İslam fəlsəfəsi yalnız yunan fəlsəfəsinin şərhindən ibarət deyildir. Əksinə, bu fəlsəfə özünün spesifik tarixi köklərinə vararaq, cəmiyyətdə düşüncə cərəyanı kimi əl-Kindi, əl-Farabi, ibn Sina, Bəhmənyar, Şihabəddin Söhrəvərdi, Nəsirəddin Tusi və başqalarından davamlı gələrək, S.Şirazi fəlsəfəsində formalaşmış öz apogeyinə çatmışdır. Molla Əbdür-Rəzzaq Lahici demişkən, S.Şirazi haqqa çatmağın əsas dörd yolunu öz əsərlərində toplamışdır. Deməli, İslam fəlsəfəsi, həqiqətən, öz köklərinə arxalanır. Hərtərəfli düşüncə sistemi kimi Farabidən başlayır. Əlbəttə, Farabidən öncə də hikmətin izlərini, hərtərəfli düşüncə sistemi kimi olmasa da, görmək və tapmaq mümkündür.

Sədrəddin Şirazi və ya Molla Sədra adı ilə tanınan Məhəmməd ibn İbrahim Qəvami Şirazi onbirinci əsrin böyük filosofudur. O, Qum şəhərinin “Kəhək” qəsəbəsinə çəkilərək, 15 il müddətində ruhun mənəvi yüksəlişi ilə məşğul olmuş, yeni nəzəriyyələrini qələmə almışdır. Yeddi dəfə Məkkəyə getmiş, sonuncu dəfə hicri-qəməri ilə 1050-ci ildə Bəsrə şəhərində vəfat etmişdir. Dahi mütəfəkkir, müəllimlərdən az yararlanmış, əldə etdikləri isə daha çox özünün çalışmaları və söyləri nəticəsində olmuşdur. Onun şagirdləri Molla Möhsün Feyz Kaşani, Molla Əbdür-Rəzzaq Lahici, Molla Məhəmməd İrəvani, Şeyx Hüseyin Tonkaboni, Əbul Vəli Şirazi, Qəvamuddin Əhməd (kiçik oğlu), Qutbuddin Məhəmməd Təbrizi və başqaları olumuşlar.

Bu böyük şəxsiyyət İslam fəlsəfəsinin tanınmamış üfüqlərdə seyr edilməsinə səbəb olmuşdur. Hal-hazırda da elm xadimlərinin düşüncələrini özünə məşğul və heyran etməkdədir. Həqiqətən də ondan sonra hikmət sahibləri öz ömürlərini onun gətirdiyi dərin elmin köklərini öyrənmək və budaqlarını araşdırmağa sərf etmişlər. “Hikməti-Mütəaliyə” adı ilə tanınan və məşhur olan bu hikmət keçmiş fəlsəfi fikir və düşüncələrdən, İslam mistikasından bir elmi-mədəni irs kimi istifadə edərək, yeni ölçü və müstəqil şəkildə yüksək bina timsalında ucalmışdır.

Bu tərcümə Tehran Universitetinin İlahiyyat fakültəsinin üzvü prof. dr. Tuba Kermani tərəfindən sözügedən ali təhsil müəssisəsində mövcud olan nadir əlyazma nüsxələri toplusu əsasında təshih və tədqiq edilmiş variantının tərcüməsidir. O həm də bu əsəri ərəb dilindən fars və ingilis dillərinə tərcümə etmişdir. “Bunyade-Hikməte-İslamiye-Sadra” elmi assosiasiyası 2004-cü ildə bu əsəri ərəb dili ilə yanaşı, fars və ingilis dillərində də nəşr etmişdir.

Əsərin Tərcüməsi

Ön söz

Mehriban və bağışlayan Allahın adı ilə.

Çirkinliklərdən uzaq olan Allah pak və təmizdir. Onun istəyindən başqa heç bir fərman icra olunmaz. Hidayət çırağı olan nurlu şəriət sahibi və onun xanədanına salam olsun.

Ey iman gücü və araşdırma metodu ilə bu dərin dənizin dərinliklərində çalışan şəxs, bil: qədər məsələsi düşüncələrin onda heyran qaldığı mövzulardandır. Xalqın görüşləri qarışıqdır. Bizim bu mövzunun sirrini açmaq icazəmiz söz məqamında yoxdur. Əksinə, təkcə İslam mütəfəkkirlərinin inandığı bəzi inancları nəql edirik. Bundan sonra xülasə şəkildə Allah əhlinin inanclarını da qeyd edəcəyik.

Birinci nəzəriyyə: Təfviz əhlinin nəzəriyyəsi (Mötəzilə)

Təfvizçilərⁱ inanırlar ki, Tanrı insanıⁱⁱ yaratmış, onları bəzi işlərə qadir etmiş və onlara ixtiyar vermişdir. Deməli onlar işlərin yerinə yetirilməsində öz istək və iradələrinə uyğun olaraq müstəqildirlər. Bu guruh güman edir ki, Tanrı onlardan təkcə iman və itaət istəmiş, bəndələrinin günah və küfr etməsindən qəzəblənir. Onlar, əsasən, bu üsulla aşağıdakı nəticələrin əldə ediləcəyinə inanırlar:

1) Ömr və nəhylərə təklifin faydalı olması və vəd-vəidin faydası;

2) Savab və qiyamətin (cəzanın) haqq olması;

3) Pislilik və çirkinlikləri iradə və icad etməkdən yəni günah və küfrdən Allahın pak və münəzzəh olması.

Təfviz əhli nəzəriyyəsinin tənqidi

Təfviz əhli nəzəriyyəçilərinin tənqidi. Təfvizçilər öz əqidələrinin nəticə və məlzumlarından ki həqiqi işlərin yaranmasında Tanrı üçün şərikin isbatından ibarətdir, qafil olmuşlar. Şəksiz bu nəzəriyyə bütələri Allahın şefaətçiləri mərtəbəsində qərar verməkdən daha pisdür.ⁱⁱⁱ Bu nəzəriyyənin məzmunu bundan ibarətdir ki, Tanrının iradə etdiyi onun mülkündə olmasın. Nəticədə xoşagəlməz işlər yaransın. Lakin bu, mülk və mələkut aləmində bir nöqsandır və Tanrı bu mərtəbədən daha uca və yüksəkdir.

İkinci nəzəriyyə: Cəbr (İcbar) əhlinin nəzəriyyəsi

Cəbr əhli^{iv} (cəbrilərə əşərilər^v də deyilir) bu əqidədədir ki, varlıq aləminə Allahdan başqa təsir edən heç bir qüvvə yoxdur. O, yaranışda şəriki olmaqdan

daha üstündür. İstədiyi şeyi yerinə yetirir və istədiyinə hökm verir. Heç bir şey ilahi hökmü dəyişdirə və onun qarşısını ala bilməz. Etdiyi işlərə görə sorğusual olunmaz, əksinə, başqaları Allahın qarşısında sorğusual olunurlar.^{vi}

İnsanın ağıl və düşüncəsi, onun işlərinin yaxşı və pis olmasını anlaya bilməz. O, hansı şeyi öz mülkündə edirsə, yaxşı və bəyəniləndir. Çünki başqasının mülkündə yox, öz mülkündə edir.

Zahirdə varlıqların vücudunun onlara bağlı olduğu səbəblər həqiqi səbəblər deyildir və varlıqların yaranmasına onların heç bir müdaxiləsi yoxdur. Onlar yalnız adi səbəblərdir. Sadəcə, Allahın qanun və adəti səbəblərin yaranması əsasında. Onlar ərsəyə gəldikdən sonra, nəticələri formalaşmaq üzrədir. Bütün bunlar bir-birlərinə təsir və bağlı olmadan öncə Allahdan yaranırlar. Cəbrilər Allahın qüdrətinə təzim və Allahın digərlərinə ehtiyac duymaq nöqsanlarından pak olması səbəbilə bu inanırdadırlar.

Cəbr əhli nəzəriyyəsinin tənqidi

Şübhəsiz, cəbrə inanmaq hikməti batil bilməyi, şüuru, ağıl problemlərin həllində hökm verməkdən kənarlaşdırmağı, Allahı isbat etmək qapısını və düşüncə yolunu birdəfəlik bağlamaq ilə nəticələnir. Bu düşüncəyə əsasən, Allahın zülm etməsi və şeyləri öz yerlərində qərarlaşdırmaması mümkündür. Belə ki, qiyamət günündə peyğəmbərlərin cəzalanması və əzabı, həmçinin kafirlərin ehtiramı Allah üçün icazəlidir. Bu nəzəriyyə Allahın özünə dost, övlad və şərik seçməsinin yaxşı olmasına yönələn hikmət və ağılın batil olmasına gətirib çıxaran digər pis və fasid əsaslarla nəticələnir.

Nəqlin ağıl ilə isbat edilməsi

Həmçinin, ağıl batil bilmənin nəticəsi nəqlin batil olması deməkdir. Çünki nəqlin başa düşülməsi və isbatı yalnız ağıl və düşüncə vasitəsilədir. Allah onların dediklərindən uca və üstündür.

Üçüncü nəzəriyyə: filosofların nəzəriyyəsi

Filosofların fikri budur ki, Allah hər şeyə qadirdir. Amma varlıqlar vücudu qəbul etməkdə bir-birləri ilə fərqlənirlər. Onların bəzisi yalnız digər varlığın vücud tapmasından sonra, var olmağa nail olur, cəvhər vücud tapdıqdan sonra vücud tapan ərəz kimi və bəsit varlıq vücud tapdıqdan sonra yaranan mürəkkəb kimi.

Allahın qüdrəti və kamilliyi son həddədir. O, varlığı mümkün olanların qabiliyyətinə uyğun vücud bağışlayır.

Varlığı mümkün olanların bəzisini İlahi qüdrət heç bir səbəb və vasitə olmadan yaradır. Bəzisini isə bir və ya çoxlu səbəb vasitəsilə yaradır.

Allah səbəblər vasitəsilə varlıqları yaratdıqda, insan vasitəsilə iş gördüyü zaman onlara ehtiyacı olduğu kimi, Allahın o səbəblərə ehtiyacı yoxdur; məsələn: biz yazarkən qələmə və hissiyyata ehtiyac duyuruq. Allah bu nöqsanlardan uzaqdır.

Həm vasitə olan səbəbin, həm də nəticənin ondan yarandığı Allah bərəsində, necə bir təsəvvür etmək mümkündür? O, heç bir başqa səbəbin vasitəsi olmadan, bütün səbəblərin səbəbidir.

Pak və münəzzəh Allah varlıq aləmini mümkün olan ən yaxşı sistem və ən üstün vücudda yaradır. Deməli, onun yaratdıqları ya tam xeyirdir (məhz xeyir), mələklər və onlara vücudda yaxınlaşanlar kimi (cəbərutilər və kərrubilər), ya da vücudlarındakı xeyir şərə qələbə çalır.

Buna əsasən, əslində, xeyir əməllər Allahın qüdrətinə daxildir. Onların ardınca xeyirlə birgə olan və başqa sözlə desək, xeyirin digər bir qismi olan şər Allahın qüdrətinə daxildir.

Məhz bu səbəbdən, bəndələr tərəfindən baş verən küfr və günahları iradə etməsinə baxmayaraq, Allahın onlara razılığı yoxdur. Nümunə üçün: barmağını ilan çalan şəxs onu kəsmək istəyir. Bu iş o şəxsin sağlamlığını qorumaq üçündür. Əgər sağlamlığı qorumaq məsələsi olmasaydı, onu heç vaxt kəsməzdi. O, sağlamlığı istəyir deyə, barmaqlarının kəsilməsinə razıdır. Lakin “İstəyir, amma ona razı deyil” ifadəsi bu dəqiq fərqlə əsas işarədir.

Filosofların nəzəriyyəsinin bəyənilməsi (*Filosofların inancını tərifləmək*)

Diqqətli oxucuya sirr deyildir ki, filosofların inancı mötəzilə və cəbrilərin etiqadından yanlış və xoşagəlməz nəticələr cəhətdən daha sağlamdır. İlahi maarif həqiqətləri^{vii} və üsuli-əqaiddən düzgün baxışları olan şəxslərin yanında bu yol xəta və səhvədən daha çox qorunmuşdur. Bu yol mötəzilə və əşəri məktəbləri arasında olması cəhətdən orta yoldur. Aydın ki, işlərin ən xeyirlisi onların ortasıdır.^{viii}

Dördüncü nəzəriyyə: elmdə dərin olanların (rasixlərin) nəzəriyyəsi

Digər bir dəstə elmdə rasixlərdir. Onlar bu fikirdədirlər ki, varlıqlar öz vücudlarında fərqlər və dərəcə mərtəbələrinə, zat, sifət, feil və fərqli təsirlərinə

baxmayaraq, onların mərtəbə, dərəcə və həqiqətlərinin hamısına şamil olan bir ilahi həqiqət onları bir-birinə bağlayır. Bu həqiqət sonsuz bəsit və vahiddir. Onun nuru səma və yerdəki bütün varlıqların üzərinə saçır. Varlıq aləmində elə zərrə tapmaq olmaz ki, nurlar-nuru onu əhatə etməmiş olsun. O bütün insan əməllərini müşahidə edir.^{ix}

Onlar özlərinin bu baxışlarını bəsirət və şühudla müşahidə etdikdən sonra, dəlil də gətiriblər. Buna əsasən, bütün əzəmət Allahın əzəmətlərindən olduğu kimi, bütün işlərdə onun işlərindəndir, bütün hökmlər Allah tərəfindəndir, bütün güc və qüvvələr də böyük və uca Allah səbəbilədir. Yəni Allah məqamının ucalığı bütün hərəkət və güclərin mənbəyidir. O bütün uca məqamı və əzəməti ilə varlıqların dərəcəsinə enir, onların işini yerinə yetirir. Baxmayaraq ki, O, bütün varlıqlardan mücərrəd olmanın son həddindədir, amma səma və yerin heç biri ondan xali deyil. Necə ki, imamül-müvəhhidin Əli (ə) buyurur:

“O, birgə və yanaşı formada olmadan, varlıqların hamısı ilə bərabərdir və mövcudlardan ayrı olmadan, onlardan qeyridir”.^x

İnsanlara felin nisbətinin düzgünlüyü

Qeyd olunanlara diqqət etdikdə, insanlara yaratmaq feli nisbət vermək doğrudur. Vücut və şəxsiyyət onlara nisbət verildiyi kimi, Allaha da nisbət verilir.

Nümunə üçün, Zeydin vücudu xaricdə baş vermiş bir işdir və o, Allahın işlərindən biri və onun nurlarından bir şüadır; onun etdiyi işlər məcazi deyil, həqiqidir. Nəticədə, onun işi heç bir nöqsan və qüsurlardan, Allahın işlərindən biridir. Bir olan Allah ona nöqsan və eyib nisbəti verməkdən üstündür və ona feil nisbəti verməklə belə, onun müqəddəsliyi qalır.

Tənzih və müqəddəslik onun yalnız yeganəlik məqamına qayıdır. Və bütün şeylər o məqamda fani olur. O, yeganə varlıqdır ki, Ondən başqa heç kim aləmdə yoxdur. Təşbih (bənzətmə) isə kəsrət və nəticə məqamına qayıdır. Təriflərin hamısı onun yeganə vücuduna qayıdır və bütün təriflərin sonu onun üçündür. Çünki Onun əzəməti bütün varlıq aləminə vücut bağışlayır. Onun vücudu mütləq xeyirdir. Şərlər yoxluqdur. Yoxluq isə ədəmdir və ədəm yaradılmamışdır.

Mahiyyətlər vücut əldə etməyə qədər belədir, onun vücudu Allah tərəfindən verildiyinə görə pakdır. Kafir belə vücut cəhətdən nəcis deyil, mahiyyət cəhətdən nəcisdir. Çünki nəcis və çirkin şeylərə saçan günəş işığı kimi, onun əslə pakdır. Amma bunun nəticəsində, özünün nurluğu, işıqlılığı və səfalılığından çıxmır və pis sifətlərlə, o cümlədən çirkin və pis iylə sifətlənir.

Buna əsasən, hər bir vücut və onun nəticəsi, vücut və onun nəticəsi olduğuna görə, xeyir və yaxşıdır, şər və pis deyil. Amma onda olan nöqsan cəhətdən, şərdir və başqa bir xeyirlə ziddiyyətdə olması cəhətdən pisdır.

Bunların hər biri bir formada yoxluğa qayıdır. Yoxluq heç bir şəxs üçün düzələn və yozulan deyil. Deməli, həmd və sitayiş yalnız böyük və uca Allaha məxsusdur.

Elmdə dərin olanların inancının xülasəsi budur. Şübhəsiz, bu yol ucadır və möhkəm yeri var. Əgər bu məqama çatmaq bir şəxs üçün mümkün olsa, uca şərəfə və böyük xeyrə yetişmişdir.

Bu nəzəriyyəni qəbul etməklə əməllərin yaranmasına aid olan bütün sual və iradlar aradan qalxır. İmam Əli (ə)-in buyurduğu sözün mənası da aydın olur: "Nə cəbr, nə təfviz, əksinə, bunların ikisinin arasında olan əmr".^{xi}

İmamın sözünün mənası bu deyil ki, bəndənin felində cəbr və ixtiyar tərkib tapıb, ya bəndədə cəbr və ixtiyar yoxdur, ya ixtiyar və cəbrdən bir payı var, ya bir cəhətdən ixtiyarı var və digər bir tərəfdən məcburdur. Ya Şeyx Əbu Əlinin dediyi kimi,^{xii} o ixtiyar vəziyyətində belə məcburdur. Əksinə, mədsəd budur ki, o, ixtiyarlıdır, o cəhətdən ki məcburdur və məcburdur, o cəhətdən ki ixtiyarlıdır. Yəni ixtiyarı cəbrlə eynidir.

Dörd nəzəriyyə barədə olan nümunələr

İndi bu dörd nəzəriyyə barəsində nümunələri qeyd edirik:

Təfviz əhli nəzəriyyəsinin nümunəsi alovun istiliyi kimidir.

Cəbr əhlinin nəzəriyyəsinin misalı suyun soyuqluğu kimidir.

Filosofların nəzəriyyəsinin nümunəsi: onlar bu qənaətdədirlər ki, hər vaxt feil yaxın səbəbə (bəndə kimi) nisbət verilsə, onun ixtiyarlı olmasına hökm olunur. Hər vaxt ondan öncəki səbəblərin hamısına yəni qabaqkı varlıqlar silsiləsinə nisbət verilsə, onun məcbur olmasına hökm olunur. Nə isti və nə də soyuq olan normal olan su kimi. Onda zəif istilik və soyuqluq mövcuddur.

Elmdə rasixlərin misalı, fələyin vəziyyəti kimidir. Fələk bəsit formada bu keyfiyyətlərin hamısına malikdir. Bu mənada ki, bəsit bir keyfiyyət var. Bu keyfiyyət ünsürlərdə pərakəndə və dağılmış formada olan keyfiyyətlərin hamısının eynidir. Bu, ünsürlərin vücutunun naqisliyinin dəlilidir. Deməli, səmanın hərərəti onun soyuqluğunun ziddinə deyil və əksinə. Həmçinin, onun rütubəti, onun quruluşunun ziddi deyil və əksinə. Onların hamısı vahid bir bəsitdir. Fələk keyfiyyətinin sındığı normal element kimi deyil, çünki fələyin forması kamildir və elementlərin forma cinsindən deyil. Buna əsasən, göy cisimlərinin həm zat cəhətdən, həm də keyfiyyət cəhətdən çoxlu qüvvəsi var.

Çünki göy cisimləri zat və keyfiyyət baxımından bunlardan xaric fələk kamalından daha çox güclüdür.

Həkimin sifarişi

Haqq və həqiqət axtarışında, özünü paklıq və müqəddəslik aləminin dərghasına yetirmək istəyən şəxs nə tam qadına oxşayan təşbihçilərdən, nə tam kişilərə bəyənən tənzihçilərdən və nə də bunların ikisini özündə toplayan neytrallardan olma!

Əksinə, dünya və axirət əhli olan və mələkut evinin sakinləri olanların ardıcılı ol. Nə qadın meyli olan təşbihləri var, nə də kişilərin qəzəbi olan tənzih və nə də bu iki xüsusiyyətin cəminə malikdirlər. Əksinə, yalnız ilahinin cəm vəhdəti əhlidirlər. Çünki Allah bəndələrinə yaxın olmaqla yanaşı, ucadır və eyni zamanda əzəmətli və uca olduğundan bəndələrinə yaxındır. Öz rəhmətini bütün şeylərə şamil edib. Yer və göy onun vücudundan xali deyil.

“Harada olsanız da, O sizinlədir”. “Aralarında gizli söhbət edən üç adamın dördüncüsü, beş adamın altıncısı Odur”^{xiii}

Bizim məqbul hesab etdiyimiz nəzəriyyəyə bir nümunə

Əgər bəndələrin etdiyi işlərin eynilə Allahın işi olduğunun necəliyini bir nümunə ilə öyrənmək istəsən (cəbr və təfviz əhlinin etiqad etdikləri və filosofların dedikləri kimi yox), insan nəfsinin qüvvə və hisslərinə diqqət et ki, Allah onu özünün zat, sifət və felinə misal olaraq yaratmışdır. Bu söz imam Əli (ə)-in kəlamına istinad edilir ki, buyurmuşdur: “*Özünü tanıyan şəxs Allahını tanıyar*”^{xiv}.

Qüvvə və hisslərin işlərinin keyfiyyəti

Dərin düşüncə araşdırmasının nəticəsi odur ki, hər bir qüvvə və hissənin işi qüvvənin işi olaraq, nəfsin də işidir. məsələn: şübhəsiz, görmək gözün işidir. Həmçinin eşitmək qulağın işidir; çünki bu iki işdən heç biri cismin reaksiyası olmadan mümkün deyil. Bu da şübhəsiz, nəfsin işidir. Bu açıqlama o nəzəriyyəyə kimi deyildir ki, rəsmi hikmətdə məşhurdur ki, nəfsqüvvələrin öz xidmətinə gətirir. Bir nəfərin yazıçını, ya rəssamı işə götürməsi kimi (bu fərqlə ki, onların birində xidmətə tutmaq təbii, digərində isə xidmətə tutmaq qeyri təbiidir). Nəfs vahid olduğu halda bütün qüvvələrin məcmusudur. eyni halda ki, dir, həm də hamısıdır.

Nəfs öz təkliyində bütün güclərin təzahürüdür (qüvvələrin tamamıdır)

Öz yerində isbat olduğu kimi, nəfsin özü görən göz, eşidən qulaq və həmçinin əldə tutmaq və ayaqla yol getmək qüvvəsidir. Nəfsin vasitəsilə görən göz görür və eşidən qulaq eşidir. Nəfsin səbəbilə tutan əl tutur və yol gedən ayaq yol gedir.

Nəfsin mücərrəd, bədənin isə onun qüvvələrindən ayrı olmasına baxmayaraq, amma bədəni heç bir əzcasından, yaxşı və pis olmasından asılı olmayaraq, həmçinin onun heç bir qüvvəsindən xali deyil. Bu mənada ki qüvvələri nəfsdən başqa heç bir formada bildirən bir şey yoxdur.

Nəfsin həqiqəti

Nəfs qüvvə və əzələlərin hamısının şəxsiyyətini vahid və şüurlu bir şəxsiyyəti olduğuna görə əhatə edir. Hətta o varlıqlar nəfsin yanında puç və məhv olur. Çünki nəfs onlara hakimdir. Qüvvə və əzələlərin başlanğıc vücudu nəfsdir və onların hamısı yenə nəfsə doğru qayıdacaqlar. Necə ki, nəfsin saçması və batması Allahdan-Allaha doğrudur. Beləcə, varlıqların hamısı Ondan yaranıb və onların qayıdışı Ona tərəfdir.

Mənəvi qəlb olan nəfs bədən üzvlərinin və hisslərin əmridir. Üzvlərin etdiyi bütün işlər yalnız nəfsin iradəsi ilədir. Əgər nəfsin iradəsi olmasaydı, bədən və üzvlər cansız və hərəkətsiz olardı.

Nəfsin iradəsi onun varlığıdır

Nəfsin iradəsi^{xv} onun varlığı kimi, öz zatından qaynaqlanmır, əksinə, yalnız Allahın iradəsindən (hansı ki, onun zəti ilə eynidir) yaranır. İradəni yalnız Allah yaradır.

“(Onu da bilin ki) aləmlərin Rəbbi olan Allah istəməsə, siz (bunu) istəyə bilməzsiniz. (yalnız Allah istəsə, istəyə bilərsiniz. Siz insanlar həmişə Allahın qüdrəti, hökmü və iradəsi altındasınız. O sizi bir şeyi istəməyincə, siz onu özünüze istəyə bilməzsiniz. Ona görə də hər işdə Allaha təvəkkül edin!)”^{xvi}

Necə ki nəfsdən bir şüa gözdə yaranır ki, rənglər və işıqlar onun vasitəsilə dərk olunur və qulaqda bir qüvvə var ki, səslər onun vasitəsilə eşidilir, o formada Allah nəfsdə, iradə və elm yaradır ki, işləri dərk edir və onlara hakim olur.

Bu sözlərə diqqət etməklə, uca Allahın kəlamının sirri açılır:

“*Onlara atdığın zaman, sən atmadın, əksinə, Allah atdı*”^{xvii}

Deməli, “atmağı” peyğəmbər (s)-dən səlb etmək, həmin cəhətdən də onu isbat etməkdir. Həmçinin Allah kəlamında buyurur:

“Allah onları sizin əlinizlə əzablandırmaq üçün, onlarla vuruşun”.^{xviii}

Qətl camaata, əzab isə Allaha nisbət verildi. Baxmayaraq ki, əzab camaatın əli ilə yerinə yetirilir. Burada əzab, qətlə yetirmə ilə eynidir.

Həkimin (S.Şirazin) ruzigardan şikayəti

Əməllərin yaranması məsələsi barəsində deyilənlər, müdrik Allahın mənə ilhamıdır. Bu zamanda ki, şübhələr və nəfsin istəkləri ağıl və düşüncələri qarşı-qarşıya durub, bidətlər və nəzəriyyələr çoxalıb, nadanlıq və ziyan camaat arasında yayılıb, inkar və pisləmə onların arasında yayılıb və onun tələbindəndir ta o yerəçən ki, ilahi elmləri öyrənmək pis və ar sayılır və haqq maarifi inkar etmək, vəzifə və fəxr əldə etməyə səbəb olur. Tövhid elminin əhlinin şəhər və yurdlardan kəsilməsinin və haqq duanın onların barəsində baş verməsinə yaxındır ki, buyurur:

“İlahi! Kafirlərdən heç birini yer üzündə saxlama!”^{xix}

Əlbəttə, hər bir qəhvənin içəni var ki, onlar sərxoş hallarda olur.

“Hər toplu öz dininə sevinir”.^{xx} “Allah isə kafirlərin xoşuna gəlməsə də, ancaq öz nurunu (dinini) tamamlamaq istər”.^{xxi}

Burada bu traktatın yazılması sona çatdı. Allaha həmd edir, peyğəmbər və ümmətin ən xeyirlisi olan ailə və Əhli Beytinə salam və salavat göndəririk.

Nəticə

İradə azadlığı, cəbr və ixtiyar, qəza-qədar adı altında formalaşan nəzəriyyələr məzmunca iradə sərbəstliyini və insanın hərəkətlərini yerinə yetirməsinə doğru yönəldilmiş şüurlu ixtiyarı ilə baş verib-vermədiyini və hər hansı bir təzyiqə məruz qalıb-qalmadığını araşdırır. Bu sahədə müsəlman ilahiyyatçı və filosoflar müxtəlif nəzəriyyələr irəli sürmüşlər. Bu nəzəriyyələri arqumentləri ilə birgə sıralayan və tədqiq edən əsərlərdən biri Sədrəddin Şirazinin “*Xəlqul-əmal*” (“Əməllərin yaranması”) traktatıdır.

Yekun olaraq, bu traktat “*Xəlqul-əmal*” adı daşısı da, “*Cəbr və ixtiyar*” adı ilə də məşhurlaşmışdır. S.Şirazi bu əsərdə iradə sərbəstliyi, hansısa əməlin törədilməsində insanın məcburi olub-olmamasını tədqiq edir. İlk öncə bu mövzuda alimlər arasında olan əsas dörd nəzəriyyə, yənimötəzilə, əşairə, filosoflar və elmdə dərin olanların nəzəriyyələrini sübutları və nümunələrlə qeyd edir. Sonda öz fikrini və seçdiyi nəzəriyyəni nümunə və dəlillərlə izah edir. Həqiqətdə S.Şirazi hər nəzəriyyəni üç mərhələdə verir: 1. Nəzəriyyənin

özü. 2. Nəzəriyyə tərəfdarlarının iddiası və faydası. 3. Nəzəriyyədə olan boşluq və problemlər. S.Şiraziyə görə qeyd edilən üç nəzəriyyənin bütünüə iradlar var və bu iradların bütünüə cavab vermək mümkün deyil. Bu səbəbdən, dördüncü nəzəriyyə kimi elmdə dərin olanların nəzəriyyəsini daha dolğun hesab edir. O, bu mövzuda “*nə cəbr və nə ixtiyar*” ifadəsini ən doğru hesab edir. Bu nəzəriyyəyə görə, bütün həqiqətlərin məcmusu Allahın vahid həqiqətidir. Bu həqiqətin forması bütün varlıqlarda mövcuddur. Bu səbəbdən fərd məcburdur ki, ixtiyarlı olsun. Başqa sözlə desək, ixtiyarında məcburdur. Həqiqətdə ixtiyarı məcburiyyətindəndir. Gördüyünüz kimi, bunu izah etmək üçün çoxlu nümunə göstərir.

doç. Аладдин Меликов

ПЕРЕВОД И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КНИГИ САДРАДДИНА ШИРАЗИ “ХАЛГУЛ-АМАЛЬ”

РЕЗЮМЕ

Садраддин Ширази (1571-1640) занимает важное место в истории восточно-исламской философии. Он является одним из 10 наиболее значимых и интеллектуальных философов наиболее изученных в истории исламской философии. Ширази – философ, известный своими оригинальными философскими и теософскими взглядами. Трансцендентальная философия С. Ширази, относящаяся к Исфаханской философской школе, получила дальнейшее развитие у ее последователей. Труды С. Ширази можно классифицировать по трем разным группам: Это: 1) комментарии к Корану и хадисам; 2) комментарии и примечания, написанные к философским книгам, написанным до него; 3) философские труды, написанные им как основателем Трансцендентальной философской школы.

Самая важная работа из третьей категории - многотомное собрание “Аль-хикматул муталия филь асфарил аглиййатил арбаа”, представляющая собой своего рода энциклопедию исламской философии. С.Ширази также написаны трактаты на многие темы. Самым выдающимся и имеющим глубокое научное содержание произведением, посвященным свободе выбора (“джабр уа ихтияр” – принуждение и свобода выбора), является произведение “Халгуль амаль”, т.е. “Создание деяний”. Эта

работа о “Джабр и ихтияр”. Согласно нашему переводу и толкованию, С.Ширази собрал различные философские воззрения и основные теоретические взгляды философов и мыслителей, живших до него, и исследовал их, сопровождая своими аргументами. Он говорит о правах и обязанностях человека и о свободе его выбора. Таким образом, он воедино собирает различные философские воззрения, соединяя их со своими идеями.

В этом трактате он вкратце излагает четыре основных философских концепций. Точнее, он вводит три теории в истории философии вместе со своими аргументами, а затем выдвигает и аргументирует четвертую теорию, которая коренится в глубоко в научном знании. По этой причине Школа Трансцендентальной Философии расценивает эту теорию как высшую, превосходящую предыдущие три концепции.

Ключевые слова: Садрадин Ширази, создание деяний, исламская философия, Исфаханская школа, Единство, субстанциальное движение, Принуждение, свобода выбора, свобода воли, детерминизм

Assoc. Prof. Aladdin Malikov

THE TRANSLATION AND INTERPRETATION OF SADR AL-DIN SHIRAZI'S “KHALQ AL-A'MAL” TREATISE

ABSTRACT

Sadr al-Din Shirazi (1571-1640) occupies an important place in the history of the Eastern Islamic philosophy. Among the works of ten the most important and intellectual philosophers in the history of Islamic philosophy his heritage is the mostly studied one. Shirazi is a philosopher famous for his unusual philosophical and theosophical views. Shirazi's “transcendental philosophy” relates to Isfahan philosophical school and is greatly developed by its adherents. The works by S. Shirazi can be classified into three different groups. These are: 1. the comments for the Quran and hadiths; 2) the comments and references which have been written before him and already discussed in other philosophical books; 3) the works on philosophy written by him as a founder of the Transcendental school of philosophy. The most important work from the third group is “*Al-Asfar al arba`a*

al-`aqliyyah fi hikmat al-muta`aliyah” - a book consisted of many volumes and is some kind of encyclopedia of the Islamic philosophy. The treatises written by S.Shirazi are covering many themes. An outstanding and deeply studied work devoted to freedom of choice is “Hikmat Al-Ayn” work that means “*Wisdom of a Source*”. This is a work about Algebra and Will. According to our translation and interpretation, S.Shirazi has accumulated the various philosophical conceptions and basic theoretical views of the philosophers and thinkers who have lived before him, and has studied them accompanying with the arguments of his own. He writes about the rights and obligations of the human being and about freedom of his choice as well. Thus, he is unifying the various philosophical ideas combining them with his own concepts.

In “*Khalq al-a`mal*” treatise he is marking out the four basic philosophical conceptions. More specifically, he introduces three theories in the history of philosophy together with his arguments and formulating then the fourth theory with comments which is rooted deeply in the scientific knowledge. That is why the School of the Transcendental Philosophy considers this theory the highest, being superior to the previous three conceptions.

Keywords: *Sadr al-Din Shirazi, deeds, Islamic philosophy, school of Isfahan, Unity, substantial movement, obligation, will, freedom of will, determinism*

Şərh və izahlar

ⁱ - Mötəzilə- İslam dinində rəşional istiqamətli ilk teoloji sistemdir. Vasil ibn Əta (v.748) tərəfindən qurulan, etiqadi məsələlərdə ağılı ön planda tutan cərəyandır. Bir qrup həmfikirləri ilə müəllimləri Həsən əl- Bəsrindən (624-728) ayrılmış Vasil ibn- Əta və Əmr ibn Übeyd mötəzilə məktəbinin baniləridir. Həsən əl-Bəsrini tərək etdikləri üçün Vasil ibn Ətanın tərəfdarlarına “tərək edənlər” mənasında mötəzilə deyilir. Mötəzilə insan iradəsinin azdılığı haqqında qədərliyərin təlimini inkişaf etdirmiş və əsaslandırılmışdır. Xəlifə Məmun (813- 833) Mötəziləni ən mükəmməl ilahiyyat sistemi kimi dövlət dini elan etmişdir. Onun hakimiyyəti dövründə mötəzilə ehkamlarını (məs Quranın yaranma olduğunu) qəbul etməyənlər cəzalandırılırdılar. Mötəzilə antropomorfizmə qarşı çıxmışdır.

ⁱⁱ- İnsan- Tarixi prosesin yer üzərində maddi və mənəvi mədəniyyət inkişafının subyektini kimi həyatın digər formaları ilə genetik bağlı olan və bu formalardan əmək alətləri istehsal edən, qabiliyyətinə görə seçilən, aydın nitqə, təfəkkür və şüura malik olan varlıqdır.

iii- Qurandakı ayəyə işarədir: Yunus surəsi, ayə 18 və 19:

«وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ»

“Onlar Allahı qoyub özlərinə nə bir xeyir, nə də bir zərər verə bilən bütlərə ibadət edir və: “Bunlar Allah yanında bizdən ötrü şafaət edənlərdir!”- deyirlər. De: “Allaha göylərdə və yerdə (Özünə şərik) bilmədiyi bir şeyimi xəbər verirsiniz? Allah Özünə şərik qoşulan bütlərdən uzaqdır və ucadır!” İnsanlar (əvvəlcə) ancaq tək bir ümmət idilər (eyni bir dində idilər). Sonra (aralarında ixtilaf düşdüyü üçün) ayrıldılar. Əgər Rəbbin tərəfindən öncə bir söz (ilahi hökm, təqdir) olmasaydı (sorğu-sual və cəza qiyamətə saxlanılmasaydı), ixtilafda olduqları məsələlər barəsində aralarında dərhal hökm verilmişdi.”

iv- Dini fəlsəfi təlim. İradə azadlığı məsələsində onlar mötəziləyə qarşı çıxırdılar. Cəbrilərin inancına görə insanın əlindən müstəqil sürətdə heç bir şey gəlmir, o, heç bir şey bacarmır, gördüyü işləri icbari olaraq yerinə yetirir. İnsanın özünəməxsus nə qüdrəti, nə iradəsi, nə də ixtiyarı vardır. Allah bütün təbii varlıqlara hərəkət bəxş etdiyi kimi, insanın işlərinə də bilavasitə özü müəyyənədir. Allah bəndələrin istər xeyir və şər, istər yaxşı və pis əməllərinin xaliqidir. Qeyd edək ki, onlar Qurana münasibətdə sifətlərə zidd mövqə tutur və iddia edirdilər ki, Allahın heç bir qədim atributu yoxdur.

v- Əşərilik- X əsrin əvvəllərində yaranmış dini- fəlsəfi təlimdir. Banisi Əbülhəsən Əşəridir. Əbülhəsən Əşəri (873-936) əvvəlcə mötəzilə məzhəbində idi. Qırx yaşına qədər bu məzhəbin fikirlərini müdafiə edirdi. Sonradan onların fikirlərini dolğun görmədiyi üçün mötəzilədən ayrılaraq əşəriyyəti təsis etmişdir. Bu cərəyan mötəzililiyinin inkarı kimi meydana çıxmışdır. Əşərilik Kainatın əbədiyyatını və qanunauyğunluqlarını inkar edir, səbəbiyyəti insan zehninə uydurması sayır. Əşəriyyətin inanc sistemi İslam xadimlərinin etirazına səbəb olurdu. Qeyd etmək yerinə düşər ki, Səlcuq sultanı birinci Toğrul bəyin (1038- 1063) dövründə əşərilər kafir elan olunmuş və tərəfdarları təqibə məruz qalmışlar. Sonralar Alp Arslanın hakimiyyəti dövründə təqiblər dayandırılmışdır.

vi- Bu cümlələrin bir çoxu, Qurani kərimin ayələrindən götürülmüşdür.

vii- Gerçəkliyin fikirdə doğru, düzgün inikası və meyarı praktikadır. Həqiqilik xarakteristikası şeylərin özünə və onları dillə ifadə etməyin vasitələrinə deyil, məzh fikirlərə aiddir. Bir var mütləq və obyektiv həqiqət, birdə var nisbi həqiqət.

viii- Hz. Peyğəmbərdən hədisdir. Hədis kitablarında qeyd olunmuşdur.

“*Kənuzul- həqiqi fi hədisi xəyri- xəlaiq*” cild 1, səh 111;

Haşiyeyi camius- səğiri Suyutidə isə belə gəlir:

“*Xəyrul- umur əvsətuha*”.

Qeyd edək ki, bu ifadə Fəzaili Bəstaninin məqaləsində bu mövzuda nəql olunan seyid Mühəqqiqin sözünün sonudur.

ix- Quranın bu şərəfətli ayəsinə işarədir: Rəd surəsi, ayə 33.

«أَفَمَن هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ...»

“Hər bir kəsin (dünyada yaxşıdan, pisdən) nə qazandığına nəzarət edən Allah bunu bacarmayan bütlər kimidirmi?! (Əsla yox!)”

x- Nəhcül- bəlağə, xütbə 1.

xi- Biharul- ənvar, cild 5, səh 17. ç 2, Şeyx Səduqun “*tövhid və etiqaqat*” kitablarından nəql edilən belə gəlir:

“Dəqqəq Əsədiddən o Xənis ibn Məhəmməddən, o Məhəmməd ibn Yəhya Xəzzardan, o Müfəzzəldən o da imam Sadiq (ə)- dan nəql etmişdir ki, buyurdu: Nə cəbr, nə də təfviz əksinə bunların ikisinin arasında olan iş. Ravi sual edir. İki işin arasında olan iş nədir?”

həzrət buyurur: o kişi kimi ki, onu günah edərkən görürsən və nəhy edirsən, amma o qəbul etmir və ganahı yerinə yetirir. Deməli, o sənəin nəhyini qəbul etməyib və sən də onu öz ixtiyarına qoyduğun zaman, bu səbəbdən günaha əmr etməmişən”.

xii- Burada məqsədi Şeyxur-rəis İbn Sinadır. Müraciət edin: Sədrəddin Şirazinin “Əş-şəfa” kitabına yazdığı şərhə, cild 2, səh 244.

xiii- Quran, Mücadilə surəsinin 7- ci ayəsi:

«أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَايِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»
 “(Ya Peyğəmbər!) Məgər görmürsənmi ki, Allah göylərdə və yerdə nə varsa, (hamısını) bilir. Aralarında gizli söhbət gedən üç adamın dördüncüsü, beş adamın altıncısı Odur. Onlar bundan az da, çox da olsalar və harada olsalar, (Allah) yenə də onların yanındadır. Sonra qiyamət günü (Allah) onlara etdikləri əməlləri (bir- bir) xəbər verəcəkdir. Allah hər şeyi biləndir!”

xiv- Qürərul- hikəm, səh 625.

«من عرف نفسه فقد عرف ربه»

xv- İradə- İnsanın bu və ya digər hərəkətlərin yerinə yetirilməsinə doğru yönəldilmiş şüurlu meyildən ibarətdir. İradə azadlığının iki əsas mənası var:

1) İnsanın iradi fəaliyyətinin mənbəyini obyektiv aləm, insanın dünyanın yenidən dəyişdirilməsinə yönəldilmiş və təbiətin obyektiv qanunlarına əsaslanan cismani- praktik fəaliyyəti təşkil edir.

2) Subyektiv daxili şərait (tələbat, maraq, arzular, bilik və s. vasitəsi ilə) əks olunan obyektiv aləm insan üçün müxtəlif məqsədlər irəli sürmək, qərar qəbul etmək, bu və ya başqa şəkildə hərəkət etmək üçün imkan yaradır.

İradə azadlığı subyektiv yalnız istəklərinə əsaslanaraq seçən iradə deyil (volyuntarizm, eqzistensializm), bəlkə obyektiv zərurətə uyğun düzgün seçən iradədir. Hərəkətin və ya davranışın iradi xarakteri insanın məqsədə nail olmaq üçün xarici və ya daxili maneələrini aradan qaldırılmalı olduğu hallarda daha aydın şəkildə özünü göstərir. İradə hərəkətin başlanğıc anını, pilləsini müəyyən məqsədin sonra isə hərəkət etmək qərarının qəbul edilməsi, həmin hərəkətin həyata keçirilməsi üçün daha məqədəuyğun üsulların seçilməsi təşkil edir. İradə azadlığı insanda anadangəlmədir yoxsa sonradan meydana gəlir? Bu sualın cavabında fərqli cavablar verilmişdir. Onlarda biri budur ki, iradə azadlığı insanda anadangəlmə deyildir. Çünki, düzgün qərarlar qəbul etmək və onları doğru-düzgün yerinə yetirmək, başlanmış işi axıra çatdırmaq bacarığı və qabiliyyəti təcrübənin, biliklərin, tərbiyənin və özünü-tərbiyənin nəticəsidir.

xvi- Quran, Təkvir surəsi, ayə 29

«وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»

xvii- Quran, Ənfal surəsinin 17- ci ayəsinin bir hissəsi.

«وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»

“Ya Peyğəmbərim! Düşmənlərə atdığı zaman sən atmadın, Allah atdı.”

xviii- Quran, Tövbə surəsinin 14- cü ayəsinin əvvəli.

«قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ...»

“Onlarla vuruşun ki, Allah sizin əlinizlə onlara əzab versin”.

xix- Quran, Nuh surəsi, ayə 26.

«وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ ذِيَارًا»

Nuh dedi: “Ey Rəbbim! Yer üzündə bir nəfər belə kafir qoyma!”

xx- Quran, Möminun surəsi, ayə 53:

«كُلُّ جِرْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ»

Hər fırqə öz dininə sevinir. (Öz dinini haqq, digər dinləri batil hesab edib bundan məmnun olur). Quran, Rum surəsi, ayə 32:

«كُلُّ جَزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ»

Hər bir fırqə öz dininə (öz dininin haqq olduğuna) sevinər.

^{xxi}- Quran, Tövbə surəsi, ayə 32:

«يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُنِيرَ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ»

Onlar Allahın nurunu (dəlillərini, islam dinini, Qur'anı) ağızları (batil sözləri) ilə söndürmək istəyirlər. Allah isə kafirlərin xoşuna gəlməsə də, ancaq öz nurunu (dinini) tamamlamaq istər.

Çapa tövsiyə etdi: dos. S.D.Məmmədova

UOT 17.342.7

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASINDA BİOETİKANIN İNKİŞAFI PROBLEMLƏRİ

*fil.f.d. Qəmər Cavadlı,
Qafqaz Müsəlmanları İdarəsi sədrinin müavini
haci_xanim1960@yahoo.com*

XÜLASƏ

Bioetika fəlsəfi fikrin yeni başlanğıc nöqtəsini təşkil edən elm sahəsidir. Onun formalaşması və inkişafı ümumilikdə ənənəvi etikanın və əlahiddə olaraq tibbi etikanın transformasiyası ilə sıx əlaqəlidir. Bioetikaya olan maraq, hər şeydən əvvəl, müasir cəmiyyətdə insan hüquqlarına, yeni texnologiyaların və tibbi vasitələrin insanlar üzərində sınıanmasına yönəlmiş qlobal ictimai marağın göstəricisidir ki, bu da özlüyündə ciddi hüquqi və mənəvi tənzimlənmə tələb edən bir sıra problemlər əmələ gətirmişdir.

Bu gün müasir bioetika bir-biri ilə sıx əlaqədə olan bəzi fəaliyyət sahələrini əhatə edir. Hər şeydən əvvəl, bioetika - biotibbi sahədə elmi-texniki inkişafın səbəb və nəticələrini araşdıran fənlərarası tədqiqatlar sistemidir. Hazırkı dövrdə bəşəriyyət qarşısında qaldırılan problemlərin həlli ilə həkimlər, bioloqlar, filosoflar, ilahiyyatçılar, hüquqşünaslar, psixoloqlar, politoloqlar və digər ixtisas sahibləri məşğul olurlar. İkincisi, akademik araşdırmalar və təhsil sistemidir. Günümüzdə dünyanın bir çox ölkələrində Bioetika fənni kurs şəklində uşaq bağçalarında, məktəb və liseylərdə, universitetlərin tibbi, bioloji, fəlsəfə, hüquq, ilahiyyat və digər fakültələrində tədris olunur. Üçüncüsü, bioetika geniş inkişaf edən ictimai dəyərlər institutudur. Buraya BMT, UNESCO, İSESCO, Avropa Şurası, Dünya Səhiyyə Təşkilatı və s. kimi beynəlxalq qurumlar, dövlət və ictimai strukturlara aid milli təşkilatlar, regional və lokal xarakterli etika komitələri daxildir.

Azərbaycanda bioetikaya münasibət ölkəmiz dövlət müstəqilliyini yenidən bərpa etdikdən sonra, yəni keçən əsrin 90-cı illərindən etibarən formalaşmağa başlamışdır. Bioetikanın Azərbaycanda inkişafına dəstək verən beynəlxalq qurum UNESCO-dur. Bioetika sahəsində etik və hüquqi normaların hazırlanması, elmi tədqiqatların və araşdırmaların aparılmasında Azərbaycan digər ölkələrə nisbətən bir qədər geridədir. Belə ki, xəstə hüquqları, məlumatlandırılmış razılıq, ölüm hallarının araşdırılmasına yanaşmalar, həkimlərin əzcəçiliq biznesi ilə əlaqələrinin etik və hüquqi tərəfləri sahələrində ölkəmizdə hələ

də heç bir ciddi elmi araşdırma və yaxud tədqiqat aparılmamışdır. Eyni zamanda, Azərbaycanda bioetika sahəsinə yönələn ictimai, siyasi və elmi fəaliyyətlər sırasına dini aspektləri əlavə etmək unudulmuşdur, halbuki bir sıra bioetik problemlər bilavasitə dini və milli-mənəvi dəyərlərin nəzərə alınmamasından irəli gəlir.

***Açar sözlər:** bioetika problemləri, dövlət proqramları, tibbi və dini etika, bioetikanın tədrisi, dini aspektlər.*

Giriş

Azərbaycanda bioetikaya münasibət ölkəmiz dövlət müstəqilliyini yenidən bərpa etdikdən sonra, yəni keçən əsrin 90-cı illərindən etibarən formalaşmağa başlamışdır. Bioetik fikrin inkişafına təkan verən amil - 1995-ci ildə qəbul edilmiş Azərbaycan Respublikası Konstitusiyasının 41-ci maddəsində vətəndaşların sağlamlığının qorunması hüququnun təsbit edilməsidir. Mövcud maddədəki müddəaların milli qanunvericilikdə daha da genişləndirilməsi məqsədilə 1997-ci ildə “Əhalinin sağlamlığının qorunması haqqında” Azərbaycan Respublikasının Qanunu qəbul edildi. Qanunda əhalinin sağlamlığının qorunması sahəsində insan və vətəndaş hüquqlarına dövlət təminatı və bu təminatla bağlı hüquqi və fiziki şəxslərin məsuliyyəti, tibbi-sosial yardımın hamı üçün mümkünlüyü, sağlamlığın qorunması sahəsində profilaktik tədbirlərin həyata keçirilməsi və s. məsələlər öz əksini tapıb. Qanunun 24-cü maddəsində konkret olaraq pasiyentin hüquqları da əks olunub.

Müasir dövrdə iqtisadi, sosial, mədəni dəyişikliklər ictimai fikrin inkişafını, pasiyentin hüquqlarının yeni reallığa əsasən gerçəkləşməsi istiqamətində əhəmiyyətli dəyişiklikləri zərurətə çevirdi. Bu gün həyata keçirilən tibbi fəaliyyətin əsasında səhiyyə sistemində baş verən kardinal dəyişikliklərdən daha geniş bəhrələnmə, müasir texnologiyaların tətbiqi zamanı yaranan problemlər haqqında məlumatlanma, həkim-pasiyent münasibətlərinin yeni müstəvidə tərəflərin əməkdaşlıq prinsipi əsasında qurulması, pasiyentə passiv bir subyekt kimi baxılmasının yolverilməz olmasının qəbul edilməsi kimi tələblər durur, pasiyentin sosial və fərdi hüquqlarının təmin olunması, müalicə prosesində qarşılıqlı dialoqa keçilməsi məsələsi gündəmə gəlir. Səhiyyə sistemində özəl sektorun yaranması, pasiyentin seçim hüququnun genişlənməsi, dünyanın aparıcı dövlətlərinin səhiyyə sistemləri, tibb mərkəzləri ilə əlaqələrin qurulması və inkişaf etdirilməsi pasiyentin hüquqlarının gerçəkləşdirilməsinə xidmət edən amillərdəndir.

Pasiyentin hüquqlarının qorunması ilə əlaqədar beynəlxalq təşkilatlarda çoxsaylı sənədlər qəbul edilib (AMEA İnsan hüquqları institutu nəşrləri 2009). Bu sənədləri imzalayan dövlətlər orada əks olunan tələbləri həyata keçirmək üçün öhdəliklər götürür, milli qanunvericiliyə müvafiq qanunlar qəbul edilir. Azərbaycan qanunvericiliyində də öz əksini tapan “Pasiyentin hüquqları haqqında Avropa Xartiyası”, “Pasiyentin hüquqlarının təminatına yardım haqqında bəyannamə”, “Pasiyentin hüquqları haqqında Lissabon bəyannaməsi” və s. kimi sənədlər mühüm əhəmiyyət kəsb edir və bioetikanın beynəlxalq aləmdə qəbul edilmiş təməl prinsiplərinə əsaslanır. Bu baxımdan, “Pasiyentin hüquqları haqqında” Azərbaycan Respublikası Qanununun qəbul edilməsi, “Əhalinin sağlamlığının qorunması haqqında” Qanunun mühüm maddəsinin müstəqil qanuna çevrilməsi beynəlxalq standartlara uyğunlaşmaq istəyindən irəli gəlir və insan hüquqlarının əhatə dairəsini daha da genişləndirir.

UNESKO-AZƏRBAYCAN ƏLAQƏLƏRİNDƏ BİOETİKA KONSEPSİYASI

Bioetikanın Azərbaycanda inkişafına dəstək verən beynəlxalq qurum UNESCO-dur. UNESCO - Azərbaycan əlaqələrinin inkişafında ən mühüm addım Azərbaycan Prezidenti Heydər Əliyev 1993-cü ilin dekabr ayında Fransada rəsmi səfərdə olarkən bu qurumun Baş direktoru Federiko Mayorla görüşü zamanı atılmışdır. Görüşdə tərəflər öz aralarında əməkdaşlığın genişlənməsi məsələsini və onun sonrakı inkişafının perspektiv planlarını müzakirə etmişlər.

UNESKO Nizamnaməsinin 7-ci maddəsinə görə, üzv-dövlət təhsil, elm və mədəniyyətlə məşğul olan qurumların fəaliyyətini sözügedən təşkilatın işi ilə əlaqələndirməkdən ötrü ilk növbədə Milli Komissiya yaratmaq yolu ilə müvafiq tədbirlər həyata keçirməlidir. Ona görə də UNESCO üzrə Azərbaycan Respublikasının Milli Komissiyasının yaradılması üçün lazımi addımlar atılmış və ümummilli lider Heydər Əliyev bununla bağlı 1994-cü il fevralın 21-də Sərəncam imzalamışdır. Bundan sonra respublikanın müvafiq nazirlik və idarələrinin rəhbərlərindən, ziyalılardan və ictimaiyyətin digər nümayəndələrindən ibarət Milli Komissiyanın 25 nəfərlik tərkibi və daimi katibliyi formalaşdırılmışdır.

UNESKO ilə Azərbaycan Respublikası arasında qarşılıqlı əlaqələrin inkişaf səviyyəsini nəzərə alaraq, 2005-ci il sentyabrın 15-də UNESCO üzrə Azərbaycan Respublikası Milli Komissiyası ilə bağlı əlavə tədbirlər haqqında sərəncam imzalamışdır. Sərəncama əsasən, UNESCO üzrə Azərbaycan Respublikasının Milli Komissiyasının, o cümlədən, Bioetika, elm və texnologiyaların etikası üzrə Azərbaycan Milli Komitəsinin tərkibi müəyyənləşdirilmişdir.

Komitənin ilk sədri akademik Cəlal Əliyev olmuşdur, hal-hazırda sədr – akademik, AMEA Biologiya və Tibb elmləri bölməsinin akademik-katibi Əhliman Əmiraslanovdur. 2009-cu il 17-19 iyun tarixlərində Azərbaycan İnsan Hüquqları üzrə Müvəkkili Aparatının təşəbbüsü ilə “Bioetika, insan hüquqları və yeni texnologiyalar: reproduktiv sağlamlığın və ailə planlaşmasının hüquqi və etik aspektləri” mövzusunda Ombudsmanların VII Bakı Beynəlxalq Konfransı, 31 may-02 iyun 2011-ci il tarixdə isə Bakıda UNESCO-nun Beynəlxalq Bioetika Komitəsinin 18-ci sessiyası keçirilmişdir. Heydər Əliyev Fondunun təşəbbüsü və Azərbaycan Hökumətinin dəstəyi ilə UNESCO, UNESCO üzrə Azərbaycan Respublikası Milli Komissiyası və AMEA tərəfindən təşkil olunan tədbirdə 80-ə yaxın xarici qonaq, o cümlədən UNESCO-nun Beynəlxalq Bioetika Komitəsinin ekspertləri, UNESCO-nun əməkdaşları, məruzəçilər və müşahidəçilər, eyni zamanda, Azərbaycan Hökumətinin nümayəndələri, elm xadimləri, Azərbaycanda akkreditə olunan diplomatik korpusun təmsilçiləri və mütəxəssislər iştirak etmişlər. 2017-ci ildə Azərbaycan UNESCO-nun Hökumətlərarası Bioetika Komitəsinə (İGBC) 4 il müddətinə üzv seçilmişdir. İGBC-yə üzvlük ölkəmizin bioetika sahəsi üzrə nailiyyətləri barədə beynəlxalq elmi dairələrə məlumatın çatdırılmasına, digər ölkələrin alimləri ilə əməkdaşlığın yaradılmasına və təcrübə mübadiləsinə töhfə verəcəkdir.

Bioetikanın Azərbaycanda sürətlə inkişafında rolu olan qurumlardan biri də AMEA-nın İnsan Hüquqları İnstitutudur (AMEA İnsan hüquqları institutu nəsləri 2011, 187). Təsadüfi deyil ki, 18-ci sessiya zamanı UNESCO-nun Baş ofisi İnsan Hüquqları İnstitutunda bioetikanın tədrisi prinsipləri haqqında ilk trening seminarı keçirmişdir. Məhz institutun təşəbbüsləri nəticəsində UNESCO-nun Bioetika kafedralarının Beynəlxalq Şəbəkəsinin Azərbaycan Bürosu 2010-cu ildə fəaliyyətə başlamış, postsovet məkanında ilk dəfə olaraq bioetika və tibbi-hüquq elmi ixtisası Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyası tərəfindən elmi ixtisaslar üzrə nomenklaturaya daxil edilmiş və Nazirlər Kabineti tərəfindən təsdiq olunmuşdur. Azərbaycanda bu sahədə gələcək mütəxəssislərin hazırlanması üçün ilk dəfə olaraq 2011-ci ildə institutda digər ixtisaslarla bərabər, bu ixtisas üzrə də doktorantura və dissertanturaya qəbul nəzərdə tutulmuşdur. İnstitutun və UNESCO-nun Bioetika kafedralarının Beynəlxalq Şəbəkəsinin Azərbaycan Bürosunun digər təşəbbüsləri arasında Azərbaycan Televiziyası ilə birgə ictimai müzakirələr formatında “Bioetika” verilişinin yaradılmasını, Moskva Dövlət Universitetinin Bakı filialında “Bioetika və tibbi hüquq” kursunun yaradılması haqqında memorandumun imzalanmasını misal qətimək olar.

UNESKO rəhbərliyi bu fəaliyyəti yüksək qiymətləndirərək, institutun bu sahədə regionda pioner olduğunu, görülmüş işlərin fundamental xarakter daşdığını bildirmişdir.

“UNESKO-nun Bioetika Proqramının Azərbaycanda reallaşması” mövzusunda keçirilən beynəlxalq simpoziumda UNESKO-nun Bioetika kafedrasının müdiri, professor Amnon Karmi iştirak edərək, bioetika və onun müxtəlif aspektləri ilə bağlı məruzə ilə çıxış etmişdir. Xarici ekspertlərin iştirakı ilə “Azərbaycanda palliativ yardım proqramı və bioetikanın əsas prinsipləri” mövzusunda elmi-praktik seminar təşkil olunmuşdur. UNESKO-nun Beynəlxalq Bioetika Komitəsinin XVIII sessiyasında UNESKO Baş direktorunun müavini, sosial və humanitar işlər üzrə sektorun rəhbəri xanım Pilar Alvarés-Laso, UNESKO-nun Bioetika şöbəsinin müdiri xanım Dafna Feynholds, o cümlədən Bioetika üzrə Beynəlxalq Komitənin 36 ölkəni təmsil edən ekspertləri və çoxsaylı müşahidəçilər bu beynəlxalq əhəmiyyətli elmi sessiyaya qatılmışdılar (Məmmədov V., Məmmədov R., Mustafayeva A. 2011).

Növbəti tədbirlərdən biri Azərbaycanın müstəqilliyinin 20 illiyinə həsr olunmuş “Səhiyyədə hüquqi və etik məsələlər!” mövzusunda beynəlxalq konfrans və trening seminar olmuşdur. Tədbirin əsas məruzəsi Dünya Tibbi Hüquq Assosiasiyasının üzvü, ABŞ-ın Şimali Karolina Universitetinin Səhiyyə siyasəti və idarə olunması kafedrasının professoru Din Harris tərəfindən edilmişdi. Sonra 12-16 dekabr 2011-ci ildə Şərqi Avropada ilk dəfə olaraq UNESKO-nun bioetika müəllimləri üçün baza tədris proqramı üzrə trening seminar keçirməyi planlaşdırılmış və bu məqsədlə İsraildən UNESKO-nun bu sahədə əsas ekspertləri olan professor Amnon Karmi, prof. Şamuel Volfman və professor Daniella Keydar Bakıya dəvət olunmuşlar.

AZƏRBAYCANDA BİOETİKANIN TƏDRİSİ İLƏ ƏLAQƏDAR TƏDBİRLƏR

Heç şübhəsiz, hər bir elmin inkişafı, populyarlaşması onun tədrisi ilə sıx bağlıdır. Hələ 1994-cü ilin oktyabrında Cenevrədə Ümumdünya Səhiyyə Təşkilatının Bioetikanın təlim olunması məsələləri üzrə IV konfransında tədbir iştirakçıları yekdilliklə qeyd ediblər ki, bioetikanın tədrisi tibbi təhsilin ayrılmaz hissəsi olmalı və bu, bütün tədris prosesi və diplomdan sonrakı təhsil boyu məcburi və fasiləsiz şəkildə həyata keçirilməlidir. Bu məqsədlə bütün tibb məktəblərində hökmən bioetika və tibbi hüquq kafedrası yaradılmalı, lazımı sayda müəllimlər olmalıdır. İki il sonra Avropa Şurası tərəfindən qəbul edilmiş “İnsan hüquqları və biotəbabət haqqında” Konvensiyanın qüvvəyə minməsi ilə bioetikanın prinsip və müddəaları Azərbaycan da daxil olmaqla, Avropa Şurasının üzvü olan ölkələrdə qanun qüvvəsinə minib. Bu gün bioetik və tibbi

hüquq təkcə Şimali Amerika və Avropanın deyil, eyni zamanda, Asiya, Afrika və Latın Amerikasının əksər ölkələrinin ali və tibbi təhsil müəssisələrində məcburi fənn kimi tədris edilir.

Bioetika elminin ali məktəblərdə tədrisi ilə bağlı ölkəmizdə də müəyyən işlər görülməkdədir. AMEA İnsan Hüquqları İnstitutunun əməkdaşları Təhsil Nazirliyində bioetikanın Azərbaycanda tədrisinin inkişafı ilə əlaqədar görüşlər keçirirlər. Nazirlik bioetikanın orta və ali tədris müəssisələrində tədris edilməsi ideyasını dəstəkləmiş, hətta “Bioetika və yeni etik çağırışlar” mövzusunda məruzənin nazirliyin əməkdaşları üçün təqdimatını da keçirmişdir. Təhsil Nazirliyində aparılmış müzakirələrdə Tibb Universitetində, hüquq və digər sosial-humanitar fakültələrdə bioetikanın tədrisinin vacib olduğu bir daha vurğulanmışdır. Bu günə qədər təbabət etikasının tədrisi yalnız Azərbaycan Tibb Universitetində təşkil olunub, lakin ekspertlərin fikrincə, bu sahədə ixtisaslaşmış mütəxəssislər olmadığından bu fənlərin tədrisini digər ixtisas sahibləri aparırlar. Heç bir digər ali və orta təhsil ocağında, o cümlədən Ə.Əliyev adına Azərbaycan Dövlət Həkimləri Təkmilləşdirmə İnstitutunda, tibb texnikumlarında, Bakı Dövlət Universitetinin hüquq, biologiya, sosiologiya, jurnalistika, psixologiya fakültələrində bioetika fənni tədris olunmur.

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin, UNESCO-nun və İSESKO-nun xoşməramlı səfiri, birinci vitse-prezident Mehriban xanım Əliyevanın səhiyyəyə və təbabətə ciddi diqqət ayırdıqları bir şəraitdə Səhiyyə Nazirliyinin rəhbərliyi ilə əhaliyə göstərilən müalicə-profilaktik xidmətlərin təkmilləşdirilməsi istiqamətində əhəmiyyətli işlərin görüldüyü bir vaxtda tibbi hüquq və bioetika sahəsində olan boşluqların aradan qaldırılması, görülən böyük işlərin nəticəsiz qalmaması üçün hüquqi və etik normaların inkişafına da lazımı diqqət yetirmək gərəkdir. Ulu öndər Heydər Əliyev demişdir ki, həkim üçün ən əsas keyfiyyət yüksək mənəviyyətdir. Bunun üçün də həkimlər, ümumiyyətlə, tibb işçiləri bioetika və tibbi hüququ yaxşı mənimsəməlidirlər. Etiraf edək ki, bu sahədə bir çox etik və hüquqi normaların hazırlanması istiqamətində elmi tədqiqatların və araşdırmaların aparılmasında digər ölkələrə nisbətən xeyli gecikmişik. Belə ki, xəstə hüquqları, məlumatlandırılmış razılıq, ölüm hallarının araşdırılmasına yanaşmalar, həkimlərin əczaçılıq biznesi ilə əlaqələrinin etik və hüquqi tərəfləri sahələrində ölkəmizdə hələ də heç bir ciddi elmi araşdırma və yaxud tədqiqat aparılmamışdır.

Prof. Vüqar Məmmədovun fikri ilə razılaşmaq lazımdır ki, bu gün Hüquq fakültəsinin tələbələri hansı hərəkətin hüquqi, hansının hüquqa zidd olmasını öyrənirlər. Lakin onların gələcəkdə hansı hərəkətin doğru olub-olmamasını düzgün qiymətləndirməsi, mürəkkəb etik dilemmalar zamanı doğru qərarlar

verməsi üçün bioetika sahəsində müasir proqramlar əsasında tədris aparılmalıdır. Hüquqşünaslar vətəndaşlarımızın həyat hüququ, sağlamlıq hüququ kimi vacib konstitusional hüquqlarının müdafiəsi üçün tibbi hüquq fənnini yaxşı öyrənməlidirlər. Cəmiyyətimizin düzgün istiqamətdə inkişaf etməsi üçün belə fənlərin tədrisi formal xarakterli yox, interaktiv şəkildə, müasir tədris vasitələrindən, real həyatdan götürülmüş misallardan istifadə edilməklə aparılmalıdır (Məmmədov 2011 (2)).

Təbii ki, bioetika sahəsində aparılan fəaliyyətə sistemli xarakter vermək, onun aktuallığından irəli gələn səmərəlilik əmsalını artırmaq məqsədilə hazırda UNESCO-nun Bioetika kafedrasının Azərbaycan Bürosunun dəstəyi ilə ölkəmizdə bioetika və tibbi hüququn inkişafı, tibbi və hüquqi təhsil müəssisələrinin tədris planlarına bioetika və tibbi hüquq fənlərinin daxil edilməsi, bu fənlər üzrə yeni elmi ixtisasların yaradılması və elmi şifrlərin qeydiyyatdan keçirilməsi istiqamətində layihə hazırlanıb. Layihə Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Elmin Dəstəklənməsi Fonduna təqdim olunmuşdu. Artıq bu işin konkret nəticələri barədə nəse söyləmək mümkündür. Sahə üzrə ixtisaslı kadr korpusu yaratmaq məqsədilə Elmlər Akademiyasında bioetika və tibbi hüquq ixtisası üzrə doktorantura və dissertantura pillələri yaradılmışdır. Dövlət tərəfindən bu ixtisasa aid şifrə təsdiq edilmişdir ki, bu da gələcəkdə müvafiq ixtisas üzrə gənc milli alim kadrlarının yetişdirilməsi üçün geniş imkanlar açacaqdır.

Azərbaycan Bürosu UNESCO-nun Bioetika kafedrası, UNESCO-nun Azərbaycandakı daimi nümayəndəliyi, Moskva Bürosu, Dünya Tibbi Hüquq Assosiasiyası ilə sıx əməkdaşlıq edir. Artıq bioetika və tibbi hüquq fənlərinin müxtəlif fakültələrdə tədrisi üçün nəzərdə tutulmuş kurikulumlar əldə edilib və Azərbaycan dilinə tərcümə olunub. Ali məktəblərin birində bioetika və tibbi hüquq mərkəzinin və ya kafedrasının yaradılması da məqsədlərdən biridir. Bundan əlavə, UNESCO-nun Baş Ofisi və Bakı Dövlət Universitetinin rəhbərliyi Bioetika Baza Tədris Proqramının sınaqdan keçməsi haqqında razılığa gəliblər. Ümidvarıq ki, bu xətt çox perspektivli olacaqdır.

Bioetika və tibbi hüquq fənlərinin Azərbaycanın təhsil sisteminə tətbiq edilməsinin yolları və prinsipləri Prezident İlham Əliyevin 4 may 2009-cu il tarixdə imzaladığı “Azərbaycan Respublikasında 2009-2015-ci illərdə elmin inkişafı üzrə Milli Strategiya”dan və “Təhsil qanunu”ndan irəli gələn vəzifələrlə uzlaşdırılmışdır. Gələcəkdə bu fənlər tibb, hüquq, fəlsəfə, sosiologiya, psixologiya, jurnalistika, biologiya, kənd təsərrüfatı və texnologiyalar üzrə respublikamızın bütün ali və orta ixtisas məktəblərində tədris olunmalıdır. Lakin başqa bir önəmli məqam ondan ibarətdir ki, bioetikanın dini-əxlaqi konteksti tədris olunacaq fənlərin mündəricatında əks olunmur.

NƏTİCƏ

Bir məsələni nəzərdə saxlamaq lazımdır ki, bioetika və tibbi etika tamamilə fərqli anlayışlardır. Bu gün həqiqətən Tibb Universitetində tibbi etika tədris olunur. Bioetika tibbi etikanı da əhatə etməklə daha geniş anlayışdır. Bunlar arasında bir sıra fərqlər vardır. *Birincisi*, bu gün bəşəriyyətin qarşısında duran problemləri təkcə həkimlər yox, həm də filosoflar, hüquqşünaslar, ilahiyatçılar, psixoloqlar, politoloqlar, siyasətçilər və digər mütəxəssislər tədqiq edirlər. Məsələn, modifikasiya olunmuş məhsullar təkcə bioloqların, həkimlərin problemi deyil. Bu gün o, siyasətçilərin problemidir, çünki problem artıq ictimai-siyasi mənə kəsb etmişdir.

İkinci prinsipial fərq bundan ibarətdir ki, bioetika akademik və maarifçi fəaliyyət sahəsidir. Artıq bir çox ölkələrdə uşaq bağçalarından, məktəblər və liseylərdən başlayaraq universitetlərə qədər müxtəlif bioetik kurslar tədris edilir; məsələn: 2000-ci ildən etibarən qonşu Rusiyanın ali tibb məktəblərində tibbi etika yox, bioetika məcburi fənn kimi tədris edilməyə başlanıb. *Üçüncüsü*, bioetika çox sürətlə inkişaf edən sosial bir institutdur. Bununla BMT, UNESCO, ÜST və s. kimi beynəlxalq təşkilatlar, dövlət və müvafiq peşə təşkilatları məşğuldur. Bütövlükdə bioetika müəyyən baxımdan səhiyyə sahəsində insan hüquqlarının qorunması hərəkatının bir hissəsidir. Və nahayət *dördüncü* fərq ondan ibarətdir ki, bioetika eyni zamanda dini dünyagörüşlərini və milli-mənəvi mentaliteti də özündə ehtiva edir. Təəssüf ki, Azərbaycanda bioetika sahəsinə yönələn ictimai, siyasi və elmi fəaliyyətlər sırasına dini aspektləri əlavə etmək unudulmuşdur, halbuki bir sıra bioetik problemlər bilavasitə dini və milli-mənəvi dəyərlərin nəzərə alınmamasından irəli gəlir.

ƏDƏBİYYAT

Akad. C.Əliyev, (2005). “Bioetika – elm və texnologiyaların etikası problemləri / Məruzələr toplusu”, Bakı.

Bioetika və cəmiyyət / Məqalələr toplusu, (2009). Bakı: AMEA İnsan hüquqları institutu nəşrləri.

Bioetika: sənədlər, terminlər, (2009). Bakı: AMEA İnsan hüquqları institutu nəşrləri.

Bioetika, tibbi hüquq və yeni texnologiyalar / Məqalələr toplusu, (2011). Bakı: AMEA İnsan hüquqları institutu nəşrləri.

Əliyev H. (1999). “*Dinimiz xalqımızın milli mənəvi sərvətidir*”. Bakı: İrşad.

Əliyev R. Heydər Əliyev, (1998). “*Din və mənəvi dəyərlər*”, Bakı: İrşad.

Kərimov İ. (2010). *“Tibbi etikanın və bioetikanın qarşılıqlı münasibətlərinin təhlili // Fəls. Doktoru dissertasiyanın avtoreferatı”*, Bakı.

Məmmədov V., Məmmədov R., Mustafayeva A. (29.11.2011). *Beynəlxalq konvensiya təcrübəsi və bioetika haqqında Azərbaycan Respublikası milli qanunvericiliyinin yaradılması*, Bakı: www.ihr-az.org.

Musayev M. (27 okt.2005), *“Bioetika – universal elm”*, Bakı: *“Azərbaycan” qəz.*; (№ 250. s.6).

Mustafayeva A. (2011). *“Milli genofondumuz təhlükə altındadır”*, Bakı: www.ihr-az.org

Mustafayeva A., Əhmədov İ., Xəlilov R. (2011). *“Nanobiotexnologiyalar və müasir cəmiyyət”*, Bakı: AMEA İnsan hüquqları institutu nəşrləri.

Mustafayeva A., Məmmədov V., Qalayeva İ. (2011). *“Səhiyyə sistemində insan hüquqlarının həyata keçirilməsi və ölkənin demokratikləşdirilməsində onun rolu”*, Bakı: AMEA İnsan hüquqları institutu nəşrləri.

“Reproduktiv sağlamlıq: Etik şərhələrlə misallar”, (2012). YUNESKO-nun Bioetika kafedrası. Bakı: AMEA İnsan hüquqları institutu nəşrləri.

Отчет Рос. Ком. По биоэтике при Комиссии РФ по делам ЮНЕСКО за 2007 г.

Баку: www.kolesnikov-science.ru

д.ф.но филол. Гамар Джавадлы

ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ БИОЭТИКИ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ

РЕЗЮМЕ

Биоэтика является научной областью, предопределяющей новую философскую мысль современности. Формирование и развитие этой научной дисциплины тесно связано с трансформацией традиционной этики в целом и медицинской этики в частности. Интерес к биоэтике прежде всего связан с особым вниманием общественности к правам человека, испытаниям на людях новых технологий и медицинских средств, которые, в свою очередь, породили массу проблем, требующих решения путем юридического и духовного регулирования.

Сегодня современная биоэтика охватывает большой круг научных и практических областей деятельности. Прежде всего, биоэтика – это междисциплинарный предмет, изучающий причины и следствия научно-технического развития биомедицины. Над решением биоэтических проблем

работают врачи, биологи, философы, теологи, юристы, психологи, политологи и другие специалисты различных областей. Во-вторых, биоэтика – система академических исследований и образования. Во многих странах мира биоэтика, как учебный предмет, изучается в учебных заведениях, школах и лицеях, на медицинских, биологических, философских, юридических, теологических и других факультетах университетов. В-третьих, биоэтика – это институт с широко развитой системой общественных организаций. Проблемами биоэтики занимаются такие организации, как ООН, ЮНЕСКО, ИСЕСКО, Европейский Союз, Всемирная Организация Здравоохранения, многие другие международные, государственные, правительственные и общественные структуры, региональные и местные комитеты по этике.

После восстановления государственного суверенитета Азербайджана в стране, начиная с 90-х годов прошлого столетия, формируется отношение к биоэтическим проблемам общества. Развитие биоэтики в Азербайджане во многом связано с поддержкой ЮНЕСКО. По сравнению с другими развитыми странами, Азербайджан немного отстает в составлении этических и юридических нормативов, использовании научных инноваций и проведении исследований по биоэтике. В особенности до сих пор мало изучена и практически не исследована такая важная область, как права пациента, согласованная информация, расследование смертных случаев, этические и юридические стороны участия врачей в фармацевтическом бизнесе. Кроме того, к общественно-политическим и научным аспектам биоэтики нередко забывают добавить религиозный аспект, который очень важен при решении сложных этических и морально-духовных национальных ценностей.

Ключевые слова: *проблемы биоэтики, государственные программы, врачебная и религиозная этика, преподавание по биоэтике, религиозные аспекты.*

PhD Gamar Javadly

**PROBLEMS OF DEVELOPMENT OF BIOETHICS IN THE
REPUBLIC OF AZERBAIJAN**

ABSTRACT

Bioethics is a scientific field that predetermines the new philosophical thought of modernity. The formation and development of this scientific discipline is closely connected with the transformation of traditional ethics in general and medical ethics separately. The interest in bioethics is primarily due to the special attention of the public to human rights, the testing of new technologies and medical devices over people, which, in turn, have created a lot of problems that require solving legal and spiritual regulation.

Today, modern bioethics covers a wide range of scientific and practical areas of activity. First of all, bioethics is an interdisciplinary subject that studies the causes and consequences of scientific and technical development of biomedicine. Doctors, biologists, philosophers, theologians, lawyers, psychologists, political scientists and other specialists from various fields are involved in solving bioethical problems. Secondly, bioethics is a system of academic research and education. In many countries of the world, bioethics as an academic subject is studied in children's institutions, schools and lyceums, in medical, biological, philosophical, legal, theological, and other departments of universities. Thirdly, the bioethics institute with a widely developed system of public organizations. Such organizations as UN, UNESCO, ISESCO, the European Union, the World Health Organization, many international, governmental and public structures, regional and local ethical committees deal with problems of bioethics.

In Azerbaijan, after the renewal of state sovereignty, since the 90s of the last century, attitudes towards the bioethical problems of society are being formed. The development of bioethics in Azerbaijan is largely due to the support of UNESCO. Compared to other developed countries, Azerbaijan lags a little behind in drafting ethical and legal standards, conducting scientific innovations and research on bioethics. In particular, such an important area as the rights of the patient, informed coordination, the investigation of deaths, the ethical and legal aspects of the pharmaceutical business of doctors have not

been studied enough. And it is forgotten to add to the socio-political and scientific trends of bioethics of the religious aspect, which is very important in solving complex ethical and moral-spiritual national values.

***Keywords:** problems of bioethics, state programs, medical and religious ethics, teaching on bioethics, religious aspects*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. F.İ.Nurullayev

UOT 1(091)

MİLLİ FƏLSƏFƏMİZİN ƏSAS İDEYA MƏNBƏYİ: TÜRKCÜLÜK VƏ AZƏRBAYCANÇILIQ

Dos. Faiq Ələkbərli,

AMEA Fəlsəfə İnstitutunun aparıcı elmi işçisi

faikalekperov@mail.ru

XÜLASƏ

Məqalədə Azərbaycançılıq ideyasının türkcülüyün eyniyyəti kimi cümhuriyyətə qədərki və Azərbaycan Xalq Cümhuriyyət dövründəki qaynaqları araşdırılmış, eyni zamanda, onun bu ikili təbiətindən irəli gələn vəhdəti vurğulanmışdır. Müəllif göstərir ki, tarixi yaddaşın dərinliklərindən süzülüb gələn Azərbaycançılıq ideyasının ilk rüşeymləri XIX əsrin Azərbaycan mütəfəkkirləri A.A.Bakıxanov, M.F.Axundzadə, H.Zərdabinin əsərlərində büruzə verilmiş, XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəllərində Ə.Ağaoğlu, Ə.Hüseynzadə, Ə.Topçubaşov, M.Ə.Rəsulzadə, C.Məmmədquluzadə, N.Yusifbəyli və başqaları tərəfindən, əsasən, türkcülük, müəyyən qədər də islamçılıq və müasirliyin sintezi kimi irəli sürülmüşdür. Bu anlamda, məqalədə əsas məsələ kimi, Azərbaycançılıq və türkcülüyün bütövlüyü, eyniliyi ön plana çəkilir. Eyni zamanda, məqalədə göstərilir ki, türkcülük və Azərbaycançılıq son dövrlərdə milli fəlsəfəmizin əsas ideya mənbəyinə çevrilmişdir. Belə ki, XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəllərindən etibarən milli fəlsəfəmizin əsas nüvəsini türkcülük və Azərbaycançılıq, müəyyən qədər də islamçılıq təşkil etmişdir. Hazırda da bu ideyalar milli fəlsəfənin əsas nüvəsi olaraq qalmaqdadır.

Eyni zamanda məqalədə göstərilir ki, “Azərbaycan türkcülüyü”nün, “Azərbaycan yurdu”nun təbii nəticəsi olan Azərbaycan Cümhuriyyətinin necə meydana çıxması, eyni zamanda, yeni türk dövlətinə məhz “Azərbaycan” adının verilməsinin səbəbləri və bu məsələdə milli ideoloq M.Ə.Rəsulzadənin oynadığı rolun da elmi əsaslarla izah olunmasına ciddi ehtiyac vardır. Bizlər dövlətimizin adının yalnız hərfi mənasını deyil, onun mənəvi-fəlsəfi, siyasi-tarixi əhəmiyyətini də dərk etməliyik. Bir sözlə, yeni dövlətə “Azərbaycan” adının verilməsini, onun türkcülük, islamçılıq və müasirlik məfkurəsilə bağlılıqlarını doğru şəkildə cəmiyyətimizə izah etməklə yanaşı, sonrakı siyasi-tarixi, mənəvi-fəlsəfi həyatımızda oynadığı rolu da tarixi-fəlsəfi anlamda elmi əsaslarla dəyərləndirməliyik.

Açar sözlər: Azərbaycan, Azərbaycançılıq, türkcülük, islamçılıq, müasirlik, Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti, Azərbaycan Respublikası.

Giriş

Azərbaycançılığın tarixi-nəzəri köklərini və mahiyyətini olduğu kimi Azərbaycan türk xalqına çatdırmaq bu gün bütün ziyalıların ümdə vəzifəsidir. Əgər Azərbaycançılığın tarixi-nəzəri qaynaqlarını, o cümlədən ilk dəfə onu digər ideyalardan fərqləndirərək yeni bir ideya kimi irəli sürən milli ziyalılarımızın (H.Zərdabi, Ə.Hüseynzadə, Ə.Topşubaşov, M.Ə.Rəsulzadə, N.Yusifbəyli və b.) Azərbaycan türk xalqının tarixindəki yerini və rolunu düzgün qiymətləndirməsək, o zaman daim yarımçıq milli tarixlə, yarımçıq milli təfəkkürlə, yarımçıq milli düşüncəylə üz-üzə qalarıq. Bu mənada, milli ideologiya problemi tədqiqatçıların (R.Mehdiyev, N.Şəmsizadə, S.Vəliyeva, Y.Türkel, Ə.Tağıyev və b.), demək olar ki, hamısının Azərbaycançılığın tarixi-nəzəri köklərinin XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəlləri ilə bağlamaları, eyni zamanda, onun meydana çıxmasında əsasən türkçülük, müəyyən qədər də islamçılıq və müasirlik ideyalarının müstəsna əhəmiyyətini yekdilliklə qəbul etmələri təbiidir. Bu dövrdə yaşamış milli ziyalılarımız, dövlət xadimlərimiz Azərbaycançılığı bir ideya, Azərbaycan milli ideyası kimi irəli sürərkən, ilk növbədə, türkçülüğü nəzərdə tutmuş, eyni zamanda, islamçılıq və müasirlik ideyalarından da yararlanmışlar. Deməli, bu ideyaların arasında Azərbaycançılığın ortaya çıxmasında bu və ya digər mənada onun sinonimi olan türkçülük çox mühüm rol oynamışdır. Azərbaycan milli ideyası ortaya çıxanadək Azərbaycan xalqını müstəqil gələcəyə doğru aparən əsas ideya türkçülük idi. Buna səbəb də türkçülüklə müqayisədə islamçılıq və müasirliyin (avropalaşmaq, qərbçilik anlamında) daha mücərrəd xarakter daşması, eyni zamanda, milli müstəsnalığı yaxına buraxmaması idi. İslamçılıq və qərbçilik ideyalarından fərqli olaraq, türkçülük ümumilikdən xüsusiyyətdə doğru yol almağı bacarmış, bunun nəticəsində də türkçülükdən Azərbaycan türkçülüğü, daha sonra onun ekvivalenti olaraq Azərbaycançılıq ideyası ortaya çıxmışdır.

Yeni dövrdə Azərbaycan milli ideyasını doğuran zərurət

Azərbaycan Respublikasının sabiq Prezidenti Heydər Əliyev də Azərbaycan milli ideyasının – Azərbaycançılığın tarixi nəzəri qaynaqlarına, onun keçdiyi mərhələlərə daha dərinləndirən bələd olduğu, eyni zamanda, həmin dövrdə onun cəmiyyətin bütün üzvləri arasındakı bütövləşdirici rolunu yüksək qiymətləndirərək çağdaş dövrdə onu dövlət ideyası kimi irəli sürmüşdür. H.Əliyev Azərbaycançılığı irəli sürərkən türkçülük, islamçılıq, müasirlik ideyalarının onun yaranmasında və inkişafındakı rolunu daim vurğulamışdır. Hər halda, milli-mənəvi dəyərlərimizin tədqiqi, Azərbaycançılığın mənşəyinin araşdırılması, şəxsiyyətlərin tarixdə yeri və rolu ilə bağlı Heydər Əliyev

deməkdir ki, tarix obyektiv təhlil olunmalı, bugünkü və gələcək nəslə doğru bilgilər ötürülməlidir: “Biz tariximizi həmişə obyektiv təhlil etməliyik və bugünkü nəslə, gələcək nəsillərə düzgün çatdırmalıyıq. Təəssüf ki, əvvəlki dövrlərə aid tariximizdə çox faktlar təhrif olunubdur, indi də təhrif edilir. Əgər o vaxt bir istiqamətdə təhrif olunurdusa, indi başqa bir istiqamətdə təhrif edilir. Tarixçilərimizin borcudur ki, bu qüsuru aradan götürsünlər. Ancaq biz deməliyik ki, Demokratik Respublika, onun liderləri Məmmədəmin Rəsulzadə, Fətəli Xan Xoyski, Nəsim bəy Yusifbəyli, Məmməd həsən Hacinski və başqaları çox böyük işlər görüblər. Onlar Azərbaycanı müstəqil bir dövlət kimi dünyanın bir qisminə tanıtdılar, bir neçə tədbir gördülər” (Əliyev 1997, 153-154).

Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin 80 illiyinin keçirilməsi ilə bağlı 1998-ci ildə verdiyi Sərəncamda Heydər Əliyev Azərbaycançılığın milli ideyaya çevrilməsinin əsasının Cümhuriyyət dövründə qoyulduğunu ifadə etmişdi: “Şərqdə ilk demokratik dövlət quruluşunu yaratmış Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti istiqaliliyyətimizi elan edərək xalqımızın müstəqillik əzmini nümayiş etdirmişdir. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti ölkənin daxilində və xaricində yaranmış kəskin və mürəkkəb ictimai-siyasi şəraitdə fəaliyyət göstərmişdir. Bu dövlətin qısa bir müddətdə həyata keçirdiyi tədbirlər xalqımızın tarixində böyük iz buraxmışdır. Milliyyətindən, siyasi və dini mənsubiyyətindən, cinsindən asılı olmayaraq bütün vətəndaşlara bərabər hüquqlar verilməsi, dövlət sərhədlərinin müəyyən olunması, Azərbaycan dövlətçiliyi atributlarının qəbul edilməsi, Ana dilinin dövlət dili elan olunması Azərbaycanın gələcək müstəqilliyi üçün möhkəm zəmin yaratmışdır. Demokratik dövlət quruculuğu sahələrində atılmış addımlar Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin 23 aylıq fəaliyyətini əks etdirən əsas istiqamətlərdir” (“1998-ci ildə Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin 80 illiyi”nin keçirilməsi ilə bağlı Sərəncam, 1998).

H.Əliyev başqa çıxışlarında da dəfələrlə bəyan etmişdir ki, bugünkü Azərbaycanın əsas təməl prinsipləri, dövlətçilik atributları, onun hüdudları Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövründə müəyyən olunmuşdur: “Azərbaycanın gerbi və digər atributları, Azərbaycan dövlətinin bu gün bu salonda səslənən əzəmətli himni də məhz o vaxt, o şəraitdə yaranmışdır. Dövlətçilik sahəsində bir çox işlər görülmüş, Azərbaycan dilinin – Ana dilinin tətbiq olunması, mədəniyyətimizin bir çox sahələrində, təhsil sahəsində tədbirlər görülməsi, iqtisadiyyat sahəsində müəyyən addımlar atılması ilk Azərbaycan Demokratik Respublikasının fəaliyyətini əks etdirən faktlardır” (Əliyev 1997, 6).

Görkəmli Azərbaycan filosofu, akademik Ramiz Mehdiyev də hesab edir ki, Azərbaycanda inqilabaqədərki (1905-1907) milli təfəkkür əvvəlcə türkcülük və etnik millətçilik ideologiyası kimi inkişaf etsə də, son nəticədə Azərbaycançılıq yaranmışdır: “Sonrakı dövrdə bizim mütəfəkkirlər milli

identiklik ideyasını irəli sürməyə başladılar. Bu ideya Azərbaycançılıq ideologiyasının formalaşmasına keçidi nəzərdə tuturdu, onun növbəti hədəfi isə milli ideya idi. Azərbaycanda genişlənən kəskin siyasi mübarizə milli ideyanı öz məntiqi sonluğuna – Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin yaranmasına gətirib çıxardı” (Mehdiyev 2011 (1), 17). Ümumiyyətlə, akademikın fikrincə, o vaxt bütün türk xalqlarında olduğu kimi, Azərbaycanda da əsas ideya xətlərindən olan ənənəvi panturançılıq, türkçülük (vahid türk dövləti, türk birliyi və s.) Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, M.Ə.Rəsulzadə və başqa milli mütəfəkkirlərin səyi ilə Azərbaycan milli ideyasının əsas istiqamətinə çevrilmişdi: “1905-1918-ci illərdə Azərbaycan milli hərəkatının nəzəriyyəçiləri və xadimləri Azərbaycan milli dövlətinin ideologiyasını – Azərbaycançılıq (türkçülük mənasında) ideyasını işləyib hazırladılar. Bu ideya ölkədə yaşayan bütün xalqların hüquq bərabərliyinin tanınmasına əsaslanırdı. Onun fəlsəfi əsasını türkçülük, islamçılıq və müasirlik şüarı təşkil edirdi. Bu şüar “Müsavat” partiyasının və Azərbaycan Demokratik Respublikasının rəsmi doktrinası oldu” (Mehdiyev 2001, 196).

Akademikin irəli sürdüyü bu tezi Azərbaycanın digər tədqiqatçıları da təsdiq etmişlər. Belə ki, eyni müddəanı müdafiə edən Sona Vəliyeva yazır ki, Azərbaycan milli ideyası ideologiyaya çevrilmə prosesində tarixi inkişaf baxımından islamçılıq, türkçülük mərhələlərini yaşamış, XX əsrin əvvəllərindən etibarən tədricən müstəqil ideya cərəyanına çevrilmiş və 1905-1918-ci illərdə Azərbaycan milli hərəkatının nəzəriyyəçiləri (M.Ə.Rəsulzadə, N.Yusifbəyli və Ə.Topçubaşov) Azərbaycançılıq (türkçülük) ideyasını işləyib hazırlamışdılar (Vəliyeva 2002, 25-26). Əlikram Tağıyev də hesab edir ki, müasir dövrdə Azərbaycançılıq ideyası Heydər Əliyev tərəfindən irəli sürülsə də, onun tarixi kökləri qədimdir: “Onun (Azərbaycançılığın – F.Ə.) idealından ideyaya çevrilməsi tarixi XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəllərinə gedib çıxır. M.Ə.Rəsulzadənin siyasi sahəyə və eləcə də elmə gətirdiyi bu anlayış Azərbaycan Demokratik Cümhuriyyətinin yaranmasının ideoloji əsaslarını təşkil etmişdi” (Tağıyev 2010, 20). Nizaməddin Şəmsizadə də “Azərbaycançılıq” kitabında yazır ki, XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəllərində formalaşan və Azərbaycan Cümhuriyyətinin yaranması ilə nəticələnən milli ideologiya əslində, “özündə türkçülük, islamçılıq və Qərb dəyərlərini birləşdirən” Azərbaycançılıq olmuşdu (Şəmsizadə 2006, 50).

Türkcülük və Azərbaycançılığın tarixi-fəlsəfi aktuallığının ilkin mənbələri

Müstəqillik dönməndə Azərbaycan milli ideyasının, ya da Azərbaycançılığın nədən irəli sürülməsinin önəmliliyini anlamaq üçün onun tarixi-nəzəri qaynaqlarına və keçdiyi mərhələlərə qısa da olsa, nəzər salmaq vacibdir. Artıq heç kəsdə şübhə doğurmur ki, tarixi yaddaşın dərinliklərindən süzülüb-gələn Azərbaycançılıq ideyasının ilk rüşeymləri XIX əsrin Azərbaycan mütəfəkkirləri A.A.Bakıxanov, M.F.Axundzadə, H.Zərdabinin əsərlərində bürüzə verilmiş, XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəllərində Ə.Ağaoğlu, Ə.Hüseynzadə, Ə.Topçubaşov, M.Ə.Rəsulzadə, C.Məmmədquluzadə, N.Yusifbəyli və başqaları tərəfindən türkcülük, islamçılıq və müasirliyin sintezi kimi irəli sürülmüşdür.

Hələ XIX əsrin ikinci yarısında Azərbaycançılıq ideyasının meydana çıxmasında müəyyən əməyi olan M.F.Axundzadə, S.Ə.Şirvani, H.Zərdabi və başqaları yaxşı anlayırdılar ki, Azərbaycan xalqının müstəqil gələcəyi yalnız birtərəfli, yəni tamamilə İslam-Türk mədəniyyəti ilə bağlı ola bilməz, müəyyən mənada, Qərbin, ya da Avropanın mütərəqqi dəyərlərinə də yiyələnmək lazımdır. Bu məqsədlə onlar Azərbaycan xalqının maariflənməsi və sivil cəmiyyətə çevrilməsi yolunda bu və ya digər dərəcədə Qərb mədəniyyətinə də müraciət etmiş, islam-türk dünyasının bu hissəsində islahatlar aparmağa cəhdlər göstərmişlər. Bu anlamda Abbasqulu Ağa Bakıxanov türk-müsəlman xalqlarının gerilikdən və tənəzzüldən çıxış yolunu islam-türk mədəniyyətinin klassik ənənələrini dirçəltməkdə gördüyü halda, ancaq Mirzə Fətəli Axundzadə üzünü Qərb, yaxud Avropa mədəniyyətinə tutaraq, türk-müsəlman dünyasında ilk dəfə Avropasayağı konstitusiyalı dövlət ideyasını irəli sürmüş (Axundzadə 2005, 268), eyni zamanda, ilk dəfə “millət” sözünü fəlsəfi-ideoloji mənada işlədərək, Avropa dövlətlərində olduğu kimi millət dedikdə, dini mənsubiyyət deyil, vətən və el təəssüblüyü mənasını nəzərdə tutmuşdur (Axundzadə 2005, 128). Deməli, Bakıxanovun dünyagörüşündə islam-türk, Axundzadənin dünyagörüşündə isə Qərb mədəniyyətinin təsiri qırmızı bir xətlə keçir. Ancaq Azərbaycanda Milli Mətbuatın banisi Həsən bəy Zərdabi onlardan fərqli olaraq, “Əkinçi” qəzetində həm hər iki mədəniyyətdən yararlanmanın faydalı olunmasını irəli sürmüş, həm də ümumilikdən xüsusiyyətlə doğru addım ataraq, konkret Azərbaycan xalqının milli oyanışı üçün əməli işlər görməyə çalışmışdır. Belə ki, H.Zərdabi artıq XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan xalqının dil-millət və din-islam birliyi ətrafında birləşməsinə vacib saymışdır (Zərdabi 2007, 22).

XIX əsr mütəfəkkirlərimizin Azərbaycan milli ideyasının yaranması yolunda atdıqları bu addımlar səmərəsiz qalmamış, onların davamçıları olan

Ə.Ağaoğlu, Ə.Hüseynzadə, M.Ə.Rəsulzadə, N.Yusifbəyli və başqaları Azərbaycançılığın milli ideyaya çevrilməsi yolunda mühüm addımlar atmışlar. Şübhəsiz, onlar bu işə başlarkən sələflərinin Azərbaycan milli ideyası yolunda atdığı ilk addımlardan ciddi “dərs” almış, bu milli dərs əsasında müstəqil Azərbaycan yaratmağa çalışmışlar. Bizcə, Azərbaycan milli ideyasının müəyyənlişməsi zamanı milli ideoloqlar sələflərinin hər birinin ideyalarından yararlanmağa çalışaraq, onların milli dünyagörüşləri əsasında islamçılıq, türkçülük və müasirliyi bir xətt olaraq qəbul etmişlər. Hüseyn Baykaranın təbirincə desək, bütövlükdə həmin dövrdə də “avropalaşmaq, türkləşmək və islamlaşmaq” ətrafında mübahisələr getmiş və onun əsasında Azərbaycan türklərinin milli azadlıq hərəkatı dayanmışdır (Baykara 1992, 119).

Qeyd edək ki, İslam-Türk mədəniyyətinə əsaslı milli ideyalar arasında ilk olaraq önə çıxan dini birlik – islam birliyi olmuşdur. Azərbaycan türkləri arasında da ilk dəfə Əhməd bəy Ağaoğlu islamçılığa daha çox üstünlük vermiş, geniş və dərin, nəzəri şəkildə İslam millətçiliyini təbliğ etmişdir. 1900-1910-cu illərdə Ağaoğlu bir müsəlman ziyalı kimi əsasən, İslamda islahatlar aparmaqla müsəlman millətlərinin tənəzzüldən qurtarıb tərəqqisinə və yüksəlişinə çalışmışdır. Ə.Ağaoğlu 1900-1910-cu illərdə panislamizm ruhlu “İslam millətçiliyi” nəzəriyyəsi ilə bağlı iki məsələyə diqqət yetirilməsini zəruri sayırdı: 1) İslam dünyasının fəlakətlərinin səbəbləri obyektiv təhlil edilməli və müsəlman millətlərinin qurtuluş yolu ruhanilərin təbliğ etdiyi İslamda deyil, mütərəqqi ruhlu İslam dinində axtarılmalıdır; 2) dini kimliklə (islamlarla) milli kimlik (türklük) isə bir-birinə nəinki ziddir, hətta bir-birini tamamlayır (Ağaoğlu 1912, 198-199). Ancaq onun bu ideyası özünü doğrultmadı. Buna səbəb də dini şüura aid bəzi məsələlərin lüzumsuz yerə milli şüura da aid edilməsi idi.

Bu mənada çox keçmədi ki, islamçılıq öz yerini türkçülüyə verdi. Hər halda, Çar Rusiyası dövründə milli kimliyi və milli dili saxtalaşdırılan Azərbaycan türk xalqının milli şüurunun oyanmasında milli özünəməxsusluqlar, o cümlədən türkçülük-islam birliyi faktorundan daha vacib idi. Bu o demək deyil ki, milli ideoloqlar türkçülüyə qəbul etməklə islamçılıq və müasirlik şüurunu tamamilə bir kənara qoyurdular. Sadəcə, türkçülük milli şüurun formalaşmasında islamçılıq və müasirlikdən önəmli, aparıcı olduğunu açıq şəkildə ortaya qoyurdu. Rəsulzadə yazırdı: “Panislamizmdən qurtulan türk ictimai-siyasi düşüncəsi birdən-birə indi çatdığı gerçək milli ideyaya o anda çata bilməzdi. Bu, psixoloji baxımdan aydındır. Mühəribə və ümumi təhlükə şəraitində islam birliyi kimi böyük və əhatəli şüardan imtina edən millətçilər onun əvəzinə eyni təsir gücünə malik bir şüar irəli sürməli idilər. Bu, ancaq milli birlik ola bilərdi... Türk birliyi” (Rəsulzadə 2012 (1), 51-52).

Bizcə, Əli bəy Hüseynzadə 1906-1907-ci illərdə nəşr olunan “Füyuzat” jurnalında “İslam əqidəli, türk qanlı və Avropa qiyafəli bir insan olalım”, - deməklə, bütün türk xalqlarının ortaq məfkurəsinə çevrilən türkcülük, islamçılıq və müasirlik ideyasının, o cümlədən müstəqil Azərbaycan ideyasını hədəfləyən türk birliyinin təməlini qoymuşdur. Hüseynzadənin bu üçlü düsturuna görə, hər müsəlman-türk müasir ruhlu milli və dini birlikdən çıxış etməlidir. Bunu Ə.Hüseynzadə belə izah edirdi ki, İslam dini istisna olmaqla, türklərin əksəriyyəti başqa dinlərə ciddi şəkildə meyil və istedad göstərməmiş, göstərənlər isə öz etnik mənşələrini belə unutmuşlar. Ancaq müsəlman türklər həm İslam aləminin mühüm bir istinadgahına çevrilmiş, həm də öz tayfa və milliyyətlərini qoruyub-saxlamışlar (Hüseynzadə 2007, 57). Onun nəzəri-fəlsəfi yönü “üçlü” düsturundan çox keçmədi ki, bütün türk millətləri, o cümlədən Azərbaycan xalqı (M.Ə.Rəsulzadə, N.Yusifbəyli və b.) və Türkiyə xalqı (Z.Gökəlp, Atatürk və b.) eyni dərəcədə yararlandılar.

Ə.Ağaoğlu və Ə.Hüseynzadə Azərbaycan xalqının milli ideyasını bir-birinə, təxminən, yaxın olan müasir ruhlu islamçılıqda və türkcülükdə, başqa sözlə, ümumi və mücərrəd xarakterli islam birliyi, ya da islam-türk dünyasının birliyində gördükləri halda, milli istiqlalçılar (M.Ə.Rəsulzadə, N.Yusifbəyli və b.) daha çox Çar Rusiyası daxilində baş verən inqilabi, liberal-demokratik dəyişikliklərə ümid edərək, Rusiya türklərinin, o cümlədən, konkret olaraq Şimali Azərbaycan türklərinin bundan müəyyən mənfəətlər əldə etməsinə çalışmışlar. Azərbaycanın milli istiqlalını hədəfləyən Azərbaycan türkcülüüyü ideyası – Azərbaycançılığın yaranması, M.Ə.Rəsulzadənin təbircə desək, ictimai ideologiyanın bütün sisteminin öncə dini islamçılıq sistemindən ümumi türkcülüyə – turançılığa, daha sonra türkcülükdən milli türkcülüyə keçidi ilə baş vermişdi (Rəsulzadə 2012 (1), 51).

Azərbaycan milli ideyası: ümumtürkcülükdən Azərbaycan türklüyünə doğru

Azərbaycan milli ideyasının, Azərbaycançılığın yaranmasına M.Ə.Rəsulzadə, N.Yusifbəyli, M.Hadi, Y.V.Çəmənəminli, A.K.Kazımzadə, Ü.Hacıbəyli, C.Məmmədquluzadə, Ə.Topçubaşov və başqaları mühüm rol oynamışlar. Ən önəmlisi odur ki, onlar özlərindən əvvəlki İslam birliyi-islamçılar, türk birliyi – türkcülər və Rusiya birliyi – milli liberallardan fərqli olaraq, daha konkret xətt seçərək, milli-birliyi Azərbaycan istiqlalçılığını hədəfləmişdilər. Bizcə, Azərbaycan milli ideyasının yaranmasında və formalaşmasında ən mühüm xidmətlər, ilk növbədə, Məhəmməd Əmin Rəsulzadə və Nəsib bəy Yusifbəyliyə məxsusdur. Bu iki böyük idealist, millətpərvər, demokrat, milli və müstəqil Azərbaycan ideyasının müəllifləridir. M.Ə.Rəsulzadə bununla bağlı yazırdı ki,

Azərbaycan milli ideyası onların tanışlığının ilk illərindən (1914-1915-ci illər) hər ikisində yaranmışdı: “Bu ruhi-müştərək Gəncədə Nəsim bəyə siyasi bir fırqa maddəsinin yazılmasını tələq etdiyi bir zamanlarda, mənə də Bakıda “Açıq söz” qəzetəsinə eyni tezisi müdafiə edən bir baş məqalə yazdırmışdı” (Nazif 2008, 174).

Doğrudan da “Açıq söz” qəzetinin ilk sayında nəşr olunan “Tutacağımız yol” (1915) məqaləsində Rəsulzadə ilk dəfə Azərbaycan milli ideyasının başlıca prinsiplərini göstərmişdir. Onun fikrincə, milli ideyanın əsas ideali milliyyətdir ki, XX əsr milliyyət əsri olduğuna görə, Azərbaycan türkləri də milliyyət mərhələsini keçib millət olaraq meydana çıxmalıdır. Bu baxımdan, Birinci Dünya müharibəsi nəticəsində dünyanın xəritəsinin dəyişməsinin labüd olduğunu qeyd edən Rəsulzadəyə görə, dünya xəritəsinin alacağı yeni şəkə vətəndaşların fədakarlığı, dövlətlərin təşkilatı və orduların əzəməti ilə bərabər, aşkar və qətiyyətlə peyda olmuş milliyyət məfkurələrinin də böyük təsiri var və olacaqdır (Rəsulzadə 2012 (2), 171). Azərbaycan istiqlalçılığının gələcəyini isə Rəsulzadə mütləq üç əsasa – türkçülük, islamçılıq və müasirliyə sarılmaqda görürdü (Rəsulzadə 2012 (2), 172). Bununla da o, ümumi türkçülükdən, türk birliyindən Azərbaycan milli ideyasına doğru önəmli bir addım atmış və Azərbaycançılığın əsasını qoymuşdur.

Rəsulzadə və onun əqidədaşlarının milli istiqlal ərəfəsində “Azərbaycan” adına müraciət etməsi isə, türkçülüyn yaxın və uzaq milli hədəfi olan türk dövlətinin yaranması ilə birbaşa bağlı olmuşdur. Çünki Azərbaycan milli ideyası – Azərbaycançılıq yalnız türkçülük uğrunda savaşı aparən müsavətçiləri deyil, sosialistləri, islamçıları və başqalarını da öz ətrafında birləşdirə bilirdi. Əslində, son hədəfi müstəqil Azərbaycan dövləti yaratmaq olan türkçülərin ölkəni “Azərbaycan” adlandırması bir tərəfdən, türklüyün ifadəsi, digər tərəfdən isə siyasi-ideoloji gediş idi. Şübhəsiz, Rəsulzadənin “Azərbaycan” adına müraciət etməsində, artıq onun bu mövzu ilə bağlı müəyyən düşüncələrin mövcudluğu mühüm rol oynamışdır.

Qeyd edək ki, Azərbaycan türklərinin, Azərbaycan xalqının Azərbaycan milləti, azərbaycanlı adlandırılmasına ilk dəfə 1890-cı ildə Cəlal Ünsizadənin “Kəşkül” qəzetində, daha sonra Məhəmmədəğa Şahtaxtlının “Kaspi” qəzetində nəşr olunmuş məqalələrində rast gəlirik. M.A.Şahtaxtlı yazırdı ki, Zaqafqaziya müsəlmanları etnik mənşə və dil etibarilə nə tatar, nə də fars amili ilə bağlıdır, onlar Azərbaycan türkləridirlər: “Gündəlik həyatımızda xalqın adını və dilinin adını iki sözlə ifadə etmək rahat deyil məsələn: azərbaycanlı türk və yaxud aderbedcanlı türk dili. Ona görə də Zaqafqaziya müsəlmanlarını azərbaycanlı, Zaqafqaziya türk dilini isə tatar dili əvəzinə Azərbaycan dili adlandırmaq məqsədəuyğun olardı” (Şahtaxtlı 1891). Bu anlamda akademik İsa Həbibbəyli

doğru yazır: “Əgər “Kəşkül”də yalnız Azərbaycan milləti anlayışının mahiyyəti aydınlaşdırılırsa, Məhəmmədəğa Şahaxtının məqaləsində Azərbaycan ölkəsi, azərbaycanlılar, Azərbaycan dili haqqında konkret elmi mülahizələr irəli sürülmüşdür” (Həbibbəyli 2007, 616).

Azərbaycan anlayışını milli düşüncədə formalaşmasının davamı kimi, Cəlil Məmmədquluzadə 1917-ci ildə qələmə aldığı “Azərbaycan” məqaləsində yazırdı ki, Vətənin adı Azərbaycan, millətinin və dilinin adı isə türkdür (Məmmədquluzadə 2004, 4). Bu anlamda İsa Həbibbəylinin C.Məmmədquluzadənin “Azərbaycan” məqaləsini Azərbaycançılığa dair baxışların zirvəsi, kamil örnəyi hesab etməsi (Həbibbəyli 2007, 617), eyni zamanda, Sona Vəliyevanın onu Azərbaycançılıq ideyasını bütün çılpalığı ilə ilk dəfə irəli sürən mütəfəkkir, Azərbaycançılığın banisi kimi qələmə verməsi təsadüfi olmamışdır (Vəliyeva 2002, 31).

Bizcə, bu anlamda M.A.Şahaxtının, C.Məmmədquluzadənin Azərbaycan anlayışı ilə bağlı irəli sürdükləri mülahizələr ən doğru qiymətləndirən, onu siyasi-ideoloji anlamda bir dövlətin adı kimi rəsmiləşdirən M.Ə.Rəsulzadə və onun əqidədaşları olmuşlar. Ancaq onların Azərbaycan ideyasını Azərbaycandakı bütün siyasi qüvvələrin, o cümlədən burada yaşayan bütün etnosların əsas ideyasına çevirmələri heç də asan olmamışdır. M.Ə.Rəsulzadə 1918-ci ilin 10 dekabrında parlamentin növbəti iclasındakı çıxışında Azərbaycan ideyasının, sonralar onun ekvivalenti olan Azərbaycançılıq ideyasının hansı çətinliklərlə reallaşmasını göstərmək üçün deyirdi: “Bizim yaxın məqsədlərimizdən biri olan Azərbaycan muxtariyyətini tələb edərkən həm sağdan, həm də soldan hücumlara düçar olurduq. Sağdakılar bir nöqtədən Azərbaycan muxtariyyətini inkar edirdilər. Sağdan deyirdilər ki, “Azərbaycan-Azərbaycan” deyə, - müsəlmanları parçalayır, türklük bayrağı qalxızarkən – nəuzu billah (Allah eləməsin – F.Ə.)- İslama xətər vurursunuz. Soldan da iddia edirdilər ki, Azərbaycan davası bizi inqilabçı, hüriyyətpərvər Rusiya demokratiyasından ayırır, xan, bəy hökuməti düzəltməyə səbəb olur... Artıq Azərbaycan fikri üzərində müsəlman firqələri arasında ixtilaf-nəzər yoxdur. Çünki cəmiyyətimizin zehində Azərbaycan istiqlalı fikri yer tutmuş, yerləşmişdir. Çünki üçrəngli o məğrur bayraq artıq siyasətən hamımızı birləşdirmişdir” (Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti (1918-1920). Parlament (stenoqrafiq hesabatlar) I cild, 50).

Həmin dövrdə Azərbaycan milli ideyası artıq qalib bir vəziyyətə gəlirdi ki, o da ilk növbədə türklüyə, daha sonra islamlığa və demokratik dəyərlərə əsaslanırdı. Beləliklə, bunların vəhdəti olaraq Azərbaycanlılıq şüuru da yaranmış olurdu. Azərbaycanlılıq şüuru dil birliyi, qan birliyi və mədəniyyət birliyinə əsaslanan türkcülükə yanaşı, İslam, Vətən və Dövlət şüurunu da özündə əks etdirirdi. Deməli, o dövrdə türkcülükdən Azərbaycan milli ideyası –

Azərbaycançılıq yaranmış, onun nüvəsində də Azərbaycan türkləri başda olmaqla, bütün azərbaycanlılar durmuşlar. Bunu M.Ə.Rəsulzadə belə ifadə etmişdi: “Millət məhkumluğu acısını dadmış Azərbaycan türkü məhkum millət yaratmaz! Azərbaycan Cümhuriyyəti övladını ögey-doğmaya ayırmaz: erməni, rus, yəhudi, gürcü, nemes, polyak və sair azlıqda qalan millətlər Azərbaycan vətəndaşı olmaqla bərabər milli-mədəni muxtariyyətə malik olub, öz dini, milli və mədəni işlərini özləri idarə etməlidirlər” (Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti (1918-1920). Parlament (stenoqrafiya hesabatları) I cild, 50).

Azərbaycan Cümhuriyyətinin ideoloqları milli şüurun formalaşması zamanı uzaqgörənliklə gördükləri işlərin nəticəsində Azərbaycan xalqının şüurunda dərin iz sala bildilər. Cümhuriyyətin iki ilə yaxın mövcudluğu dövründə bütün Azərbaycan vətəndaşlarının şüurunda milli mənsubiyyətindən, dinindən, siyasi dünyagörüşündən asılı olmayaraq, vahid vətən, vahid dövlət və milli varlıq şüuru formalaşdı. Ona görə də Azərbaycan Sovet Rusiyasının işğalına məruz qaldığı dövrdə və sonralar da Azərbaycan türkləri ilə yanaşı, talışlar, kürdlər, ləzgilər və başqa azsaylı etnoslar müstəqil Azərbaycan dövlətini qorumaq üçün birgə mübarizə apardılar. Bu, ilk növbədə, milli şüurun - Azərbaycanlılıq şüurunun, Azərbaycanlılıq imzasının dünya imzalarından birinə çevrilməsi demək idi. Bu baxımdan, artıq Azərbaycan Cümhuriyyətində yaşayan hər bir kəs islamçı, türkçü, müasirləşmək tərəfdarı, hətta sosial-demokrat olmasından asılı olmayaraq, həm də bir azərbaycançı olmağa başladılar. Vaxtilə Məhəmməd Hədinin dünya millətlərini göz önünə gətirərək böyük ürək yanığıyla dediyi “Yox millətimin xətti bu imzalar içində” kəlamı artıq xəyaldən gerçəkliyə qovuşmuşdu.

Əslində, həmin dövrdə “azərbaycanlı”, yaxud da “azərbaycanlılıq” anlayışının dərk edilməsi yeni yaranmış bir dövlət üçün çox zəruri idi. Bu zaman türklərlə digər etnik azlıqlar “azərbaycanlılıq” adı altında birləşir, həmin dövlətin ayrılmaz tərkib hissəsinə çevrilir, vahid vətən və dövlət anlayışını mənimsəyirdilər. Deməli, həmin dövrdə, hətta bir müddət sonra belə, “azərbaycanlılıq” daha çox Azərbaycan türklüyünü, yəni türklərin milli kimliyini ifadə etməklə yanaşı, etnik kimliyindən asılı olmayaraq Azərbaycanda yaşayan bütün vətəndaşlara verilmiş siyasi millət anlayışı olmuşdur.

Bütün Şərqdə, o cümlədən İslam-Türk dünyasında ilk demokratik dövlət olan Azərbaycan Respublikasının əsaslandığı ideologiya milli-demokratik bir ideologiya idi. Bu respublikada milli və demokratik dəyərlər bərabərlik təşkil edir, ölkə, sözün həqiqi mənasında, demək olar ki, bütün vətəndaşların maraqlarına uyğun olaraq idarə olunurdu (Rəsulzadə 1990 (3), 40). Hətta həmin dövrdə Azərbaycan Milli Hökumətinə müxalif olan, Azərbaycan Parlamentində təmsil olunan bütün siyasi-ideoloji qüvvələrin (bolşeviklər, menşeviklər,

ittihadçılar və b.) nümayəndələri belə, bu dövlətin demokratikliyini dəfələrlə etiraf etmişlər. Azərbaycan Respublikasının Azərbaycan türklərinin Milli Azadlıq Hərəkatı nəticəsində və onların nüvəsi ilə yaranmasına baxmayaraq, bu dövətdə yaşayan yerli və gəlmə etnosların heç birinə qarşı ayrı-seçkilik siyasəti yürüdülməmişdir. Üstəlik, həmin dövərdə milli-demokratik dəyərlərə əsaslanan Azərbaycançılığın, ən azı, Vətən və dövlət ideyası kimi üstünlüyünün olması faktı danılmazdır. Məhz 1900-1920-ci illərdə islamçılıq və Azərbaycan, türkcülük və Azərbaycan, demokratiya və Azərbaycan, istiqlal və Azərbaycan milli özünəməxsusluqlarının uzlaşmasından Azərbaycançılıq ortaya çıxmışdı.

Postcümhuriyyət dövründə Türkcülük və Azərbaycançılıq

Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Sovet Rusiyası tərəfindən işğal olunduqdan sonra da Azərbaycançılıq və türkcülük bir vəhdət şəklində həm mühacirətdə, həm də Azərbaycan SSR-də mümkün olduğu qədər davam etdirilmişdir.

Azərbaycanın mühacirət irsinin məfkurəsində əsas mübarizə xətti Azərbaycan milli ideyasını yaşatmaq və onu son məqsədə – milli istiqlala çatdırmaq istəyi olmuşdur. Bu mənada, mühacir aydınlarımızdan M.Ə.Rəsulzadə, M.B.Məmmədzadə, Hüseyn Baykara, Əhməd Cəfəroğlu, Əhməd Qaraca, Əbdülvahab Yurdsevər, Məhəmməd Kəngərli, Süleyman Təkinər, Çingiz Göygöl, Nağı Şeyxzamanlı və başqaları yaradıcılıqlarında yer verdikləri mədəni, fəlsəfi, dini, tarixi, iqtisadi məsələlər Azərbaycan milli ideyası ilə uzlaşdırılmışdır. Xüsusilə Azərbaycanın milli istiqlalının zorla əlindən alınmış, onun yerinin Sovet Rusiyası müstəmləkəçiliyi ilə əvəz olunmasını heç cür qəbul edə bilməyən mühacir ziyalılarımız müxtəlif aspektlərdən bu tarixi hadisənin mahiyyətini dünya ictimaiyyətinin diqqətinə çatdırmışlar. Onlar bir tərəfdən, Azərbaycan türklərinin qədim mədəniyyətə, tarixə, ədəbiyyata malik bir millət kimi azad yaşamağa haqqı olduğunu sübut etməyə, digər tərəfdən, sovet kommunizminin saxta mahiyyətini ifşa etməyə çalışmışlar.

Şübhəsiz, mühacirət dövründə Azərbaycançılıq ideyasının yaşamasında ən mühüm rol M.Ə.Rəsulzadəyə məxsusdur. “Davamız Azərbaycan davasıdır, bu, tarixi və milli bir davadır!” – deyən Rəsulzadə “Milli Azərbaycan”, “Azərbaycançılıq”, “Azərbaycanizm”, “Azərbaycan milli ideyası” dedikdə, yalnız və yalnız ümumi türkcülüyn doğurduğu və onun müstəqil bir hissəsinə çevrilmiş Azərbaycan millətçiliyini ifadə etmişdir. M.Ə.Rəsulzadə yazırdı: “Azərbaycançılıq demək istiqlalçılıq deməkdir. Bir istiqlalçılıq ki tarixin ən böyük müəssəsi (qurucusu) olan milliyyətin dövlət olmaq üzrə müzəffər yürüşü deməkdir. Azərbaycançılıq demək böyük türk irqinə mənsub bir millətin istiqlalını qazanmaq üzrə başlanmış şanlı bir mücadilədir. Azərbaycançılıq,

eyni zamanda, bir hüriyyət və mədəniyyət hərəkətidir ki, onun ən bariz sifəti xalqçılıq və milli hakimiyyət əsasına bağlılıqdır” (Rəsulzadə 1934 (4), 21).

Mühacirətdə Azərbaycançılıq ideyasının əsas daşıyıcılarından olan Mirzə Bala Məmmədzadə isə “Milli Azərbaycan hərəkəti” (1938) əsərində Azərbaycan milli ideyasının, Azərbaycançılığın tarixi missiyasını ifadə etməyə çalışmışdır: “Əgər o (Azərbaycançılıq – F.Ə.), islamçılıq dövründən ümumi türkçülüyə, oradan da türk kültür birliyinə əsaslanan “Azərbaycan milli dövlətçiliyi”nə keçməmiş olsaydı, yerini başqa ifrat və qeyri-milli firqələrə verəcəkdə” (Məhəmmədzadə 1992 (1), 234). Bu anlamda onun dünyagörüşündə Azərbaycançılıq yalnız türkçülüklə məhdudlaşmamışdır. Belə ki, Azərbaycançılıq türkçülüklə yanaşı istiqlalçılığı, xalqçılığı və dövlətçiliyi də özündə əks etdirmişdir. M.B.Məmmədzadə yazırdı: “Azərbaycançılıq ideyasını ortaya atmaqla biz heç də türkçülüü inkar etmirik, ancaq Azərbaycan Vətəni ideyasını birinci yerə keçirir, Azərbaycanın coğrafi sərhədləri daxilində millətin yekdilliyini və vəhdətini birincidərəcəli vəzifə kimi irəli sürürük” (Məhəmmədzadə 2002, 54).

Nəticə

Çağdaş dövrdə milliruhlu Azərbaycançılığı yaradan türkçülükdən bəzən Sovet Rusiyasının Azərbaycanı işğal etdiyi 1920-1930-cu illərin ab-havası fonunda bəhs olunur. Həmin dövrdə sovet rəhbərliyi və onların ideoloqları türkçülük ideyasını Azərbaycan türklərinin yaddaşından silmək üçün təxminən, 20 ilə qədər (1920-ci ildən 1936-cı ilədək) çalışdılar. Ancaq bu milləti asanlıqla diz çökdirə bilməyəcəklərini, yəni tək-tək onları öldürməklə, yaxud da müxtəlif şimikləndirilmiş təkliflərlə işin bitmədiyini görüb, 1930-cu illərdə bir tərəfdən, kütləvi repressiyalara əl atmış, digər tərəfdən, separtzimin əsaslarını işləyib hazırlamışlar. Unutmaq olmaz ki, Sovet Rusiyası yalnız kütləvi repressiyalardan sonra türkçülüü və onun Azərbaycanda bariz təəcəssümü olan milli ruhlu Azərbaycançılığı rəsmən qadağan etmiş, dünənə qədər milli kimliyi türk, milli dili türk dili adlanan bir millətin üstündən amansızcasına xətt çəkmişdir. Yəni demək istədiyimiz odur ki, o zaman da türkçülüü əngəl kimi görənələr olmuşdu. Ancaq onda türkçülüü inkişafa əngəl kimi görənələr sovet rəhbərliyi və onların Azərbaycandakı əlaltıları idilər. Onlar deyirdilər ki, Azərbaycanın gələcəyi ancaq rus xalqı, onun mədəniyyəti, dili, ədəbiyyatı, əlifbası, bir sözlə, rusun nəyi varsa, onunla bağlıdır. Guya, türk kimliyi, türk mədəniyyəti, türk dili, türk ədəbiyyatı, bir sözlə, türklüyə aid nə varsa, hamısı gerilkdir, inkişafa əngəldir.

Çox təəssüf ki, bu gün də türkcülüyü başqa formada gerilik, Azərbaycanın inkişafına, hətta guya, liberalizmə, modernləşməyə və demokratiyaya əngəl kimi görənlər tapılır. Bütün bunlar türkcülüynün mahiyyətini saxtalaşdırmaqdan başqa bir şey deyildir. Hələ XX əsrin əvvəllərində Ə. Ağaoğlu, Ə. Hüseynzadə, M. Ə. Rəsulzadə və başqa mütəfəkkirlərimiz türkcülüynün, o cümlədən onun bariz nümunəsi olan milli ruhlu Azərbaycançılığın demokratiyaya, müasirliyə zidd olmadığını, əksinə, onlarla üst-üstə düşdüyünü elmi-nəzəri cəhətdən əsaslandırmışlar. Bu baxımdan, hər hansı mənada Azərbaycançılığın yaranmasında mühüm rol oynayan türkcülüyü liberalizmə, demokratiyaya, modernləşməyə zidd sayanlar ya məsələnin əsl mahiyyətini bilmirlər, ya da bilərəkdən bu cür mülahizələr irəli sürürlər.

Ona görə də milliruhlu Azərbaycançılıqla türkcülüyü bir-biri ilə uzlaşdırmaq əvəzinə, əksinə, onları bir-birinə tamamilə alternativ kimi qələmə vermək Azərbaycan Dövlətinin bugünü və gələcəyi üçün çox təhlükəlidir. Azərbaycan milli ideyası dedikdə kosmopolit, ya da qeyri-müəyyən bir ideya deyil, türkcülüyə, vətənçiliyə, dövlətçiliyə, islamçılığa, modernləşməyə əsaslanan milli ruhlu Azərbaycançılıq önə çəkilməlidir. Milliruhlu Azərbaycançılıq vətənçilik, dövlətçilik anlayışlarıyla yanaşı, ən vacibi türkcülükdən güc alır.

ƏDƏBİYYAT

Ağaoğlu Ahmet, (1912). *“Türk aleml. İslamiyyət və türklük”*, İstanbul: Türk yurdu, №7.

Axundzadə Mirzə Fətəli, (2005). *Əsərləri*. Üç cild. II cild. Bakı: Şərq-Qərb.

Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti (1918-1920-ci illər) (1998). Parlament (stenoqrafiya hesabatları), I c. Bakı: Azərbaycan nəşriyyatı.

Baykara Hüseyn, (1992). *“Azərbaycan istiqlal mübarizəsi tarixi”*, Bakı, Azərənəşr.

Əliyev Heydər, (1997). *“Müstəqilliyimiz əbədidir: Çıxışlar, nitqlər, bəyanatlar, məktublar, müsahibələr”*, 1-ci kitab. Bakı: Azərənəşr.

Əliyev Heydər, (1998). *“1998-ci ildə Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin 80 illiyinin keçirilməsi ilə bağlı sərəncam.”* <http://www.e-qanun.az/framework/4955>.

Həbibbəyli İsa, (2007). *“Ədəbi-tarixi yaddaş və müasirlik”*, Bakı: Nurlan.

Hüseynzadə Əli bəy, (2007). *“Seçilmiş əsərləri”*, Bakı: Şərq-Qərb.

Mehdiyev Ramiz, (2011). *“Müasir Azərbaycan milli ideyanın təəssümü kimi”*// Elmi əsərlər (beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal). №1 (16).

Qəhrəmanlı Nazif, (2008). *“Nəsib bəy nümunəsi.”* Bakı: Nurlan.

- Mehdiyev Ramiz, (2001). *“Azərbaycan: tarixi irs və müstəqillik fəlsəfəsi”*, Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopedik Nəşriyyatı.
- Məmmədquluzadə Cəlil, (2004). *Əsərləri*. IV cild. III cild. Bakı: Öndər.
- Məmmədzadə Mirzə Bala, (1992). *“Milli Azərbaycan hərəkatı”*, Bakı: Nicat
- Mehmetzade Mirze Bala, (2002). *“Azerbaycan Misaqi-Millisi”*, Ankara.
- Rəsulzadə Məhəmməd Əmin, (1915-1916) (2012/1). *Əsərləri* III cild, Bakı: Elm.
- Rəsulzadə Məhəmməd Əmin, (2012/2). *“Panturanizm. Qafqaz sorunu”* Bakı: Təknur.
- Rəsulzadə Məhəmməd Əmin, (1990/3). *“Əsrimizin Siyavuşu, Çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatı, Çağdaş Azərbaycan tarixi”*, Bakı: Gənclik.
- Resulzade Mehmet Emin, (1934/4). *“Şefibeycilik”*, İstanbul.
- Tağıyev Əlikram, (2010). *“Ümummilli Lider Heydər Əlirzaoğlu Əliyevin irsi və milli ideologiyasının formalaşması məsələləri”*, Bakı: Elm və təhsil.
- Şahtaxtlı Məhəmmədəğa, (1891). *“Zaqafqaziya müsəlmanlarını necə adlandırmalı?”*, Kəsp, № 93.
- Şəmsizadə Nizaməddin, (2006). *“Azərbaycançılıq”*, Bakı: Nurlar NPM
- Vəliyeva Sona, (2002). *“Azərbaycançılıq milli ideologiya və ədəbi-estetik təlim kimi”*. Bakı: Azərbaycan Universiteti nəşriyyatı.
- Zərdabi Həsən, (2007). *“Dil və din”*, Azərbaycan publisistikası antologiyası. Bakı: Şərq-Qərb.

доц. Фаик Алекперли

ОСНОВНЫЕ ИДЕЙНЫЕ ИСТОКИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ: ТЮРКИЗМ И АЗЕРБАЙДЖАНИЗМ

РЕЗЮМЕ

В статье исследуются источники идеи азербайджанства, по аналогии с понятием “тюркизм”, в период до и во время Азербайджанской Демократической Республики и подчеркивается единство, исходящее из его двойственной природы. Автор показывает, что первые ростки идеи азербайджанства, пробивающие себе дорогу сквозь глубины исторической памяти, нашли отражение в работах А.А.Бакиханова, М.Ф.Ахун-

дова, Г.Зардаби, а в конце XIX-начале XX века были выдвинуты как синтез тюркизма с исламом и современностью в трудах А.Агаоглу, А.Гусейнзаде, А.Топчибашова, М.А.Расулзаде, Дж.Мамедкулизаде, Н.Юсифбейли и других. Единство азербайджанства и тюркизма ставится в статье на передний план как основной вопрос. В то же время показано, что в последнее время тюркизм и азербайджанство стали основными источниками национальной философии. Начиная с конца XIX-начала XX века, основным ядром национальной философии стали тюркизм, азербайджанство и в некоторой степени исламизм. В настоящее время эти идеи остаются основой национальной философии.

Вместе с тем статья указывает, что существует насущная необходимость разъяснения возникновения Азербайджанской Демократической Республики как естественного результата развития “азербайджанского тюркизма”, а также причин, по которым новому турецкому государству было дано имя “Азербайджан”, и роли, которую сыграл в этом идеолог нации М.А.Расулзаде. Автор статьи отмечает, что важно понимать не только буквенное значение названия государства, но и его морально-философский, политически и исторически аспекты. Наряду с объяснением того, как появилось название “Азербайджан” и как оно связано с идеологией тюркизма, исламизма и современности, необходимо также осмыслить то значение, которое имеет это понятие для нашего дальнейшего существования с политической, исторической, моральной и научной, в том числе философской, точки зрения.

Ключевые слова: Азербайджан, азербайджанство, тюркизм, исламизм, современность, Азербайджанская Демократическая Республика, Азербайджанская Республика

Assoc. Prof. Faig Alakbarli

**THE MAIN SOURCE OF NATIONAL PHILOSOPHY:
TURKISM AND AZERBAIJANISM
ABSTRACT**

The article investigates the sources of the idea of Azerbaijanism, which is similar to Pan-Turkism, in the period of Azerbaijan Democratic Republic and before it and discusses the unity arising from its dual nature. The author shows that the embryos of Azerbaijanism sourcing from historical memory are first

revealed in the works of the 19th century thinkers A.A.Bakikhanov, M.F.Akhundzadeh, H. Zardabi, and further developed by A.Agaoglu, A.Huseynzade, A.Topchubashov, M.A.Rasulzadeh, J.Mammadquluzade, N.Yusifbeyli and others in the early 19th and 20th century as a synthesis of Pan-Turkism, Islamism and Modernity. In this sense, the article focuses on the ideas of integrity and identity of Azerbaijaniism and Pan-Turkism. At the same time, the article shows that Pan-Turkism and Azerbaijanism have recently become the main source of our national philosophy. Since the beginning of the 19th and early 20th centuries, the main cores of our national philosophy were Pan-Turkism, Azerbaijanism, and Islamism. Today, these remain as the core ideas of national philosophy.

The article shows that there is a serious need for grounding the setting that conditioned the emergence of Azerbaijan Democratic Republic as well as the reasons for the selection of the name “Azerbaijan” for the newly established Turkic state and the the role of national ideologist M.A.Rasulzade concerning these issues. One should know the moral-philosophical, political and historical significance of the name of the state along with the literal meaning. In short, along with choosing the name of “Azerbaijan” for the new state and its connection with Pan-Turkism, Islamism and Modernity ideas should be interpreted properly and the role it plays in our future political, historical, moral and philosophical life should be evaluated in the context of relevant historical and philosophical setting.

Keywords: *Azerbaijan, Azerbaijanism, Pan-Turkism, Islamism, Modernity, Azerbaijan Democratic Republic, Republic of Azerbaijan*

Çapa tövsiyə etdi: prof. Əlikram Tağıyev

KOSMOPOLİTİZM VƏ MİLLİ KİMLİK MƏSƏLƏSİ

*Dos. Namiq Abuzərov,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu
İslamşünaslıq kafedrasının müəllimi
namigabuzarov@ait.edu.az*

XÜLASƏ

Qloballaşmanın sürətlənməsi kosmopolitizmlə əlaqədar müzakirələri təkrar gündəmə gətirmişdir. Kosmopolitizm haqqındakı müzakirə və araşdırmalar əsas etibarilə iki istiqamətə yönəlmişdir: siyasi və hüquqi. Hüquqi kosmopolitizm əxlaqi (*moral*) kosmopolitizm olaraq da tanınır. Biz bu məqalədə hüquqi (*əxlaqi*) kosmopolitizmi dəyərlər baxımından təhlil etdik. Habelə, milli kimlik düşüncəsinin kosmopolit dəyərlərə nə qədər uyğun olduğunu teorik səviyyədə müzakirə etdik. Kosmopolitizm milli mənsubiyyət və vətənpərvərlik problemini araşdırdıq. Qiymətləndirici standart (*evaluative standards*) kimi dəyərlərin kosmopolit mühitdə rolunu təhlil etdik. Araşdırma nəticəsində Qərb dəyərlərinin kosmopolit düşüncə tərzinə daha yaxın olduğu qənaətinə gəldik. Lakin bu, Şərqi kontekstində belə deyil. Şərqi aid milli kimlik anlayışında milli və mədəni dəyərlərlə yanaşı, din amili əhəmiyyət daşıyır. Dini dəyərlər də milli kimliklərin formalaşmasında əvəzsiz rol oynayır.

Açar sözlər: kosmopolitizm, milli kimlik, dəyərlər, dünya vətəndaşı, ümumbəşəriyyət, fərddiyyətçilik.

Giriş

Kosmopolitizm kəlməsi yunan dilindən alınmış və lüğəvi baxımdan “dünya vətəndaşı” mənasını ifadə edir (Kendall 2009, 1) Kosmopolitizmin vahid və müştərək tərifi yoxdur. Hər bir araşdırmaçı fərqli perspektivdən çıxış edərək müxtəlif təriflər təklif irəli sürmüşdür. Bu kəlmənin avropamənşəli olmasına baxmayaraq, Qərb alimləri arasında da onun vahid bir tərifi mövcud deyildir. Kosmopolitizm ideologiyasına görə, dünyada yaşayan bütün etnik qruplar müştərək əxlaqi dəyərləri mənimsəyən vahid bir cəmiyyətin üzvləridir. Bu tərif vahid dünya dövləti, müştərək əxlaqi, iqtisadi və siyasi dəyərləri mənimsəyən cəmiyyət üzvləri kimi məfhumları əhatə edir. Bu və ya digər

şəkildə kosmopolitizm ideologiyasını qəbul edən şəxs kosmopolit və ya kosmopolitan adlanır (Girma 2015, 43).

Kosmopolitizm haqqındakı araşdırmalara nəzər salsaq, onların əsas etibarilə iki istiqamətə yönəldiyini müşahidə edərik: siyasi və hüquqi. Hüquqi kosmopolitizm əxlaqi (*moral*) kosmopolitizm olaraq da tanınır. Biz bu məqalədə hüquqi (*əxlaqi*) kosmopolitizmi dəyərlər baxımından təhlil edəcəyik. Habelə, milli kimlik düşüncəsinin kosmopolit dəyərlərə nə qədər uyğun olduğunu teorik səviyyədə müzakirə edəcəyik.

Kvame Anton Appiaya görə, kosmopolit cəmiyyətin mümkünlüyü yalnız dini inanclarının fərqliliyinə baxmayaraq, müxtəlif ölkələrdə yaşayan fərdlərin qarşılıqlı hörmət prinsiplərinə əsaslanmaqla reallaşa bilər. Başqa bir sözlə desək, kosmopolitizm hər hansı bir ölkə vətəndaşının dünyanın istənilən bir yerində irqi diskriminasiyaya məruz qalmadan yaşaya biləcəyi mənasına gəlir. Bütün etnik qruplar müştərək əxlaqi dəyərlərin mənimsənilməsi vahid bir cəmiyyətdə yaşayırlar (Girma 2015, 43).

“World Values Survey”-in (WVS) 2005-2008-ci illərdə dünyanın 57 ölkəsində apardığı araşdırmaya görə, sorğuda iştirak edən 65269 korrespondentin, təxminən, 30%-i özünü dünya vətəndaşı hesab edir (Burcu 2015, 452). Bəs, həqiqi mənada kosmopolitizm nə deməkdir və onun insanların marağını cəlb edən cəhəti nədir?

Kosmopolitizmin tarixinə nəzər salsaq, əslində, onun müxtəlif dövrlərdə və müxtəlif şəkillərdə mövcud olduğunu müşahidə edə bilərik. Eramızdan əvvəl 4-cü əsrdə yaşamış Sokrat məktəbinə mənsub yunanlı filosof Sinik Diogenes “Siz haradan gəlmisiniz?” – sualına “Mən dünya vətəndaşıyam” cavabını verir (Kleingeld, Pauline and Brown, Eric, 2014). Diogenesin dünya vətəndaşı anlayışı sonrakı dövrlərdə Stoik məktəbinin fəlsəfəsində öz əksini tapmışdır. Stoik kosmopolitizminə görə bütün insanlar dünya dövləti hesab edilən kosmosun vətəndaşlarıdır və onlar dünya qanunları qarşısında bərabər hüquqludurlar (Kleingeld, Pauline and Brown, Eric, 2014).

Kosmopolitizm ideyası Avropa İntibah dövründə müxtəlif amillərin təsiri ilə təkrar canlanmağa başladı. Bu amillərin başında kapitalizmin inkişafını, qlobal ticarətin geniş vüsət almasını və Avropa müstəmləkəçiliyinin fərqli coğrafiyalara yayılmasını qeyd etmək mümkündür. XVII əsrin sonu və XVIII əsrin əvvəllərinə təsadüf edən Avropa və Amerika ziyalıları vahid ideologiyada birləşdirən “İntellektual ziyalılar cəmiyyəti” (*The Republic of letters*) (Hannan 2010, 37) kosmopolit təmayülün bariz nümunəsi idi. Xüsusilə, Amerika və Fransa inqilabları kosmopolitizm ideologiyasını stimullaşdırdı və bu, 1789-cu ildə insan haqları bəyannaməsinin qəbul edilməsi ilə nəticələndi (Kleingeld, Pauline and Brown, Eric, 2014).

XVIII əsrdə kosmopolit və ya dünya vətəndaşı məfhumu, artıq müəyyən bir fəlsəfi nəzəriyyəsinə deyil, açıqfikirlik və tərəfsizlik təmayüllərini ifadə edirdi. Yəni kosmopolit öz ölkəsinin vətəndaşı olmayan insanlara milli və mədəni perspektivdən çıxış edərək qərəzli yanaşmayan insan idi. Volter, Devid Yum, Addison və Jefferson kimi filosof yazıçılar məhz bu mənada özlərini kosmopolit hesab edirdilər (Kleingeld, Pauline and Brown, Eric, 2014) Kosmopolitizm ilə əlaqədar yazılmış ədəbiyyata nəzər salsaq, onun tarixi inkişaf prosesində fərqli surətlərdə anlaşıldığını müşahidə edirik. Fərqli yanaşmaları xülasə etsək, kosmopolitizmin əsas etibarilə dörd əsas perspektivdən təhlil edildiyini görürük. Bunlar: *siyasi*, *iqtisadi*, *texnoloji* və *mədəni* perspektivlərdir. Habelə, kosmopolitizm ideologiyası aşağıdakı üç əsas maddə ətrafında formalaşmışdır:

1. Fərdiyyətçilik (*individualizm*). Bu məqamda ailə, qəbilə, etnik, milli və dini bağlılıq, xalqlar və dövlətlər deyil, məhz fərd mərkəzi mövqə daşıyır.
2. Ümumbəşəriyyətçilik (*universality*). Cinsi, irqi, milli və dini ayrı seçkilik və diskriminasiyaya yol vermədən dünyada yaşayan hər bir insana eyni yanaşmaq.
3. Ümumilik (*generality*). Ancaq həmyerlilər, dindaşlar, eyni ölkə vətəndaşları deyil, dünyada yaşayan bütün insanlar diqqət mərkəzində olmalıdırlar. Bu maddə qlobal gücə sahibdir (Brock 2009,12).

Qloballaşma və kosmopolitizm

Humanitar fənlər sahəsindəki araşdırmaları ilə məşhur olan Anton Qiddensə görə, kosmopolitizm qloballaşmanın pozitiv tərəfidir. Qloballaşma demokratik təşəbbüslərin artması üçün münbit bir zəmin yaratmışdır. Elə buna görə qloballaşma, kosmopolitizmin ilkin şərtidir. Qiddensə görə, dünya xalqları müasir dövrdə əvvəlki əsrlərdən daha çox bir-birindən asılıdır. Başqa bir sözlə desək, müasir dünyada yaşayan cəmiyyətlərin xüsusiyyətləri dəyişmişdir. Belə ki, onların qarşılaşdıqları problem qlobal iqtisadi risklər kimi də müştərəkdir (Giddens 2000, 97-98).

Qlobal problemlər, qlobal həll yollarını tələb edir, bu da öz növbəsində, qlobal siyasi baxış tələb edir (Giddens 2000, 98). Qlobal siyasi baxış qlobal qanunların qəbul edilməsi ilə nəticələnir. Kosmopolit qanunlar qlobal səviyyədə haqq, məsuliyyət və vətəndaşlıq məfhumlarını gündəmə gətirir. Yəni dünyanın müxtəlif ölkələrində yaşayan insanlar milli və irqi mənsubiyyətlərinə baxmayaraq, qlobal səviyyədə qəbul edilən qanunlara görə məsuliyyət daşıyırlar.

Kosmopolitizm və mənsubiyyət problemi

Mənsubiyyət hissi bəşər övladının ən təməl hisslərindən biridir. Mənsubiyyət hissi məfhumunun kosmopolitizm kontekstində üç əsas eleminti mövcuddur: *yer, əşya və ideologiyalar* (Kendall, Woodward, Skrbis 2009, 33). Məsələn milli kontekstdə düşünsək, Qarabağın, yaxud Abşeronun, ümumilikdə isə Azərbaycanın azərbaycanlıların milli mənsubiyyəti ilə yaxın əlaqəsinin olduğunu görürük. İdeologiya məfhumu da eyni məqsədə xidmət edir, məsələn: Sovet İttifaqı dövründə kommünizm ideologiyası sinfi mənsubiyyəti təmsil edirdi.

Baumeister və Leari mənsubiyyət fərziyyələrinə dair öz genişcəmli tənqidi icmallarında mənsubiyyətin təbii və fundamental bir zərurət olduğunu və insanın buna fitri baxımdan ehtiyac hiss etdiyini bildirir. Buna görə mənsubiyyət duyğusu insanlararası münasibətlərin formalaşmasında və qalıcı olmasında əvəzsiz rol oynayır (Roy, Mark 1995, 497). Kosmopolit anlayış isə təbii bir zərurət olan mənsubiyyət duyğusunu zəiflədir yaxud onun əhatə dairəsini qeyri-müəyyən istiqamətdə genişlədir.

Qiddensə görə insanların mənsubiyyət duyğusunu gücləndirən başqa amil sosial elementlərdir (*social universals*). Bütün cəmiyyətlərin mənimsədiyi bu sosial elementlərin başında isə yəqinlik və ontoloji təhlükəsizlik gəlir.³⁹ Ontoloji baxımdan təhlükəsiz mövcudiyət isə ancaq mənə kəsb edən bağlılıq və mənsubiyyət duyğusunun qarşılınması ilə mümkündür (Kendall, Woodward, Skrbis 2009, 34). Kosmopolit mühitdə isə ontoloji təhlükəsizlikdən bəhs edilə bilməz. Orada milli deyil, universal mənsubiyyət, başqa sözlə, bir ölkə vətəndaşlığı deyil, dünya vətəndaşlığı, və ya insan soyuna mənsubiyyət əsas alınır. Yəni kozmopolit anlayış milli mənsubiyyət duyğusunu zəiflədən bir amildir.

Mənsubiyyət duyğusu elementar bir sosial ehtiyac deyildir. O, eyni zamanda, sosial münasibətləri tənzimləyən, sosial həyatın bütün aspektlərini idarə edən bir mexanizmdir. Tomsonun sözləri ilə desək, mənsubiyyət duyğusu bütün insani münasibətlərdə özünü biruzə verir. Bu duyğunun hər zaman yadlaşma və ya mənsubiyyəti inkar kimi təhlükələrlə qarşılaşmasına baxmayaraq, o, hər zaman fəaldır və reflektiv xarakter daşıyır; (Kendall, Woodward, Skrbis 2009, 34) məsələn: Qarabağ məsələsi bütün dünya azərbaycanlıları üçün böyük əhəmiyyət kəsb edir. O, mənsubiyyət hissimizin bir parçasıdır. Qarabağ məsələsi gündəmə gəldikdə, mənsubiyyət duyğumuz qabarır və bu duyğu başqalarına qarşı reflektiv xüsusiyyət daşıyır.

Kosmopolit mühitdə mənsubiyyət məsələsini öz məqaləsində təhlil edən Qreyq Kalhoun belə bir sual edir: “Kosmopolitizm nəzəriyyəsi bəşəriyyəti

³⁹ Yəqinlik və ontoloji təhlükəsizlik bir insanın mənsub olduğu milləti və ölkəni bilməsidir.

yalnız abstrakt şəkildə deyil, onu həqiqi mənada bütün yönləri baxımından qiymətlədirə bilirmi?" (Craig 2003, 532). Müəllifin bu suala nikbin bir cavabı yoxdur. Ona görə kosmopolit liberallar öz müzakirələrinə zəmin təşkil edən sosial şərtlərdən daha çox fərdiyyətçilikdən bəhs edirlər. Yəni kosmopolitlər kosmopolit cəmiyyətin mahiyyətini müzakirə etmirlər. Onlar kosmopolitizmi sosial mənsubiyyətdən qaçış və ya qurtuluş yeri kimi təqdim edirlər, yəni müəyyən bir sosial cəmiyyətdən cəmiyyət məfhumunun tam formalaşmadığı istiqamətə yönəliş.

Qreyd, həmçinin iddia edir ki, fərdi əsas alan və mədəniyyətin fərdlərdən asılı olduğu düşüncəsini mənimsəyən şəxs cəmiyyət adına irəli sürülən qanuni iddialara qarşı ədalətlə davrana bilməz. Elə buna görə də fərdlərin hər hansı bir cəmiyyətə, etnik, dini qrupa yaxud yerli icmalara mənsubiyyəti şərtidir (Craig 2003, 532).

Yeni kosmopolitizmin ən mühüm problemlərindən biri onun liberalizmin izlərini daşmasıdır. Liberalizm sosial həmrəylik və ya mədəniyyətin insan həyatındakı rolu məsələlərində ciddi bir mülahizə təqdim edə bilməmişdir (Craig 2003, 535). Halbuki həm sosial həmrəylik, həm də mədəniyyət milli kimliyin formalaşmasında əvəzsiz rol oynayan amillərdir.

Kosmopolitizm ideologiyası milli kimliyi formalaşdıran, insanların mənsubiyyət duyğusunu qarşılayan cəmiyyət məfhumuna əhəmiyyət vermir, və cəmiyyətləri siyasi düşüncənin dövlətlərə bölünmüş alt-qrupları kimi qəbul edir (Craig 2003, 535). Halbuki fərd öz mənsubiyyətini müəyyən bir cəmiyyətə əsaslandırır və elə buna görə də onu müdafiə etməyi özünə borc bilir.

Lakin Roqers Brubaker və Fredrix Kooper kimi müasir sosioloqlar "Kimliyin fəvqündə" adlı məqalədə kimlik terminini fərqli perspektivlərdən təhlil edərək onun birmənalı olmadığını iddia edirlər (Rogers Cooper. 2000, 1-47). Yəni bir insanın öz kimliyini formalaşdırması müəyyən bir cəmiyyətdən asılı deyil. Bu yanaşmaya əsasən, insanın özü (*self*) mərkəzi mövqeni tutur və onu əhatə edən cəmiyyət isə ikinci dərəcədə əhəmiyyətlidir. Əlbəttə ki, cəmiyyət olmadan kimliyin formalaşdırılması fikri sosioloqların əksəriyyəti tərəfindən rəğbət qazanmamışdır.

Kosmopolitizm və vətənpərvərlik

Kosmopolitizm ideologiyasının ortadan qaldırdığı və ya yenidən tərif etdiyi terminlərdən biri də vətənpərvərlikdir. Kosmopolitlər müəyyən bir ölkəni yaxud coğrafiyanı deyil, bütün dünyanı "vətən" kimi qəbul edirlər. Bu, ilk kosmopolit sayılan Diogenesin "Mən dünya vətəndaşıyam" ifadəsində öz əksini tapır. Əlbəttə, kosmopolitizm ideologiyasını müdafiə edən sosioloqların

dünya vətəndaşlığı fikri insanların əksəriyyəti tərəfindən qəbul edilən vətənpərvərlik (patriotizm) anlayışından uzaqdır. Çünki hər kəsin qəbul etdiyi vətənpərvərlik hissənin milli kimliklə yaxın əlaqəsi vardır.

Amerikalı mütəfəkkir Marta Nussbaum dünya vətəndaşlığı fikrini yalnızlıq olaraq təsvir edir. Onun görüşünə görə, kosmopolit dünyada yaşamaq sürgün həyatına bənzəyir. Bu, yerli həqiqətdən, vətənpərvərliyin təmin etdiyi doğma yuva anlayışından, fərdin özü və özünün ilə iftixar hissi duymasından sürgündür (Craven 1996, 15).

Nussbaumun görüşünə görə, əgər bir uşaq öz həyatına valideynlərinə məhəbbət bəsləyərək və onlara etibar edərək başlayırsa, vətəndaşlıq hissənin də o istiqamətdə formalaşması cazibədar olar. Bu mühitdə cəmiyyət atanı əvəz edən ideal xarakter rolunu oynayacaq. Nussbaumun fikrinə görə, kosmopolitizm belə bir sığınacağı təmin etməkdən məhrumdur və onun təklif etdiyi xüsus əsasən bəşəriyyət sevgisidir. Bəşəriyyət sevgisi isə öz, növbəsində, milli mənsubiyyəti əvəz edə bilməz (Craven 1996, 15). Barber Nussbaumun öz görüşünü belə xülasə edir: “İnsanların abstrakt məfhumlarla deyil, maddi əşyalarla bağlılıq əlaqəsi vardır. Bu, mənsubiyyət duyğusunun tələbidir. İnsanların bağlılıq duyğusu ailə, dəniz kənarı, vadi və digər gözəçarpan maddi varlıqlarla əhatə olunmuşdur. Yəni insanların əlaqələri daxildən xaricə doğru inkişaf edir” (Kendall Woodward Skrbis 2009, 36-37).

Kosmopolitizm və vətənpərvərliyin bir-birinə zidd məfhumlar olmadığını düşünən sosioloqlar da mövcuddur. Bəzi sosioloqlara görə, bu iki məfhum o qədər də eksklüziv deyil. Müasir Avropa fəlsəfəsində kosmopolitizm məfhumunu araşdıran Fenq Çih XVIII əsrdə tərtib edilmiş ensiklopediyada mövcud olan “kosmopolitizm” maddəsinin yerli (*local*) məfhumunu istisna etmədiyini vurğulayır. Fenqə görə kosmopolitizm və yerli məfhumları bir-birini tamamlayan ünsürlərdir kosmopolitizmin müasir mənası, yəni “bitərəf insanlardan meydana gələn cəmiyyət” anlayışı yanlıştır (Cheah 2006, 487).

Amerikalı filosof Kvame Appiaya görə, kosmopolitizm yalnız müəyyən bir mövqedən (ölkə, vətən və s.) çıxış edərək təsəvvür oluna bilər və onun mənfi təsiri həmin mövqenin iştirakı ilə minimuma endirilə bilər. Appia öz görüşünü belə xülasə edir: “Dünya vətəndaşı öz ölkəsini yaxşılaşdırmaq surətilə dünyanı yaxşılaşdırmağa bilər” (Kendall Woodward Skrbis 2009, 37). Yəni kosmopolitizmə gedən yol, milli mənsubiyyətdən keçir.

Kosmopolitizm və vətənpərvərlik məfhumlarının bir-birinə zidd görünməsinə baxmayaraq, qeyd etdiyimiz kimi bəzi sosioloqlar kosmopolit mühitin meydana gəlməsi üçün müəyyən bir vətənə və millətə mənsubiyyəti zəruri amil hesab etmişlər. Lakin bu görüş kosmopolitizm haqqında araşdırma aparan alimlər tərəfindən birmənalı qəbul edilməmişdir.

Vətənpərvərliyin başqa bir təməl xüsusiyyəti isə o vətəndə yaşayan millətin nümayəndələrinin bir-birinə qarşı bəslədiyi sədaqət və loyallıq hissidir. Belə ki, Henri Şuya görə, milli kimlik məsələsi “həmrəy olanlar üstünlük daşıyır” tezisində əsaslanır (Andras, 105). Yəni eyni milli kimliyi daşıyan insanları bir-birinə bağlayan vətən, dil, din və mədəniyyət kimi faktorları gözardı etmək mümkün deyil. Bu, kosmopolit mühitin yaradılmasında ən böyük əngəl hesab edilir. Çünki kosmopolitizm ideologiyasına görə, milli kimlikləri nəzərə almadan hər bir dünya vətəndaşına qarşı eyni münasibət bəsləmək zəruridir (Beitz 592-93).

İmmiqrasiya əleyhinə olan ingilis filosof Henry Sidvik isə kosmopolitizmin milli maraqlarla təzad təşkil etdiyini belə ifadə edir: “Azad immiqrasiya (*open immigration*) bəşəriyyətin o qədər də maraq göstərdiyi bir məsələ deyil. Çünki o, dövlətin ölkədəki xalqların birliyini qorumaq, mədəniyyəti inkişaf etdirmək və siyasi sabitliyi təmin etmək məqsədilə göstərdiyi təşəbbüsə mane olur” (Beitz, 594).

Həmyerlilərin üstünlüyü tezi Con Raulun irəli sürdüyü razılaşma (*contractarian*) əsaslı əxlaq teoriyasında öz əksini daha yaxşı tapır. Belə ki, kontraktarian əxlaq teoriyasına görə, cəmiyyət üzvləri öz əxlaqi normalarını qarşılıqlı razılaşma əsasında formalaşdırırlar (Ann 2013) Həmin cəmiyyətdə fəaliyyət göstərən siyasətçilər öz xarici siyasətlərini də bu razılaşmaya əsasən təyin edirlər. Yəni milli maraqlar prioritet təşkil edir. Dövlətin xarici vətəndaşlara qarşı öhdəçiliyi isə o dövldə yaşayan xalqın hüquq sisteminə əsasən formalaşır (Beitz, 594-95).

Kontraktarian əxlaq teoriyasına görə, bir ölkədə yaşayan vətəndaşlar həm öz əxlaqi prinsiplərini, həm də əcnəbilərlə münasibətlərini təyin edəcək mövqedədirlər və ona görə də üstüdürlər.

Kosmopolitizm və dəyərlər

Yuxarıda müzakirə etdiyimiz kimi, kosmopolitizm yalnız bir yanaşma tərzidir deyil, eyni zamanda, qlobal dünyada əxlaqi və etik dəyərlərin mübadiləsi məkanındır. Dünyanın sürətlə qloballaşması əxlaqi dəyərlər mübadiləsinin sürətlənməsinə də təkan verir. Kosmopolitizmin siyasi və mədəni cəhətləri ilə yanaşı onun dəyərlər cəhəti də mövcuddur. Başqa bir ifadə ilə desək, kosmopolitizm özünəxas dəyərlər toplusu olan yaxud özünəməxsus dəyərləri istehsal edən bir sistemdir: məsələn: “İntellektual ziyalılar cəmiyyəti” (*The Republic of letters*) tarix səhnəsinə çıxdığı zaman bu cəmiyyətin üzvləri müştərək məsələləri müzakirə etmək üçün qəhvə evlərində toplaşırdılar. Bu evlər yalnız toplaşma və ünsiyyət qurma məkanları deyil, habelə ziyalılar cəmiyyətini formalaşdıran

müəyyən dəyərlərin meydana çıxdığı yerlər idi. (Kendall Woodward Skrbis 2009, 77-78) Yəni ingilis qəhvə evləri intellektual ziyalılar cəmiyyəti üçün həm bir dəyər ifadə edirdi, həm də dəyərlərin formalaşdığı önəmli bir məkan idi.

Dəyər ideologiyaların ən önəmli komponentlərindən biridir. İdeologiyaları mənimsəyən insanlar onun dəyərləri ətrafında toplanır. Kosmopolitizmin də özünəməxsus dəyərləri vardır. Devid Held bu dəyərləri və ya etik prinsipləri aşağıdakı kimi təqdim edir:

1. Bərabər dəyər və ləyaqət.
2. Aktiv hüriyyət.
3. Şəxsi məsuliyyət.
4. Razılıq.
5. Səsvərmə vasitəsilə ictimaiyyət haqqında kollektiv qərar qəbulətmə prosesində iştirak hüququ.
6. İnküzivlik.
7. Ciddi zərərdən çəkinmə.
8. Davamlılıq (Held 2005, 12).

Yuxarıdakı prinsiplər bir-biri ilə əlaqəlidir; məsələn: bərabər dəyər və ləyaqətə sahib olan hər bir kəs başqalarının haqqını qorumaq şərti ilə aktiv hüriyyət imkanına sahibdir. Birinci və ikinci prinsiplər şəxsi məsuliyyət və öhdəçiliyi idrak etmədən reallaşa bilməz. IV və V prinsiplər siyasi məna kəsb edir. Kosmopolit mühitdə fəaliyyət göstərən kosmopolit siyasətçilər xalqların bir-biri ilə əlaqələr qurmasına icazə verməli, siyasi gücdən istifadə etməməli və cəmiyyətlərin (xalqların) qərar qəbulətmə prosesində iştirakını təmin etməlidirlər.

İnküzivlik prinsipi qismən siyasi məna kəsb edir və yuxarıdakı prinsipləri dəxtəkləmək üçün böyük əhəmiyyət daşıyır. Bu prinsip eyni görüş və yanaşmanı mənimsəməyən insan, qrup və cəmiyyətlərlə koalisiya təşkil etmək imkanını yaradır.

VII prinsip sosial ədaləti təmin edən ən önəmli prinsipdir. Qeyd edildiyi kimi, kosmopolit cəmiyyət bərabərhüquqlu fərdlərdən və ya qruplardan meydana gəlir. Bu qruplardan hər hansı biri öz öhdəçiliyini yerinə yetirə bilmədikdə zərərçəkmiş tərəf kimi digər qruplar ona kömək etməlidir.

Davamlılıq (sustainability) deyə tərcümə etdiyimiz VIII prinsip dünya resurslarının israf edilməməsi ilə əlaqədardır. Dünya resurslarından davamlı və ehtiyac olduğu qədər istifadə edilməli və gələcək nəsillərə zərər verəcək ekoloji xəsarətlərə yol verilməməlidir (Held 2005, 13-15).

Kosmopolitizmə görə, dünya vətəndaşlığı statusunu əldə etməyin ilkin mədəni şərti insanların bərabərhüquqlu olmasıdır: məsələn: müəyyən cəmiyyətlərdə konstitusiyanın və hüququn qadınlara tanıdığı bərabərhüquqluq statusuna baxmayaraq, onlar cəmiyyət içərisində mədəni və ənənəvi

baxımdan ikinci dərəcəli hesab edilirlər. Eyni yanaşma paralel olaraq cəmiyyətin içində irqi və etnik azlıqlara qarşı da özünü biruzə verir. Belə olduğu halda bərabərhüquqluluqdan bəhs etmək mümkün deyil (Bertram 2005, 84).

Dəyərlər cəmiyyət üçün xarici qüvvələrə qarşı qoruyucu vasitədir, habelə cəmiyyətin başqa cəmiyyətlərlə münasibətlərini tənzimləyən amildir. Dəyərlərin təyinedici xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, onlar idrakin ən yüksək səviyyəsini təşkil edir, müxtəlif vəziyyətlərdə öz stabilliyini qoruyur və qiymətləndirici standart (*evaluative standards*) rolunu oynaya bilirlər (Burcu 2015, 453), Yəni dəyərlər cəmiyyətin tanış olduğu yeni davranış qaydalarını öz süzgəcindən keçirib cəmiyyətə təqdim edir. Elə ona görə də dəyərlər məhz yeni dəyərlər üçün təyinedici funksiya rolunu oynayır.

Sosial psixoloq Meq Rohan dəyərləri idrakin məna ixrac edən (*meaning-producing*) ən ali dərəcəsi deyə tərif edir (Meg, 257). Elə bu səbəbə görə də dəyərlər analitik baxımdan davranışlardan və yanaşmalardan öncə gəlir və onlara istiqamət verir. Xüsusilə, insanların həyatında istiqamətverici prinsiplər vəzifəsini ifa edən dəyərlər fərdlərin seçimində təsiredici qüvvəyə malikdir. Fərdlər də öz dəyərlərinə yaxın olan görüşlərə isti münasibət göstərir. (Burcu 2015, 453). Milli dəyərlər bu perspektivdən təhlil olunsa, onların kosmopolit dəyərlərlə təzadlılığı görünər.

Milli kimlik və onun əsas atributları

Milli kimlik bir milləti beynəlxalq arenada təmsil edən ən önəmli predmetdir. Milli kimlik məsələsi kosmopolitizmin önündəki ən önəmli məsələlərdən biridir. Bəs milli kimliyin komponentləri nələrdir? Bu sualın müxtəlif cavabları var. Milli kimliyin tərkib hissələri mədəniyyətlərə görə dəyişir.

Milli kimlik məfhumu çoxölçülüdür. Onun bir çox cəhəti mövcuddur. Hər bir araşdırmaçı milli kimliyin müxtəlif cəhətlərini əsas alaraq onu tərif edir. Fərqli perspektivlərdən çıxış edən sosioloqlar milli kimlik üçün fərqli təriflər formalaşdırmışlar: məsələn: Amerikalı araşdırmaçı Paul Qilroy milli kimlik anlayışını vətəndaşlıq məfhumunun fonunda tərif edir. Ona görə vətəndaşlıq üst kimlikdir və o, etnik, irqi və milli kimlikləri də əhatə edir. (İnaç, Ünal 2013, 230).

Fransız antropoloq Levi Strausa görə isə fərdin kimliyi başqaları ilə münasibətdə özünü əks etdirir. Levi Straus bunu “Ego versus autre” (başqalarına qarşı mən) prinsipi ilə ifadə edir. (Yıldız 2007, 10). Yəni kimlik məsələsi əsas etibarilə əcnəbilərlə (*the others*) qarşılaşdıqda gündəmə gəlir və kosmopolit mühit əcnəbilərin tez-tez qarşılaşdığı bir məkandır.

Milli kimliyin tərifi xalq kəlməsinin tərifinə bağlıdır. Fəfsəfi mənada xalq müəyyən bir ərazidə yaşayan və eyni qanunlara tabe olan insan topluluğudur.

(Smith 1991, 11). Bu mənada milli kimlik termini isə müəyyən ölçüdə siyasi cəmiyyət məfhumunu əhadə edir. Yəni Qərbin milli kimlik konsepsiyasına görə siyasi cəmiyyət milli kimliyin atributlarından sayılır. (Smith 1991, 11).

Milli kimliyin ən önəmli tərkib hissələrindən biri vətəndir, yəni sərhədlərlə əhatə olunmuş və müəyyən bir xalqa aid olan ərazidir. Ana Vətən, doğma yurd, ana yurd kimi ifadələr məhz bu torpaq parçasının milli kimliyə yansımalarıdır. Antoni D. Smit bu əraziləri xalqların nəsillər boyu müştərək təcrübələr qazandığı və təsirlərə məruz qaldığı məkanlar kimi tərif edir. Ana yurd, milli və tarixi təcrübəmizi tarixin daş yaddaşına həkk etdiyi, “bizim” dediyimiz milli və tarixi qəhrəmanların yaşadığı və uğrunda hər b etdiyimiz yerlərdir (Smith 1991, 11). Məhz bu, ana yurdu milli kimliyimizin ayrılmaz tərkib hissəsinə çevirən amildir.

Vətən ilə yanaşı, insanın mənsub olduğu xalq və içində böyüyüb boya-başa çatdığı mədəniyyət də milli kimliyin əsas atributlarındanıdır. Ancaq xalqın milli kimliyinin tərkib hissəsi olması məsələsində Qərb və Şərq mütəfəkkirləri arasında ixtilaf mövcuddur. Belə ki, Qərbin xalq konseptinə görə, fərd hər hansı bir xalqa aid olmaq məcburiyyətindədir, lakin o, hansı xalqı seçəcəyinə dünyaya gəldikdən sonra məhz özü qərar verir. Şərq konseptinə görə, fərdin öz xalqını seçim fürsəti yoxdur. O, müəyyən bir xalqa mənsub olaraq doğulur və ölənədək milli mənsubiyyəti dəyişə bilməz. İmmiqrasiya da fərdin milli mənsubiyyətini dəyişməz (Smith 1991, 11).

Buradan belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, Şərqdən fərqli olaraq, Qərbin milli kimlik konsepsiyası kosmopolitizmə keçid üçün imkanlar tanıyır. Çünki yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, kosmopolitizmə görə fərdin mənsub olduğu cəmiyyət dünya vətəndaşlığına nisbətən daha az əhəmiyyət daşıyır.

“National identity” əsəri ilə məşhur olan Antoni D. Smit milli kimliyin əsas atributlarını aşağıdakı kimi sadalayır:

1. Tarixi ərazi və ya vətən.
2. Müştərək tarixi yaddaş.
3. Milli mədəniyyət.
4. Müştərək haqq və öhdəçiliklər.
5. Hər kəsi əhatə edən ortaq iqtisadi imkanlar (Smith 1991, 14).

Antoni D. Smit din məfhumunu Avropada formalaşan milli kimlik anlayışının əsas tərkib hissələrindən biri hesab etmir. Halbuki, din məfhumu Şərq ölkələrinin əksəriyyətində milli kimliyin ayrılmaz hissəsidir. Azərbaycanı nümunə göstərmək olar. Şərqdə ilk cümhuriyyət olan Azərbaycan Demokratik Respublikası Azərbaycan xalqının elmi, iqtisadi və mədəni inkişafı üçün beynəlxalq normalar və prinsipləri mənimsəmişdir. Lakin bunlar Azərbaycan xalqının milli və dini kimliyini qurban vermək bahasına olmamışdır. Milli və

dini kimliyimizin mühafizə edilməsi ən ümdə məsələ idi. Bunu həm Azərbaycan Bayrağının rənglərində, həm də mənimsədiyimiz qərb mədəniyyətinin milli perspektivdən interpretasiyasında müşahidə etmək mümkündür. Üzeyir Hacıbəylinin “Koroğlu” Operası buna ən gözəl nümunədir.

Bir Şərq cəmiyyəti kimi, Azərbaycan xalqının öz milli və dini kimliyini qoruması məsələsi, hətta Sovet Rusiyasının kommunist rejimində də aktuallığını qorumuşdur. Kiçikölçülü kosmopolitizm hesab edilən sovet rejiminin ‘sovet vətəndaşı’ anlayışı, SSRİ-də mövcud olan müxtəlif mədəni və milli dəyərləri mənimsəyən xalqlarını vahid dəyerdə (sovet vətəndaşlığı) birləşdirmə təşəbbüsü idi. Bu təşəbbüsün nə qədər müvəffəqiyyətli olduğu müzakirə məsələsidir. Lakin məsələni Azərbaycan kontekstində təhlil etsək, Azərbaycan xalqının öz milli və dini kimliyini qoruduğunu iddia edə bilərik.

Nəticə

Kosmopolitizm ideologiyasına siyasi, iqtisadi, mədəni və hüquqi baxımdan fərqli yanaşmalar mövcuddur. Lakin bütün yanaşmaların ortaq cəhəti onların üç əsas prinsipi əhatə etməsidir: fərdiyyətçilik, ümumbəşəriyyət və ümumilik. Kosmopolitizm ideologiyası fərqli formalarda tarixin müxtəlif dövrlərində mövcud olmuşdur. Qloballaşmanın sürətlənməsi kosmopolitizmlə əlaqədar müzakirələri təkrar aktuallaşdırmışdır.

Qloballaşmanın məcburi nəticəsi hesab edilən kosmopolitizmin ən önəmli problemlərindən biri milli kimlik məsələsidir. Kosmopolitizm ideologiyasına görə, kosmopolit bir mühitdə yaşayacaq fərdlər öz milli kimliyini qlobal kimlik olan dünya vətəndaşlığı ilə əvəz etməlidirlər. Bu, milli kimliyi meydana gətirən irqi, mədəni, dini və sosial mənsubiyyət məsələlərini, habelə dəyərlər faktorunun etibarlılığını müzakirə məsələsinə çevirmişdir. Milli kimliklər üçün həm psixoloji həm də sosial baxımdan təyinedici və qoruyucu rolunu oynayan dəyərlər isə cəmiyyətlərin həyatında böyük əhəmiyyət daşıyır.

Kosmopolit dəyərlərin cəlbedici və qlobal səviyyədə azad ticari imkanlar yaratması baxımından, diqqətəlayiq hesab edilməsinə baxmayaraq, onun nə dərəcədə tətbiqə uyğun və müvafiq olduğu məsələsi hələ də sual doğurur. Bunun səbəbi, bir tərəfdən, fərdiyyətçilik və ümumbəşəriyyət kimi kosmopolit dəyərlərin bir-birinə təzad təşkil etməsi, digər tərəfdən, dəyərlərin sərhədləri və obyektivliyi kimi qaranlıq məqamlarının mövcud olmasıdır.

Kosmopolitizmin müzakirəyə açıq tərəflərindən biri də onun siyasi və hüquqi cəhətlərinin bir-birinə münasibliyi məsələsidir. Kosmopolitizmin qeyd edilən hər iki istiqamətinin milli kimliklərin fonunda təhlili məsələsi bu ideologiyanın anlaşılması önündə ən böyük çətinliklərdən biridir.

Kosmopolitizm ideologiyası mənşə etibarilə Qərbbə məxsusdur. Məhz buna görə də avropalı mütəfəkkirlərin formalaşdırdığı milli kimlik (*national identity*) anlayışını meydana gətirən komponentlərlə kosmopolitizm prinsipləri arasında uyğunluq mövcuddur. Lakin bu, Şərq kontekstində belə deyil. Şərqə aid milli kimlik anlayışında milli və mədəni dəyərlərlə yanaşı, din amili əhəmiyyət kəsb edir. Dini dəyərlər də milli kimliklərin formalaşmasında əvəzsiz rol oynayır.

ƏDƏBİYYAT

Adimassu Yonas Girma, (2015). *Federalizm Vis a Vis the Right to Freedom of Movement and Residence*, Hamburg, Anchor Academic Publishing.

Anthony D. Smith, (1991). "National Identity", London.

Baumeister Roy F., Leary Mark R., (1995). The need to Belong: Desire for Interpersonal Attachments, as a Fundamental Human Motivation, *Psychological Bulletin*.

Bayram Burcu, (2015). What Drives Modern Diogenes? Individual Values and Cosmopolitan Allegiance, *European Journal of International Relations*, c. 21, (s. 451-479).

Beitz, Charles R., *Cosmopolitan ideals and national sentiment*, *Journal of Philosophy*, 80, (s. 591-600).

Brock Gillian, (2009). *Global Justice*, New York, Oxford University Press.

Brubaker, Rogers and Frederick Cooper, (2000). "Beyond 'identity'", *Theory and Society* 29: 1-47

Calhoun, Craig (2003) *'Belonging' in the cosmopolitan imaginary*. *Ethnicities*, 3 (4). pp. 531-553. ISSN 1468-7968

Cheah, P. (2006). 'Cosmopolitanism', *Theory, Culture and Society*, 23(2-3): 486-96.

Christopher Bertram, (2005). "Global justice, moral development, and democracy", *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, redaktorlar: Gillian Brock, Harry Brighouse, New York, (s.-75-92).

Cudd, Ann, "Contractarianism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/contractarianism/>

David Held, (2005). "Principles of Cosmopolitan Order", *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, redaktorlar: Gillian Brock, Harry Brighouse, New York, (s. 10-28).

Gavin Kendall, Ian Woodward and Zlatko Skrbis, (2009). *The Sociology of Cosmopolitanism*

Hüsəmettin İnaç, Feyzullah Ünal, (2013). *The Construction of National Identity in Modern Times: Theoretical Perspective*, *International Journal of Humanities and Social Science*, c. 3, no-11, (223-232).

Kleingeld, Pauline and Brown, Eric, "Cosmopolitanism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2014), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism/>>

Miklos Andras, *Nationalist Criticisms of Cosmopolitan Justice*, *Public Reason* 1 (1): (s. 105-124).

Nussbaum, Martha Craven, (1996). *For love of Country?*, ABŞ, Boston.

Rohan Meg J., *A Rose by Any Name? The Values Construct, Personality and Social Psychology Review* 2000, C. 4, No-3, 255-277.

Süleyman Yıldız, (2007). *Kimlik ve Ulusal Kimlik Kavramlarının Milli folklor*, 19/74, (s. 9-16).

Yoran Hannan, (2010). *Between utopia and dystopia : Erasmus, Thomas More, and the humanist Republic of Letters*, Lexington Books, ABŞ.

доц. Намиг Абузеров

КОСМОПОЛИТИЗМ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

РЕЗЮМЕ

Ускорение глобализации возвращает нас к дискуссии о космополитизме. Дискуссии и исследования космополитизма в основном фокусировались на двух аспектах: политическом и юридическом. Правовой космополитизм также известен, как моральный космополитизм. В данной работе был проведен анализ правового (этического) космополитизма с точки зрения ценностей. Также на теоретическом уровне было проведено обсуждение, насколько национальная идентичность соответствует космополитическим ценностям. Была изучена проблема космополитизма, национальной принадлежности и патриотизма. Был также проведен анализ роли таких ценностей, как оценочные стандарты в космополитической среде. Исследование позволяет утверждать, что западные ценности ближе к космополитизму. Однако в восточном, особенно в исламском контексте, это не так. Для исламских народов религия является

одним из основных сегментов их национальной идентичности. Он играет центральную и незаменимую роль в формировании идентичности исламских наций.

Ключевые слова: гражданин мира, национальное самосознание, значение, глобализация, индивидуальность, космополит.

Assoc. Prof. Namig Abuzarov

COSMOPOLITANISM AND NATIONAL IDENTITY

ABSTRACT

The acceleration of globalization has brought the discussion on cosmopolitanism back. Discussions and studies on cosmopolitanism have predominantly focused on two aspects: political and legal. Legal cosmopolitanism is also known as moral cosmopolitanism. In this work the legal (ethical) cosmopolitanism has been analyzed in terms of values. It was also discussed on the theoretical level how well the national identity is appropriate to cosmopolitan values. The work was also focused on the problem of cosmopolitanism, national affiliation and patriotism. It also analyzed the role of values such as evaluative standards in the cosmopolitan environment. The research allows us to argue that western values are closer to cosmopolitanism. However, it is not the case in eastern, especially in Islamic context. For Islamic nations religion is one of core segments of their national identity. It plays central and indispensable role in shaping Islamic nations' identities.

Keywords: cosmopolitan, individuality, national identity, world citizen, values, global sense

Çapa tövsiyə etdi: s.f.d. A.S.Qənbərov

UOT: 18:001.12

**QLOBALLAŞAN DÜNYADA MƏDƏNİYYƏTLƏRARASI
DİALOQ VƏ TOLERANTLIQ**

f.f.d. Sahibə Əliyeva,
Bakı Dövlət Universiteti
sahiba.aliyeva.71@mail.ru

XÜLASƏ

Məqalədə müasir dövrün ən qlobal məsələlərindən biri dünya xalqlarını bir araya yığan, özündə milli və bəşəri xüsusiyyətləri birləşdirən mədəniyyətlərarası dialoqların keçirilməsinin vacibliyi qeyd olunmuş, ümumdünya mədəniyyətlərarası dialoqların nəzəri və praktiki tərəfləri tədqiq olunmuşdur. Multikulturalizm dəyərlərini təbliğ edən Azərbaycan dünya xalqlarına örnək olacaq bir mədəniyyət nümayiş etdirir. Məqalədə multikulturalizmin Azərbaycan modeli təbliğ olunur. Məqalənin yazılması, bir tərəfdən, Avropada tügəyan edən irqi, milli ayrı-seçkiliklə bağlı nümayiş və mitinqlərin baş qaldırması, milli iğtişəşlərin güclənməsi, Qərb ölkələrində islamofobiya kabusunun artması, Qərb-Şərq münaqişəsi, Birləşmiş Millətlər Təşkilatının Nizamnaməsi, ATƏT-in qərar və göstərişləri, beynəlxalq konvensiyaları imzalayan Qərbdə multikultural dəyərlərin iflası, miqrant böhranı, miqrantların qarşılaşdığı böhranlı vəziyyət, digər tərəfdən, Şərqdə irimiqyaslı müharibələrin genişlənməsi fonunda ölkə əhalisinin Avropaya miqrasiya etməsi, Şərq ölkələrinin miqrant axınına olan münasibəti, Şərqdə, xüsusən də müstəqil Azərbaycan Dövlətinin “azərbaycanlı” adlandırdığı etnik, milli qruplara olan münasibət, azsaylı xalqların yaşaması və fəaliyyəti üçün dövlət səviyyəli tədbirlərin keçirilməsi kimi əhəmiyyətli məsələlər öz əksini tapmışdır.

Məqaləni işləyən zaman milli-etnik proseslər, etnogenez problemi, müxtəlif dövlətlərin tərkibində yaşayan milli azlıqların və azsaylı xalqların inkişafının sosial dinamikliyi, bu prosesləri tənzimləyən ümumdünya əhəmiyyətli siyasi-hüquqi sazişlər, konvensiyalar, aktlar və bu çərçivədə öhdəliklər götürən müstəqil Azərbaycanın həyata keçirdiyi islahatlar və onların əməli nəticələri əks olunmuşdur. Müstəqillik qazandıqdan sonra, Azərbaycan Dövlətinin dövlətçilik strategiyasının ən başlıca məsələsi ümummilli lider Heydər Əliyevin yaratdığı ən böyük əsər Azərbaycançılıq ideologiyasının tərkib hissəsi olan etnik azlıqların hüquq və azadlıqlarının müdafiəsi ilə bağlı müddəaların şərhli öz əksini tapmış, Böyük multikultural dəyərlər nümayiş

etdirən Azərbaycan Dövlətinin bütün dünya üçün nümunə olan “Bakı prosesi”nin mahiyyəti, dünya üçün dözümlülüyün bir modeli olaraq, “Bakı Multikulturalizm Mərkəzi”nin yaranması, mədəniyyətlər və dinlərarası dialoqların keçirilməsi, onların beynəlxalq əhəmiyyəti kimi vacib məsələlər qeyd olunur.

Açar sözlər: mədəniyyətlərarası dialoq, multikulturalizm, tolerantlıq, irqçilik, ksenofobiya, izolyasionizm, assimilyasiya, aparteid.

Giriş

Qloballaşma terminindən elmi ədəbiyyatda 1967-ci ildə istifadə edilmişdir. Müasir anlamda termin kimi isə “qloballaşma” 1980-ci illərin ortalarında dövriyyəyə buraxılmış və intellektual elita tərəfindən qəbul olunmuşdur. Qloballaşma termininin meydana gəlməsini professor Teodor Levitin adı ilə bağlayırlar. O, 1983-cü ildə “Harvard business review” jurnalında çap etdirdiyi “Bazarların qloballaşması” məqaləsində bu terminlə transmilli korporasiyaların istehsal etdiyi ayrı-ayrı məhsulların bir-birinə qovuşması fenomenini ifadə etmişdir (Teodore Levitt 1983).

“Qloballaşma” anlayışının akademik status alaraq geniş yayılmasında amerikalı sosioloq R.Robertsonun rolu xüsusi qeyd olunur. Onun fikrincə, qloballaşma prosesi tarixin inkişaf mərhələləri ilə bağlıdır. Hər hansı mərhələdə mədəniyyət və sivilizasiya necə inkişaf edirsə, qloballaşmanın səviyyəsi də onunla ölçülür. Belə ki, indiki qloballaşma səviyyəsi əvvəlkilərə nisbətən çox çətin və mürəkkəbdir. R.Robertsonun fikrincə, qloballaşma tarixi inkişafla sıx bağlı olduğu üçün onun inkişaf mərhələsini XV əsrdən götürmək lazımdır. Bu da dünya mədəniyyətinin inkişaf mərhələsi ilə izah olunur. Tədqiqatçının fikrincə, qloballaşma prosesi qaçılmazdır, o labüddür.

Ensiklopedik nəşrlərdə qloballaşma (və yaxud qlobalizasiya) bütün dünya üzrə insanların, ideyaların, əmtəə və pulların demokratik xarakterli, universal, beynəlxalq qanunvericiliyə tabe olan azad, heç nə ilə məhdudlaşdırılmayan yerdəyişməsi kimi müəyyən edilir (Глобализация 2003). Ümumiyyətlə götürdükdə, qloballaşma prosesi özlüyündə mürəkkəb və geniş aspektli olduğu üçün onun ətrafında müzakirələr səngimir. Belə ki, qloballaşmanın həm əleyhdarları, həm də tərəfdarları öz mövqelərinin doğruluğunu isbat etmək üçün ciddi arqumentlər gətirirlər. Qloballaşma əleyhdarları qloballaşmanın mənfi fəsadları arasında aşağıdakıları qeyd edirlər: milli dövlətlərin rolunun aşağı düşməsi, demokratik institutların nüfuzunun azalması, inkişaf etməkdə olan dövlətlərin mənafelərinin arxa plana keçməsi ilə şərtlənən birqütblü dünyanın yaranması,

lider dövlətlərlə ikinci və üçüncü dərəcəli dövlətlər arasında ziddiyyətlərin artması; təkcə iqtisadi deyil, həmçinin beynəlxalq münasibətlərin fəal subyektinə çevrilmiş, ölkələrin hökumətlərinə öz iradəsini dikte edən transmilli şirkətlərin təsirinin artması, dövlətin ona məxsus bir sıra səlahiyyətlərini itirməsi və s.

Sivilizasiyanın mahiyyəti

Dünya sivilizasiyası ideyası ümumi şəkildə bəşəriyyətin mədəni yaxınlaşması, bütün dünyada müxtəlif xalqların ümumi dəyərləri, inancları, oriyentasiyaları, fəaliyyət formaları və institutları qəbul etməsini bildirir. Müxtəlif birliklərə mənsub olsalar da, insanların əksəriyyəti oxşar mənəviyyət prinsiplərinə, nəyin doğru olub-olmadığı haqqında bəzi minimal norma və təsəvvürlərə malikdir. Universallıq və universallaşdırma cəhdi, hər şeydən əvvəl, Qərb sivilizasiyasına xas olan keyfiyyətdir. O, güclü resurslarına, texnoloji liderliyinə əsaslanaraq dünyanın hər yerində öz prinsiplərini, dəyərlər sistemini geniş yaymağa, onları hamı üçün yeganə imperativ kimi qəbul etdirməyə çalışır. Məhz elmi-fəlsəfi ədəbiyyatda universalizm cərəyanının nümayəndələri özlərinin fərqli baxışları ilə fərqlənmişlər. Belə ki, universalizm cərəyanının nümayəndələri belə israr edirlər ki, insan psixikası mühüm xarici fərqlərlə kifayət qədər vəhdətdədir.

Bu konsepsiyada belə bir mülahizə irəli sürülür ki, planetin hər yerində insanların düşüncə və davranışlarında təzahür edən sosial psixoloji proseslər mahiyyətcə eynidir. Başqa sözlə, mədəniyyətlərin özləri bərabər əsaslara görə eynidirlər, zahirən müxtəlifdirlər. Sosial intellekt və mentallıq ölçülərində bir məsələ maraq doğurur: mədəniyyət insanın daxili psixi aləminə nə dərəcədə və hansı vasitələrlə təsir edir? Bu meyarları düzgün dərk etmək sayəsində tədqiqatçılar hansı psixoloji anlayışların həqiqətən universal olmasını və hər bir mədəniyyətdə insanın davranışının təsvirində onlardan necə istifadə edilməsini anlaya bilər. Lakin universalizm cərəyanının tərəfdarları millətlərin mentallıq səviyyəsinə diqqət yetirmir, yalnız mərkəzi hegemonluğu əsas tuturlar. Qərbin bu cəhdlərini Harvard Universiteti Strateji Araşdırmalar Mərkəzinin rəhbəri Samuel Hantinqton dəqiq ifadə etmişdir: “Universal sivilizasiya konsepsiyası Qərb sivilizasiyasının xarakterik məhsuludur. XIX əsrdə “ağ adamın vəzifəsi” ideyası Qərbin qeyri-Qərb cəmiyyətlər üzərində siyasi və iqtisadi ağalığının genişlənməsinə bəraət qazandıрмаğa kömək edirdisə, XX əsrin sonunda bu konsepsiya digər cəmiyyətlər üzərində Qərbin mədəni ağalığına və həmin cəmiyyətlərin Qərb ənənələrini və institutlarını təqlid etmək zəruriliyinə bəraət qazandıрмаğa kömək edir. Universalizm – qeyri-Qərb mədəniyyətlərinə qarşı durmaq üçün Qərbin aşıladığı ideologiyadır” (С.Нанхингтон 2003, 90.)

Lakin ümumdünya sivilizasiyasının Qərb istehlak obrazının və kütləvi mədəniyyətin yayılması əsasında yaranması haqqında fikirlər heç bir tənqiddə dözmür. Güclünün mövqeyindən çıxış edərək Qərb digər dünyaya qloballaşma və universallaşmanın özünün maraqları baxımından optimal saydığı prinsiplərini qəbul etdirməyə çalışır. Bu zaman başqa ölkələrin və mədəniyyətlərin maraqlarını nəzərə almamaqla, o, əslində dini, sosial, milli ziddiyyətlərin yaranmasına səbəb olur. Qərbin mədəni ekspansiyasının məqsədi siyasi və iqtisadi maraqlardan və hegemonçuluqdan istifadə etməklə başqa mədəniyyətlər hesabına öz mədəni dəyərlərini və ənənələrini yaymaqdan ibarətdir. Bu özünü Qərb həyat tərzinin və istehlak meyillərini başqalarına qəbul etdirməkdə, informasiyanın bir istiqamətdə - “mərkəzdən periferiyalara” axınında, Qərb mədəniyyətini universal mədəniyyət kimi yaymaqda, digər mədəniyyətlərin bəşər sivilizasiyasının tərəqqisinə verdiyi töhfələri danmaqda, mədəni əlaqələr vasitəsilə öz siyasi məqsədlərinə çatmaqda və bu məqsədlə qərbpərəst sosial-mədəni elitəni formalaşdırmaqda göstərir. Təkcə onu göstərmək kifayətdir ki, hazırda inkişaf etməkdə olan ölkələrdə istehlak olunan informasiya və verilişlərin 80%-ə qədəri Qərbin aparıcı ölkələrində idxal olunur ki, bu böyük məlumat axını sivilizasiya maraqlarını əks etdirir. Çox zaman demokratiya, insan hüquqları uğrunda mübarizə pərdəsi altında elə iqtisadi və siyasi maraqlar durur. Qərbin mədəni müdaxiləsinə cavab reaksiyası kimi, oradakından fərqli olan, öz baxışlarına uyğun dünya qurmağa çalışan qeyri-Qərb sivilizasiyalarının dirçəlməsi və güclənməsi cəhdləri baş verir. Qərbin təsiri altında baş verən iqtisadi modernləşmə və onunla müşayiət olunan sosial-siyasi dəyişikliklər identikliyin əsas mənbəyi olan milli dövlətləri zəiflədir, yaranmış boşluğu geniş sosial təbəqələrin cəlb olunduğu fundamentalist cərəyanlar doldurmağa çalışır. Bu aspektlər Qərb sivilizasiyası ilə müxtəlif Şərq sivilizasiyaları arasındakı ciddi fərqlərə diqqət cəlb edir. Bu sivilizasiyalar tarix, dil, mədəniyyət, ənənələr, dini nöqtəyi-nəzərdən bir-birindən fərqlidir. Əlbəttə, fərqlilik heç də münaqişə demək deyildir. Lakin bu da faktdır ki, bəşər tarixində uzun və dağıcı müharibələr məhz sivilizasiyalar arasındakı fərqlər nəticəsində baş vermişdir. Qərblə-Şərq arasındakı bu fərqliliyi onların inkişaf yollarının müxtəlifliyi ilə də izah etmək olar. Qərb elm və texnikanın nailiyyətlərinə əsaslanan rəşional yolla getmişsə, Şərqdə ənənələrə əsaslanan ənənəvi cəmiyyətlər üstünlük təşkil etmişdir. Bu zaman biz Qərb dedikdə, Avropada XV-XVII əsrlərdə təşəkkül tapmış sivilizasiya və mədəni inkişafın xüsusi tipini nəzərdə tuturuq ki, bu tipin əsasını antik mədəniyyət və xristian ənənələri təşkil etmişdir. Şərq sivilizasiyasında həyat tərzinin sabitliyi, dini-mifoloji təsəvvürlərin üstünlük təşkil etməsi, kollektiv-şəxsiyyət münasibətlərinin birincinin xeyrinə olması kimi xüsusiyyətlər özünü göstərir. Burada əsas

mədəni dominantlar kimi miflər, dini ayinlər, ibadətlər və sitayişlər çıxış edir. Hər iki sivilizasiya tipinin dünya mədəniyyətinin inkişafında böyük xidmətləri, nailiyyətləri olsa da, onların bir-birindən təcrid olunmuş məkanda mövcudluğu mümkün deyildir. Mədəniyyətlər və sivilizasiyalar arasında dialoq və sintezə doğru qarşılıqlı hərəkət olmadan bəşəriyyətin gələcəyi yoxdur. Qlobal problemlər bütün bəşəriyyətin problemlərinin məcmusudur. Sivilizasiyaların mövcudluğu onların həllindən asılıdır. Bu problemlərin öhdəsindən o zaman gəlmək olar ki, bəşəriyyət azadlıq, demokratiya, məsuliyyət, varlığın mənası haqqında dünyabaxışlarını yenidən nəzərdən keçirsin, elmin, texnologiyaların, informasiyanın, təhsilin, mədəniyyətin, səhiyyənin nailiyyətləri ilə bütün bəşəriyyətin mənafeyi üçün istifadə edilsin.

Qloballaşmanın yalnız Qərb ölkələrinin maraqlarına cavab verən, inkişaf etməkdə olan ölkələr üçün yalnız təhlükə yaradan bir proses barədə nəzəriyyələr də vardır. Hətta qloballaşmanın məhz bu nəticələrini qabardan, onun milli dövlətçiliyə, milli mədəniyyətə və adət-ənənələrə neqativ təsir göstərəcəyini vurğulayaraq, onunla mübarizəni ümumdünya hərəkəti - antiqlobalistlər hərəkəti də mövcuddur. Əslində, qlobalistikanın bir elm kimi yaranması da qlobal problemlərin tədqiqinin zəruriliyi ilə sıx əlaqədardır. Milli, regional və dünya səviyyəli münaqişələrin yaranması təhlükəsi bir çox hallarda dünya iqtisadiyyatının qloballaşması prosesinin yaratdığı üstünlüklərin qeyri-bərabər bölüşdürülməsi ilə də əlaqələndirilir (План действий по политике в области культуры в интересах развития, принятый Межправительственной конференцией по политике в области культуры в интересах развития 1998).

Dünyada gedən çox mürəkkəb və ziddiyyətli hadisələr bir daha sübut edir ki, qloballaşma labüd, qarşısıalınmaz prosesdir. Onun inkişafı həm insan mənəviyyəti ilə, həm də birbaşa insan əxlaqı ilə bağlıdır.

Qloballaşma özünü, əsasən, 3 sahədə göstərir: siyasi güc, mədəni əlaqələr və iqtisadi inkişaf.

Qloballaşma şəraitində beynəlxalq sosial-mədəni siyasətin vəzifələri:

1. Kulturoloji maarifləndirmə.
2. Yeni sosial mühitin formalaşması üçün sosial –mədəni inkişafın proqram və layihələrinin hazırlanması.
3. Milli mədəniyyətlərin demokratikləşməsi.

Qloballaşma, onun mədəni-siyasi aspektləri bəşər cəmiyyətinin bütün mərhələlərində mövcud olmuş, siyasi proseslərə ciddi təsir göstərmişdir. Sadəcə olaraq qlobal hadisələri nəzərdən keçirərkən, alimlər uzun müddət siyasətə və iqtisadiyyata üstünlük vermişlər, ancaq bu, mədəniyyətin təsirini heç də azaltmırdı (Hopkins 2002,11-12.)

Müasir dünyanın geosiyasi kontekstindən danışarkən, birinci növbədə, sivilizasiyalar və mədəniyyətlərin qarşılıqlı təsir mexanizminə fikir vermək lazımdır. Millətləri bir araya yığan sivilizasiya və mədəniyyətlər öz aralarında ortaq mövqeyə malikdir. Ayrı cür mümkün deyildir. Qərb geosiyasətçiləri gələcək dünya inkişafının, əsasən, iki konsepsiyasından çıxış edirlər. Onlardan biri – neoatlantik konsepsiya (ən görkəmli nümayəndəsi S.P.Hantinqton) gələcək dünya nizamının müxtəlif sivilizasiyalar (əsasən, 8 sivilizasiya - Atlantik, Latin Amerikası, slavyan provaslav, islam, hind, Çin, Yaponiya, və Afrika) arasında mədəni, ideoloji, dini ziddiyyətlərin güclənməsi fonunda təsəvvür edir. Hantinqtonun fikrincə, dünya dövlətləri və xalqları arasında başverəcək toqquşmalar və dağıntılar məhz bu sivilizasiyalar arasında baş verən gərginlikdən əmələ gələcəkdir. Qərb dünyasının mədəniyyətini özündə əks etdirən nəzəriyyəçi buraya daxil olan dövlətlərin mədəniyyətlərini tərəfənnüm etməklə məşğuldur. Belə ki, Qərb sivilizasiyası digər xalqların sivilizasiyalarından köklü şəkildə fərqlənir. Müəllif sivilizasiyalar rəqabətində mədəniyyət faktorunu əsas gətirərək “sivilizasiyaların toqquşması” (The clash of civilizations) nəzəriyyəsində bu yaxınlaşmanın qeyri-mümkün olduğunu söyləmişdir. Düzdür, sonralar 1996-cı ildə nəşr etdirdiyi “The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order” kitabında mədəniyyətlər və sivilizasiyaların qismən də olsa yaxınlaşmasının mümkünlüyünü qeyd etsə də, lakin bu yaxınlaşmanın kuliminasiya nöqtəsi kimi ABŞ dövlətini götürürdü. Bu baxışlarda humanizmdən çox, millətçilik və irqçilik xarakteri hiss olunmaqdadır. Amerikalı geosiyasətçi Frensis Fukuyamanın təklif etdiyi “mondializm” adlanan ikinci konsepsiyaya (Hantinqton 1996) görə gələcək dünyanın inkişafı məhz Qərbdən keçir. Qərbin qələbəsi bütün dünya mədəniyyətlər və sivilizasiyalarını öz ağışına alacaqdır. Bütün xalqların, dövlətlərin dünya-baxışlarının eyniləşməsi çox mürəkkəb və ağırlı prosesdir. Ona görə ki, burada ayrı-ayrı dövlət və xalqların mədəniyyəti və mental baxışlar sistemi özünü göstərməkdədir. Onları isə bir araya yığmaq məsuliyyəti ev sahibinin üzərinə düşür. Dünyanın gələcək inkişafı bu sivilizasiyaların münasibətinin təzahürü kimi çıxış edir. Dünya dövlətləri və xalqlarının əmin-amanlıq, sülh şəraitində yaşamasının müqəddəm şərti məhz sivilizasiyalararası dialoqdan keçir. Bu suallara cavabı yenə də sivilizasiyaların, mədəniyyətlərin qarşılıqlı əlaqəsində, dialoqunda axtarmaq lazımdır. Rus alimi S. V. Sokolovun mədəniyyətə aid söylədiyi mülahizələr çox güman ki, özündə sivilizasiya ilə bağlı fikirlərə də müncər edilə bilər. Sokolovun qənaətinə görə (Şükürov A. M. 2001, 6-12) mədəniyyət özündə: 1) ictimai şüuru; 2) praktik və mənəvi fəaliyyət vərdişlərini; 3) sosial dəyərlər məcmusunu ehtiva edir. Beləliklə, cəmiyyət özlüyündə 1) adamları; 2) mədəniyyəti; 3) sosial fəaliyyəti; 4) təbiəti birləşdirir.

Bizə elə gəlir ki, müəllif sonuncunun (təbiətin) mədəniyyətə daxil edilməsi ideyasını müdafiə edərkən təbiətin yalnız insan fəaliyyətinə tətbiq edildiyi “hissə”sini nəzərdə tutur.

Mədəniyyətlərin qarşılıqlı münasibətlərinin yeni baxış bucağı altında tədqiqi haqqında danışarkən digər bir sosioloq Harvard Universiteti Strateji Araşdırmalar Mərkəzinin rəhbəri Samuel Hantinqtonun adını xatırlatmaq olar. O, özünün 1993-cü ildə çap etdirdiyi “Sivilizasiyaların toqquşması” əsərində gələcək müharibələrin iqtisadi-siyasi və digər sahədəki ziddiyyətlər nəticəsində deyil, mədəniyyətlərin toqquşması nəticəsində yarana biləcəyini əsaslandırmağa çalışır. Bu kitab sanki, tədqiqatçının əvvəllər iddia etdiyi baxışlar sisteminin bir növ yekunudur. Hantinqtonun əsas qənaəti bundan ibarətdir ki, baş verə biləcək konfliktlərin səbəbini ideoloji və iqtisadi amillərdə deyil, mədəniyyətlərin konfliktində axtarmaq lazımdır. Hantinqton öz fikirlərini əsaslandırmaq üçün beş əsas arqument götürür ki, bunlar da aşağıda qeyd olunub:

1. Əsrlər boyu formalaşan sivilizasion fərqlər bu gün də mövcuddur və gələcəkdə də aradan götürülməyəcək.

2. Sivilizasion özünüdərkini inkişafı sivilizasiyalar arasında fərqlərin dərinləşməsinə aparır.

3. Fundamentalist hərəkatlar formasında “dinlərin dirçəlişi” yaranacaq.

4. Sivilizasiyaların hər birində “öz kökünə qayıtmaq” istəyi yaranacaq.

5. İqtisadi və siyasi xüsusiyyətlərdən fərqli olaraq mədəniyyət amili dəyişikliyə daha az məruz qalır və mədəniyyətlər arasındakı fərqləri götürmək, birləşdirici kompromis variantı tapmaq çox müşkül məsələdir.

S. Hantinqton çox şeyi ifrat dərəcədə təhrif etmişdir. Əlbəttə, iqtisadi və siyasi baxışlarla müqayisədə, milli mədəniyyətlərin ömrünün daha uzun olduğunu qətiyyənlə inkar etmək olmaz. Eyni zamanda, bu və ya digər xalqın (millətin) mədəniyyətinin özəl cəhətlərə malik olduğunu söyləməklə heç də gələcəkdə bu mədəniyyətlərin insanlığı həllolunmaz konfliktlərə sürəkləyəcəyini təsbit etmək mümkün deyildir.

S. Hantinqton belə hesab edir ki, sivilizasiyalar arasında baş verə biləcək münaqişələr əsasən iki formada təzahür edir:

a) mikroəviyyədə (qruplararası).

b) makroəviyyədə (fərqli mədəniyyətlərə mənsub dövlətlər arasında).

S. Hantinqton qeyd edir ki, gələcəkdə 7-8 sivilizasiya arasındakı qarşıdurma artan xətlə yüksəlib toqquşmalara çevriləcək. Müəllif bu cür faciəvi halı “zamanın tələbindən irəli gələn qanunauyğunluq” hesab edir. Başqa sözlə ifadə etsək, müəllif belə bir fikir yürüdür ki, sivilizasiya xətləri arasındakı mühüm qatlar gələcək döyüşlərin əsas xəttinə çevriləcək.

Biz belə hesab edirik ki, həqiqətən, mədəniyyətlər və sivilizasiyalar arasında müəyyən “anlaşılmazlıqlar” mövcuddur. S. Hantinqtonun iddia etdiyi “müharibə situasiyası” heç də zərurətdən irəli gələn bir proses deyildir; təbii ki, bu səbəblərin sayı kifayət qədər çoxdur və şübhəsiz ki, bu cür toqquşmalarda mədəniyyət və sivilizasiya amillərinin “fərqli” cəhətləri də rol oynaya bilər. Biz belə hesab edirik ki, adətən, belə “toqquşmalar”ın baş verməsini arzu edən xüsusi qüvvələr mövcuddur və həmin qüvvələr həm Qərb, həm də Şərq “siyasiləri” və “alimləri” arasında var. Bunu da təəssüf hissi ilə qeyd etmək yerinə düşərdi ki, sözügedən qüvvələr çox vaxt öz istəklərinə də “uğurla” çatır.

Bizə elə gəlir ki, sivilizasiya anlayışı müasir anlamda öz ənənəvi mahiyyət və mənasını müəyyən mənada dəyişir, yeni bir keyfiyyət halına keçir. Sırr deyildir ki, uzun müddət ərzində mədəniyyət və sivilizasiya anlayışları gah biridigərinin davamı, gah (bir-birinin) adekvat surəti, gah da az qala əksi kimi təqdim edilmişdir. Həqiqətən, hər iki hadisəni birləşdirən cəhətlər kifayət qədər çoxdur, arada hansısa “Çin səddi” çəkmək də qeyri-mümkündür.

Bəs mədəniyyət və sivilizasiyanın fərqi, daha doğrusu, özünəməxsus cəhətləri hansılardır? Biz adi təsəvvürdə və elmi tədqiqat işlərində qədim (və ya antik) sivilizasiya haqqında məlumatlarla qarşılaşırıq. Belə hesab edirik ki, bütün mərhələlərdə sivilizasiyalar mədəniyyətlərin sonucunu kimi qəbul edilmişdir, məsələn antik mədəniyyətin inkişafının ən yetkin mərhələsi antik sivilizasiyadır. Bu formul digər milli-regional və qlobal inkişaf müstəvilərinə də aiddir. Elə müasir mədəniyyətlərin inkişafının ən yetkin mərhələsi də sivilizasiya ilə müşahidə olunur.

Sivilizasiya özlüyündə (və özündə) mədəniyyətin bütün əlamət və keyfiyyətlərini ehtiva etməklə yanaşı həm də ona yeni keyfiyyətlər “ələvə” edir. Sivilizasiyalar mədəniyyətlərin mexaniki məcmusu deyil, bir növ mədəniyyətlərin daxili mahiyyətini sistemli, bütöv şəkildə əks etdirən qlobal bir hadisədir. Başqa sözlə, hər bir mədəniyyət faktorunu sivilizasiyanın tərkib hissəsi kimi götürə bilsək də, sivilizasiyanı bir çox hallarda (ən azı, miqyas baxımından) mədəniyyətin bir hissəsi kimi götürmək elə də ağılabatan deyildir.

Sivilizasiya mədəniyyətlərin qovuşub birləşdiyi müstəvidir. Tarixilik baxımından mədəniyyət daha qədim və uzunömürlüdür. Sivilizasiyalar tarixin müəyyən bir mərhələsində meydana gələ və məhvə düşər ola bilər; Mədəniyyəti isə belə bir “təhlükə” gözləmir (bu baxımdan, şübhəsiz, mədəniyyət daha çoxqatlı hesab oluna bilər).

Sivilizasiya spiralvari, mədəniyyət isə yüksələn xətlə inkişaf edir. Sivilizasiya ilə mədəniyyət bir-birinin yanında (qonşuluqda) deyil, bir-birinin içində yaşayır. Sivilizasiya ilə mədəniyyət arasında “dəmir pərdə” asmaq mümkün deyildir. Sivilizasiya ilə mədəniyyəti birləşdirən cəhətlər onları ayıran

cəhətlərdən daha çoxdur. Bəli, həqiqətən mədəniyyətlər arasında fərqlər mövcuddur. Bu heç də mədəniyyətlər arasında çoxəsrlik əlaqələri inkar etmək fikrində deyildir. Daha dəqiq desək, hər hansı bir xalqın mədəniyyəti izolə olunmuş şəkildə inkişaf edə bilməz; mədəniyyətlər çox zaman təkcə bir-biri ilə yanaşı deyil, həm də bir-birinin içində yaşayır.

Bəzən bir çox millətlərin psevdopatriotları öz milli mədəniyyətlərini başqa mədəniyyətlərə qarşı qoyurlar; məsələn: elə götürək qonşu Rusiyanı. Heç kəs inkar edə bilməz ki, bu mədəniyyətin əsasında iki qütb Avropa və Asiya mədəniyyətləri dayanır. Belə ki, Pyotra qədərki dövrdə monqol-tatar mədəniyyəti rus mədəniyyətinə böyük təsir göstərmişdir (məsələn: əkinçilik, suvarma, məişət və s.). Sonrakı mərhələdə Qərb mədəniyyətinin təsiri dominant şəkildə təzahür etmişdir. Samuel Hantinqtonun “Sivilizasiyaların toqquşması və yeni dünya düzəni” adlı kitabı mədəniyyətin müasir dünya proseslərində roluna yeni baxışları özündə əks etdirən mühüm hadisə oldu. Dünyada gedən proseslərin mahiyyətini Amerika politoloqu onda görürdü ki, “soyuq müharibə”nin başa çatmasından sonra ideoloji qarşıdurmanın yerini sərt etnik mədəni və dini ziddiyyətlər tutmuşdur. S.Hantinqtonun müasir sivilizasiya birliklərinin təşəkkül tapmasında mədəniyyət amilinə diqqəti cəlb etməsi maraqlıdır. Onun nəzərinə, uzun əsrlər boyu beynəlxalq münasibətlərin əsas prioriteti sayılan “millətlərarası-dövlətlərarası” münasibətlər öz yerini tədricən mədəni və sivilizasiya birliklərarası münasibətlərə etdirə bilməmiş, müasir sivilizasiyaların sərhədlərini müəyyənləşdirərkən dini-mədəni faktorları qabartmaqla dünya siyasi prosesinin geosiyasi, hərbi, iqtisadi tərəflərini nəzərə almamaqla subyektivliyə varmışdır. Ancaq ziddiyyətlərə baxmayaraq, sivilizasiyalararası münaqişələr nəzəriyyəsi dünyada cərəyan edən proseslərin gələcək tədqiqi üçün yeni təkan vermişdir.

“Sivilizasiyalararası dialoq”un keçirilməsi zərurəti

Sivilizasiyalararası dialoqun yaranması məhz bu ziddiyyətləri aradan götürmək zərurətindən irəli gəlir. Müxtəlif mədəniyyətləri və sivilizasiyaları özündə birləşdirən sivilizasiyaların dialoq məsələsi, özlüyündə humanizmin bütün çalarlarını əks etdirdiyi üçün qloballaşmanın ən təzahür və müsbət xüsusiyyətlərini əks etdirir. Elmi-fəlsəfi ədəbiyyatda mədəniyyətlərə verilən təriflər metodoloji aspektlərə görə bir-birlərindən fərqlənsələr də, ona verilən tərif və təsnifatlarda mədəniyyətin, prioritet və fərdi “Mən”i dərk etmək, digər mədəniyyətlərlə və xalqlarla qarşılıqlı əlaqələrində “doğma” və “yad” əlamətləri ayırmaq üçün əsas kimi çıxış edir (Садохин А.П. 2006.)

Sivilizasiyalararası dialoqun ən prioritet məsələlərindən biri “Şərq-Qərb” kontekstində məsələnin araşdırılmasıdır. Bu qlobal məsələyə gəldikdə, görkəmli Azərbaycan alimi Səlahəddin Xəlilov “sivilizasiya” və “mədəniyyət” anlayışları arasında fərq qoyulmasının zəruriliyinə diqqət cəlb edərək vurğulayır ki, əslində müxtəlif sivilizasiyalar yoxdur, sivilizasiya bütün bəşəriyyət üçün eynidir və bəşəriyyət də onu qoruyub saxlamalıdır. S.Xəlilovun fikrincə, sivilizasiyalar tarixi prosesləri ayrıca milli mənlik şüuru ilə bağlı hadisələri özündə əks etdirir. Bu mənada dialoq sivilizasiyalar arasında deyil, yalnız mədəniyyətlər arasında gedə bilər (Bakıda “Mədəniyyətlərin müxtəlifliyi və müasir dünyada dialoq fəlsəfəsi” mövzusunda beynəlxalq konfrans işə başlamışdır. 2011).

Qərb və Şərq hər biri xüsusi “genotip”ə və daxili inkişaf məntiqinə malikdir. Cəmiyyətin iki - ənənəvi və texniki tipinin qarşılıqlı əlaqəsi ənənəvi (tradisionalist) və texnogen sivilizasiyaların nailiyyətlərinin və dəyərlərinin qarşılıqlı çulğaşması yolu ilə həyata keçirilə bilər (Новая философская энциклопедия. 2001). Bu mövqedən çıxış edənlər yaxın və uzaq gələcəkdə müəyyən sosial-mədəni paradigma əsasında hansısa irimiqyaslı birliyin yarana biləcəyini inkar edərək mədəniyyətlərin, xüsusən Qərb və Şərq mədəniyyətlərinin qarşılıqlı çulğaşmasından (inteqrasiyasından) deyil, yalnız qarşılıqlı təsirindən (dağıdıcı və ya yaradıcı) danışmağı üstün tuturlar (Кессиды Ф.Х. 2003.76-79).

Bu mövqə tərəfdarlarının nəzərincə, dünyada mövcud olan bu qədər müxtəlif mədəniyyətlərin inteqrasiyası, ümumiyyətlə mümkün deyildir, çünki o, müxtəlif mədəniyyətlər şəraitində tərbiyə almış insanların qarşılıqlı anlaşmasını tələb edir. Buna iş praktikasında nail olmaq mümkün deyildir. Qərb sivilizasiyasının təməlində elmi-texniki tərəqqinin nailiyyətlərinə əsaslanan iqtisadi sistem durur. Digər tərəfdən, Qərb sivilizasiyasını şərtləndirən əsas cəhətlərdən biri də vətəndaş (fərd) – cəmiyyət (dövlət) münasibətlərinin mükəmməlliyi, cəmiyyətin daha mütəşəkkil idarə olunmasıdır. Şərq düşüncə tərzinin əsasını insanın mənəvi kamilliyi təşkil edir. Lakin insan sosial varlıq kimi cəmiyyətdə yaşayır. Şərq cəmiyyətlərindən fərqli olaraq, Qərbdə hər kəs özünü cəmiyyətin bir üzvü hiss edir, öz rifahını və azadlığını da ictimai münasibətlərdən kənar təsəvvür etmir (Xəlilov S. 2009).

Multikulturalizmin tərkib hissəsi olan tolerantlıq dini dözümlülükdür

Mədəniyyətlərarası dialoqların mərkəzi nöqtəsi öz-özlüyündə dözümlülük prinsiplərinə əsaslanır. Elmi-fəlsəfi ədəbiyyatdan məlum olduğu kimi

tolerantlıq dini dözümlülük deməkdir. Bu onu xatırladır ki, müxtəlif xalqların inanc və əqidələrinə hörmət etmək və dözümlü yanaşmaq lazımdır. Tolerantlıq insan hüquqları və vicdanı ilə bağlı olduğu üçün bu kimi incə məsələlərə hörmətlə yanaşmaq tələb olunur. Tolerantlıq deyəndə insan azadlığı, demokratiya, söz azadlığı və milli hissələrinin çulğaşdığı bəşəri hisslər durur. Bu termin altında irqçilik, ksenofobiya, dini dözümsüzlük, dini ayrı-seçkilik terror və ekstremizmin qəbul edilməməsi xarakterikdir.

Dözümlülük ideyası ilə bağlı 1648-ci ildə imzalanmış Vestfaliya sülhü dini dözümlülüklə bağlı ilk sənəddir. Buna baxmayaraq, bu istilahdan sonra saysız-hesabsız müharibələr olmuşdur və istilah öz yerini tapa bilmədi. Bu fikirlərin tam dolğunluğu yalnız II minilliyin sonunda formalaşmağa başladı.

Dini dözümlülük dedikdə, əzilmiş xalqın dinini, mənəviyyatını məhv etmək deyil, əksinə sülhü qoruyub saxlamaqla qonşu xalqların mədəniyyətinə və dininə hörmət etmək və ya hörmətlə yanaşmaq kimi başa düşülür. Bu ən çox azsaylı xalqların mədəniyyətində təzahür edir. Məşhur siyasi xadim Mahatma Qandinin qeyd etdiyi kimi, “Günümüzün ehtiyacı yalnız bir din deyil, müxtəlif dinlərin tərəfdarlarına qarşı qarşılıqlı hörmət və dözümlülükdür” (Əhədova S.A.2014).

Həqiqətən də dinlər arasında dialoqun qurulması, qarşılıqlı hörmət göstərilməsi müasir cəmiyyətdə demokratik stabilliyin yaradılması üçün çox vacibdir.

Etnik-psixoloji məqamdan yararlanaraq demək olar ki, dözümlülük hər bir ölkənin vətəndaşları tərəfindən yüksək qiymətləndirilsə, bu böyük bir təcrübənin humanist nəticəsidir. Lakin əksinə olarsa, bu böyük müvəffəqiyyətsizliyin nəticəsidir. Təcrübəyə əsaslanmaqla bu istilahın qəbul edilməsinin doğru olub-olmamağı tam sübuta yetirilir. Bütün bunlar göstərir ki, dözümlü davranış normal, inkişaf edən vətəndaş cəmiyyətinin mövcud olduğu cəmiyyətlərdə tətbiq olunan bir istilahdır, nailiyyətdir, dözümlülük münasibəti də onun açarındır. Əslində istər dözümsüzlük, istərsə də dözümlülük tətbiq olunan dövlətin və cəmiyyətin inkişaf səviyyəsinin hansı dərəcədə olduğunu göstərir. 1995-ci il noyabrın 16-da keçirilmiş UNESKO Baş Konfransının 28-ci sessiyasında tolerantlıq prinsiplərinə dair bəyannamə qəbul olundu. Bu bəyannamədə vurğulanır ki, “Dözümlülük, ilk növbədə, insan azadlıqları və universal hüquqların etirafı əsasında formalaşan fəal münasibətdir” bununla yanaşı, “Dözümlülük, insan hüquqlarına dair beynəlxalq hüquq aktlarında müəyyən olunmuş normaları iddia edən, həqiqətin mütləqləşdirilməsindən və ehkamçılıqdan imtina edən bir anlayışdır”. Tolerantlıq deyəndə müxtəlif dövlətlərdə yaşayan qaradəriliyələrin, ərəblərin, çinlilərin, müsəlmanların, yəhudilərin, qaraçıların, mühacirlərin hüquqlarına və dini azadlıqlarına hörmət edərək dözümsüzlük hallarının təhlili nəzərdə tutulur.

Statistik məlumatlara görə, dünyada 5000-ə qədər xalq, millət, etnik qrup yaşayır və bir o qədər də mentalitet, həyat tərzı vardır. Demokratik cəmiyyətdə qərar tapmış multikulturalizm cəmiyyətdə təzahür edən çoxsaylı mədəni müxtəlifliyin növlərindən biridir. Bundan başqa, biz multikulturalizmlə əlaqədar olan izolyasionizm (təcridetmə), assimilyasiya və aparteizm kimi digər təzahürləri də qeyd edə bilərik. Elmi-fəlsəfi ədəbiyyatdan məlum olduğu kimi:

1. *İzolyasionizm*. Bu siyasətini məqsədi hər hansı bir ölkəyə gələn xarici miqrantların təxribat törətmək, ixtişaşlara yol vermək, dini ayrı-seçkilik yaratmaq, müxtəlifliyə yol verməyin qarşısını alır; məsələn: 1901-ci ildə Avstraliyada qəbul olunmuş “İmmiqrasiya haqqında Qanunu” göstərmək olar.

2. *Assimilyasiya*. Bu siyasət hər hansı bir ölkəyə gələn xarici vətəndaşın müxtəlifliklər yaratmaq haqqında fikirlərinə qarşı çıxır, onları öz mədəniyyətlərindəndir.

3. *Aparteid*. Müəyyən qrup adamların assimilyasiyasına mane olmaq məqsədilə onların izolyasionizmə (təcridinə) yönəlmiş siyasətidir.

Multikulturalizmin nəzəri əsasını liberalizm, xüsusən də liberalizmin azadlıq, bərabərlik və qardaşlıq kimi dəyərləri təşkil edir. Liberalizmdən fərqli olaraq multikulturalizm fərdlərin deyil, qrupların hüquqlarını ön plana çəkir. Multikultural dəyərlərin məzmununu demokratik dəyərlər təşkil edir. Demokratiya multikultural cəmiyyətin təkamülü üçün əlverişli şərait yaradır. Multikultural cəmiyyət ilk dəfə Qərbi Avropanın və Şimali Amerikanın demokratik ölkələrində tolerantlığın, əxlaqi qaydaların yüksək olduğu münbit bir yedə yaranıb inkişaf etmişdir. Məhz dünya tolerantlıq təcrübəsində Amerika, İsveç, Avstraliya və Kanada modelləri mövcuddur.

Qeyd etmək lazımdır ki, “multikulturalizm” termini siyasi leksikona ilk dəfə 1970-ci ildə – Avstraliyada İmmiqrasiya naziri vəzifəsində çalışmış Al Kresbi tərəfindən daxil edilmişdir. O, anqlo-saksonlarla yeni avstraliyalılar arasındakı nifaqın aradan götürülməsinə də çox səy göstərmişdir. 1979-cu ildə hökumət Mədəni Müxtəlifliyin Problemləri üzrə Avstraliya İnstitutunu, 1987-ci ildə isə Multikulturalizm Problemləri Komitəsini yaratdı. Bu, Avstraliya dövlətinin dini ayrı-seçkiliklər üzərindəki böyük qələbəsi idi.

Beləliklə, modellərin müqayisəli təhlili nəticəsində bir neçə ümumiləşdirmə aparmaq istərdim:

1) Pozitiv sosial təzahür forması olan multikulturalizm cəmiyyətdə normal mühitin, vətəndaş həmrəyliyinin, birgəyaşayışın əldə edilməsində, etnik ayrı-seçkiliyin aradan qaldırılmasında köməkçidir.

2) Multikulturalizmin alternativı yoxdur.

3) Multikultural cəmiyyətin tərkibini demokratiya təşkil edir.

4) Dünya tarixi inkişafının gedişində yaranan Amerika, İsveç, Avstraliya və Kanada modellərinə yeni bir tarixi təcrübə sayılan multikulturalizmin Azərbaycançılıq modeli əlavə edilir.

5) Multikulturalizm kimi milli zəmində nəzəriyyə olaraq formalaşan, beynəlxalq təcrübə formasında siyasətə çevrilən bu bəşəri ideyaları siyasətləşdirən və dəstəkləyən məhz dövlətdir.

Qərb və Şərq hər biri xüsusi “genotip”ə və daxili inkişaf məntiqinə malikdirlər. Cəmiyyətin iki tipinin - ənənəvi və texniki tipinin qarşılıqlı əlaqəsi ənənəvi (tradisionalist) və texnogen sivilizasiyaların nailiyyətlərinin və dəyərlərinin qarşılıqlı çulğaşması yolu ilə həyata keçirilə bilər (Новая философская энциклопедия. 2001). Bu mövqedən çıxış edənlər yaxın və uzaq gələcəkdə müəyyən sosial-mədəni paradıqma əsasında hansısa irimiqyaslı birliyin yaranabiləcəyini inkar edərək mədəniyyətlərin, xüsusən Qərb və Şərq mədəniyyətlərinin qarşılıqlı çulğaşmasından (inteqrasiyasından) deyil, yalnız qarşılıqlı təsirdən (dağıdıcı və ya yaradıcı) danışmağı üstün tuturlar. Bu mövqə tərəfdarlarının fikrincə, dünyada mövcud olan bu qədər müxtəlif mədəniyyətlərin inteqrasiyası, ümumiyyətlə mümkün deyildir. O, müxtəlif mədəniyyətlər şəraitində tərbiyə almış insanların qarşılıqlı anlaşmasını tələb edir. Buna iş təcrübəsində nail olmaq mümkün deyildir. Qərb sivilizasiyasının təməlində elmi-texniki tərəqqinin nailiyyətlərinə əsaslanan iqtisadi sistem durur. Digər tərəfdən, Qərb sivilizasiyasını şərtləndirən əsas cəhətlərdən biri də vətəndaş (fərd) – cəmiyyət (dövlət) münasibətlərinin mükəmməlliyi, cəmiyyətin daha mütəşəkkil idarə olunmasıdır. Şərq düşüncə tərzinin əsasını insanın mənəvi kamilliyi təşkil edir. Lakin insan sosial varlıq kimi cəmiyyətdə yaşayır. Şərq cəmiyyətlərindən fərqli olaraq Qərbdə hər kəs özünü cəmiyyətin bir üzvü kimi hiss edir, öz rifahını və azadlığını ictimai münasibətlərdən kənar təsəvvür etmir (Xəlilov S. 2009).

Müstəqil Azərbaycan Respublikasının dünya “mədəniyyətlərarası dialoq”una verdiyi töhfə və “Bakı prosesi”nin mahiyyəti

Qloballaşan dünyada mədəniyyətlərarası dialoq məsələsini geniş auditoriyada müzakirə edən müstəqil Azərbaycan Respublikası “ev sahibliyi” işini öz öhdəsinə götürmüşdür. Azərbaycanın nümayəndə heyəti Sivilizasiyaların Alyansı tərəfindən keçirilmiş forumlarda və ya 2009-cu ilin aprel ayında İstanbulda keçirilmiş II forumda, həmin ilin noyabr ayında Rabatda (Mərakeşdə) Alyansın dostları qrupunun əlaqələndirici iştirakçılarının görüşündə, 2010-cu ildə Rio-De-Janeyroda keçirilmiş III Forumda yaxından iştirak etmişdir. Mədəniyyətlərarası dialoq problemi ATƏT-in siyasi gündəliyində getdikcə

daha çox yer tutur. Azərbaycan ATƏT-in Demokratik İnstitutları və İnsan Hüquqları üzrə Bürosu ilə bu sahədə yaxından əməkdaşlıq edir. 2010-cu ilin iyun ayında Qazaxıstanın paytaxtı Astana şəhərində “Tolerantlıq və qeyri-ayrı-seçkilik” üzrə ATƏT-in yüksək səviyyəli konfransında Azərbaycan nümayəndə heyətinin iştirakı mühüm hadisə olmuşdu. “Sivilizasiyaların alyansı Forumu” 2004-cü ildə İspaniyanın və Türkiyənin təşəbbüsü ilə yaradılmış, BMT-nin Baş katibi tərəfindən dəstəklənmişdir. Həmin vaxt Alyansın dostları qrupuna 90-a yaxın dövlət və 17 beynəlxalq təşkilat daxil olmuşdu ki, bunun nəticəsində adı çəkilən qurum sivilizasiyalararası əməkdaşlıq sahəsində qarşılıqlı əlaqələrin ən nümayəndəli mexanizmi olmuşdur. Alyansın sivilizasiyalararası müxtəlifliyin qəbul edilməsi və ona hörmət prinsipi əsasında sülh və dialoq mədəniyyəti naminə birliyə nail olmaq çağırışları bütün dünyada geniş əks-səda doğurdu. Alyans yerli, milli, regional və beynəlxalq səviyyədə “mədəni müxtəlifliyin idarə edilməsinin yaxşılaşdırılması” məqsədilə fəaliyyətlərin koordinasiyasını həyata keçirən xarici təşkilat kimi gələcəkdə beynəlxalq mədəni dialoqun yeni paradigmasının təşəkkül tapmasına çalışır. Əksər iştirakçılar üçün Alyansın gələcəyi onun ifadə etdiyi prinsiplərə: – mədəni-sivilizasion çoxluğa, inkişaf modelinin müxtəlifliyinə və fərqli dəyərlər sisteminin bərabər hüquqlara malik olmasına nə dərəcədə sadıq qalacağı ilə tənzimlənir. Buna görə də birgə fəaliyyətdə ön plana qarşılıqlı hörmətə əsaslanan dialoq, təcrübə və informasiya mübadiləsi çıxır. “Sivilizasiyalar Alyansı” qarşılıqlı mədəni əlaqələrin müxtəlif aspektləri ilə məşğul olan digər təşkilat və qurumlar arasında öz yerini tapmağa çalışır. Mühüm cəhət ondadır ki, Alyans BMT-nin, UNESCO, İnsan Hüquqları Şurası, Beynəlxalq Miqrasiya təşkilatı və s. strukturlarının funksiyalarını öz üzərinə götürmür, fəaliyyətində özünüidarəyə əsaslanır. Bununla yanaşı, Alyansın məqsədi dövlətlərin qarşılıqlı əlaqəsi olmadan mümkün deyildir, ona görə də onun BMT ilə fəaliyyətinin koordinasiyası zəruri hesab edilir. Azərbaycan Respublikası dinlərarası və sivilizasiyalararası dialoqun genişləndirilməsinin fəal dəstəkləyicisi olaraq, Sivilizasiyalararası Alyansa qoşulan ilk ölkələrdəndir. 2009-cu ildə Azərbaycan Alyansla münasibətlərinin inkişaf planını hazırlamış və bu beynəlxalq təşkilata təqdim etmişdir. Planda dövlət və qeyri-dövlət təşkilatlarının, elm, mədəniyyət, din və digər mülki cəmiyyət strukturlarının Alyansla əməkdaşlığının inkişafı üzrə konkret istiqamətləri öz əksini tapmışdır. 2011-ci ilin aprelində Bakıda keçirilmiş Ümumdünya Mədəniyyətlərarası Dialoq Forumunda BMT-nin Sivilizasiyalar Alyansı Katibliyinin icraçı direktoru Mark Şuer iştirak etmiş, Azərbaycanın mədəniyyətlərarası dialoqun təşkilindəki rolunu yüksək qiymətləndirmişdir (Azərbaycan, 2011).

Beynəlxalq mədəni dialoqun təşkilində Azərbaycan Avropa Şurası ilə yaxından əməkdaşlıq edir. Bunun ən bariz nümunəsi 2011-ci ilin aprelində

Bakıda Ümumdünya Mədəniyyətlərarası Dialoq Forumunun keçirilməsi və onun AŞPA tərəfindən dəstəklənməsi olmuşdur.

S.Hanqinqton “Sivilizasiyaların toqquşması və dünya nizamının yenidən qurulması” əsərində sivilizasiyalar rəqabətində mədəniyyət faktorunun mühüm rol oynadığını əsas gətirərək “sivilizasiyaların toqquşması” (The clash of civilizations) nəzəriyyəsində bu rəqabətin, qarşıdurmanın dövrümüzün əsas xassəsi olduğunu, sivilizasiyalar arasında yaxınlaşma və qarşılıqlı əlaqəyə nail olmağın mürəkkəb məsələ olduğunu iddia edir. Düzdür, sonralar, 1996-cı ildə nəşr etdirdiyi “The Clash of Civilizations and the Remarking of the World Order” kitabında (S. P. Hanqinqton 1996) müxtəlif dəyərlər sisteminin və davranış normalarına malik mədəniyyətlərin yaxınlaşması nəticəsində vahid dünya sivilizasiyasının yaranması ideyasını irəli sürsə də, Qərb sivilizasiyasının onun əsasını təşkil edən Amerika üstünlüyünə inamını saxlamışdır. Bunu onun “unikal və qiymətsiz olan sivilizasion maraqları, dəyərləri və mədəniyyətləri qoruyaq və möhkəmləndirək” çağırışı da təsdiq edir.

“Soyuq müharibə”dən sonra dünyada insanlar arasındakı ən mühüm fərqlər nə siyasi, nə iqtisadi, nə də ideoloji fərqlərdir. Bunlar mədəni fərqlər və müxtəlifliklərdir. İnsanlar ən sadə suala cavab istəyirlər: “Biz kimik?”. Bu sualı din, dil, tarix, dəyərlər, adət-ənənələr, yəni mədəniyyət anlayışı ilə cavablandırırırlar. Yalnız “kim” olduğunu biləndən, müəyyənləşdirəndən sonra hər bir xalq yaşayış siyasətini müəyyənləşdirməyə başlayır (С.Нанхингтон 2003, 90).

“Qloballaşan dünyamızda hamımız bir-birimizə yaxın olmuşuq. Xalqlararası, mədəniyyətlərarası, dinlərarası dialoqun bu gün dərin məna kəsb etməsi məhz bununla bağlıdır. Bu dialoqu inkişaf etdirərək, ona dəstək verərək, məhz bütün insanların gələcəyi naminə biz hamımız mədəniyyətlərin və dinlərin qarşılıqlı dialoqunda ümumi dil tapmalıyıq” (Heydər Əliyevin çıxışı. 2001). Azsaylı xalqların dövlətlərinin milli mədəniyyətinə inteqrasiyasına yönəldilmiş, milli identikliyin qorunub saxlanılmasına xidmət edən multikulturalizm Azərbaycanda çox uğurla aparılır. Humanist nəzəriyyəyə söykənən, daha sonralar isə ideologiyaya çevrilən multikulturalizm tolerantlığın təəcəssümüdür. Məhz bu siyasət dövlətin aparıcı xətti olmasaydı heç bir demokratik dövlətdən, vətəndaş cəmiyyətindən danışmağa dəyməzdi. İnteqrativ proses olan multikulturalizm bir siyasət kimi öz mahiyyəti baxımından tolerantlıqla da sıx bağlıdır. O, müxtəlif mədəniyyətlərin paralel şəkildə fəaliyyət göstərməsini qəbul edən, mədəniyyətlərin və dinlərin toqquşmasına xidmət etməyən tolerant cəmiyyətin başlıca xüsusiyyətlərindən biridir. Tolerant cəmiyyətdə multikulturalizm mədəniyyətlərin qarşılıqlı surətdə zənginləşməsinə, xalqları birləşdirən mədəniyyətin formalaşmasına səbəb olur.

Multikulturalizm bir siyasətdir. O, insanlara hörmətlə yanaşır. Dinindən, irqindən asılı olmayaraq onu öz ölkəsinin vətəndaşı kimi haqlarını qoruyur, bütövlükdə isə beynəlxalq sülhün təminatçısı kimi çıxış edir. Multikultural cəmiyyətdə hər bir vətəndaş öz mədəniyyətini, dilini, ənənəsini, etnik və dini dəyərlərini inkişaf etdirmək, ana dilində məktəb açmaq, qəzet və jurnal dərc etdirmək sahələrində bərabər hüquqlara malikdir. Demokratiyanın təməli daşı olan tolerantlıq və multikulturalizm, eyni zamanda, vicdan azadlığının təmin edilməsi və qanunun aliliyidir. Qanunun aliliyi isə demokratiyanın əsas göstəricilərindəndir.

“Qərb-Şərq” kontekstində müstəqil dövlətin “mədəniyyətlərarası dialoq”dakı uğurları

Qərb və Şərq sivilizasiyalarının qovşağında yerləşən Azərbaycan öz mədəniyyət kvintessensiyasında hər iki qütbün “yükü”nü daşımaqdadır. Mədəniyyətlər arasındakı əlaqə və fərqlər əsrlər boyu sosial elmlərin maraq dairəsində olsa da, bu məsələyə diqqət İkinci Dünya müharibəsindən sonra xüsusilə güclənmişdir. Sosioloqları ən çox məşğul edən problemlərdən biri Qərb və Şərq mədəniyyətlərinin müxtəlif inkişaf istiqamətlərinə malik olması, bir-birinin əksi olan müstəvilərdə formalaşmasıdır.

Məsələnin belə global olmasının əsas mahiyyət isə belədir: qərb yönümlü mədəniyyət üstündürmü? İlk əvvəl Şərq mədəniyyəti, yoxsa Qərb mədəniyyəti yaranmışdır? Bu gün XXI əsrin astanasında superdövlətlərin münafişə ocağına çevrilən Şərq dövlətlərinin mədəniyyətlərinin itirilmə qorxusu varmı? Şərq dövləti bu mədəniyyətlərarası dialoqa ev sahibliyi edə bilirmi? Bu kimi suallar geosiyasi məsələnin önündə duran suallardır. Bu suallara cavab vermək olduqca çətindir. İlk növbədə, ölkənin beynəlxalq nüfuzu məsələsi ortaya çıxır. Sovet rejiminin bu qadağalarını ilk olaraq aradan götürən görkəmli şərqşünas alim Aidə xanım İmanquliyeva olmuşdur. O, Azərbaycanın hüdudlarından, bütövlükdə Şərq miqyasından kənara çıxaraq, yeni dövrdə bütöv bəşəriyyət miqyasında gedən proseslərin məğzini açıb göstərmiş, Şərq-Qərb münasibətlərinin xarakterini və perspektivlərini təhlil etmişdir.

Tarixən Böyük ipək yolu, ticarət məkanı Azərbaycandan keçdiyi üçün bu böyük ərazi Qərblə Şərqi birləşdirən bir məkana çevrilmişdir. Bu əlverişli şərait Azərbaycana imkan vermişdir ki, böyük iqtisadi, mədəni və siyasi nailiyyətlərə imza atsın. Məhz bu əlverişli şəraitdən istifadə edən müstəqil Azərbaycan Dövləti Qərblə Şərqi birləşdirən tarixən İpək yolunun bərpası işinin təməlini Bakıda qoydu. O gündən Azərbaycanın paytaxtı Bakı şəhəri Şərq-Qərb mövzusunda keçirilən beynəlxalq elmi məclislərə ev sahibliyi missiyasını öz

üzərinə götürür. S.Xəlilov haqlı olaraq qeyd edir ki, bu günə qədər ölkəmizdə bəzi istisnalar olmaqla, Şərq-Qərb münasibətlərinin universal şəkildə öyrənilməsi istiqamətində çox az iş görülmüşdür. Tədqiqatlar əsasən ayrı-ayrı şəxsiyyətlər üzrə aparılmışdır. Şərq və Qərb sivilizasiyalarının Azərbaycanın tarixi-mədəni inkişafına təsiri, milli mədəniyyətimizin və təfəkkür tərzimizi Şərq və Qərb mədəniyyətləri kontekstində araşdırmaq və onun inkişaf perspektivlərini müəyyənləşdirmək də müasir cəmiyyətimizin əsas vəzifələrindən biridir.

Tarixən məlum olduğu kimi, elm və mədəniyyət Şərqdə başlayıb, Qərbdə başa çatmışdır. Qərb özünü mədəniyyətin beşiyi hesab edir. Lakin bu gün Yaponiya, Çin, Hindistan, Cənub-Şərqi Asiya ölkələrinin texnoloji modernləşmədə qazandığı uğurlar göz qabağındadır. Artıq siyasi, iqtisadi, texnogen, mədəni mühitdə Qərbin hegemonluğuna son qoyulur. Adlarını çəkdiyimiz sferalardakı inkişaf nailiyyətləri bütün regeonlara parçalanır. Bu ayrı-seçkiliyə son qoymaq isə taix boyu çox ağır, taleyüklü bir məsələdir. Ona görə də bəşəri böhrandan çıxış yolu ilə birgə, müasir dünyada mədəniyyətlərərası münasibətlər ümumbəşəri səylərlə tapılmalıdır (Xəlilov S. 2004). Bu gün dünyada Qərbin diqtə etdiyi bütün sferalarda inkişafın “eqoist-rasionalist” modeli üstünlük təşkil edir. Bu siyasi baxışların altında güclü-gücsüz məsələsi durduğu üçün inkişaf etmiş Qərb dövləti və ondan geri qalmış Şərq dövlətinin aqibəti və münasibəti durmaqdadır. Bu münasibətlər çərçivəsində ayrı-ayrı xalqların taleyi - milli-etnik məsələlər, milli kimliyin təsdiqi, nəhayət, millətin və dövlətin qalib-qalmaması məsələsi durur. Bu çətin və məsuliyyətli işin öhdəsindən gəlmək olduqca çətinidir. Belə ki, xalqların milli-mədəni xüsusiyyətlərinin qorunub saxlamaq və bir-birinə inteqrasiya etmək kimi yeni inkişafın paradixmasını işlənilib hazırlamaq vacib idi. Bunun üçün isə yenə sivilizasiyaların və mədəniyyətin dialoqu zəruridir. Elə dialoq ki, bütün bəşəriyyətin, müxtəlif sivilizasiyaların, xalqların vətəndaş, mənəvi-etik, humanitar potensialını hərəkətə gətirə bilsin, müxtəlif mədəniyyətlər arasındakı fərqləri aradan qaldırmağa deyil, onlar arasında balansın yaradılmasına, mədəni ənənələrin inteqrasiyasına və bütövlükdə sülhə və əminamanlığa xidmət etsin. Bu prosesdə bir paradoksallıq ondan ibarətdir ki, Qərb texnogen inkişafa üstünlük verib dünya hegemonluğunu ələ aldığı halda, Şərq isə öz mənəviyyətinə sığınub milli-mədəni dəyərlərini qorumaqla məşğuldur. Qərb sivilizasiyasının təməlində iqtisadi sistem, Şərq sivilizasiyasının təməlində isə mənəviyyət durur. Digər tərəfdən, Qərb cəmiyyətinin daha mütəşəkkil idarə olunmasının əsasını iqtisadi nailiyyətlər, Şərq düşüncə tərzinin əsası insanın mənəvi kamilliyi təşkil edir. Qərb sivilizasiya tipinin sosial-mədəni identikliyinə əsasını ictimai münasibətlər tipində insanların yaxşı yaşaması və rifahı təşkil edir. Qərb bu yaşam tərzinin əsasını iqtisadiyyatın gücündə görür. Şərq təfəkküründə ənənəçilik çox

güclüdür. Hətta bu ənənəyə sadıqlıq bəzən mühafizəkarlıqla nəticələnir. Daim yeniliklərlə üzləşən Qərbdə yaxşı yaşamaq uğrunda mübarizə gedir, insanlar demokratiya, insan azadlıqları uğrunda daim mübarizə aparırlar. Qərb siyasi sivilizasiyasının əsası budur. Tarixən mədəniyyət beşiyi olan Şərqdə bütün yazılı mənbələrdən məlum olur ki, ədalətli cəmiyyət yaratmaq uğrunda mübarizə bu ölkələrin əsas məqsədi olmuşdur. Bu fərqləri nəzərə alaraq, Qərb-Şərq qarşıdurmasını bir az azaltmaq və yumşaltmaq nöqtəyi-nəzərdən bu tərkibdə olan beynəlxalq dialoqların keçirilməsi olduqca zəruridir. Azsaylı xalqların dövlətlərinin milli mədəniyyətinin inteqrasiyasına yönəldilmiş, milli identikliyin qorunub saxlanılmasına xidmət edən multikulturalizm Azərbaycanda çox uğurla aparılır. Məhz tolerantlıq və multikultural dəyərlərin qorunub saxlanıldığı Azərbaycan Respublikası tarixin sınınmış təcrübəsinə böyük hörmətlə yanaşmış və özünün Şərq modelini qoymaqla bütün dünyaya ev sahibliyi etmişdir. Bu iş çox çətin və ağır, taleyüklü bir məsələdir. Bu da təbiidir. Çünki cəmiyyətimizdə bütün din sahibləri, müxtəlif mədəniyyətlərə sahib insanlar rahat şəkildə yaşayır, onların dininə, mədəniyyətlərinə hörmət edilir və Azərbaycan Respublikasının vətəndaşı kimi azad, fəal inkişaf edib fəaliyyət göstərir. Tanınmış politoloq Samuel Hantinqton “Sivilizasiyaların toqquşması və dünya düzəninə yenidən qurulması” adlı əsərində göstərir ki, dünyada kommunist sisteminin dağılması soyuq müharibəyə son qoymaqla bir-birinə zidd olan iki ictimai-siyasi sistemin siyasi, hərbi, iqtisadi və ideoloji qarşıdurmasını aradan qaldırdı. Bunun nəticəsində “yeni dünyada xalqlar arasında əsas fərqlər ideoloji, siyasi, iqtisadi deyil, mədəni xarakter daşıyır” (Hantinqton 2003, 21). Onun fikrincə, müasir dövrdə ictimai inkişafda etnik-mədəni dəyərlərin, mədəniyyətin aparıcı rol oynaması sivilizasiyaların toqquşmasını zəruri edir. Hantinqtonun bu fatalist və pessimist ruhda verdiyi təhlükəli proqnozunun yanlış olduğunu multikulturalizm ideyalarına əsaslanan Azərbaycan Respublikasının beynəlxalq münasibətlər sahəsindəki fəaliyyəti, onun xarici siyasəti sübut edir. Belə ki, ölkəmizin xarici siyasətinin əsas istiqamətlərindən biri bütün dünyada mədəniyyətlərarası və sivilizasiyalararası dialoqun təşviq olunmasıdır. Qeyd edək ki, bu istiqamətdə ölkəmiz böyük uğurlara imza atmışdır. Belə uğurlardan biri kimi son dövrlərdə siyasi leksikona daxil olmuş “Bakı prosesi”ni qeyd etmək olar.

“Bakı prosesi” mədəniyyətlər arasında dialoqun inkişaf etdirilməsini nəzərdə tutan bir təşəbbüsdür. “Bakı prosesi”nin məqsədləri aşağıdakılardır:

1. Mədəniyyətlər arasında anlaşmanın, dialoqun və tolerantlığın inkişafı.
2. Müsəlman və Qərb cəmiyyətləri arasında əməkdaşlığın inkişaf etdirilməsi.
3. Xalqlar arasında olan dini və mədəni gərginliyin azaldılması məqsədilə barışdıran və sakitləşdirən qüvvələrə dəstək göstərməklə, mədəniyyətlər arasında hörmət və qarşılıqlı anlaşmanın qurulması;

4. Mədəniyyətin, mədəni irsin və incəsənətin imkanlarını müəyyən etməklə, onların potensialının mədəniyyətlərarası dialoqun və əməkdaşlığın həyata keçirilməsində daha səmərəli istifadəsi.

5. Mədəni və bədii fəaliyyətlərin dəstəklənməsi; qarşılıqlı anlaşma və dialoqun qurulması prosesində yaradıcılıq və incəsənət adamlarının təkanverici qüvvə kimi tanınması.

6. Üzv ölkələr və vətəndaş cəmiyyətinin cəlb olunması ilə səlahiyyətli beynəlxalq və regional təşkilatlar arasında dialoqun inkişaf etdirilməsi.

“Bakı prosesi” ideyasını ilk dəfə Azərbaycan Prezidenti cənab İlham Əliyev 2008-ci il 2-3 dekabr tarixlərində Bakıda Avropa və ona qonşu regionların mədəniyyət nazirlərinin “Mədəniyyətlərarası dialoq Avropa və onun qonşu regionlarında davamlı inkişafın və sülhün əsasıdır” mövzusunda keçirilmiş konfransında irəli sürmüşdür. Bu konfransda ilk dəfə olaraq 10 İslam ölkəsinin də iştirak etməsi ilə yeni bir formatın əsası qoyulmuşdur. Ümumilikdə, 48 ölkənin, 8 beynəlxalq təşkilatın və bir sıra beynəlxalq qeyri-hökumət təşkilatlarının yüksək səviyyəli nümayəndələrinin iştirak etdikləri bu konfransda Azərbaycanın təşəbbüsü ilə ilk dəfə olaraq “Mədəniyyətlərarası dialoqun təşviqinə dair Bakı Bəyannaməsi” qəbul edilmişdir. Bununla da sivilizasiyalar arasında dialoqun inkişafını nəzərdə tutan “Bakı prosesi”nin və bu prosesin uğurla davam etdirilməsi məqsədilə Azərbaycan tərəfindən təklif edilən “Sənətçilər dialoq naminə” layihəsinin əsası qoyulmuşdur. “Bakı prosesi”nin davamlılığını təmin etmək məqsədilə 2009-cu ildə Bakıda keçirilmiş İslam ölkələrinin mədəniyyət nazirlərinin VI konfransına Azərbaycanın təşəbbüsü ilə İslam ölkələri ilə yanaşı, 10-dan çox Avropa dövlətinin təmsilçisi də dəvət olunmuşdur. Konfransda Avropa Şurasına üzv dövlətlərlə İslam Konfransı Təşkilatına üzv dövlətlərin iştirakı ilə “Mədəniyyətlərarası dialoq” mövzusunda “dəyirmi masa” keçirilmiş və birgə əməkdaşlıq haqqında razılaşma əldə edilmişdir.

“Bakı prosesi”nin növbəti inkişaf mərhələsi onun regional təşəbbüsdən qlobal hərəkətə çevrilməsi ilə əlaqələndirilir. Bu inkişaf mərhələsi də Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin adı ilə bağlıdır. Prezident 2010-cu ildə BMT Baş Məclisinin 65-ci sessiyasında çıxış edərkən 2011-ci ildə Bakıda Ümumdünya Mədəniyyətlərarası Dialoq Forumunun keçirilməsini elan etmişdir. Prezident İlham Əliyevin müvafiq Fərmanı ilə Ümumdünya Mədəniyyətlərarası Dialoq Forumu hər iki ildən bir Azərbaycanda keçirilir. İndiyədək Bakıda dörd Ümumdünya Mədəniyyətlərarası Dialoq Forumu keçirilmişdir. Bu Forumlar UNESCO, BMT-nin Sivilizasiyalar Alyansı, Avropa Şurası, Avropa Şurasının Şimal-Cənub Mərkəzi, İSESKO, BMT-nin Dünya Turizm Təşkilatının tərəfdaşlığı ilə reallaşmışdır.

“Bakı prosesi” çərçivəsində həyata keçirilmiş digər mühüm tədbirlərdən ölkəmizdə 2010-cu ilin 26-27 aprel tarixlərində keçirilmiş Dünya Dini Liderlərinin Sammitini, 2011-ci ildən indiyədək keçirilmiş dörd Beynəlxalq Humanitar Forumu və cari ilin 25-27 aprel tarixlərində keçirilmiş Birləşmiş Millətlər Təşkilatı Sivilizasiyalar Alyansının 7-ci Qlobal Forumunu göstərmək olar.

Nəticə

“Bakı prosesi” Azərbaycan multikulturalizminin beynəlxalq münasibətlər sistemində təzahürüdür. Azərbaycan Respublikası ölkə daxilində etnik-mədəni mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, bütün xalqlara eyni münasibət göstərməklə onlar arasında qarşılıqlı anlaşma, dostluq və əməkdaşlıq münasibətlərini yaratdığı kimi, eyni münasibətləri beynəlxalq müstəvidə müxtəlif mədəniyyətlərə və sivilizasiyalara mənsub olan dövlətlər arasında təbliğ edərək, onlar arasında dialoqun inkişaf etdirilməsi istiqamətində böyük işlər həyata keçirir. Dünyada mədəniyyətlərarası və sivilizasiyalararası dialoqun inkişaf etdirilməsinə xidmət edən bu kimi nüfuzlu beynəlxalq tədbirlərin Azərbaycanda keçirilməsi ölkəmizə, onun multikulturalizm sahəsində əldə etdiyi böyük uğurlara beynəlxalq ictimaiyyət tərəfindən verilən yüksək qiymətdir.

Ölkəmizin mədəniyyətlərarası və sivilizasiyalararası dialoqun inkişafında həyata keçirdiyi böyük layihələr nəticəsində nüfuzunun artmasının məntiqi nəticəsi olaraq, 2011-ci ildə Azərbaycanın beynəlxalq diplomatik uğurları sırasına növbəti əlamətdar hadisə əlavə olundu. Həmin il oktyabrın 24-də Birləşmiş Millətlər Təşkilatı Baş Məclisinin plenar iclasında gizli səsvermənin nəticələrinə görə, Azərbaycan bu mütəbər təşkilatın Təhlükəsizlik Şurasına üzv seçilmişdir. Səsvermənin nəticələri üçdəiki səs çoxluğu ilə Azərbaycanı qalib çıxararaq, BMT Təhlükəsizlik Şurasının yeni üzvü etdi. Ümumilikdə, 155 ölkənin dəstəyi ilə respublikamız 2012-2013-cü illərdə Şərqi Avropa bölgəsini BMT Təhlükəsizlik Şurasında təmsil etmək imkanı qazandı. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin sözləri ilə desək, “Ölkəmizin 155 ölkənin dəstəyi ilə BMT Təhlükəsizlik Şurasına üzv seçilməsi aydın göstərir ki, beynəlxalq ictimaiyyətin mütləq əksəriyyəti Azərbaycanı dəstəkləyir, Azərbaycana etibar edir və belə bir vacib səsvermə prosesində öz mövqeyini ifadə edir” (Əliyev İ. 2008-2012).

Beləliklə, ölkənin daxili siyasətinin tərkib hissəsi olan multikulturalizm siyasətinin onun xarici siyasətinə müsbət təsir göstərməsi qanunauyğunluğuna əsasən, multikulturalizm Azərbaycan Respublikasının daxili siyasətinin mühüm istiqaməti kimi ölkənin xarici siyasəti fəaliyyətinə müsbət təsir edir. Daha konkret desək, multikulturalizm Azərbaycan Respublikasının uğurlu

xarici siyasətinin mühüm amili kimi çıxış edir. Bu, özünü ilk növbədə, ölkəmizin beynəlxalq aləmdə nüfuzunun artmasında göstərir. Azərbaycan Respublikasının multikulturalizm siyasəti sahəsində əldə etdiyi uğurlar dünya ölkələri tərəfindən etiraf olunur. Ölkənin uğurlu xarici siyasəti isə öz növbəsində, onun daxili siyasətinin tərkib hissəsi olan multikulturalizm siyasətinə müsbət əks təsir göstərir, bu siyasətin daha da davamlı olmasına şərait yaradır.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin 2015-ci il mayın 18-də Bakıda keçirilən II Ümumdünya Mədəniyyətlərarası dialoq Forumun açılışındakı nitqi. (2008-2012), Bakı: Azərbaycan.

Bakıda “Mədəniyyətlərin müxtəlifliyi və müasir dünyada dialoq fəlsəfəsi” mövzusunda beynəlxalq konfrans işə başlamışdır. // (2011). Bakı: “Azərbaycan” qəz., 8 aprel.

Əbdüləziz bin Osmanın BDU-da çıxışı. B,22 dek. Göyçək Mahmudlu, Azərtac).

Əhədova S.A. (2014). “Müasir dünyada mədəniyyətlərarası münasibətlər”, Bakı: “Elm”, (s.348).

Əliyev H. (2001). “Dinin ən birinci məqsədi insanlar arasında sülh yaratmaqdır.” Respublika-news.az.

Əliyev İ. (2008-2012). “İnkişaf məqsədimizdir: çıxışlar, nitqlər, bəyanatlar, müsahibələr” Çoxcildlik, Bakı: Azərbaycan.

Hopkins A.G. (2002). *Globalization in World History*. Pulmica Publishing, (275 p .11-12).

Xəlilov S. (2004). “Qərb-Şərq: ümumbəşəri ideala doğru.” Azərbaycan Universiteti.

Xəlilov S. (2009). “Sivilizasiyalararası dialoq”, Bakı: Adiloğlu, (s.258).

Xəlilov S. (2009). “Şərq ruhunun Qərb həyatı. Aida İmamquliyeva yaradıcılıq axtarıqlarının izi ilə” Bakı: Şərq-Qərb. red. Kamal Abdullayev, (2015). *Müasir dövrdə Azərbaycanda sosial-iqtisadi və mənəvi inkişafın harmoniyası: 2014. IV Bakı Beynəlxalq Humanitar Forumu ərəfəsində*, Bakı: Mütərcim, (s.74).

S. P. Hanqtington, (1996). *The Clash of Civilizations and the Remarking of World Order*, Semon and Schuster. N. K., (367 p.).

S.Hantinqton “Sivilizasiyaların toqquşması və dünya düzəninə yenidən qurulması”, (s.21).

Suat Bilge, (2006). *“Milletlerarası politika”*, Ankara:İstanbul Universitesi Yayınları,(s.82-83).

Teodore Levitt, (1983). *The Clobalization of Markets*. Harvard Business Review May-June,.

Глобализация //Глобалистика. Энциклопедия. М.: Радуга, (2003). (с.1328).

Касгельс М. Информационная эпоха: Экономика, общество, культура. М.: ГУ-ВШЭ, (2000). (138- 149).

Кессиды Ф.Х. Глобализация и культурная идентичность. / Вопросы философии, (2003). №11, (с.76-79).

Новая философская энциклопедия. В4т. Пт., М., Мысль, (2001). 334.

План действий по политике в области культуры в интересах развития, принятый Межправительственной конференцией по политике в области культуры в интересах развития, Стокгольм, 2 апреля 1998, CLT-98 /CONF. 210/4. Rev. 2, UNESCO, Paris.,180.

С.Нанхингтон. Столкновение цивилизаций.-М., АСТ, (2003). (с.90).

Садохин А.П. Межкультурная коммуникация. М.: Альфа-М, (2006). (с. 288).

Фукуяма Ф. Конец истории. // Вопросы философии, (1990). №3.

д.ф.но филос. Сахиба Алиева

МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ И ТОЛЕРАНТНОСТЬ В ГЛОБАЛИЗАЦИОННОМ МИРЕ

РЕЗЮМЕ

Проблема глобализации диктует необходимость новых подходов к межкультурным диалогам на современном этапе. Статья исследует теоретические и практические аспекты межкультурного диалога. Автор представляет азербайджанскую модель мультикультурализма как образец новых межкультурных отношений в современном мире.

В статье анализируются такие темы, как расизм в Европе, расовая дискриминация и митинги, укрепление национального единства, усиление исламофобии в западных странах, конфликт между Западом и Востоком, миграционный кризис на Западе, кризис мигрантов на Западе и миграция населения ближневосточных стран в Европу в результате

широкомасштабных войн на Ближнем Востоке, отношение восточных стран к миграционному потоку, этническая и национальная идентичность Восточного Азербайджана, отношение к группам. Автор также рассматривает такие документы, как Устав ООН, решения и рекомендации ОБСЕ, международные конвенции, и вопросы, связанные с проведением мероприятий на государственном уровне для обеспечения выживания и жизнедеятельности малых наций.

Далее в статье рассматриваются национально-этнические процессы, проблема этногенеза, социальная динамика развития национальных меньшинств и меньшинств, проживающих в разных государствах, политические и правовые соглашения, конвенции и акты, принятые в связи с этими процессами, а также обязательства, принятые независимым Азербайджаном в рамках этих соглашений, и результаты проводимых реформ.

После обретения Азербайджаном независимости важнейшей опорой стратегии государственности стали труды и идеи общенационального лидера Гейдара Алиева и осмысление положений, касающихся защиты прав и свобод этнических меньшинств, что является частью идеологии “азербайджанства”. Отмечаются также большое международное значение примера Азербайджана как государства, демонстрирующего приверженность мультикультурным ценностям, важность Бакинского процесса” и создания “Бакинского мультикультурного центра” как модели толерантности, а также значимость проведения страной мультикультурного и межрелигиозного диалога.

***Ключевые слова:** межкультурный диалог, толерантность, мультикультурализм, расизм, ксенофобия, изоляционизм, ассимиляция, апартеид.*

Assist. Prof. Sahiba Aliyeva

INTERCULTURAL DIALOGUE AND TOLERANCE IN THE GLOBALIZING WORLD

ABSTRACT

The article highlights the importance of intercultural dialogue, one of the most global issues of the modern era, that unites nations of the world, combining national and universal characteristics. Theoretical and practical

aspects of intercultural dialogue are explored as well. Promoting values of multiculturalism, Azerbaijan demonstrates a culture that will exemplify the world's nations. The article propagates Azerbaijan's model of multiculturalism. On the one hand, rallies concerning racism in Europe, racial discrimination and national unity, increasing Islamophobia in Western countries, West-East Conflict, crisis of multicultural values in Western countries which joined United Nations Charter, OSCE Decisions and Recommendations and International Conventions, migration crisis, critical situation that migrants face, migration to Europe in the wake of large-scale wars in the East, the attitude of the Eastern countries to the migration, the attitude towards the Azerbaijanis, important issues such as the organization of state-level events for the survival and activity of small nations are reflected in the article.

The article deals with national-ethnic processes, ethnogenesis problem, social dynamics of the development of national minorities and minorities living in different states, the reforms carried out by independent Azerbaijan based on the world-wide political and legal agreements, conventions, acts and commitments in regards to these processes and their practical results were reflected. After the independence, the most important issue of the statehood in Azerbaijan was ideology of “Azerbaijanism” formed by National Leader Heydar Aliyev, and the interpretation of the provisions concerning the protection of the rights and freedoms of ethnic minorities, which is part of this ideology was discussed in the article. It also discusses the example of the Azerbaijani state, which demonstrated great multicultural values, the essence of the “Baku Process”, the establishment of Baku International Multiculturalism Center as a model of tolerance for the world, the organization of intercultural and interreligious dialogue and their international significance.

Keywords: *Intercultural dialogue, multiculturalism, tolerance, racism, xenophobia, isolationism, assimilation, apparteid*

Çapa tövsiyə etdi: prof. Ə.B.Məmmədov

XALQLARIN BİRGƏYAŞAYIŞ TƏCRÜBƏSİ: DİNİ-ƏXLAQİ MÜSTƏVIDƏ

*Dos. Şəhla Musayeva,
AMEA Fəlsəfə İnstitutunun
Etika şöbəsi*

XÜLASƏ

Məqalə milli-mənəvi dəyərlər, onların inkişafı və dünyaya inteqrasiyasındakı irəliləyişlər üçün indiki mərhələdə qloballaşma prosesinin təhlükələri haqqında müəllifin tədqiqat və nəticələrini əks etdirir.

Eyni zamanda, bu dövrdə gənclərin təhsilində bəzi problemlər müzakirə obyektinə çevrilir. Müəllif bu mənada bəzi alimlərin araşdırmalarını təhlil edərək, məqalədə müzakirə edilən məsələlərin mahiyyətini açmağa çalışır.

Qloballaşma dövründə insanın mənəvi təkamülündə özünü göstərən amillər yalnız milli maraqlar deyil, eyni zamanda, belə bir vəziyyətdə insan maraqlarına uyğun yeni tendensiyalar da müşahidə olunur. İnsan və təbiətlə əlaqədar olaraq elə ziddiyyət dolu məqamlar ortaya çıxır ki, onların həlli ciddi mənəvi münasibətlər tələb edir.

Azərbaycan cəmiyyətində bu mənada bir sıra problemlər üzə çıxır ki, onların həlli həm bizim, həm də dövlətimizin ideologiyası və strateji planlarından asılıdır.

Ümid edirik ki, Azərbaycan ərazisində qloballaşma təhlükəli bir proses olmayacaq. Çünki dövlətimiz xalqı ilə birlikdə bütün millətlərə və dinlərə doğru balanslaşdırılmış və özünəməxsus daxili və xarici siyasəti aparır.

***Açar sözlər:** qloballaşma, milli və mənəvi dəyərlər, inteqrasiya, təhsil, dünya dəyərləri, mənəviyyat.*

Giriş

XXI əsrdə dövlətlər arasında çoxtərəfli əməkdaşlıq həm global tənzimləyici təşkilatların, həm də dövlətlərin maraqlarını həyata keçirmək cəhdlərini əks etdirir. Müstəqilliklərini saxlamaq üçün dövlətlər daxili maraqlarını təmin etməlidirlər. Milli və transmilli maraqlar arasında əlaqələrə danışıqlar və ümumi maraqlar axtarışı daxildir. Fərdi maraqlar və ümumi maraqlar arasında münaqişə baş verir. Burada qarşılıqlı asılılıq əsas amil kimi çıxış edir. Xarici maraqlar dövlətin yardımından, dövlət təsisatçıları isə kənar vasitələrdən asılıdır.

Qloballaşmanın mənəviyyata mümkün mənfi təsir imkanlarını aradan qaldırma yolları aşağıdakı şəkildə qruplaşdırılır:

I. Mümkün mənfi nəticələri qabaqcadan nəzərə almaq.

II. İnformatlaşdırma və texnikalaşmanın zəruri mənfi nəticələrini başqa vasitələrlə (din, əxlaq, incəsənət və s.) kompensasiya etmək.

III. Mənəvi tərbiyənin yeni, müasir intensiv metodlarını hazırlamaq, onun kütləviliyini artırmaq (Мехтиев 2004, 274).

Qloballaşma şəraitində insanın mənəvi tərəqqisində tək-cə milli maraqların deyil, ümumbəşəri maraqların da nəzərə alınması ilə bağlı yenikefəfiyyətli cəhətlər yaranır, insanla-təbiətin qarşılıqlı təsirində elə ziddiyyətlər ortaya çıxır ki, onların həlli ümumbəşəri mənəvi məsuliyyətlə cilovlanan ciddi münasibət tələb edir. Əxlaq bir daha insan-insan münasibətləri çərçivəsindən kənara çıxır, insanla-təbiət arasındakı münasibətin qlobal miqyas alması qarşıya yeni əxlaqi problemlər qoyur.

Birgəyaşayışı formalaşdıran dini-əxlaqi amillər

Müasir dövrdə qloballaşma əleyhdarları ABŞ-ın yeritdiyi mənəvi qloballaşma siyasətini “şeytanın hakimiyyətinin bərpası” kimi qəbul edirlər. Qloballaşma mənəviyyatına qarşı ənənəvi, milli etikanın yeni növlərini-biznes etikası, ekoloji etikanı özündə birləşdirən əxlaq fəlsəfəsini qoyurlar.

Müasir dövrün etikasının bir çox istiqaməti mövcuddur. Bunlara qlobal etikanı, ədalət və insan hüquqları etikası (liberal etika) və bioetikanı (məsuliyyət etikasını) aid edirlər. Qlobal etikanın nümayəndələri K.Ö.Apel, Q.Kyunt, Y.Habermas və başqaları özlərinin müxtəlif variantlarında dünyada müxtəlif eyniliyin mövcudluğu ideyasını irəli sürərək göstərirlər ki, mütləq əxlaq həmişə özünü xüsusi əxlaqi motiv və davranış kimi təzahür etdirir. Mütləq etikaya görə, dünyadakı və insandakı sülh bir-birindən qarşılıqlı asılıdır və mütləq dəyər əxlaqi imperativdir. Mütləq etika digər fayda və ağılla bağlı olan xüsusi əxlaqi motivlərlə yanaşı durmur. Mütləq əxlaq fəvqəlmotiv rolunda çıxış edir. Müasir şəraitdə dünyanın yaşayış-qalması üçün bütün eyniləşmənin bir bəşər birliyində birləşməsi zəruridir. Bu zaman mütləq əxlaq kimi hamı üçün fəvqəlmotiv irəli sürülür. Etiraf etmək lazımdır ki, mütləqin mövcudluğunda xristian və müsəlman əxlaqi da iştirak edir (Мамедзаде 1988, 117). Müsəlman əxlaqi da, xristian əxlaqi da vahid deyil. Xristian əxlaqi Qərbin şüuruna nəzarət etmir. Dini mütləqdə də, dünyəvi mütləqdə də zəiflik problemi özünü göstərir. Bu zəifliyin əlamətlərini İ.Məmmədzaadə düzgün izah edir. O, mütləq əxlaqın Allahdan və yalnız ağıldan gəlmədiyini göstərir. Azərbaycan alimi qlobal etikanın ölkəmizdə utopik göründüyünü də düzgün izah edir: “Bunun səbəbi

odur ki, mütləq etika, yaxud qlobal etika Qafqazda regionun vahid taleyini anlamaqdan irəli gəlməlidir. Qlobal etika Azərbaycanda o zaman meydana gələ bilər ki, biz Qafqazda başqa xalqların da yaşadığını və onlarla əməkdaşlığın zəruriliyini dərk edə bilək. Buna görə də qlobal etika çoxpilləli olmalı, o, mütləq dəyərlərdən bu və ya digər region və mədəniyyətin konkret həyatına, mədəniyyətlərin müxtəlifliyinə həqiqi loyallıq (hörmət) kəsb edərək daxil olmalı, dünyada real həyatın faktına çevrilməlidir” (Мамедзаде 1995, 138).

Bəzi tədqiqatçılar isə mütləq dəyərlərə, qlobal etikaya xüsusi, milli şəxsiyyət üzərində qloballaşmanın diktəsi kimi baxır. Belə düşüncələr ki, qlobal etika xüsusinin, millinin sərhədlərinin aradan qaldırılması, birləşməsi, onların qlobal çərçivədə saxlanmasına doğru gedir. Qlobal etikanın əsas dəyərlərinin formalaşmasında İ.Məmmədzaadə 1948-ci ildə qəbul edilmiş “İnsan haqlarının ən ümumi Bəyannaməsi”nin və 1993-cü ildə qəbul edilmiş “Qlobal etika haqqında Bəyannamə”nin xüsusi rol oynadığını qeyd edir. Bu bəyannamələr qlobal etikanın əsas, insan haqlarının qrup dəyərləri və əxlaq qarşısında üstünlüyünü sübut edir. Qlobal etikanın bu ilkin prinsipi, öz növbəsində, aşağıdakı qaydalarla – zorakılıq mədəniyyətindən uzaqlaşma, həyata hörmət, həmrəylik mədəniyyəti və ədalətli iqtisadi qayda, dözümlülük, həqiqətpərəstlik, kişilər və qadınlar arasında bərabər hüquq və əməkdaşlıq qaydaları ilə şərtlənir. Bu prinsiplər mənəvi qüvvələrin və ümidin mənbəyi kimi, zəka və reallıqdan irəli gəlir” (Мамедзаде 2006, 142).

Qloballaşmanın müsbət təsiri ilə yanaşı, onun bir çox mənfi problemlərini, beynəlxalq cinayətkarlıq, ekstremizm, millətçilik, bir çox ölkə və regionlarda sosial sistem və strukturlarda tənəzzülün yaranmasına səbəb olduğunu da göstərirlər. Strateji-sistemli rasionallığın diskursiv nəzəriyyədə kommunikativ rasionallığın başlanğıcına tabe olması isə qanun deyil, ancaq praktik-etik zəka üçün imperativdir. Diskursiv etika qlobal iqtisadiyyatda təşəkkül tapmış mənafeyi, meyilləri dəyişdirməyə və maraqlı ölkələri şəraitə fəal dərk etməyə, öz maraqlarını siyasi yolla qorumağa çağırır. Bu mənada, Azərbaycan qlobal iqtisadi, siyasi və mədəni dəyərləri qəbul etməklə yanaşı, öz maraqlarını qorumaq, milli-mənəvi dəyərlərini ümumbəşəri dəyərlərlə birləşdirmək əzmindədir.

Yeni bilik forması olan islam bioetikasının inkişaf tarixində 1981-ci ildə Küveytdə İslam Tibb Elmləri Təşkilatının (İOMS) ilk konfransının təşkil edilməsi və keçirilməsinin böyük əhəmiyyəti vardır. Bu tədbirdə İslam Tibb Etikası Məcəlləsi layihəsi qəbul edilmişdir. Sənədə həkim sənətində səmimilik, vicdanlılıq, həkim sirri, şəfqət və mərhəmət, həkimin pasiyentlərə və həmkarlara qarşı öhdəliyi və münasibəti, insanlar üzərində eksperimentlər aparılması və digər etik məsələlər daxil edilmişdir. Elə həmin vaxt Beynəlxalq Tibb Elmləri Təşkilatları İslam Şurası (CİOMS) yaradıldı.

Qloballaşmanın etik, yaxud ideoloji aspektindən danışılarkən qlobalizm ideologiya kimi səciyyələnir. Qloballaşmanın etik təhlili göstərir ki, bu proses şüurların dialoqudur. Qloballıq qlobal prosesin müsbət tərəfləri ilə bağlıdır. Bazar iqtisadiyyatı və transmilli korporasiyalar ənənəvi mədəniyyəti dağıdır. Ənənəvi mədəniyyət ənənəvi şüurun inkişafına mane olan amil kimi göstərilir. “Qloballaşma mədəniyyətinin informasiya kontekstinin siyasi və digər kontekstlər üzərində üstünlüyü kimi başa düşülür” (Məmmədzadə 2009, 66).

Müasir dövr dünya səviyyəsində “qlobal demokratiyaya keçid” dövrü kimi də səciyyələndirilir. Bu dövrdə baş verən qlobal yeniliklər bəşəriyyətdə mədəni şok yaradıb.

Mədəni şok prosesi üç mərhələdə davam edir:

– İnkultirasiya (doğma mədəniyyətin ənənə, adət, dəyər və normalarının qəbul edilməsi və qorunub saxlanması);

– Akkultirasiya (yad mədəniyyətin ənənələri və dəyərlərinin birhissəli qəbulu);

– Assimilyasiya (yad mədəniyyətin tam qəbul edilməsi və doğma mədəniyyətin yad mədəniyyət tərəfindən udulması), (Dirçəliş – XXI əsr. 2003, 142).

Bu proses cəmiyyət və şəxsiyyət səviyyəsində baş verir. Qloballaşma prosesində Azərbaycan cəmiyyətində mədəni şok prosesinin müxtəlif səviyyəsinə yaşayan insanlar mövcuddur. Ənənəvi mədəniyyət və şüurla yaşayanlara, Qərb mədəniyyətini birhissəli qəbul edib, ənənəvi mədəniyyətlə yaşayanlara və tam qərbləşənlərə təsadüf etmək mümkündür. Mədəni şok zamanı bir-biri ilə əks ideologiyalar və dünyagörüşlər toqquşur, mübarizə aparır. Qapalı cəmiyyətdən açıq cəmiyyətə, qlobal demokratiyaya keçid zamanı yeni ideya, norma və dəyərlərin qəbulu zamanı psixoloji gərginlik, ağılasığmaz çaşqınlıq, qeyri-normal vəziyyət yaranır.

Qlobal demokratiyaya keçid isə dünya mədəniyyətinə, ümumbəşəri dəyər və normalara inteqrasiya olunmaqdır.

Postsovet adamlarını P.Ştompkan “Hoto Soveticus” adlandırır. Lodzu Mizalkam postsosialist ölkələrində mədəni zədənin 5 əlamətini göstərir:

– İnamsızlıq sindromu;

– Gələcəyə bədbin baxış;

– Keçmiş zamanların həsrəti (nostalgiya);

– Siyasi apatiya;

– Kollektiv yaddaşın postkommunist zədələri.

Azərbaycan cəmiyyətində qeyri-normal vəziyyət, ümumbəşəri bəla hesab olunan mənfi dəyərlər – cinayətkarlıq, insan alveri və s. bəlalər şəxsiyyətin özgüləşməsi, əxlaqsızlıq, tənhalıq, narkomaniya, alkoqolizm, intihar və digər şəxsiyyətin və cəmiyyətin böhranının təzahür formaları özünü göstərir.

Qloballaşma prosesində Azərbaycan cəmiyyəti Qərbin həm müsbət, həm də mənfi dəyərlərini mənimsəyir. Azərbaycanın müharibə vəziyyətində olması vəziyyəti daha da çətinləşdirir. Müasir qloballaşma dövründə Azərbaycanda dəyərlərə aşağıdakı münasibətlər öz təsirini göstərir. Bir tərəfdən, sürətli qarbləşmə, digər tərəfdən, islami dəyərlərə fanatik qayıdış, üçüncü tərəfdən, milli-mənəvi dəyərlər arxaikcəsinə təbliğ olunur. Əslində, ümumbəşəri mənəvi dəyərlərin dərk və əxz olunmasında bu münasibətlərin sintezindən istifadə olunmalıdır. “Tənqidi radikal zəka yalnız olduqca, qiymətli bəşəri dəyərlərə olan məhəbbət və həyatla vəhdətdə qiymətli olur.” Ümumi və əbədi dəyərlər – gözəllik, xeyirxahlıq, məhəbbət, qadın və kişinin yüksək mənəvi keyfiyyətləri və s. bütün bəşəriyyət tərəfindən eyni cür qəbul və dərk edilir.

“Etiraf edək ki, bir çox dövlətlərin ekspertləri modernizasiyaya dair öz variantlarını təqdim etsələr də, bu məsələdə diskussiyaya ehtiyac duyulur. Lakin fikrimizcə, onun necə səslənməsindən asılı olmayaraq, istər kütlə üçün, istərsə də elita, ya bürokratiya üçün davranış qaydaları qurarkən. ən əsası, insanlar vətəndaş təşəbbüslərinə cəlb edilməli və fəallaşdırılmalıdır. Aydınır ki, demokratiya dərin sosial və mənəvi əlaqələrin xarakter dəyişikliyinə tələb edir” (Məmmədzadə 2009, 56-57).

Tamamilə razıyam və xüsusilə, bu gün gənclərimizin seçim etməsində təhsilin təsirinin nə qədər güclü olduğu danılmazdır.

“Müasir dövrdə uzun müddət qapalı şəraitdə yaşamış Azərbaycan xarici ölkələrlə sıx əlaqəyə girir. Xarici jurnallar, televiziya kanalları və digər informasiya vasitələri ilə Avropanın, Amerikanın və bütün planetin mənəviyyat sahəsində nə problemləri, nöqsanları varsa, hamısı bizim məkana daxil olur. Əlbəttə, insanlar mənəviyyatda nə qədər kamil olsalar, kənar təsirlərə qarşı fərdi daxili müqavimət qüvvələri böyük olar. Tək-tək adamlar öz mənəvi varlığını qorumaq gücündə və səviyyəsində olsalar da, əksəriyyət bunu bacara bilməz. Bütün insanlar eyni dərəcədə kamil və iradəli deyillər. Ona görə də, milli varlığı qoruyub saxlamaq funksiyasını dövlət öz üzərinə götürməlidir.

Dövlətin bu sahədə strateji planı olmalıdır. İstər təhsil sistemi, istər gənclərin mədəni-mənəvi həyatı elə bir mühit yaratmalıdır ki, bu mühitin xarici təsirlərə qarşı reaksiya qabiliyyəti güclü olsun. Yəni insanla xarici təsir arasında bir qoruyucu sahə olmalıdır” (Xəlilov S. 2015)

Nəticə

Ölkəmizin beynəlxalq miqyasda tanınması və hörmət qazanması üçün müasir dövrdə siyasi, iqtisadi və mədəni sahədə bir sıra dünya miqyaslı tədbirlər keçirilir. Bizim milli-mədəni, intellektual qüvvələrimiz öz sahələrində

Azərbaycan Dövləti adına olan bütün işlərini Avropa şərtlərinə və standartlarına uyğunlaşdırmağa çalışırlar. Əlbəttə ki, bu çalışmaların içərisində mütləq və mütləq xalqımızın milli-mənəvi dəyərlərinin də Avropaya və bütün dünyaya inteqrasiyası şərti gözlənilməlidir və gözlənilir. Bu mənada, Azərbaycan Dövlətinin daxili və xarici siyasəti hər bir yerdə müasir tələblərə, siyasi və iqtisadi şəraitə, xalqımızın tarixi-mədəni ənənələrinə, dilimizə, dinimizə, milli-mənəvi dəyərlərimizə arxalanaraq həyata keçirilir.

Azad vətəndaş özünün əxlaqi qərarlar qəbul etməsində, əxlaqi davranışın müxtəlif tipləri arasında seçim aparmasında tam sərbəstdir. Bu sərbəstlik heç də “Cəmiyyətin rəyi məni maraqlandırmır, özüm bilərəm nə edərəm” düşüncəsi əsasına əxlaqsız davranışlara bəraət qazandırılması kimi başa düşülməməlidir. Əxlaqi münasibətlər fonunda şəxsiyyət azadlığına əxlaqi dəyər kimi yanaşılmalı, onun mahiyyətinin xalqımızın milli adət-ənənələri ilə yanaşı, mütərəqqi yeniliklərin də sintezini ifadə etdiyi dərk olunmalıdır. Nəzərə alınmalıdır ki, əxlaqi şüura sirayət edən neqativ cəhət əxlaqi motivlərdən doğan davranışlara, oradan isə əxlaqi tələbləri (insanlara, ailəyə, Vətənə, təbiətə və s. münasibət) reallaşdıran əxlaqi münasibətlərə təsir göstərə bilər. Məsələnin digər tərəfi isə ondan ibarətdir ki, həqiqətən də insanın azadlığı ona istək və arzularından, həyata baxışlarından irəli gələrək əxlaqi davranışlarında sərbəst seçim etmək imkanı verir. Əsas məsələ bu istək və arzuların hansı şəkildə reallaşdırılması yollarından ibarətdir. Məlumdur ki, elə arzu və istəklər ola bilər ki, onlar əxlaqi qəbahətlərə imkan yaratmaqla insanı uçuruma yuvarlandırırlar. Bu baxımdan, arzu və istəklərin əsas götürülməsi əxlaqi azadlığın mühüm göstəricilərindən biri olsa da, əgər onlar davranışda nizamsızlığa və ölçü həddinin itirilməsinə gətirib çıxarsa, mənəvi-əxlaqi nöqtəyi-nəzərdən fərdin normal həyat tərzini yaşamasında çətinliklər yaranar.

Ulu Öndərin milli ideologiyamızın mükəmməlliyi uğrunda qurduğu siyasəti ləyaqətlə davam etdirən Azərbaycan Prezidenti cənab İlham Əliyev də mənəvi dəyərlərimizin qorunması, inkişaf etdirilməsi yolunda çox çalışır. “Biz öz milli-mənəvi dəyərlərimizə sadıqlıq, bu dəyərləri qoruyuruq, saxlayırıq, ənənələri yaşadıırıq və bizim gücümüz də bundadır”, – deyən möhtərəm Prezidentimiz bunun üçün söylərini davam etdirir. Ümummilli lider Heydər Əliyevin təbirincə desək, “Gənclərimiz milli ruhda tərbiyə olunmalıdır, milli-mənəvi dəyərlərimizin əsasında tərbiyələnməlidir”.

Bütün bu araşdırmalardan sonra, Azərbaycan məkanında qloballaşmanın elə bir təhlükəli proses olmadığını, dövlətimizin xalqla birgə apardığı düzgün daxili və xarici siyasət nəticəsində milli-mənəvi dəyərlərimizin qorunduğu, bütün millətlərə və dinlərə tolerant münasibətin hökm sürdüyü deyil hər kəsin mənəvi seçimində yanılmayacağı arzuları ilə bu mövzuya vida deyir, ölkəmə işıqlı gələcək diləyirəm.

ƏDƏBİYYAT

Dirçəliş – XXI əsr, (2003). № 65.

Xəlilov S. (2016). “*Şərqdə və Qərbdə milli-mənəvi dəyərlər*” Xalq Səbhəsi”- 9 avqust. – S.9.

Məmməlzadə İ. (2009). Qloballaşma və müasirləşmə şəraitində fəlsəfənin aktualılığı haqqında. Bakı: Təknur, (s. 247).

Мамедзаде И. (1995). Гражд.общ. и нац. идеология: философия политического процесса в Азербайджане. Баку, (с.56).

Мамедзаде И. (2006). Опыт интерпретации морали, Баку, (с.160).

Мамедзаде И. (1988). Политика и мораль.Баку, (с.138).

Мехтиев Р. (2004). Азербайджан: вызовы глобализации. Баку, (с.584).

Доц. Шахла Мусаева

ПРАКТИКА СОСУЩЕСТВОВАНИЯ НАРОДОВ СОБЛЮДАЯ РЕЛИГИОЗНО-ПРАВСТВЕННЫЕ НОРМЫ

РЕЗЮМЕ

Статья плод исследований и выводов автора об угрозах процесса глобализации на современном этапе для национально-духовных ценностей, их развития и продвижения в мировую интеграцию.

Одновременно затрагиваются некоторые проблемы в воспитании молодежи в данный период. В этом смысле автор, проанализировав исследования некоторых ученых, постаралась открыть суть темы данной статьи.

В эпохе глобализации проявляется не только национальные интересы в нравственной эволюции человека, одновременно этот случай виден и в новых тенденциях общечеловеческих интересов. В отношении человека и природы происходят такие противоречия, урегулирование которых требует серьезных моральных отношений.

В Азербайджанском обществе в этом смысле сталкиваемся с некоторыми проблемами, решение которых зависит как от нас, так и от идеологии и стратегических планов нашего государства.

Надеемся, что в пространстве Азербайджана глобализация не будет опасным процессом, так как наше государство вместе с народом ведут

правильную внутреннюю и внешнюю политику в отношении всех наций и религий.

Ключевые слова: глобализация, национально-духовные ценности, интеграция, воспитание, мировые ценности, выбор, мораль.

Assoc. Prof. Shahla Musayeva

THE PRACTICE OF THE COEXISTENCE OF NATIONS RESPECTING RELIGIOUS AND MORAL NORMS

ABSTRACT

The article reflects author's research and conclusions on the dangers of globalization in the present stage for national and spiritual values, their development and global integration.

At the same time, some problems concerning the education of younger generation are discussed in the article. The author, in this sense, analyzes the research of some scholars and attempts to discover the essence of the discussed issues.

The factors revealed in the spiritual evolution of humans in the globalization period are not only of national interest. There are new tendencies that coincide with human interests. Relations of human and nature arise contradictions of which the solution requires serious spiritual relationships.

In Azerbaijani society, there are a number of problems that their solution depends on both our ideology and strategic plans of our state.

We hope that globalization in the Azerbaijani space will not be a dangerous process as the state is carrying out domestic and foreign policy with the people.

Keywords: globalization, national and spiritual values, integration, education, world values, spirituality

Çapa tövsiyə etdi: dos. A.Q.Qafarov

УОТ 1 (091)

К ВОПРОСУ О ПРОБЛЕМЕ ЧЕЛОВЕКА В ИСЛАМЕ

доц. Нармина Микаилова
Бакинского Государственного Университета
Mikailova 12 @yahoo.com

РЕЗЮМЕ

Ислам как часть мировой культуры в настоящее время переживает свое возрождение. Появление ислама было связано с фундаментальными переворотами в духовном развитии человечества. И сегодня эта религия является источником новых социокультурных ценностей и идеалов, определяет развитие культуры огромных регионов. Сегодня идея превращения религиозной общности мусульман в единство политического порядка поддерживается крупными мусульманскими государствами. В основе догматических и моральных предписаний Корана лежит полная и безоговорочная покорность воле Аллаха.

В исламской философии человек является синтезом духовного и материального. Душа является субъектом познания. Знание понимается как результат чувственного и умственного представления. Моральная свобода человека причинно детерминирована в соответствии с космическим порядком.

Деятельность восточных перипатетиков связана с формированием рационалистических учений о человеке. Человек рассматривается как микрокосмос, отражающий Вселенную.

Являясь единством материального и духовного, человек определяет свою сущность в разумной способности. Процесс познания является основой духовной природы человека. Этот процесс характеризует подлинную сущность человека, его разум и мышление. Деятельность разума является высшим благом и счастьем для человека.

Ключевые слова: *возрождение, обмирщение (секуляризация), атеизация, религиозное верование, религиозное сознание, духовные ценности, спасение души, перипатетизм, экуменизм.*

В современном мире происходят процессы религиозного возрождения, противоположные по смыслу процессам секуляризации и обез-

боживания мира. На протяжении многих десятилетий имела место принудительная атеизация общественного сознания. Человечество столкнулось с сатанинским устремлением подорвать тысячелетние основы религиозного сознания, вытравить из человеческой сущности её человеческие признаки. Уничтожалась религиозная вера, рушились церкви, преследовались священники, однако религия выжила. Сегодня мы видим “реванш Богов”, влияние религии всё более усиливается. Для религиозного сознания ценности повседневной жизни становятся антиценностями, ложными и грязными.

Религия является необходимой для человека облагораживающей его нравственной силой, распространяющей такие духовные ценности, как любовь к ближнему, терпимость, милосердие. Целью религии является спасение бессмертной души человека. С.С.Аверинцев пишет: “Настоящее своё состояние, каким бы благообразным оно ни было, христианин не может не оценивать как позорное, ибо обязывается измерять его меркой абсолютного: любые его заслуги конечны, между тем как вина – бесконечна. Христианство учит человека воспринимать своё тело как храм Бога – весьма веская причина скорбеть о том, что храм этот “весь осквернён”. Христианство внушает человеку, что он есть носитель образа божия – каких же слёз хватит, чтобы оплакать унижение этого образа?” (Аверинцев 1977, 80-81).

Ислам как мировая религия, как явление мировой культуры, принёсшая факел цивилизации в Европу тогда, когда она переживала темные века, сегодня переживает возрождение. Под мусульманским возрождением имеется в виду растущее внимание, которое уделяется системам образования, основанным на исламской мысли. Одновременно повсюду строятся многочисленные мечети. Сегодня ислам исповедует примерно пятая часть населения мира.

Появление ислама было связано с фундаментальными переворотами в духовном развитии человечества. Эта религия и сегодня является источником новых социокультурных ценностей и идеалов, определяет развитие культуры огромных регионов и является завершающей стадией иудео-христианской монотеистической традиции. Пророк Мухаммед вошёл в историю как великий религиозный, социальный и нравственный реформатор, создавший мировую религию и Коран (“Чтение”). Несмотря на множество различных учений в Исламе, главными из которых являются суннизм и шиизм, среди мусульман существует стойкое убеждение в принадлежности к единой общности людей, объединённых общей верой, традициями, начальной историей и общими интересами в мире. Идея

превращения религиозной общности мусульман в единство политического порядка неоднократно выдвигалась и поддерживалась крупными мусульманскими государствами и религиозными центрами.

Исторически между восточной и западной цивилизациями существовали различия, как в политическом устройстве, так и в ценностных ориентациях людей. Прежде всего, сформировались разные типы людей с присущими им стилями мышления, ценностными ориентациями, манерой поведения.

Западный человек (“прометеевский” тип) видит мир как хаос, нуждающийся в переделке. Поэтому западный человек полон жажды власти и находится в мире вещей. Если добродетелями западного человека являются энергичность и интенсивность, то восточного человека – бесшумность и консерватизм, терпеливость и пассивность. Для него истина – это то, чему можно служить всю жизнь. Процесс познания происходит на уровне духовного постижения, недоступном рациональному исследованию. Если западный человек изменяет мир в соответствии с человеческими представлениями, то восточный человек изменяет самого себя в соответствии с изначальным божьим замыслом.

Этика ислама предписывает быть справедливым, воздавать за добро добром, помогать бедным. Женщина является подчинённым существом, однако признаются человеческие и гражданские права женщины, а именно: оговариваются имущественные права (право на наследство, право на приданое), осуждается жестокость мужа по отношению к жене. Ислам контролирует все стороны жизни человека: личную, политическую, общественную, семейную, судебные и правовые отношения, культурную жизнь. Закону шариата подчиняется гражданское и уголовное право. Главные догматические и моральные предписания Корана – это требование полной и безоговорочной покорности воле Аллаха.

Человеческая жизнь невозможна без идеалов и веры. Без них человек погружается в пучину эгоизма и не выходит за пределы индивидуалистических интересов, теряет жизненные и общественные ориентиры, сталкивается с нравственными и социальными проблемами. Религиозная вера помогает человеку преодолеть человеческий эгоизм и эгоцентризм, жизнь перестает ему казаться пустой и бессмысленной. Под влиянием религиозной веры человек становится способным действовать вопреки своим индивидуалистическим природным пожеланиям, часто при этом жертвуя жизнью и общественным положением. Это происходит тогда, когда религиозные идеи полностью овладевают человеком. Только религиозность может придать идеям силу святости и распространить их

абсолютную власть над человеком. Религиозные идеи отличаются от нерелигиозных тем, что под влиянием святости религиозных убеждений все жертвенные поступки человека осуществляются добровольно. Добровольное самопожертвование связано с добровольным выбором человека. Религиозная вера является средством формирования религиозного мировоззрения, посредством которого устанавливает связь между человеком и миром. Если нерелигиозные идеалы отдаляют человека от мира, способствуют созданию вымышленного мира, то религиозные идеалы – это особый вид гармонии в мире.

Религиозная вера не только определяет ряд обязанностей человека, противоречащих его эгоистическим устремлениям. Она также меняет облик мира с точки зрения человека, позволяет увидеть не только видимое, но и невидимое, превращает холодный, механистический мир в мир разумный и одушевлённый. Если религиозные устремления и религиозная вера не будут воспитываться, то человек может встать на ложный путь, который принесёт ему невообразимый ущерб. Человек, как духовное существо, нуждается в идеях, вере, идеалах, поэтому религия – это та вера, которая способна поставить человека на путь истинный. Священный Коран впервые в истории охарактеризовал религиозную веру в качестве источника гармоничного устройства мира. “Неужели же они стремятся к религии иной, чем религия Аллаха, когда Ему предались те, что в небесах и на земле ...” (Сура “Семейство Имрана”, аят 83). По Корану, религиозная вера – это часть человеческой природы: “Обратите же свой лик к религии верным – по устройению Аллаха, который устроил людей так” (Сура “Руны”, аят 30).

Религиозная вера формирует чувство оптимизма у человека по отношению к миру и господствующим в нём законам, побуждает его идти вперед с оптимизмом и надеждой на лучшее будущее, она избавляет нас от душевных проблем, развивает мировоззрение. Неверующий человек воспринимает мир как страшную темницу: “А кто отвратится от воспоминаний обо Мне, у того, поистине, будет тесная жизнь” (Сура “Таха”, аят 124).

Под воздействием религиозной веры у человека наступает духовное просветление и надежда на светлое будущее Коран учит, что мир покровительствует тем, кто идёт по пути справедливости, истины: “Если можете Аллаху, поможет Он вам” (Сура “Мухаммед”, аят 7). “Поистине, Аллах не губит награды добредующих” (Сура “Покаяние”, аят 120).

Ислам наполняет человеческую жизнь душевным спокойствием, придаёт человеку уверенность в мире, уничтожает тревогу.

Человек как общественное существо, имеет ряд общественных потребностей, чувствует свою приверженность обществу и ответственность за него. Для нормального функционирования общества необходимо творить добро, бороться с угнетением, несправедливостью, уважать нравственные ценности. Именно ислам способствует нормализации и развитию общественных отношений, уважению истины, взаимному доверию, авторитету моральных ценностей, сплочению всех членов общества в единое целое.

Человек как смертное существо неизбежно размышляет о небытии. Ислам помогает преодолеть страх смерти, так как смерть рассматривается как переход из тленного и преходящего мира в мир вечный и прочный, в мир, где пожинают плоды своих трудов, поскольку всё в этом мире имеет свой счёт. По мнению учёных, религиозные люди реже, чем нерелигиозные, подвержены душевным заболеваниям.

Деятельность человека является рассудочной и целеполагающей и нуждается в выборе способов и средств достижения своих целей. Однако деятельность человека является человеческой только тогда, когда она соответствует его религиозным представлениям. Коран в шариате рассматривает идеологию общественной жизни, полную и всеохватную. Эта идеология имеет общечеловеческий смысл, её основой является человеческая сущность. Ислам обращается ко всем людям, а не к определенной религиозной общности, и призывает к установлению социальной справедливости, победе равенства над дискриминацией, духовной мудрости над подлостью, набожности над распушенностью. Как идеология сущности человека, Ислам опирается на общечеловеческие ценности. “Мы ниспослали наших посланников с ясными знамениями и низвели вместе с ними писание и весы, чтобы люди стояли в справедливости...” (Сура “Железо”, аят 29). “Скажи: “Повелел Господь мой справедливость” (Сура “Преграды”, аят 29). Если поступки совершены с благими намерениями, тогда они будут вознаграждены. Запрещенные поступки достойны наказания, которое последует на суде шариата. Большинство поступков человека попадают под категорию дозволенных поступков, за которые по законам шариата человеку не полагается ни награды, ни наказания.

Шариат проникает во все сферы жизни. Он охватывает уголовное право, налогообложение, общественный порядок, брак, развод, наследство, а также обрядовую и этическую сторону жизни мусульман.

Ислам, как универсальное и реалистическое учение, рассматривает все человеческие потребности, относящиеся как к материальному, так и к загробному миру. Это учение состоит из следующих составляющих:

1. Совокупность убеждений, которые должны быть искренними и истинными. Только тогда они являются правильными;
2. Мораль как средство самоконтроля и совершенствования человека;
3. Предписания, регулирующие всю деятельность человека (как в реальном, так и в загробном мире).

Высший вид поклонения Аллаху – не исполнение телесных действий (намаз, закят, хумс), а мыслительное поклонение, которое приводит к религиозному пробуждению человека и обретается в результате логических размышлений.

Согласно мнению мутазиллитов, человек является синтезом духовного и материального. Они заимствовали у греческих атомистов учение о душе как о шарообразных и огненных атомах, а у стоиков – как имеющей самостоятельную и разумную жизнь (Богомоллов 1985, 152-155).

Душа является субъектом познания. Мутазилиты проповедовали культ разума (Роузентал 1978, 84-107).

Из постоянно действующего разума “изливаются образы на всё существующее” (Аш-Шахрастани. 1984, с. 84). Они признают три формы познания: а) чувственное, б) интуитивное, в) теоретическое. Знание понимается как теоретическое, результат чувственного и умственного представления, чувства являются источником разума. Для того, чтобы знать вещь таковой, какова она есть, необходимо рациональное познание (Роузентал 1978, 78).

Коран рассматривает веру как долг человека. Если все поступки людей детерминированы его знанием откровения, то это считается угодным Богу, неподчинение божьим правилам приводит к божественной каре. “Всякая душа – заложница того, что она приобрела” (Сура “Плащом покрытый”, аят 41); “Кто творил благое, то для самого себя, а кто творил злое «тоже против себя, и твой Господь не обидчик для рабов» (Сура “Разъяснены”, аят 46).

В Коране утверждается “абсолютная предопределённость” человеческой жизни: “Аллах – творец всякой вещи, Он – единый, мощный” (Сура “Гром”, аят 17/16); “Таите свои слова или открывайте ... Поистине, Он знает про то, что в груди!” (Сура “Владычество”, аят 13). В то же время божественное предопределение не отрицает активной роли человека, отражающей его свободную волю, человек – творец своих действий. Коран допускает для человека свободу выбора между добром и злом. Коран не отрицает существования злой силы в душе человека: “И душа его представила ему лёгким убийство брата” (Сура “Трапеза”, аят 33); «Я не оправдываю свою душу, - ведь душа побуждает ко злу” (Сура “Йусуф”,

аят 53). Бог противостоит злу и побуждает человека к добру: “И если бы не щедрость Аллаха к воле и не его милость, ни один бы из вас никогда не очистился. Но Аллах очищает, кого пожелает” (Сура “Свет”, аят 21). Человек свободен в выборе между добром и злом, и поэтому он ответственен за результаты своих поступков. Выбирая добро, человек осуществляет волю Бога, поэтому его воля становится свободной. Так решается в Коране проблема свободы воли человека.

Согласно Корану, мышление является выражением поклонения Богу. Правильными являются только те убеждения, которые человек обретает в результате логических размышлений. Нельзя принимать решения на основании догадок и предположений: “Если ты послушаешься большинство тех, кто на земле, они сведут тебя с пути Аллаха. Они следуют только за предположением, и они только ложно измышляют” (Сура “Скот”, аят 116). Необходимо удостовериться и познать, прежде чем следовать: “... и не следуй за тем, в чем у тебя нет знания” (Сура “Перенос ночью”, аят 36).

Таким образом, сомнение объявляется основным принципом познания. Истинное, объективное знание должно основываться на доказательствах и аргументах. Знание будет сомнительным до тех пор, пока доказательств не будет достаточно: “Да, считают они ложью то, знания чего не объемлют” (Сура “Йунус”, аят 39). Коран также предупреждает, что не следует принимать убеждения и верования прошлых поколений, пока они не доказаны логически. Мыслительная деятельность должна быть самостоятельной: “И когда скажут им: “Следуйте за тем, что ниспослал Аллах!” – они говорят: “Нет, мы последуем за тем, на чем застали наших отцов”. А если бы их отцы ничего не понимали и не шли бы прямым путём?” (Сура “Корова”, аят 170).

Следование за авторитетами является заблуждением мысли, мешают людям мыслить самостоятельно. Коран передаёт слова людей на Страшном суде, впавших в подобное заблуждение: “Они сказали: “Господи наш, мы повиновались нашим правителям и нашим вельможам, а они сбили нас с пути!” (Сура “Сонмы”, аят 67).

Коран указывает, какие стороны действительности должны быть объектами познания. Это:

1. Природа, которая является объектом изучения и извлечения выводов: “Скажи : “Посмотрите, что на небесах и на земле!” (Сура “Йунус”, аят 101).

2. История. Все исторические события подчинены закономерностям, познав которые можно подчинить себе современную историю. “До вас

уже прошли примерные обычаи: находите по земле и посмотрите, каков был конец считающих ложью!” (Сура “Семейство Имрана”, аят 137).

3. Человеческая совесть как источник особых знаний. И.Кант писал о значении совести:

“Две вещи изумляют человека: звёздное небо у нас над головой и моральный закон внутри нас”.

Мутазилиты связывают свободу воли с принципами разума, которому подчиняются воля и решения Бога. Аш Шахрастани пишет: “Они (мутазилиты) сходились на том, что человек способен на самостоятельные действия, творец своих поступков – хороших и плохих, заслужил в загробной жизни воздаяние и наказание в соответствии с тем, что он делает. Господь всевышний свободен от того, чтобы приписывались ему зло и несправедливость или такое неверие и неповиновение, потому, что если бы он сотворил несправедливость, то он был бы несправедливым, так же как, если бы от сотворил справедливость, то он был бы справедливым. Они сходились на том, что Аллах премудрый совершает только благо и добро, а мудростью обусловлена забота о благе людей ..., они сходились на том, что основы познания и благодарность за милость необходимы до ниспослания откровения. Благо и мерзость следует познавать разумом. Таким же образом необходимо принимать хорошее и избегать мерзкого” (Аш-Шахрастани 1984, 55-56).

Таким образом, моральные ценности имеют объективный смысл. Моральная свобода человека определяется силой, дарованной ему Богом, и заключается в способности выбора между добром и злом. Человек является творцом собственных действий, он их выбирает (Физули 1987, 62-63). Деятельность человека причинно детерминирована, что соответствует космическому порядку. Задача философии состоит в том, чтобы помочь человеку ориентироваться в детерминированном космосе. Реализация ценностей, по мнению мутазилитов, тождественна гармонии космоса. Согласно мутазилитам, если человек активен по отношению к миру, то существующая в нем сила является источником творческой деятельности.

Деятельность восточных перипатетиков связана с формированием рационалистических учений о человеке. Перипатетики обозначают человека как “разумное политическое животное”, так как раскрытие его умственных способностей происходит посредством совместной деятельности в “гражданском обществе”. Человек рассматривается как микрокосм, отражающий Вселенную или макрокосм: плоть человека – земля, кровь – вода, дыхание – воздух, тепло – огонь. Человеческие органы также отражают Вселенную ибо «вся небесная сфера и всё заключающееся в ней является чем-то единым, так

что одно в нем соединено с другим; что все тела, ... например, земля воздух, растения, животные и всё другое, однородное с ними, содержатся в небесной сфере и не выходят из неё; что вся она более всего подходит к какому-нибудь из животных; звёзды, сверкающие в ней, соответствуют чувством животных; различные сферы, ... подобны членам животных, и, наконец, тот мир бытия и уничтожения, который находится внутри неё, подобен тем веществам и влагам, что находится в желудке животного, в котором так же часто возникает животный организм, как и в макрокосмосе” (Ибн-Баджа 1961, 361-362).

Человек как микрокосм состоит из четырёх элементов Эмпедокла, четырёх нравов Гиппократ и четырёх темпераментов Галена. Благодаря земному элементу части человеческого тела связаны в неразрывное целое и составляют единую форму. Четыре элемента в различных сочетаниях составляют человеческие темпераменты, определяют нравы и настроение человека, а темперамент определяет рост и распад человеческого тела. Основное место в человеке занимает сердце, затем мозг, печень, селезенка и т.д. Когда внутренняя теплота тела исчерпывается, наступает естественная смерть (Ибн-Синд. 1980-1983, с. 12-23). В целом, сущность человека рассматривается арабскими перипатетиками в духе аристотелевской философии.

Являясь единством материального и духовного человек определяет свою сущность в разумной способности, или разумной душе. “Итак, то, из чего исходят такие человеческие действия, как познание вещей и различные ремесла, и то, что познает самоё себя (даже если при размышлении над своим бытием человек забывает о всех своих органах) есть душа” (Ибн-Сина 1980, 347-348).

Перипатетики так определяют соотношение души и тела: 1- душа есть энтелехия, животворящее начало, определяющее физиологические способности тела; 2 - тело помогает душе в приобретении сил, является способом индивидуализации души, а также орудием её совершенства (Динорошев 1985,144-145). Процесс познания есть синтез психического и телесного: “Все эти действия – суть телесные действия, но ощущение само по себе является актом психическим. И так обстоит дело со всеми чувствами” (Аль-Фараби 1970, 254-255). Мышление является свойством разумной души, поэтому разумная душа – высшая ценность для каждого человека. Истинное познание есть способ проникновения в сущность вещи. Если внешние чувства воспринимают только форму вещи, то внутренние чувства воспринимают сущность вещи (Ибн-Сина 1980, 412). В целом, процесс познания находится в основе духовной природы человека. Подлинная сущность человека состоит в деятельности его разума и мышления.

Знания формируются разумом на основе чувственных данных. Познание начинается с данных ощущений, на основе которых образуются общие понятия. На высшей стадии мышления формируются видовые и родовые понятия, абстракций. Человеческое знание существует на двух уровнях: на низшем уровне оно носит незавершенный характер, а на высшем уровне знания является законченным и цельным. Высшей познавательной способностью человека является интуиция, поскольку разум, обобщая данные ощущения, может делать неправильные выводы, совершать ошибки (Ибн-Сина 1980-1983, 504- 505). Знания всегда являются не приобретенными, а врожденными. Только “одаренные сверх” обладают знаниями, основанными на вдохновении и интуиции. Подлинное знание должно служить совершенствованию разумной души.

Таким образом, в основе перипатетической концепции человека находится деятельность разума, которая рассматривается как высшее благо и счастье для человека.

Ислам решает все философские проблемы – проблемы человека, возможностей его познания, его свободы, проблемы моральных ценностей – в определенном отношении к проблеме существования Бога, и является средством преодоления всех противоречий глубокомысленного ума. Всё это открывает новые возможности для ислама. В то же время сегодня делаются попытки создания так называемой “новой религии”. Сторонники современного мультирелигиозного постмодернизма настаивают на необходимости диалога религий, опираются на идею экуменического движения. Важнейшая задача современного постмодернизма состоит в стремлении установить мир среди крупных религий мира, так как без мира между религиями не может быть мира между народами.

ЛИТЕРАТУРЫ

Аверинцев С.С., (1977). *“Поэтика ранневизантийской литературы”*, М., Наука, (с.320).

Аль-Фараби, *Трактат о взглядах жителей добродетельного города*.

В кн.: Фль-Фараби, (1970). *“Философские трактаты”*, Алма-Ата: Наука, (с. 623)

Аш-Шахрастани, (1984). *“Книга о религиях и сектах”*, ч. I. М., Наука, (с.264)

Богомолов А.С. *Античная философия*, (1985). М., МГУ, (с. 367).

Динорошев М. *Натурфилософия Ибн Сины*, (1985). Душанбе: Дониш, (с. 255).

Ибн-Баджа, (1961) Книга о душе. В кн. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. IX-XIV в.в. М., Знание, (с. 24)

Ибн Сина, (1980-1983). Канон врачебной науки. 2-е изд., кн. 1-6. Ташкент, Фан, кн. I, (с.550).

Ибн-Сина, (1980). Книга о душе. Избранные философские произведения. М., Наука, (с. 551).

Ибн Сина, (1980). Освещение. Абу Али Ибн Сина. Изб. Произведения, т. I, Душанбе, Ирфан, 1980, (с. 419).

Коран, (1963). (Перев. И комментарии Крачковского Н.Ю.). М., Наука, (с. 797).

Роузентал Ф., (1978). Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., Наука, , (с. 372).

Физули М., (1987). Источники взглядов на познание начала и конца. Баку, “Язычи”, (с. 564).

Dos. Nərminə Mikayılova

İSLAMDA İNSAN PROBLEMİNƏ DAİR

XÜLASƏ

İslam dünya mədəniyyətinin bir hissəsi kimi, hal-hazırda dirçəliş yaşayır. İslamın yaranması bəşəriyyətin mənəvi inkişafında baş verən fundamental çevirilişlər ilə bağlıdır. Bu din bu gün də yeni sosio-mədəni dəyərlər və idealların mənbəyi kimi çıxış edir, iri regionların mədəniyyətlərinin inkişafını müəyyən edir. Hal-hazırda müsəlman dini icmasının siyasi nizam birliyinə çevrilməsi ideyası böyük müsəlman dövlətləri tərəfindən dəstəklənir. Quranın doqmatik və mənəvi təliminin əsasında Allahın iradəsinə tam və qeyd-şərtsiz tabe olmaq durur.

İslam fəlsəfəsinə görə, insan maddi və mənəvinin sintezidir. Ruh idrakin subyektdir. Bilik hissi və əqli təsəvvürün nəticəsi kimi dərk edilir. İnsanın mənəvi azadlığı kosmik nizama uyğun olaraq səbəb determinasiyalıdır.

Şərq peripatetiklərin fəaliyyəti insan haqqında rəasionalist təlimlərin formalaşması ilə əlaqəlidir. İnsan kainatı əks etdirən mikrokosmos nəzərdən keçirilir.

İdrak prosesi insanın mənəvi təbiətinin əsasını təşkil edir. İnsanın həqiqi məhiyyətinə, ağıl və düşüncəni səciyyələndirir. Ağılın fəaliyyəti insan üçün ən xeyirli olandır və xoşbəxtlikdir.

Açar sözlər: dirçəliş, dünyaviləşmə (sekulyarlaşma), ateistləşmə, dini inam, dini şüur, mənəvi dəyərlər, ruhun xilas, peripatetizm, ekumenizm.

Assoc. Prof. Narmina Mikailova

THE PROBLEM OF HUMAN IN ISLAM

ABSTRACT

Islam revives in the present day as a part of the global culture. The advent of Islam is closely connected with the fundamental changes in the moral development of mankind. This religion is still regarded as the source of social and cultural values and determines the progress of culture in large areas. Nowadays Muslim states support the idea of establishing the Muslim religious community as a political regulatory unit. Total submission to the God's will is the major dogmatic and moral doctrine of the Quran.

In Islamic philosophy, human is a synthesis of spirituality and materiality. Spirit is the cognitive subject. Knowledge is perceived as the result of physical and mental vision. Moral freedom is determined by cosmic order.

The activity of Eastern peripatetics is concerned with the formation of rationalist doctrines on human activity. Human is regarded as a microcosmos, reflecting the nature of Universe.

Human mental nature is based on cognitive process. The essence of human nature is characterized by intelligence and reason. Activity of intelligence is the most useful one for humans and determine the happiness of human life.

Keywords: *salvation, secularism, atheism, religious belief, religious consciousness, mental values, salvation of soul, Peripatetics, ecumenism*

Çapa tövsiyə etdi: prof. Q.Y.Abbasova

İSLAM FİLOSOFLARININ İNSANIN İRADƏ HÜRRİYYƏTİ MƏSƏLƏSİNƏ DAİR GÖRÜŞLƏRİ

*Aygül Məmmədova,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun magistrantı
babayevaygull@bk.ru*

XÜLASƏ

İradə hürriyyəti məsələsi hər zaman İslam filosoflarının mübahisə etdiyi ən vacib mövzulardandır. Fəlsəfi baxımından iradə ilə bağlı əsas məsələ təbiətin bir parçası olan insanın feillərində nə qədər hürri olmasıdır. Başqa cəmiyyət və inanclarda iradə hürriyyəti mövzusu haqqında fərqli fikirlər mövcuddur. Hürriyyət məfhumu filosoflar tərəfindən də qəbul edilən ifadədir.

Tədqiqatımızda Kindi, Fərabî, ibn Sina, ibn Rüşd, Qəzzali və Nəsrəddin Tusi kimi İslam filosoflarının iradə hürriyyəti haqqındakı görüşləri müqayisəli şəkildə müzakirə obyektinə çevrilmişdir. Tədqiqatın əsas məqsədi adları çəkilən İslam filosoflarının iradə anlayışlarına dair ümumi bir təsəvvür formalaşdırmaq və onların görüşləri arasında oxşar və fərqli tərəfləri müəyyən etməkdir. Ümumilikdə, filosofların görüşlərinə nəzər saldıqda, hər birinin qismən də olsa, iradə hürriyyətini qəbul etdiklərinin şahidi ola bilərik. Filosoflar iradə hürriyyəti və buna uyğun olaraq ağıl, iradə kimi mövzularda bənzər görüşlərə sahibdir. Onlar bir tərəfdən, insanı məsuliyyət sahibi olaraq, digər tərəfdən, Allahı sonsuz qüdrət sahibi olaraq qəbul edirlər. Filosoflara görə, insan öz feillərini iradə və ixtiyarla həyata keçirir, insanın feillərində seçim etməsi onun hürri olduğunu bildirir. Onların fikrinə əsasən, hürriyyət əvvəlcə ilahi, daha sonra da bəşəri zəmində dəyərləndirilmişdir. İnsanın varlığı özündən deyil, Allahdandır. İnsanın seçimlərini hürri iradəsi ilə həyata keçirməsi Allahın iradəsinə bağlıdır. Filosoflar Allahın mütləq iradəsi ilə bərabər, insan iradəsini də qəbul etmişlər.

Açar sözlər: İslam, filosof, insan, iradə, hürriyyət.

Giriş

Hürriyyət məsələsi əxlaq fəlsəfəsinin ən vacib, ən çox müzakirə edilən mövzularındandır. Bu problemin iki əsas müzakirə edilən tərəfi vardır. Bunlardan birincisi, seçməklə bağlı olan iradə hürriyyəti, ikincisi isə feillərimizi həyata keçirməklə bağlı olan feil hürriyyətidir. Bu baxımdan, hürriyyət problemi dəyərləndirildiyi zaman aşağıdakı suallar meydana gələ bilər: insan

etdiyi feilləri öz istəyi ilə edir, yoxsa həmin feillər Allah tərəfindən əvvəlcədən müəyyənləşdirilir? Əgər aləm müəyyən bir nizama görə hərəkət edirsə, insan hürr iradəyə sahibdir düşüncəsi nə qədər doğrudur? İnsan hürr iradəyə sahibdirsə, istədiyi hər bir şeyi həyata keçirə bilərmə? İstədiyi şeyləri həyata keçirməkdə nə qədər hürrdür?

Məlum olduğu kimi, İslam düşüncəsində bu günə qədər yazılan əsərlərdə Allahın mütləq iradə sahibi olduğu, insanın isə mütləq iradəyə deyil, qismi iradəyə malik olduğu qeyd edilir. Əlbəttə ki, məhz belə bir məqamda bizi maraqlandıran məsələ Allahın mütləq iradəsi ilə insanın qismi iradəsi arasındakı münasibətlərin mahiyyətidir. Qeyd edək ki, bu məsələnin izahı və əqli gücümüz ölçüsündə əsaslandırılıb mənalandırılması bir tərəfdən, Allahın insan həyatına nə şəkildə müdaxilə edib-etmədiyi məsələsini, digər tərəfdən, insanın öz feil və davranışlarında nə dərəcədə məsuliyyət daşdığı məsələsini aydınlaşdıracaqdır. Hesab edirik ki, məsələni İslam filosoflarının bu istiqamətdəki görüşləri çərçivəsində araşdırıb müzakirə obyektinə çevirmək İslam teologiyasının ən mühüm məsələlərindən olan “qəzavü-qədər” konsepsiyasını da müəyyən qədər əsaslandırılmamız baxımından bizə kömək olacaq. Bu mənada, məsələni İslam fəlsəfəsinin öncül filosofları hesab edilən Kindi, Fərabî, İbn Sina, İbn Rüşd, İbn Misqəveyh, İmam Qəzzali və Nəsrəddin Tusinin görüşləri işığında təhlil etməyə çalışacağıq.

Əbu Yusif Yaqub b.İshaq əl-Kindi və iradə anlayışı

Məlum olduğu kimi, ilk dövr fəlsəfəsinin filosoflarından Əflatun və Ərəstunun düşüncələri süryanilərin tərcümələri vasitəsilə İslam dünyasına transformasiya etmiş, fəlsəfi fikrin təşəkkülünə yol açmışdır. İslam dünyasında fəlsəfə ilə məşğul olan ilk alimlər Kindi, Fərabî, İbn Sina olmuşlar. Bu filosoflar İslamda fəlsəfi düşüncələrin formalaşmasında önəmli rol oynamışlar.

İslam düşüncə tarixində filosofları ən çox düşündürən məsələlər arasında iradə hürryyəti mövzusu xüsusi əhəmiyyət kəsb etmişdir. İslam filosofları Allahın mütləq iradəsi və elmi mövzusunda düşüncə və görüşləri müdafiə etmişlər. Bəziləri Allahın iradə və elmi qarşısında insanın azad iradəyə sahib olmadığını, bəziləri isə insanın iradəsində hürrün mənimsəmişlər. İradə hürryyəti mövzusunun fəlsəfi problem kimi tədqiq edən ilk İslam filosofu isə Kindi olmuşdur.

Əbu Yusif Yaqub b. İshaq əl-Kindi (258-872) Kində qəbiləsinə aid ərəblərdəndir (Kindi maddəsi. 2002, 41). Kəlamın Mötəzilə tərəfindən müstəqil elm olaraq qəbul edildiyi dövrdə Bəsrədə yaşayan Kindi bu məzhəbin Bəsrə qolundan təsirlənmişdir. Kindi Mötəzilə kəlamçılarının mübahisə etdiyi bəzi

problemləri mənimsəyərək, o mövzularda əsərlər qələmə almışdır. Həmçinin Mötəzilənin görüşlərinə uyğun olaraq “salah” və “aslah” məfhumlarını müzakirə etmiş, ancaq bunu fərdi olaraq deyil, kosmoloji mənada izah etmişdir (Kaya 1994, 97) Allahın feillərində adil olduğu düşüncəsini mənimsəmiş, bu mövzuda Allahın zülm edəcəyi görüşünü qəbul etməmişdir. İlk fəlsəfə kəlamçısı olaraq “əbul-hukəmə” deyər adlandırılıb (Yeprem 1997, 229).

Kindinin fail, feil, iradə və hürriyyətlə bağlı özünəməxsus fikirləri mövcuddur. Kindi feilləri həqiqi və məcazi olaraq 2 hissəyə ayırır. Ona görə “İlk həqiqi feil var olanları yoxdan var etməkdir” (Turhan 2003, 147). Və bu feil hər səbəbin qayəsi olan Allaha şamil edilir. Çünki varlıqları yoxdan var etmək ancaq Ona məxsusdur.

Bununla yanaşı, digər həqiqi feil “təsir edən təsirlənən üzərində olan təsiridir”. Buna görə həqiqi fail hərəkəti edən heç bir şeydən təsirlənməyərək varlıqlara təsir göstərəndir. Belə olduqda, həqiqi fail hərəkəti edən hər bir şeyi özü təsirlənmədən edir. Elə isə heç bir şeydən təsirlənməyən yeganə varlıq Allahdır. Ondan başqa hər bir şeyə məcazi anlamda fail deyilir (Turhan 2003, 148). Kindinin həqiqi və məcazi fail ayrımında insan məcazi faildir və doğuşdan ağıl, qəzəb, şəhvət hissələrinə sahibdir. İnsan nəfsi fani olmayan bəsit bir cövherdir. Və ağıl aləmindən duyğular aləminə enib. Lakin ağıl aləmi ilə bağlı xatirələrə sahibdir. İnsan nəfsi bu aləmdə əbədi olaraq qala bilməz. Onun ehtiyaclarını tam təmin etmək mümkün deyildir. Belə olduqda isə nəfs əziyyət çəkir. Əgər istəklərimizin reallaşmasını və xoşbəxt olmaq istəyiriksə, Allahın qorxusuna, əzəli ağılın nemətinə, saleh əməllərə, elmə sahib olmalıyıq (Taylan 2000, 164).

Kindi bir kəlamçı olaraq, Allahın varlığını isbat edərkən Allaha feili sifətlər, iradə, hikmət kimi vəsflər isnad etmişdir. Kindiyə görə, mütləq olaraq feil ilə əməl arasında fərq mövcuddur. Feil hərəkət edən özündə yaranan hərəkətdir. Əməl isə fikir nəticəsində yaranan feildir. Əməllə feili ayıran əsas amil fikirdir. Hətta şüur və iradədir də deyər bilərik. Filosofa görə, iradə ilə ixtiyar arasında fərq mövcuddur. İradə iki seçimdən birini qəbul etməkdir. İradə bütün canlılarda var olan arzulara, duyğulara boyun əyən qüvvədir. İxtiyar isə seçmək mənasında düşüncəni izləyən iradədir. İradənin illəti ağıldır. Ağıl illəti də zehndə yaranan fikirdir (Yeprem, 1997, 231). Və insan zehmində yaratdığı fikirlə öz hürri iradəsinə qovuşmaq imkanı əldə edir. İnsanın iradəsi fikirdən yaranan və əmələ meyl edən ruhi gücdür. Bu qüvvəni əmələ sövq edən də zehndə yaranan fikirdir. İradə əməlin illətidir. Allahın hər bir feili bir illətlə digərlərinin yaradıcısı, bəzilərini də başqa qrupun feillərini təmin edən xüsusiyyətdə yaratmışdır (Yeprem 1997, 231). Aləmdə yaranan hər bir şeyin səbəbi vardır. Aləmin nizamı Allahın qanunlarından yaranır.

Gördüyümüz kimi, Kindi insan hürriyyətinə daha çox psixoloji baxımdan yanaşmışdır. Varlıqlar zəncir şəklində bir- birinin illəti olaraq yaradılmışdır.

Məhəmməd b.Məhəmməd b.Tərxan Əbu Nasr əl-Fərabî (339-950) və iradə anlayışı

Burada Fərabinin iradə azadlığı ilə bağlı düşüncələri ilk öncə teoloji zəmində aradılmışdır. Onun fəlsəfə sistemi “ilk səbəb”dən başlayaraq, maddəyə qədər enən bir “varlıqlar mərtəbəsi” düşüncəsini əhatə etmişdir. Fərabî aləmin var olma səbəbini Allah fikri ilə əsaslandırır.

İslam alimləri arasında dininə ən çox bağlı olan Fərabî Əflatun və Ərəstun kimi filosofların fikirlərini qəbul etsə də, Quranın hökmlərinin hər birini qəbul etmişdir. Fərabiyə görə, nəfsin qüvvələri iradədən ibarətdir. Nəfs xarici aləmdəki gördüyü nəsnelərə ya meyil edər, ya da ondan uzaqlaşar.

Fərabî də Kindi kimi, iradəni psixoloji baxımdan təhlil etmişdir. Fərabinin iradə anlayışında heyvanlar da iradəyə sahibdir. İxtiyara isə ancaq insanlar sahibdir. İxtiyar fikirlərlə əhətə olunur və ağıl nəticəsində yaranır. Və ağıl ilahinin təqdiri nəticəsində yaranır. Ağıl, şüur ancaq insanlarda mövcud olduğu üçün ixtiyar sahibi də insan hesab edilir. İradə ilə ixtiyar arasındakı fərqi soruşduqda isə cavabı belə olmuşdur: “İnsan mümkün olan şeyləri seçirsə, bu ixtiyardır. Bəzən də insanın iradəsi mümkün olmayan şeyləri arzu edə bilər. İnsanın ölməməyi kimi iradə daha ümumi məna ixtiyar isə xüsusi məna ehtiva edir. Hər ixtiyar bir iradədir. Ancaq hər iradə ixtiyar deyildir (Yeprem 1997, 236).

Fərabî hürriyyəti ağıl ilə əlaqələndirmişdir. Bu mövzuda Fərabî determinizmi qəbul etmişdir. Ona görə maddə şəkildən şəklə düşdüyü zaman fəal ağıldan aldığı surətlər ilə yeni illətlər meydana gətirir. Bəzi hadisələr qeyri-müəyyən görünsə də bu zahiri bir haldır. Mütləq o hadisələrin bir səbəbi və illəti mövcuddur. Ancaq biz bilmirik (Adnan 235). Bizim bilməməyimiz onların səbəbsiz yarandığı mənasına gəlməz.

Fərabidə hürriyyət ağıl və məlumatla əlaqəlidir. Ona görə ən yüksək fəzilət bilikdir. Və bu bilik vasitəsilə hərəkətlərimizə dair qərar və hökm vermək də ağıla məxsusdur. Ruh arzu etməyə malikdir. Əgər arzu etməyə malikdirsə, deməli, iradə sahibidir. Və o iradənin ağıl üzərində qurulduğunu bilən insan hürri iradəyə sahibdir. Beləliklə, düşüncə və təfəkkür nəticəsində yaranan hürriyyət zəruridir. Ancaq Allahın əqli mahiyyəti ilə dəyər qazanır (Ateş 1955, Önsöz; Yeprem 1997, 238).

“Bir insanda sağlam düşüncə nəticəsində düşündüyü şeyi yaratmaq üçün iradə varsa, o insan azad insandır. Əgər bir insan sağlam düşünürsə, lakin iradəsi yoxdursa, o insan quldur” (Ateş 1955, Önsöz; Yeprem 1997, 238).

Fərabî ilə inkişaf edən İslam fəlsəfəsi İbn Sina ilə davam etmişdir.

İbn Sina (980-1037) və iradə anlayışı

Əbu Əli əl-Hüseyn b. Abdullah b. əl-Həsən b. Əli İbn Sina (h.370-428) (el-Cabiri, 2000) özünəməxsus fəlsəfi baxışı olan İslam filosofu olmuşdur. Məşşai fəlsəfə məktəbinin Fərabidən sonra ən böyük filosofu İbn Sina orta dövr xristian filosoflarının düşüncələrinə təsir etmiş və Qərbdə Avisenna adı ilə tanınmışdır. Burada “İbn Sinanın insanın iradə hürriyyəti ilə bağlı olan görüşlərini, İbn Sina fəlsəfəsində insan necə varlıqdır? İnsan feillərində hürri iradəyə sahibdirmi?” kimi sualların cavabını araşdırmağa çalışacağıq.

İbn Sinanın düşüncəsinə görə, Allah özündən südur edən bütün varlıqların keçmiş, indiki və gələcək vəziyyətlərini bilir. İradə və ixtiyara sahib olan insanın vəziyyəti hər zaman araşdırılan əsas məsələlər arasında yer alır. Burada insan hürriyyətinin sərhədlərinin müəyyənləşdirilməsi, “İnsan üçün başqa cür də edə bilərdim” deməsinin mümkün olub-olmaması məsələsi müzakirə edilir. Hətta ağıl insan hürriyyətinə təsir edib-etməməsi məsələsi düşünülməli məsələlərdəndir. Belə bir məqamda Allah-insan münasibətləri ilə bağlı bu suallar meydana çıxır: həqiqətənmə, insan ixtiyar sahibdirmi? İnsan üçün azadlıq nədir?

İbn Sinanın metafizik sistemində insan mahiyyət etibarilə digər varlıqlardan fərqli xüsusiyyətlərə malikdir. Ona görə, insan metafizik aləmlə fiziki aləm arasında əlaqə quran tək varlıqdır. Bu məsələdə Allahın bilgisi, qüdrəti və iradəsi olan bir aləmdə ən üstün varlıq sayılan insanın hürri iradəyə sahib olub-olmaması məsələsi yer alır. İbn Sinaya görə, mükəmməl şəkildə yaradılan aləm Allahın qüdrəti və iradəsilə var olmuşdur. O, bu varoluşu qəza ilə əlaqələndirib. Qədər in isə tədricən qəzadan yaranan feil olduğunu qeyd edir (Deniz 2005, 323-324). Filosofun düşüncəsinə görə, Tanrıdan uzaqlaşdıqca insanın mükəmməllik dərəcəsi azalır. Onun metafizika sistemində südur nəzəriyyəsinə nəzər saldıqda, yaradılmış varlıqlar arasında ancaq insanın ağıl qüvvəsinə sahib olduğunu görə bilirik. İnsan bu ağıl nəticəsində seçim edə bilər. Bu da öz növbəsində, insanın hürri iradəyə sahib olduğunu göstərir.

İbn Sina ontologiyasında özü ilə zəruri olan varlıq qədimdir. Aləm onun varlığından yarandığı üçün aləmin varlığı qədim deyil (Kutluer 2013, 106). Tanrı zəruri varlıqdır və var olması üçün heç bir səbəbə ehtiyac yoxdur. Digər varlıqlar isə var olmaq üçün Allaha möhtacdırlar. Bütün varlıq ilahi elmə bağlı olaraq var olub, hər şey Allahın bilgisi çərçivəsində, var olan nizam sistemi içərisindədir. Bu sistem içində olan varlıqlar məqsədlərini həyata keçirmək üçün bir sıra feil yerinə yetirmək imkanına sahibdirlər.

Tanrının iradə sifəti varlıqları elm sifətinə uyğun olaraq mükəmməl şəkildə yaratması və kainatı bilgisi daxilində yaratmasıdır. Yaradılmışların bir-birindən fərqli şəkillərdə var olması da Tanrının iradə sifətinin var olmasına dələlət edir (Yavuz 2001, 200). İradənin, həmçinin məcburiyyət olmadan bir şəxsin öz seçimi ilə uyğun, doğru bildiyi şeyi seçərək ona yönəlməsi mənasında ixtiyar sözünün yerində işlədildiyinin də şahidi ola bilərik (DİA İradə maddəsi, 2000, 381). Buradan görüldüyü kimi, seçimlər ağılla əlaqəli olduğu üçün iradə və ağıl məfhumları arasında sıx əlaqə var.

İbn Sina hər bir varlığın özünəxas arzusu olduğu üçün ona uyğun suuretə öz feillərini həyata keçirmək şansına yiyələndiyi görüşünü qəbul etmişdir. Və təbii ki, bunu da ağıl və ixtiyarla həyata keçirmək mümkündür. Lakin bu feillərin yaxşı olması zəruridir.

Varlıqlar içərisində, ancaq insan həqiqi xoşbəxtliyi qazanmaq, tarazlığı qoruya bilmək üçün iradəyə sahib olan yeganə varlıqdır (Deniz 2005, 147). İnsanın sahib olduğu hər bir şey üçün məsuliyyət sahibi olduğunu düşünən İbn Sina görə, insan nəzəri ağıl ilə universal bilikləri qavraya, əməli ağıl qüvvəsilə hərəkətlərini həyata keçirə bilər. Gördüyümüz kimi, ağıl gücünə sahib olan insan bir çox keyfiyyətə sahibdir. İbn Sina fəlsəfəsinə görə, insanın ağıl ilə həqiqi xoşbəxtliyə çatması onun hürr iradəyə sahib olduğunu göstərir. Ancaq bu hürr iradə də Allahın bilgisi daxilindədir.

Ağıl gücünə görə insanın şüur və seçim sahibi olduğunu söyləyən filosofa görə, insan ancaq varlığın həqiqətini ya bürhani, ya da iman yolu ilə əldə edə bilər. İbn Sinanın “Şəfa” əsərinin “İlahiyyət” fəslinə nəzər saldıqda, insanın dua və ibadətlərlə öz qədərini müəyyən etmək üçün hürr iradəyə sahib olduğunu görə bilərik. Hər şeyi bilməyin Allaha xas xüsusiyyət olduğunu qeyd edən filosofa görə, insan gələcəyi bilmək səlahiyyətindən məhrumdur. Əgər insana olacaq bütün hadisələrin mahiyyətini öyrənmək gücü verilsəydi, o zaman gələcəkdə baş verəcək hadisələri də öyrənməyə can atardı. Bu zaman da dua və ibadətə ehtiyac qalmazdı. Ancaq ibadət və dua kimi vacib feillər insana axirəti, Allahı xatırladır. Nəticə etibarilə insanın həqiqi xoşbəxtliyi əldə etməsi üçün olan cəhdləri onun hürr iradəyə sahib olduğunu göstərir.

Nəticə etibarilə İbn Sinanın metafizik sisteminə görə, insan ağıl sahibi olduğu üçün öz feillərini həyata keçirməkdə hür iradəyə sahibdir. Bu azad iradə Allahın elmi çərçivəsində məhduddur.

İbn Rüşd (v. 1198) və iradə anlayışı

Əbul Vəlid Məhəmməd İbn Əhməd İbn Rüşd Kurtubada ziyalı bir ailədə dünyaya gəlmişdir. İslam düşüncəsinin beş əsr davam edən “qızıl” dövrünün

ən mühim filosoflarından biri ibn Rüşddür. İbn Rüşdün Antik dövr yunan və Ellin fəlsəfəsi ilə yanaşı, İslam düşüncəsində mövcud olan zəngin məlumatları yenidən araşdıraraq müzakirə obyektinə çevirməsi, yaşadığı dövrə qədər gəlib-çıxan hikmət xəzinəsini analiz və şərh etməsi yeni üfüqlərin açılmasına şərait yaradan Qərb dünyasında Renesansın yaranmasına səbəb olmuşdur.

İbn Rüşdün düşüncə sistemində ən mühüm məqam səbəb ilə nəticə arasındakı əlaqədir. Belə ki, kainatdakı bütün varlıqlar bir əlaqə silsiləsi içindədir. Bir feili yerinə yetirərkən istəyərək və iradəli olaraq etmək xüsusiyyətinə sahibdir. İbn Rüşdün metafizikasında feillərin iradəli şəkildə həyata keçirilməsi sərhədsiz deyil. O, xarici səbəblərlə əlaqəlidir. Xarici aləmi, ondakı qayda-qanunları bilən insan feillərindəki azadlıq sərhədini də özlüyündə müəyyən edə bilər. Belə olduqda isə daxili iradə ilə xarici aləm arasında əlaqənin mövcud olduğu fikri yaranır.

İbn Rüşd Allahın bir yandan insanın bir-birinə zidd şeyləri iradəli şəkildə yerinə yetirməsi üçün gücünün olduğunu vurğulayarkən, digər tərəfdən, insanın hər zaman hər istəyini edə biləcəyini vurğulamışdır. İnsanın psixologiyasına təsir edən daxili səbəblərlə yanaşı, xarici səbəblər də mövcuddur. Daxili və xarici səbəbdən önəmli olan əsas məsələ bunların Allahın əzəli elmi, iradəsi və qüdrəti ilə mövcud olmasıdır. İnsanların feillərini yerinə yetirməsi daxili və xarici səbəblərlə, həmin anda ortaya çıxan maneələrin ortadan qalxması ilə mövcud olur. İnsan iradəsi hər hansısa bir məlumatdan qaynaqlanan istəyə bağlıdır; məsələn: ətrafımızda gördüyümüz, bəyəndiyimiz bir şey bizim ona meyil etməyimizə səbəb olur, yaxud sevmədiyimiz, qorxduğumuz bir şeydən uzaqlaşırıq. Bu da onu göstərir ki, insan iradəsi xarici aləmdə baş verənlərlə məhduddur və onların təsiri altındadır. Qədər və qəza mövzusunun daxili və xarici səbəblərlə izah edən ibn Rüşdə görə dünyada baş verən bəzi hadisələrə (daşqın, zəlzələ, bolluq, qıtlıq və s.) Günəş və Ay kimi bəzi göy cisimlərinin dairəvi hərəkəti səbəb olur. Burada belə bir sual doğur: həqiqətən də ibn Rüşdün dediyi kimi, göy cisimlərinin dairəvi hərəkəti dünyanın qədərinə təsir edir? Təbii ki, bu fikir hələ də öz təsdiqini tapmamışdır. İbn Rüşdün də ifadə etdiyi kimi, həqiqətən də iradə hürriyyəti, qəza və qədər bəhsi kəlamı mövzuların ən mübahisəlisidir. İbn Rüşd İslam düşüncə tarixində qəzavü-qədər mövzusunda görüş ayrılığına səbəb olan nəqli dəlil qədər, əqli dəlili də vacib faktor kimi qəbul edir. Həmçinin əqli dəlildə mübahisənin vacib olduğunu vurğulayır. Əgər insanı bütün feillərinin yaradıcısı kimi qəbul etsək, o zaman Allahın iradəsindən yaranmayan bir sıra feil meydana gələcək. Bu vəziyyətdə insan Allahdan başqa bir yaradıcı olduğunu düşünə bilər. Halbuki müsəlmanlar hər zaman Allahdan başqa bir yaradıcının olmadığını qəbul ediblər. Buradan belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, ibn Rüşd insanın feillərinin

yaradıcısı olduğunu iddia edən Mötəzilə ilə eyni qənaətdə deyil. Digər tərəfdən, o, “Necə ki, yarpaq ağacdən düşməyə məhkumdursa, insan da iradəsiz şəkildə Allahın iradə etdiyi bütün feiləri yerinə yetirməyə məhkumdur” düşüncəsini də qəbul etməmişdir. Belə olduğu təqdirdə, öhdəsindən gələ bilməyəcəyi məsuliyyətlə yüklənən insanla cansız əşya arasında bir fərq qalmır. Bu isə o deməkdir ki, insan hürr iradədən məhrumdur. O halda gücü çatmadığı məsuliyyəti yerinə yetirmə iradəsi də yoxdur. Nəticə etibarilə bu qəbildən tənqidlərlə ibn Rüşd Cəbriyyənin insan iradəsinə dair irəli sürdüyü fikirləri qəbul etməmişdir. İnsanda iradə hürriyyətinin olduğunu söyləyən ibn Rüşd görə, onu digər varlıqlardan ayıran əsas səbəb ağıldır (Sarıoğlu 2011, 20). İbn Rüşd görə, insan tək özü ilə deyil, ancaq özü ilə birlikdə onda mövcud olan aqlın var olması səbəbilə insandır və hər şeydən qiymətlidir. Allah fail, surət və məqsəd olması baxımından bütün var olanların ilkidir. Bütün var olanlar da ona doğru hərəkət edərək, öz məqsədlərinin arxasınca gedərlər. Bütün varlıqlar bu hərəkəti təbii olaraq, insan isə iradəli bir şəkildə yerinə yetirir (Sarıoğlu 2011, 82).

İbn Rüşd görə, iradə ona verilən seçimlərdən birini seçməkdir. O, iradəni xəyal etmək, ağıl və istəmək mənasında izah edib. İstəmək ilk öncə xəyalda canlanaraq iki şəkildə özünü göstərir: a) Fayda yaxud həzz verən, istənilən bir hadisə nəticəsində yaranan və canlıyı onu əldə etmək üçün vadar edən arzu b) dərd-qəm və ya zərər verdiyi üçün istənilməyən bir şey qarşısında canlıyı onun təsirindən qurtarmaq üçün yaranan qəzəb. Bunlar heyvanlarda da mövcuddur. Lakin insanda isə bu iradədir və ağılla qərar verilir.

İbn Rüşd görə, iradə ağıl nəticəsində hər hansı bir feili yerinə yetirməyi-mizdədir və ağılla baş verən bütün feillər doğrudur (Sarıoğlu 2011, 87) Lakin insanın bütün feillərinin yaradıcısının mütləq failinin özü olduğunu düşünməsi onusəhvlərə aparıb çıxara bilər. Bunun əksinə insanın feillərində heç bir rolunun olmadığı və onun hərşeyi məcburiyyət altında etdiyi düşüncəsi də insanın feil və davranışlarında heç bir məsuliyyət daşmadığı kimi yanlış bir qənaətin doğmasına səbəb ola bilər. Nəticə etibarilə İbn Rüşd görə hər nə qədər insan iradə azadlığına sahibdirsə, bu azadlıq xarici səbəblərlə əlaqəlidir.

Əbu Həmid Qəzzali (450-505/1058-1111) və iradə anlayışı

İmam Qəzzali İslam fəlsəfəsində, ələlxüsus Kəlam sahəsində önəmli yerə malik olan İslam filosoflarındanıdır. İmam Qəzzali fəlsəfəni birbaşa hər hansısa ustaddan deyil, öz cəhdi ilə Fərabî və ibn Sinanın əsərlərini, “İxvani-səfa” risalələrini, Əbu Xəyyan Tövhidinin kitablarını oxuyaraq öyrənmişdir. Həminin dövründə qədim yunan filosoflarına aid olan tərcümələri araşdırmışdır.

Digər İslam filosofları kimi, Qəzzali də öz fəlsəfəsində iradəyə, insan hürriyyətinə böyük önəm vermişdir. “Burada Qəzzali iradə məsələsinə hansı aspektdən yanaşmışdır?”; “Qəzzali fəlsəfəsində iradə anlayışının digər İslam filosoflarının iradə anlayışından fərqi varmı?”, “Əgər varsa, nələrdir?”. Ümumiyyətlə, Qəzzaliyə görə, “İradə nədir?” suallarını araşdırmağa çalışdıq.

Qəzzaliyə görə, iradə həm kəlamı, həm də fəlsəfi bir problemdir. Qəzzalinin düşüncəsinə görə, Allahın insanların əmrlərə tabe olduğu zaman mükafat, etdiyi qadağalara görə cəza verməsi vacib deyildir. Şəriətin qoyduğu qaydalar insan üçün vacibdir. Kainatda nə baş verirsə, hər bir şey Allahın iradəsi daxilində baş verir. Allah-Taalanın istədiyi hər şey olar, istəmədiyi isə olmaz. Hətta bir şeyin yada düşməsi belə onun iradəsindən kənar qala bilməz. Qulun itaət etməsi belə Allahın iradəsiylə mümkündür. Bütün varlıqların Allahın iradəsinə zidd bir feil yerinə yetirməsi mümkün deyil (Qəzzali trc Güllü 1998, 513).

Qəzzalinin iradə haqqında görüşlərinə nəzər saldıığımız zaman insanı etdiyi feillərdə məsuliyyət sahibi qəbul etsə də, feillərin yaradıcısının Allah olduğu düşüncəsinə qəbul etdiyini görə bilərik. Qəzzali iradə hürriyyətini əxlaqi və psixoloji baxımdan araşdırmışdır. O, digər İslam filosofları kimi, iradə və ixtiyar məfhumları arasında olan əlaqəni ifadə etməyə çalışmışdır.” Bəzi şeylər vardır ki, onları ayırd etmək heç də asan deyil. Belə hadisələr zamanı ağıl o anda qərar verə bilməz. Müqayisə etməyin doğru olub-olmadığını düşünür. Düşündükdən sonra isə yaxşı olanı seçər. Ağıl yaxşı olduğunu düşündüyü bir şeyi etdik də bu iradə ixtiyar adlanır. İxtiyar ağılın xeyirli olanı seçməsidir. İxtiyar şəxsi iradədən meydana gəlir” (Qəzzali trc Güllü 1998, 513). Qəzzaliyə görə bir şeyin yaxşı olmağı insanı onu etməyə sövq edir. Hökm iradəni, iradə qüdrəti, qüdrət də feilləri meydana gətirir.

İradəni həm bioloji, həm də psixoloji aspektdən ələ alan Qəzzaliyə görə, iradə insanın indiki və gələcək zamanda olan məqsədinə qarşı yönəlməsidir. Qəzzalinin fəlsəfi düşüncəsində insanı feilləri etməyə sövq edən arzu qüvvəsi iradə, orqanları hərəkət etdirən güc isə qüdrət adlanır. İradəni həm heyvana, həm də insana aid etmişdir. İnsan və heyvan mənfəət əldə etmək istədiyi zaman və ortaya çıxan mənəni ortadan qaldırmağa səy göstərdiyi zaman iradəsini ortaya qoymuş olur. Qəzzali iradənin məlumata əsaslandığını iddia etmişdir. İradəmiz dəqiq qərar verdiyi zaman orqanlarımızın hərəkət etməsinə səbəb olan qüdrət meydana gəlir. Düşünmək, seçmək iradəli hərəkətlərin əsas xüsusiyyətləridir. Qəzzaliyə görə, iradəli şəkildə həyata keçirilən feillərdə hədəf, niyyət və əməl əsas ünsürlərdir. İnsanı hər hansı bir addımı atmağa vadar edən şey məqsəd, arzu edərək bu məqsədə çatmaq istəyi niyyət, qüdrətin iradəyə tabe olması da əməldir.

Qəzzaliyə görə, qəzəb və şəhvət hisslərinə sahib olmaqda heyvan və insan arasında fəqr yoxdur. Ağıl nəticəsində onda olan yaxşını idrak etdiyi zaman onu həyata keçirmək üçün onda şəhvət hissi yaranar və bu da iradədir. Əgər Allah bizə iradə gücü verməsəydi o zaman hər şeyi onun vasitəsiylə dərk etdiyimiz ağılın bir əhəmiyyəti qalmazdı. İradə olmadan əqli biliklərin heç əhəmiyyəti qalmaz.

Qəzzali iradənin Allahın bir lütfü olduğunu söyləyib. İnsan da Tanrı iradəsinin tətbiq olunduğu varlıqdır. Bəs iradənin bir hadisə meydana gəldiyi zaman rolu nədir? İradə hürryyəyətindən bəhs etmək üçün seçim edib-etməmək, yəni bu iki vəziyyət qarşısında sərbəst olmaq vacibdir. Bir şeyi seçib-seçməmək, edib-etməmək iradənin əsas xüsusiyyətidir. Lakin Qəzzali bu vəziyyəti qəbul etməyib. Qəzzaliyə görə, iradə Tanrının insanı məsuliyyət sahibi qəbul etməsi üçün verdiyi qabiliyyətdir. Və bu da insanı məsuliyyət sahibi edir.

Nəsrəddin Tusi (v. 1274) və iradə anlayışı

İslam düşüncəsində, xüsusilə Kəlam elmində ən çox mübahisə edilən mövzulardan iradə hürryyəti haqqında üç əsas görüş araşdırılmışdır. Birinci görüşü müdafiə edən Cəhm b. Safvana görə, feillərin insana aid olması məcazi mənə daşır. İnsan feillərinin yaradıcısı Allahdır. Dirar b.Amr, Hüseyn Nəccar, Əbu Həsən əl-Əşari kimi alimlərin müdafiə etdikləri ikinci görüşə görə isə insanın bütün feillərinin yaradıcısı Allahdır. Feillərin kəsbinin isə insana məxsus olduğunu söyləmişlər. Mötəzilə və şiə imamiyyə alimlərinin qəbul etdikləri üçüncü görüşə görə insan öz feillərinin yaradıcısıdır.

Tusi də insanın iradə hürryyəti ilə bağlı məsələdə Mötəzilə və şiə kəlamı ilə uyğun düşüncəni qəbul edib. İnsanın feillərinin yaradıcısı olduğunu qəbul edən N.Tusiyə görə, feillərimizin bizə isnad edilməsi zəruridir. Təbii ki, canlıların hərəkəti ilə göy cisimlərinin hərəkətinin fərqi var. Birinci feildə qüdrət var, ikinci feildə isə belə bir şey yoxdur. Bu mövzuda Tusinin qəbul etdiyi başqa bir dəlil isə mənfi feillərin Allaha isnad edilməsidir. Qübh (pis) feilləri yaradan həsən (yaxşı) feilləri də yaratmaq gücünə sahibdir. Bəs hansı feillər qulun öz iradəsi ilə etdiyi feillərdir? Tusiyə görə, insanın “Niyə etdin?” sualına verdiyi cavab öz hürr iradəsi ilə etdiyi işlərdir, digər feilləri isə Allaha məxsusdur (Tusi Füsul, 119). Bəs insanın feillərinin hürr iradə ilə yerinə yetirməsini Allahın qüdrəti ilə necə əlaqələndirmək olar? Əgər Allah bir feilin olmasını istəyərsə, qarşılığında qul istəməsə, o zaman bu münasibətdə iki ziddiyyət yaranarmı? Tusiyə görə, belə halın olması mümkün deyil. Əgər Allah bir şeyin olmasını, qul isə olmasını istəyərsə, o zaman Allahın istədiyi həyata keçər. Allahın qüdrəti qulun qüdrətindən üstündür (Şirinov 2011, 193) Bu

zaman da qulun ixtiyar sahibi olmadığı düşüncəsi meydana çıxır. Tusi bu mövzuya xüsusi olaraq toxunmasa da, onun bu barədə düşüncəsini bilmək heç də çətin deyildir. İradə hürriyyəti insanın axirət mövzusunda əsas alınan yaxşı feillərlə yanaşı, mənfi feilləri ilə də bağlıdır. Yaxşı feillər Allaha isnad edilə bilər. Yaxşı feillərin qarşılığı mükafatdır. Şər feillərin qarşılığı cəza olduğu üçün bu, Allahın ədalət sifətini sorgulayır. Şər feillər Allaha isnad edilə bilmədiyi üçün onun mənfi feillər iradə etməsi düşünülə bilməz.

İradə hürriyyətində Tusi əqli dəlilləri bir o qədər də qəbul etməyib. Ona görə nasslar cəbri dəstəkləmir. Tusiyə görə, insan nəfsi özündə yaradılan müxtəlif qüvvələrə sahibdir. İnsanın feillərində iradəyə sahib olmasının mənası onun etdiyi feillərin bəzilərinin cəhd və iradə nəticəsində ortaya çıxmasıdır. Onun mükəlləf hesab edilməsinin nəticəsində o cəza və mükafata layiq görülür. Tusi burada bir məsələyə həssaslıqla yanaşmışdır. İxtiyarı olsun-olmasın, insanın bütün feilləri səbəb və nəticəsinə görə Tanrıya əsaslanır.

Gördüyümüz kimi, Tusiyə görə bütün feillərin yaradıcı səbəbi Allahdır. Tusi qətiyyətlə bu anlayışın insanın hürr iradəsinə xələl gətirməyəcəyini vurğulamışdır. İnsanın feillərinin səbəbi onun qüdrət və iradəsidir. Allah da səbəblər səbəbi olduğu üçün insanın öz feillərini yerinə yetirməyinə səbəb olmuşdur. Bu da insanın feillərində hürr olduğu düşüncəsi ilə uyğunluq təşkil etməyə bilər. Əgər Allah səbəblər vasitəsilə insanın feillərinin yaradıcısı olarsa, iradə hürriyyəti ortadan qalxmış olar. Bu zaman insanın feillərinə görə mükəlləf olaraq qəbul edilməsi də doğru olmaz.

Tusinin qeyd etdiyi başqa bir mübahisəli mövzu Allahın qədəri ilə insanın cəhdi arasında olan əlaqədir. Allahın hər şeyi əvvəlcədən planladığı fikrini qəbul etsək, o zaman insanın feilinin heyata keçirmək istəyinin bir mənası qalmaz. Tusiyə görə Allah bir şeyin olmasını insanın cəhdi vasitəsilə həyata keçirir. Ancaq bu da insanın cəhdi ilə Allahın onun üçün uyğun bildiyinə çatacağı mənasına gəlmir. Cəhd təkə bir feilin həyata keçməsində yetərli deyil. Başqa şərtlər də olduqda feil həyata keçir (Şirinov 2011, 197). İradə feillərin “varedicisi Allahdır”. Bu “varetmə” feillərimizi hürr iradəmizlə həyata keçirməyimizə mane deyil.

Ümumilikdə, Tusinin insan iradəsi ilə bağlı fikirlərinə nəzər saldıqda, insanın feillərində iradə sahibi olduğunun, ancaq bu feillərin yaradıcı səbəbinin Allah olduğunu görürük. Belə ki, insan feillərində nə qədər azad olsa da, feillərinin xalığı deyil.

Nəticə

Məqələmizin əsas mövzusu olan iradə hürriyyəti hər zaman İslam fəlsəfəsinin ən aktual müzakirə edilən mövzusu olmuşdur. Əksər İslam filosofları öz fəlsəfi düşüncələrində bu mövzu barəsində fikirlər yürütmüş, “İnsan feillərini öz hürir iradəsi iləmi edir, yoxsa Allah əvvəlcədən bizim üçün yazdığı feilləri məcburiyyət altında həyata keçiririk?” suallarını ətrafında düşünmüşlər. Biz bu işimizdə Kindi, Fərabî, İbn Sina, İbn Rüşd, İbn Misqəveyhi, Qəzzali və Nəsrəddin Tusinin insan hürriyyəti haqqında görüşlərindən bəhs etdik.

Kindi feilləri həqiqi və məcazi olmaqla 2 hissəyə ayırmış və yoxdan var edən Allahı həqiqi feil olaraq qəbul etmişdir. Hər bir feil Allahın iradəsi daxilində var olur. İnsan hürriyyətini ağılla və psixoloji vəziyyətlə əlaqələndirən Kindiyə görə, yaradılmışlar zəncir kimi bir-birinin illətidir. Kindinin determinist bir görüşü müdafiə etdiyini söyləyə bilərik.

Fərabî isə fəlsəfəsində hürriyyəti ağıla əsaslandırmış və determinizmi qəbul etmişdir. Hər bir hadisənin bir yaranma səbəbi vardır. Ona görə ən yüksək fəzilət bilikdir və bizim bu bilik vasitəsilə hərəkətlərimizə qərar vermək aqlın işidir.

İbn Sinaya görə, Allah yaratdığı bütün varlıqların keçmiş, indiki və gələcək vəziyyətlərini bilir. Varlıqlar içərisində ancaq insan iradəyə sahib olan yeganə varlıqdır. İnsan sahib olduğu hər bir şey üçün məsuliyyət sahibidir. İbn Sina fəlsəfəsinə görə, insan ağıl ilə həqiqi xoşbəxtliyə çatmaq da hürir iradəyə sahibdir. Bu hürir iradə də Allahın bilgisi daxilindədir.

İbn Rüşdün hürriyyətlə bağlı düşüncəsində əsas məqam səbəb və nəticə arasında olan əlaqədir. İnsanların feillərini hürir şəkildə yerinə yetirməsi daxili və xarici səbəblərlə bağlıdır. İnsan iradəsi məlumata əsaslanan istəyə bağlıdır. Sevdidi şeyə meyil edər, qorxduğu şeydən uzaqlaşar bilər. Bu da onu göstərir ki, insan iradəsi ətraf mühitdə baş verənlərin təsiri altındadır və onlarla məhdudlaşır.

İnsanı ictimai varlıq hesab edən İbn Misqəveyhiyə görə, insanın inzivaya çəkilməsi doğru deyildir. İnsanın hürir iradəyə sahib olması üçün bədən sağlamlığı mütləqdır. Bədən sağlamlığı ağıla, ağıl da pisi və yaxşını ayırd etməyə kömək edir. İnsanı digər canlılardan ayıran əsas xüsusiyyət təfəkkür və bunun nəticəsində yaranan iradəli hərəkətlərdir.

Qəzzalinin düşüncəsinə görə isə feillərin yaradıcısı ümumilikdə Allahdır. İnsan etdiyi feillərdə məsuliyyət sahibidir. İradə insanın məqsədinə qarşı yönəlməsidir. Ağıl nəticəsində yaxşını dərk edə bilərik. Əgər Allah bizə iradə gücü verməsəydi, o zaman hər şeyi onun vasitəsilə dərk etdiyimiz aqlın bir əhəmiyyəti qalmazdı. İradə olmadan da əqli biliklərin heç əhəmiyyəti qalmaz.

Qəzzali iradənin Allahın bir lütfü olduğunu söyləyib, həmçinin iradə bizə təklif olunan seçimlərlə sərhədlidir.

Nəsrəddin Tusi isə iradə hürriyyəti ilə bağlı olaraq Mötəzilə məzhəbinin fikirlərini mənimsəmişdir. İnsan hür iradəyə sahibdir. Allah bir şeyin olmasını, qul isə olmamasını istəyərsə, o zaman Allahın istədiyi həyata keçər. Allahın qüdrəti qulun qüdrətindən üstündür.

Ümünilikdə isə deyə bilərik ki, adlarını çəkdiyimiz heç bir filosof insana tam iradə hürriyyəti verildiyi görüşünü qəbul etməmişdir. İnsan ancaq Allahın bilgisi, sərhədi çərçivəsin sayəsində hür iradəyə sahib ola bilər. “Qurani-Kərim”də deyildiyi kimi: “Allahın iradəsi mütləq, insan iradəsi isə müqəyyəddir”.

ƏDƏBİYYAT

Abdulhak Adnan, Fərabî, İA, (s. 235).

Deniz Gürbüz, (2005). “*Kaderin sırrı*” 18-ci cild, İstanbul: İslam araştırmalar dergisi, (s. 323-324).

Felsefi Risâleler, (1994). (trc. Mahmut Kaya), İstanbul, (s. 97).

Fərabî, (1955), *İlimlerin sayımı 41*, Önsöz Ç (tərçümə edən) Ahmet Ateş, İstanbul.

Hökelekli Mustafa Çağrı, (2000). “*İrade maddesi*”, İstanbul: DİA, (s. 381).

Kutluer İlhan, (2013). “*ibn Sina Ontolojisinde Zorunlu varlık*”, İstanbul: İz yayın evi, (s. 106).

Qəzzali, (1998). “*İhyau -Ulumid -Din*” (trc. Dr. Sıtkı Güllü), 4-cü cild, İstanbul: Huzur yayın evi, (s. 513).

Muhammed Abid-el-Cabiri, (2000). “*Felsefi mirasımız ve biz*”, İstanbul: Bayrak mətbəəsi.

Sarıoğlu Hüseyin, (2011). “*ibn Rüşd*”, İstanbul: İsam yayınları, (s. 20,82-87).

Şirinov Aqıl, (2011). “*Nəsrəddin Tusidə Varlıq və Uluhiyyət*”, İstanbul: İSAM nəşriyyat, (s. 193-197)

Taylan Necip, (2000). “*İslam felsefesi*” 4-cü cild, İstanbul: Ensar nəşriyyat, (s. 164).

TDV İslam ansiklopedisi, (2002). “*Kindi maddəsi*”, Ankara, (s. 41).

Turhan Kasım, (2003). “*Kelam ve felsefe açısından insan fiilleri*” “Amirinin kader risalesi ve tercümesi” 2ci cild, İstanbul: Marmara Universiteti İlahiyyat vəqfi, (s. 147-148).

Tusi, *Risale-i Cebr ve Kader*, (s. 24-25)

Tusi, Füsul, əlimdə olan hissədə nəşriyyat yeri və ili qeyd edilməyib, (s.119).
Yavuz Yusuf Şevki, (2001), “İrade maddesi”, XXIV, İstanbul: DİA, (s. 200).
Yeprem Saim, (1997). “İrade hürriyeti ve İmam Maturidi”, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat fakültesi vakfı yayınları, (s. 229-238).

Мамедова Айгуль

ВЗГЛЯДЫ ИСЛАМСКИХ ФИЛОСОФОВ НА СВОБОДУ ВОЛИ ЧЕЛОВЕКА

РЕЗЮМЕ

Проблема свободы воли всегда была спорной и важной темой для исламских философов. С философской точки зрения, главный вопрос заключается в том, насколько человек свободен в своем выборе. В разных других обществах и религиях есть множество различных мнений о свободе воли. Концепция свободы воли и выбора принята также и философами.

Взгляды на свободу воли стали предметом обсуждения и рассмотрения в статьях таких философов, как Кинди, Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд, Газзали и Насраддин Туси. Основная цель данного исследования – сформулировать общие понятия вышеназванных исламских философов о воле и найти сходство и различия в их воззрениях. В целом, учитывая их взгляды, мы можем сделать вывод, что они частично признают свободу воли. Философы высказывают схожие взгляды на свободу воли и на близкие к ней понятия свободы разума. С одной стороны, они признают человека носителем ответственности, а с другой отдают его в бесконечную власть Бога. Если человек поступает свободно и имеет право выбирать, как действовать, это означает, что он волен в своих действиях. По мнению философов, воля рассматривается также на основе теологических понятий, так как само бытие человека зависит не от него, а от Бога. Поэтому свобода выбора человека связана с волей Аллаха. Наряду с человеческой волей философы признают неоспоримую волю Аллаха.

Ключевые слова: Ислам, человек, воля, свобода

Aygul Mammadova

PHILOSOPHICAL VIEWS OF ISLAMIC SCHOLARS ON FREE WILL

ABSTRACT

Free will is one of the important problems that Islamic philosophers debate over. It is philosophically main question that to which extent man as a part of nature should be free in his actions. Different opinions exist about free will in other societies and beliefs. The concept of freedom is a phrase adopted by philosophers.

The article discusses the views about free will by the Islamic philosophers such as Kindi, Farabi, Ibn Sina, Ibn Rushd, Gazali and Nasreddin Tusi comparatively. The main aim of the research is to formulate a general idea on the views of Islamic philosophers about free will and to analyze differences and similarities between their discourses. General overview of these philosophers' opinions reveal that they have accepted free will partially. The philosophers share the similar opinions on the issues of free will, mind and will. On the one hand, they accept human as the one who is responsible for the actions, on the other hand, they accept Allah as a being limitless in power. According to philosophers, a human being acts by free will and choice, thus, humans are free as they choose their actions. They evaluate free will from the aspect of divine nature first and then from the aspect of human nature. Because existence of humans does not depend on themselves; it depends on God. Humans' implementation of choices through their free will depends on God's power and the will. The philosophers have accepted human will together with the will of God.

***Keywords:** İslam, philosopher, human, will, freedom*

Çapa tövsiyə etdi: dos. A.Q.Qafarov

TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NİN KURULUŞUNDAN GÜNÜMÜZE YÜKSEKÖĞRETİMDE DİN EĞİTİMİ (1924-2019)

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ali Yazıbaşı,
Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Felsefe Ve Din Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi
muhammedaliyazibasi@mynet.com

ÖZET

Araştırmanın amacı Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarından günümüze kadar İlahiyat Fakülteleri ile ilgili olarak yaşanan tecrübeleri ortaya koymaktır. Çalışmada söz konusu fakültelerin kuruluş amaçlarına, ders programlarına ve hizmet alanlarına yer verilmektedir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında cereyan din eğitim-öğretimi ile ilgili tartışmalara da yer verilmiştir. Araştırmada belge tarama yöntemi kullanılmaktadır. Cumhuriyet'in kuruluşundan günümüze kadar İlahiyat Fakülteleri Darülfünun İlahiyat Fakültesi, Yüksek İslam Enstitüsü, İslami İlimler Fakültesi, İlahiyat Fakültesi, Dini İlimler Fakültesi, İslam ve Dini Bilimler Fakültesi şeklinde farklı isimler altında eğitim vermiştir. Söz konusu eğitim kurumlarının isimleri farklı olsa da bölüm, anabilim dalı ve bilim dalı olarak benzerlik göstermektedir. Darülfünun İlahiyat Fakültesi ile Ankara İlahiyat Fakültesinin kuruluş amacı benzerlik göstermektedir. Her iki fakülte din alanında uzman kişiler yetiştirmeyi amaçlamıştır. Bu fakültelerden mezun olanlar din konusunda derinlemesine araştırma yapacak nitelikte olacaktır. Din konusunda bilimsel yöntem ve teknikler kullanabilecek donanıma sahip olacaktır. Yüksek İslam Enstitüleri ve Erzurum İslami İlimler Fakültesi'nin kuruluş amacı ise öğretmen, imam ve vaiz yetiştirmektir. Yani Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı gibi kurumlarda görev yapacak elemanlar yetiştirmektir. Bu kurumlarda yetişenler din eğitimi konusunda yetiştirilmiştir. Camilerde görev yapmışlardır. Kuran kursunda görev yapmıştır. Ayrıca okullarda din öğretmeni olarak görev yapmıştır. Ancak her ne kadar söz konusu eğitim kurumlarının isimleri farklı olsa da mezun olan öğrenciler aynı diplomaya sahip olmuştur.

Anahtar kelimeler: *Cumhuriyet Dönemi, Yükseköğretim, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi.*

Giriř

Yükseköğretim kurumları bilimsel yöntem ve tekniklerle, kuramlara dayalı olarak akademik çalışmaların yapıldığı kurumlardır. Söz konusu kurumlarda yapılan çalışmalar neticesinde ortaya çıkan ürünler toplumun hizmetine sunulmaktadır. Bu ürünler insanların gündelik hayatını kolaylařtırdığı gibi geleceğe ümitle bakmalarına katkı sağlamaktadır. İlahiyat/İslami İlimler fakülteleri de bir taraftan din eğitimi ve öğretimi konusunda akademik çalışmaların yapıldığı diğer taraftan akademisyen, öğretmen, imam-hatip ve müezzin yetiřtiren yükseköğretim kurumudur. İlahiyat fakültelerinin kökenini Selçuklu döneminde kurulan Nizamiye medreseleri oluşturmakla birlikte yükseköğretim seviyesindeki nüvesini II. Abdülhamid (1876-1909) döneminde kurulan ‘Daru’l-Fünûn-ı Şahâne’nin üç bölümünden birisi olan ‘Ulûm-ı Aliye-i Diniye’ şubesi oluşturmaktadır (Öcal 2011, 363-366). Bu bölümde eğitim süresi dört yıl olup, Tefsir-i Şerif, Hadis-i Şerif, Usûl-i Hadis, Fıkıh, Usûl-ı Fıkıh, İlm-i Kelam, Tarih-i Din-i Kelam dersleri okutulmaktadır (Ergin 1977, 1219-1220). Arařtırmada Cumhuriyet’in kuruluşundan günümüze kadarki süreçte İlahiyat fakültelerinin yařamıř olduđu tecrübeler kronolojik olarak ortaya konulmaya çalışılmıřtır.

1. İlahiyat Fakültelerinin Tarihi Geliřim Süreci

1.1. Darülfünun İlahiyat Fakültesi

Cumhuriyet döneminde açılan ilk ilahiyat Darülfünun bünyesinde açılan İlahiyat Fakültesidir. Fakültenin kuruluş amacı Tevhid-i Tedrisat kanununun 4. maddesinde *“Maarif Vekâleti yüksek diniyat mütehassısları yetiřtirmek üzere Dâru’l-Fünûn’da bir İlahiyat Fakültesi tesisi ve imamet ve hitabet gibi hıdemat-ı diniyenin ifası vazifesiyle mükellef memurların yetiřmesi için de ayrı mektepler küşâd edecektir”* şeklinde ifade edilmiřtir. Böylece 1924 Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile birlikte ilk defa İlahiyat Fakültesi adıyla bir yüksek din öğretimi kurumu Türk eğitim tarihinde yerini almaya başlamıřtır (Ayhan 2014, 59).

Fakültenin eğitim süresi 3 yıl olarak belirlenmiř ve sömestr usulü uygulanmıřtır. Fakültenin müfredatında Tefsir ve Hadis dersinin mecburi ders olmasına ve müfredattaki ders sayısının 6’dan ařağı olmamasına karar verilmiřtir (Öcal 2011, 378). Fakültenin ders programında Tefsir ve Tefsir Tarihi, Hadis ve Hadis Tarihi, Fıkıh Tarihi, İçtimaiyat, Ahlak, Din-i İslam Tarihi, Arap Edebiyatı, Felsefe-i Din, Kelam Tarihi, İslam Feylesofları, Tasavvuf Tarihi, Felsefe Tarihi, İslam Bediiyatı, Hali Hazırda İslam Mezhepleri, Akvam-ı İslâmiye Etnografyası, Türk Tarih-i Dinîsi, Tarih-i Edyan gibi derslere yer verilmiřtir (Ayhan 2014, 60).

İlahiyat Fakültesine özel ve resmi liselerden mezun olan öğrencilerin kabulü kararlaştırılmıştır. Bununla birlikte lise derecesindeki İmam-Hatip Mekteplerinden mezun olanlar da öğrenci olarak kabul ediliyordu. Fakat söz konusu dönemde açılan İmam-Hatip Mektepleri, dört yıllık ve ortaokul seviyesinde olduğu için İmam-Hatip Mektebi öğrencileri fakülteye kayıt yaptıramamıştır (Öcal 2011, 375). Bununla birlikte, Tevhid-i Tedrisat Kanunuyla birlikte kapanan Darü'l-Hilafe medreselerinin yüksek kısımlarındaki öğrenciler ile Medresetü'l-Mütehasşısın'deki dört yüzden fazla öğrencinin İlahiyat Fakültesine nakli yapılmıştır. (Ülken 1961, 7-8).

Darülfünunun İstanbul Üniversitesine dönüştürülmesi sürecinde ilahiyat fakültesine üniversite içerisinde yer verilmemiştir. Bu dönemde okullardan din derslerinin kaldırılması ve İmam-Hatip Okullarının kapatılması sebebiyle Darülfünun İlahiyat Fakültesi de öğrenci kaydı yapmayan, yalnızca araştırma yapabilecek bir kuruluş halindeki İslam Tetkikleri Enstitüsüne dönüştürülmüştür. 1933 yılına gelindiğinde ise söz konusu kurum kapanmıştır (Ayhan 2014, 67-68).

1.2. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1930 yıllardan itibaren okullardan din derslerinin kademeli olarak kaldırılması, İmam-Hatip okullarının ve Darülfünun İlahiyat Fakültesinin de kapanması Türkiye'de din eğitim-öğretiminde büyük bir boşluk meydana getirmiştir. Çünkü söz konusu tarihten itibaren örgün öğretim kurumlarının hiçbir kademesinin müfredatında din eğitimine yer verilmemeye başlanmıştır. Bu durum hem halkın hem de siyasilerin nezdinde rahatsızlıklara neden olmuştur. Din eğitiminin orta ve yükseköğretim kurumlarından kaldırılması hususunda duyulan huzursuzluk, dinin olgusunun akademik platformda ele alınıp incelenmesi, dini temel kaynaklardan öğrenen bireylerin yetiştirilmesi ve bu yolla toplumun aydınlatılması, okullarda din dersi verecek öğretmenlerin yetiştirilmesinin gerekliliği gibi konuların Mecliste, basın-yayın organlarında ve farklı ortamlarda sürekli tartışılmasına neden olmuştur (Ayдын 2016, 129).

Din eğitiminin örgün eğitim kurumlarının müfredatından çıkartıldığı on altı yıllık (1933-1949) zaman diliminde dini hayatta sıkıntılar ortaya çıkmaya başlamıştır. Halk dönemin siyasi iradesinin din eğitimi konusunda bir adım atmasını istemiştir. Bunun üzerine mecliste gerçekleşen uzun tartışmalar neticesinde 4 Haziran 1949 tarihinde Ankara Üniversitesine bağlı olmak üzere Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi açılmıştır (Öcal 2011, 389). Fakültenin kuruluş amacı, *“Din meselelerinin sağlam ve ilmi esaslara göre incelenmesini*

mümkün kılmak, mesleki bilgisi kuvvetli ve düşüncesinde ihatalı din adamlarının yetişebilmesi için lüzumlu şartları sağlamak maksadıyla memleketimizde de garptaki örneklerine benzer bir İlahiyat Fakültesinin kurulması....” (Parmaksızođlu 1966, 29) şeklinde izah edilmektedir.

Fakültenin kuruluş amacına bakıldığında Darülfünun İlahiyat Fakültesinin çizgisine benzerlik göstermektedir. Ankara İlahiyat Fakültesi de din alanında sağlam ve bilimsel esaslara göre, alanında yetkin ilim insanı yetiřtirmek üzere açılmıştır. Fakültenin amaçları arasında din eğitimi öğretmeni, din görevlisi yetiřtirme gibi bir amaç yer almamaktadır (Aydın 2016, 131). Fakültenin programında Arapça, Farsça, Batı Dili, Sosyoloji, Mantık, İslam Dini ve Mezhepler Tarihi, İslam Sanatı Tarihi, Mukayeseli Dinler Tarihi (Ülken 1961, 13-14) gibi derslere yer verilmiştir.

Fakültenin programlarında çeşitli deđişiklikler yapılmakla birlikte asıl köklü deđişiklik 1972 yılında yapılmıştır. 1972-1973 eğitim-öğretim yılından itibaren fakültenin eğitim süresi beş yıla çıkartılmıştır. Aynı eğitim-öğretim yılından itibaren lisans seviyesinde Tefsir ve Hadis, Kelam ve İslam Felsefesi olmak üzere bölümlenmeye gidilmiştir. Öğrenciler beş yıllık eğitim süresinin ilk üç yılında ortak dersleri okuduktan sonra 4. Sınıftan itibaren istediđi bölüme devam etmiştir. Bu dönemden itibaren öğretmen olmak isteyenlere program dışı olarak Eğitime Giriş, Türk Eğitim Tarihi, Türk Milli Eğitim Teşkilatı, Mukayeseli Eğitim, Eğitim Psikolojisi, Eğitim Sosyolojisi, Genel Öğretim Bilgisi ve öğretmenlik uygulaması gibi pedagojik formasyon dersleri de verilmeye başlanmıştır. Böylelikle öğrencilerin pedagojik formasyon bakımından yeterlilikleri güçlendirilmiştir. Fakülte programında 1982 yılına kadar tekrar köklü bir deđişikliğe gidilmemiştir (Aydın 2016, 135-146).

1.3. Yüksek İslam Enstitüsü

İlkokul, ortaokul ve liselerde ders programlarına din derslerinin konulmaya başlanması ve imam-hatip okullarının sayısının artması İlahiyat Fakültesi din bilgisi dersleri için öğretmen ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Ayrıca Ankara İlahiyat Fakültesi lise mezunlarını öğrenci olarak kabul ettiđi için imam-hatip okulu mezunu öğrenciler yüksek öğretim imkanı bulamamıştır. Söz konusu ihtiyaçlar doğrultusunda TBMM’de yapılan uzun tartışmalar sonucunda kabul edilen 7344 sayılı kanuna istinaden 1959 yılında Milli Eğitim Bakanlığına bađlı olarak İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü açılmıştır (Cebeci 2005, 195). 1959 yılında İstanbul’da açılan bu Yüksek İslam Enstitüsünün ardından Konya-1962, Kayseri-1965, İzmir-1966, Erzurum-1969, Bursa-1975, Samsun-1976 ve Yozgat-1980 olmak üzere sekiz enstitü eğitim faaliyetine başlamıştır (Öcal 2011, 405).

Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı dört yıl eğitim süreli yüksekokul statüsündeki bu yükseköğretim okulunun amacı Yüksek İslam Enstitüleri Yönetmeliği'nde "İslam dininin esaslarına sadık kalarak müsbet ilmin ışığı altında İslam ilimlerini ve bunlara yardımcı ilimleri öğretmek imam-hatip okullarıyla ilköğretim okulları ve diğer ortaöğretim müesseselerine öğretmen yetiştirmek ve aynı okullardaki din dersleri öğretmenlerinin mesleki gelişmelerine yardım etmek... Diyanet İşleri Teşkilatına müftü, vaiz vb. din elemanları yetiştirmekle vazifelidir." (Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı 31 Temmuz 1961 tarih ve 211 sayılı kararı) şeklinde ifade edilmiştir.

Yüksek İslam Enstitüsünün 1959 yılında ilk defa uygulamaya konulan programı haftalık toplam 28 kredi/saat olmak üzere, birinci sınıfta 11, ikinci sınıfta 14, üçüncü ve dördüncü sınıflarda 20 farklı dersten oluşmaktadır. Derslerim genel dağılımına bakıldığında Temel İslam Bilimlerinin ağırlıklı olduğu dikkat çekmektedir.

Tablo 1: Yüksek İslam Enstitüsünün Uygulamaya Koyduğu İlk Program (1959-1960)*

Ders Adı	I. Sınıf	II. Sınıf	III. Sınıf	IV. Sınıf
Kur'an-ı Kerim	5	4	1	1
Vücûh İlmi	-	-	-	1
Tefsir	-	1	2	2
Belâgat-ı Kurâniyye	-	-	-	1
Hâdis-i Şerif	-	1	2	2
Siyer-i Nebeviye	1	1	-	-
İlm-i Tevhid	1	1	-	-
Kelam	1	-	-	-
İslâm Hukuku	-	-	1	1
Fıkıh ve Usûl-u Fıkıh	-	-	-	1
İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi	-	1	1	-
Mukayeseli Dinler Tarihi	1	1	1	-
İslâmî Türk Edebiyatı Tarihi	3	2	1	1

Tasavvuf Tarihi	-	2	1	1
Ahlak	-	-	1	1
İslâm Felsefesi Tarihi	-	-	1	-
Mantık	-	-	1	1
İslâm Tarihi	2	1	1	-
Muasır İslâm Ülkeleri Tarih ve Coğrafyası	2	2	1	-
Arap Dili ve Edebiyatı	6	5	4	4
Fars Dili ve Edebiyatı	2	2	1	1
Dinî Psikoloji	-	-	1	1
Dinî Pedagoji	-	-	1	1
İslâm Sanatları Tarihi	-	-	1	1
Hitâbet ve İrşâd	-	-	-	1
Dinî Musiki	-	-	1	1
Yabancı Dil (Almanca-Fransızca-İngilizce)	4	4	4	4
İnkılap Tarihi	-	-	-	1
Ders Sayısı	11	14	20	20
Toplam Ders Saati	28	28	28	28

*(Öcal 2011, 412).

1972-1973 eğitim-öğretim yılında Enstitülerin programlarında deęişikliğe gidilmiştir. Programa Eğitime Giriş, Eğitim Psikolojisi, Genel Öğretim Metotları, Ölçme ve Deęerlendirme, Eğitim İdarecilięi, Eğitim Sosyolojisi ve Araştırma Teknikleri gibi öğretmenlik meslek bilgisi dersleri ile birlikte din hizmetleri alanına yönelik bazı yeni dersler ilave edilmiştir. 1979 yılına gelindiğinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin programında da yapılan bölümleşme Yüksek İslam Enstitü programlarında uygulanmaya başlandı. Söz konusu deęişikliğe göre, ilk iki yılda genel eğitim verilecek, üçüncü sınıfta ise öğrenciler Tefsir-Hadis, Fıkıh-Kelam ve İslam Dini Esasları olmak üzere üç ayrı bölüme ayrılacaktır. Enstitülerdeki program deęişikliği daha sonraki dönemlerde de

devam etmiştir. Ancak yapılan değişiklikler bilimsel program geliştirme esaslarına göre yapılmamıştır. Dolayısıyla Enstitülerin programlarında yapılan değişiklikler köklü değişiklikler içermemiştir (Aydın 2016, 159-160).

Yüksek İslam Enstitüleri iki yönden İlahiyat Fakültelerinden ayrılmaktadır. Birincisi Enstitünün eğitim süresi dört yıl olmasına rağmen yüksekokul statüsünde olması ikincisi ise din eğitimine hizmet edecek elemanlar yetiştirmesidir. Yani gerek Darülfünun İlahiyat Fakültesi gerekse Ankara İlahiyat Fakültesi üniversite eğitimi verirken Enstitüler yüksekokul seviyesinde eğitim vermiştir. Ayrıca Enstitülerde ders sayısının yoğunluğu dikkat çekmekteydi.

1.4. İslami İlimler Fakültesi

1971 yılı Türkiye Cumhuriyeti döneminde yüksek din öğretimi kurumları ve programları ile ilgili değişikliklerin yapıldığı yıl olmuştur. Söz konusu tarihte yüksek din öğretimi ile bir gelişme de Erzurum'da öğretim süresi 4 yıl olan İslami İlimler Fakültesi'nin açılmış olmasıyla gerçekleşmiştir. Fakültenin kuruluş amacı "*Fakültemiz, bin yıllık Müslüman Türk kültürünü, bilimsel kaynaklarına inebilecek kapasitede İslami ilimler kurumlarını bilen, her çeşit İslami Türk kaynaklarını okuyabilen, çeşitli kitaplardaki bilgileri hatta tahminleri ve işaretleri kolaylıkla anlayabilen, bilimsel araştırma yapıp yargıda bulunabilen, tedrisi amaçlanan din eğitiminin orta ve yüksek dereceli okullarda öğretmenliğini yapabilecek, fikirlerden yararlanılabilecek, Diyanet İşleri Başkanlığında görev almak suretiyle memleketimizin kalkınmasına katkıda bulunabilecek elemanlar yetiştirmeyi hedef kabul etmiştir.*" (Öcal 2011, 425) şeklinde ifade edilmektedir. Ayrıca yüksek öğretim kurumu olarak Milli Eğitim Bakanlığına bağlı Yüksek İslam Enstitülerinden başka bir okula gidemeyen İmam-Hatip Okulu mezunlarına üniversiteye girme imkanı vermek de Fakültenin kuruluş amaçları arasında ifade edilmektedir.

1971-1972 eğitim-öğretim yılında öğretime başlayan İslami İlimler Fakültesi üçüncü sınıftan itibaren Tefsir ve Hadis, Kelam ve İslam Felsefesi, Fıkıh ve İslam Hukuku ile İslam Dil ve Edebiyatları Bölümü olmak üzere dört bölüme ayrılmıştır. (Ev 2003, 258). Fakültenin ilk ders programı Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2: İslâmî İlimler Fakültesinin İlk Ders Programı*

Dersler	Tefsir-Hadis Bölümü						Kelâm ve İslam Felsefesi				Fıkıh ve İslâm Hukuku Bölümü				İslâm Dil ve Edebiyatı Bölümü							
	I	II	III	IV	V	T	III	IV	V	T	III	IV	V	T	III	IV	V	T				
Arapça	2	2	3	3	3	13	2	2	2	5	3	3	3	13	4	4	4	16				
Kur'an-ı Kerim	3	3	2	2	2	55	2	--	--	43	2	2	2	53	2	2	2	26				
Retorik	3	--	--	--	--		--	--	--		--	--	--		--	--	--		--	--	--	--
İslâm Dini Esasları	3	2	--	--	--		--	--	--		--	--	--		--	--	--		--	--	--	--
Tefsir ve Usulü	--	--	5	5	6		2	--	--		3	3	--		--	53	2		--	--	--	26
Hadis ve Usulü	--	--	5	5	5		--	--	2		--	2	--		--	--	--		2	--	--	--
İslâm Hukuku	--	--	--	2	--		--	2	--		--	--	--		--	--	--		--	--	--	--
Tevhid ve Kelâm	--	--	--	--	--		5	5	5		--	--	--		--	--	--		--	--	--	--
Tasavvuf ve Tarihi	--	--	--	--	--		2	2	2		--	--	--		--	--	--		--	--	--	--
Fıkıh	--	--	--	--	--		--	--	--		6	6	6		--	--	--		--	--	--	--
Fıkıh Usulü	--	--	--	--	--		--	--	--		2	2	--		--	--	--		--	--	--	--
Mukayeseli İslâm Hukuku	--	--	--	--	--		--	--	--		--	2	2		--	--	--		--	--	--	--
İslâm Felsefesi ve Kelâm	--	--	2	--	--		--	--	--		--	--	2		--	--	--		--	--	--	--
İslâm Felsefe ve Tasavvuf	--	--	--	--	--		--	--	--		--	--	--		--	--	--		--	--	2	--
Türk-İslâm Edebiyatı	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	5	5	5	--	--				
İslâm Med. ve Müess. Tarihi	--	--	--	--	--	10	--	--	--	10	3	2	2	17	3	--	--	31				

Paleografi	1	1	1	1	1		1	1	1		1	1	1		1	1	1	
İslâm Sanat Tarihi	--	3	--	--	--		--	--	--		--	--	--		--	2	1	
İslâm Tarihi ve Siyer	--	2	--	--	--		--	--	--		--	--	--		--	--	--	
Dinler Tarihi	--	2	--	--	--	4	--	--	--	3	--	--	--	4	--	--	--	2
Pedagoji	-	--	--	--	2		--	--	1		--	1	1		--	--	--	
Mantık	--	--	--	--	--		3	2	--		--	--	--		--	--	--	
Sistematik Felsefe	--	--	--	--	--	0	2	2	--	20	--	--	--	0	--	--	--	2
Felsefe Tarihi	--	--	--	--	--		2	2	2		--	--	--		--	--	--	
Okkült Bilgisi	--	--	--	--	--		--	2	3		--	--	--		2	--	--	
Türk-Kompozisyon	1	1	1	1	1	40	1	1	1	42	1	1	1	40	1	1	1	43
Türkçe Dilbilgisi	3	2	--	--	--		--	--	--		--	--	--		--	--	--	
Osmanlıca	3	2	2	2	2		2	2	2		2	2	2		2	2	2	
Devrim Tarihi	--	--	--	--	1		3	3	3		--	--	1		--	--	1	
Yabancı Dil	2	2	3	3	3		--	--	3		3	3	3		--	--	--	
Farsça	2	3	--	--	--		--	--	--		--	--	--		4	4	4	
TOPLAM	23	25	24	24	26		27	26	27		26	27	26		26	25	25	

*(Öcal 2011, 427-428).

İslami İlimler Fakültesinin kuruluş amacı ve ders programı Yüksek İslam Enstitüleri ile benzerlik göstermiştir. İki kurum arasındaki fark ise İslami İlimler Fakültesi lisans düzeyinde eğitim verirken Enstitüler yükseköğretim seviyesinde eğitim vermiştir. Bu fakültenin açılmasıyla birlikte, o güne kadar yüksek öğretim kurumu olarak Milli Eğitim Bakanlığına bağlı Yüksek İslam Enstitülerinden başka bir okula gidemeyen İmam-Hatip Okulu mezunları üniversiteye girme imkanı bulmuşlardır.

Yüksek din öğretimi kurumunun programına bakıldığında, felsefe grubu derslerinin sayısı az iken, genel kültür derslerinin saat olarak oldukça yüksek olduğu görülmektedir. Özellikle Yüksek İslam Enstitüsü ve İslami İlimler Fakültesi programlarında felsefe derslerinin azlığı dikkat çekmektedir. Genel kültür derslerinin oranları, İslami İlimler Fakültesinin ancak son iki programında öncekilere nazaran daha düşük olmuş, din bilimleri alanındaki derslerin oranları da buna benzerken, İslam Tarihi ve Sanatları alanındaki dersler genel olarak, belirli bir oranı korumuş, Arapça dersine ise programlarda yüksek oranda yer verilmiştir. Bu durum başta din bilimleri olmak üzere alan bilgisi derslerinin aleyhine bir durumu ortaya çıkarmıştır. Fakülte öğrencilerinden öğretmen olmak isteyenler formasyon derslerini Edebiyat Fakültesinde almıştır. Söz konusu programda yer alan Eğitime Giriş, Eğitim Sosyolojisi, Eğitim Psikolojisi, Türk Eğitim Tarihi ve Teşkilatı, Rehberlik ve Eğitim İdareciliği derslerini alanlara ve öğretmenlik uygulamasını yapanlara sertifika düzenlenmiştir. (Ev 2003, 65).

2. İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması (1982-2019)

Cumhuriyet'in kuruluşundan 1980 yılına kadar İlahiyat Fakültesi, Ankara İlahiyat Fakültesi, Yüksek İslam Enstitüsü, İslami İlimler Fakültesi adında farklı isimlerde ancak ortak amaçlar doğrultusunda yüksek din öğretimi kurumları açılmıştır. Darülfünun İlahiyat Fakültesinin dışındakiler aynı dönemde eğitim-öğretime devam etmiştir. Ancak 2547 Sayılı Yüksek Öğretim Kanununun geçici 28. maddesi gereğince 1982 yılında, ülkedeki tüm yüksek din öğretimi kurumları İlahiyat Fakültesine dönüştürülerek öğretim süresi bir yıllık hazırlık sınıfı ile buna bağlı dört yıllık lisans eğitimi veren birer kurum haline gelmiştir. Öğretim yılı başında düzenlenen muafiyet sınavında başarılı olanlar, hazırlık sınıfını aşarak doğrudan birinci sınıftan başlatılmıştır. Söz konusu sınav, Arapça ve Kur'an-ı Kerim derslerinden yapılmıştır. Hazırlık sınıfında 20 saat Arapça, 5 saat Kur'an-ı Kerim ve 2 saat İslam Dini Esasları dersi okutulmuştur. (Aydın 2016, 200).

İlahiyat Fakültesine dönüştürülen fakültelerin programı Tefsir-Hadis, Kelam-İslam Felsefesi, İslam Medeniyeti ve Sosyal Bilimler olmak üzere üç bölümden oluşmuştur. Programda otuz dokuz farklı dersle birlikte bir de seçmeli ders yer almıştır. Programda dokuz farklı öğretmenlik bilgisi dersin dışında, alan bilgisi ve genel kültür derslerine de yer verilmiştir. Ayrıca üç hafta olan öğretmenlik uygulama dersi ve bitirme tezi zorunlu ders olarak programa dahil edilmiştir. 1991-1992 öğretim yılında İlahiyat Fakültelerinin akademik bölümlenmesi Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve

Sanatları şeklinde üç bölüm olarak değiştirilmiştir. Bu değişiklikte birlikte toplamda 201 kredi ihtiva eden yeni bir program uygulanmaya başlanmıştır. Söz konusu programa 36 kredilik seçmeli dersler ilave edilmiştir. Ayrıca 21 kredilik pedagojik formasyon dersleri de bu programa zorunlu ders olarak yerleştirilmiş, öğretmenlik uygulama dersinin süresi üç haftadan bir yarıyla çıkartılmıştır (Ev 2012, 262-264).

1998-1999 öğretim yılından itibaren İlahiyat Fakültelerinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği ve İlahiyat Lisans Programı olmak üzere iki farklı programda eğitim vermeye başlanmıştır. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümüne devam eden öğrenciler yalnızca İlköğretim okullarında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak görev alabileceklerdi. İlahiyat Lisans Programına devam eden öğrenciler ise Diyanet İşleri Başkanlığında imam, müezzin, vaiz, müftü olarak görev alabileceklerdi. Bu programdan mezun olan öğrencilerden ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ve İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmeni olmak isteyenler Ankara Üniversitesi bünyesinde, öğretmenlik meslek bilgisi derslerini (pedagojik Formasyon) alacakları üç yarıyıl süreli, Tezsiz Yüksek Lisans programını tamamlamaları gerekmektedir (Yazıbaşı 2018, 164-165).

İlahiyat Fakültesi bünyesinde eğitime başlayan iki programın müfredatı bu doğrultuda revize edilmiştir. Aslında buna benzer uygulamaya Ankara İlahiyat Fakültesi, Yüksek İslam Enstitüleri ve Erzurum İslami İlimler Fakültesinin programlarında da yer verilmiştir. Son değişikliğin diğerlerinden farkı bölümleşmenin istihdam alanına yansımasıdır. Yani İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümüne devam eden öğrencilere yalnızca İlköğretim okullarında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak görev alabileceklerdi. İlahiyat Lisans Programına devam eden öğrenciler ise Diyanet İşleri Başkanlığında imam, müezzin, vaiz, müftü olarak görev alabilecekti.

Yüksek din eğitimi ile ilgili en son değişiklik 2017 yılında gerçekleşmiştir. Fakültelerin mevcut lisans programlarına 25 kredi tutarında pedagojik formasyon dersleri dahil edilmiş, alanla ilgili lisans programının kredisi maksimum 150 kredi olarak belirlenmiştir. Böylelikle yüksek din eğitimi lisans programının ders kredisi 175 kredi/saat olarak sınırlandırılmış ve fakültelerin tamamı öğretmen yetiştiren kurumlar haline gelmiştir. Şuan itibariyle 214 yılında Yüksek Öğretim Kurulu'nun İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümüne öğrenci alımının durdurulması ile birlikte yükseköğretimde din eğitimi İlahiyat Fakültelerinde yapılmaktadır. Söz konusu fakülteler için İlahiyat Fakültesi, İslami İlimler Fakültesi, Dini İlimler Fakültesi, İslam ve Dini Bilimler Fakültesi farklı isimler kullanılsa da hepsinin akademik bölümleşmesini Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile

İslam Tarihi ve Sanatları olmak üzere üç ana bölüm oluřturmaktadır. Ayrıca bu fakültelerden mezun olan bütün öğrenciler aynı hakka sahiptir.

Sonuç ve Deęerlendirme

Eđitim, bireyin bütün öğrenme alanlarına hitap eden bir olgudur. Onun görevi bireyi her yönüyle geliřtirmek, fitratında var olan güçleri ortaya çıkararak, insanın maddi ve manevi ihtiyaçlarını karřılamaktır. Birey böyle bir eğitim ortamında doęar, büyür ve geliřirse kendini mutlu ve huzurlu hisseder. Özellikle bireyin fitratında var olduęu bilimsel arařtırmalarla da tespit edilen Ařkın Varlıęa inanma duygusunun ihmal edilmemesi önem arz etmektedir. Eđer bu duygu görmezden gelinip ihmal edilirse yozlařır veya dinin ruhuna uygun olmayan düşünce ve oluřumlara kendisini kaptırabilir. Bunun örneđini Cumhuriyet tarihinin 1930-1949 tarihleri arasında görmek mümkündür. Söz konusu tarihler arasında ilkokul, ortaokul, lise ve üniversitelerin programlarında din eğitime yer verilmemiřtir. Bu uygulama toplumun her kesiminden tepki çekmiřtir. Bu durum hem toplum hem de devlet için problem haline gelmiřtir. Daha sonraki dönemlerde eğitimin her kademesinde din eğitime yer verilmiř ve eğitim devlet eliyle yürütölmüřtür. Bu yapılan uygulama toplum çoęu tarafından memnuniyetle karřılanmıřtır. Dolayısıyla devletler eğitim felsefelerini belirlerken bireyi bir bütün olarak görüp, onun bütün ihtiyaçlarını göz önünde bulundurursa hem toplumun huzurunu hem de kendi bekasını garanti altına almıř olur.

Din eğitim-öđretimi bağlamında en önemli görevlerden biri İlahiyat/İslami İlimler Faköltesine düřmektedir. Bu kurumlarda bilimsel arařtırma yöntem ve teknikleri ile günümüz insanın ihtiyaçlarına cevap veren, İslam dininin özüne uygun bilimsel çalıřmalar yapılmaktadır. Bu kurumlardan mezun olup öđretmen veya din görevlisi olanlar fakültelerde elde etmiř olduęu sahih din anlayıřını öğrencileri ve toplumla paylařarak dinin aslına uygun yařanmasına, algılanmasına katkı saęlamaktadır.

Cumhuriyet'in kuruluşundan günümüze kadar yükseköđretimde din eğitimi ile ilgili pek çok deęiřikliğe gidilmiř ve bundan sonra deęiřime gidilecektir. Çünkü küreselleřmenin de etkisiyle insan algısı, insanın ihtiyaçları ve dini anlama, algılama yetisi sürekli deęiřmektedir. Yüksek din öđretimi kurumlarının akademik yapıları, dersleri ve ders içerikleri de bu geliřmeler doęrultusunda geliřtirilmeye muhtaçtır. Burada asıl hedef Allah'ın muradını asrın insanların istifadesine sunmaktır.

KAYNAKÇA

- Akyüz, Yahya (2009). “*Türk Eğitim Tarihi*”, Ankara: Pegem Akademi.
- Atay, Hüseyin, (1983). “*Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*”, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Aydın, Muhammed Şevki. (2016). “*Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*”, 3. baskı, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Ayhan, Halis, (2014). “*Türkiye’de Din Eğitimi*”, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Bakır, Mustafa, (1990). “*Ashab-ı Suffa*”, İstanbul: Timaş.
- Bozkurt, Nebi, (2003). “*Medrese*”, Ankara: *DİA*, TDV Yayınları, (c. 28, s. 323-327).
- Cebeci, Suat, (2005). “*Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*”, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ergin, Osman, (1977). “*Türk Maarif Tarihi*”, İstanbul: Eser Matbaası, (c. 1-2).
- Ertan, Veli ve Küçük, Hasan, (1976). “*Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi-Din Müesseseleri ve Din Âlimleri*”, İstanbul: Türdav Basım-Yayımları.
- Ev, Halit, (2012). “*Yükseköğretimde Din Eğitimi*”, *Din Eğitimi*, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, (s. 251-281).
- Ev, Halit, (2003). “*Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme*”, İzmir: Tibyan Yayıncılık.
- Hizmetli, Sabri, (1991). “*İslam Tarihi*”, Ankara: Yeni Çizgi Yayınları.
- Öcal, Mustafa, (2011). “*Türkiye’de Din Eğitimi*”, Bursa: Düşünce Kitapevi Yayınları.
- Parmaksızoğlu, İsmet, (1966). “*Türkiye’de Din Eğitimi*”, Ankara: MEB.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1961). “*İlahiyat Fakültesinin Geçirdiği Safhalar*”, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Albümü (1949-1960), (s. 4-6).
- Yazıbaşı, Muhammed Ali, (2018). “*Yükseköğretimde Din Eğitimi*”, *Din Eğitimi*, İstanbul, (s. 156-168).
- Zengin, Zeki Salih, (2012). “*Başlangıçtan Cumhuriyet Dönemine Din Eğitimi*”, *Din Eğitimi*, Ankara: Gündüz Yayınevi, (s. 19-39).

i.f.d. Məhəmməd Əli Yazıbaşı

TÜRKİYƏ RESPUBLİKASININ QURULUŞUNDAN GÜNÜMÜZƏ ALİ TƏHSİLDƏ DİN TƏHSİLİ (1924-2019)

XÜLASƏ

Tədqiqatın məqsədi Türkiyə Respublikasının quruluşunun ilk illərindən günümüze qədər ilahiyyat fakültələri ilə əlaqədar olaraq əldə edilmiş təcrübələrə yer verməkdir. Tədqiqatda adıgedən fakültələrin quruluş məqsədləri, dərş proqramları və xidmət sahələri haqqında ətraflı məlumat veriləcəkdir. Respublikanın ilk illərində cərəyan edən dinin tədris edilməsi ətrafındakı mübahisələrə də yer verilmişdir. Tədqiqatda sənədaxtarma metodu istifadə edilmişdir. Respublikanın quruluşundan günümüze qədər ilahiyyat fakültələri Darülfünun İlahiyyat Fakültəsi, Yüksək İslam İnstitutu, İslami Elmlər Fakültəsi, İlahiyyat Fakültəsi, İslam və Dini Elmlər Fakültəsi adı altında fəaliyyət göstərmişdir. Bu təhsil qurumlarının adları fərqli olsa da kafedraları, şöbələri və bölmələri birbirinə bənzərdir. Belə ki, Darülfünun İlahiyyat fakültəsi ilə Ankara ilahiyyat fakültəsinin quruluş məqsədləri oxşardır. Hər iki fakültədə də din sahəsində mütəxəssis hazırlamaq qarşıya vəzifə kimi qoyulmuşdur. Bu fakültələrdən məzun olanlar din sahəsində dərin biliyə sahib olaraq tədqiqatlar aparmaq qabiliyyətində olacaqdır. Yüksək İslam İnstitutları və Ərzurum İslami elmlər fakültəsinin quruluş məqsədi isə müəllim, imam və vaiz yetişdirməkdir. Burada məqsəd, əsasən, Dəyanət İşləri Başqanlığı və Təhsil Nazirliyi kimi qurumlarda çalışacaq mütəxəssislər hazırlamaqdır. Bu qurumlarda hazırlıq görünələr din tədrisi sahəsində yetişdirilmişlər, məscidlərdə və Quran kurslarında işləyirlər. Bundan əlavə, din dərşi müəllimi kimi öz vəzifələrini icra edirlər. Təhsil müəssisələrinin adı nə qədər fərqli olsa da, məzun olan tələbələr eyni diplomu əldə edirlər.

Açar sözlər: respublika dövrü, ali təhsil, ilahiyyat fakültəsi, din təhsili.

д.ф.но теолог. Мухаммед Али Языбашы

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБУЧЕНИЕ В ВЫСШЕМ ОБРАЗОВАНИИ ОТ ПРОВОЗГЛАШЕНИЯ ТУРЕЦКОЙ РЕСПУБЛИКИ ПО НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ (1924-2019)

РЕЗЮМЕ

Целью исследования является отражение опыта факультетов теологии с первых лет основания Турецкой Республики по настоящее время. В исследовании дана подробная информация о целях создания, учебных программах и сферах услуг данных факультетов. В исследовании также даны споры в связи с преподаванием религии, возникающие в первые годы республики. В исследовании использован метод поиска документов. С момента основания республики по сей день факультеты теологии функционировали под такими названиями, как Факультет теологии Дарульфу, Высший исламский институт, Факультет исламских наук, Факультет теологии, Факультет ислама и религиозных наук. Хотя названия этих учебных заведений разные, их факультеты, кафедры и подразделения имеют схожесть. Цели создания Факультета теологии Дарульфу и факультета теологии Анкары схожи. Оба факультета поставили перед собой задачу подготовки специалистов в области религии. Выпускники этих факультетов, получив глубокие знания в области религии, смогут проводить исследования. Целью создания Высших исламских институтов и Факультета исламских наук Эрзурум заключается в подготовке учителей, имамов и проповедников. Основной целью здесь является подготовка специалистов, которые будут работать в таких учреждениях, как Управление по делам религии и Министерство образования. Те, кто получил образование в этих учреждениях, получили религиозное образование, работали в мечетях и на курсах Корана. Кроме этого, они выполняют свою должность в качестве преподавателя религии. Хотя названия этих учебных заведений разные, их выпускники получают одинаковую степень.

Ключевые слова: *республиканский период, высшее образование, факультет теологии, религиозное образование.*

Assist. Prof. Muhammad Ali Yazbashi

RELIGIOUS EDUCATION IN HIGHER EDUCATION (1924-2019)

**FROM THE ESTABLISHMENT OF THE REPUBLIC OF TURKEY
TO THE PRESENT**

ABSTRACT

The aim of the study is to reveal the experiences gained in the faculties of theology from the first years of the Republic of Turkey to the present. The goals of the mentioned faculties, course programs and activity fields are included in the research. In the first years of the Republic, debates on religious education were also discussed. Document scanning method has been used in the study. Since the inception of the Republic, different names have been used for the faculties of theology such as The Faculty of Theology, the Higher Islamic Institute, the Faculty of Islamic Sciences, the Faculty of Theology, the Faculty of Religious Sciences, the Faculty of Islamic and Religious Sciences. Although the names of these educational institutions are different, the departments and disciplines are similar. Darulfunun Faculty of Theology and Ankara Faculty of Theology have a resemblance. Both faculties aim to train experts in the field of religion. Graduates of these faculties will be able to conduct in-depth research on religion. The goal of the Higher Islamic Institutes and Erzurum Faculty of Islamic Sciences is to train teachers, imams and preachers. They aim to train specialists who will work for Presidency of Religious Affairs and Ministry of National Education. Graduates of these institutions were trained in religious education. They serve in mosques, Qur'an learning centers and as religious teachers in schools. Thus, regardless of different names, the graduates of these educational institutions hold the same degree.

***Keywords:** Republic Period, Higher Education, Faculty of Theology, Religious Education*

Çapa tövsiyə etdi: dos. Şahin Ahmetoğlu

ƏRƏB DİLİNDƏ İŞTIQAQ VƏ SÜNAİYYƏ MƏFHUMLARI

f.f.d. Əmir Kahayev,
amirkahayev@gmail.com

XÜLASƏ

Bu məqalədə iştıraq məfhumu, iştıraq növləri və bu növləri bildirmək üçün istifadə olunan terminlərin fərqli məzmunları ifadə etmək üçün işlədilməsinin doğru olub-olmadığı müzakirə edilmişdir. İştıraqı kəbir/əkbər termininin müxtəlif izahları verilmiş və fərqli bir məzmunu olan yeni termin kimi təqdim edilməsinin doğru olmadığı qeyd edilmişdir. İştıraqla bağlı ibn Cinninin, Abdussəlam Məhəmməd Harunun və Abdulla Eminin görüşlərinə yer verilmişdir. İbn Cinninin məqsədinin iştıraqı əkbərdə, ibn Farisin isə iştıraqı səgirdə ortaqlıq mənanı təsbit etmək olduğu, klassik və müasir yazarların iştıraq növlərini neçə hissəyə ayırdığı və bu növlərin fərqli izahları qeyd edilmişdir. Sünaiyyə məfhumu araşdırılmış, bu düşüncəni əl-Xəlil ibn Əhməd, ibn Cinni və ibn Faris kimi dil alimlərinin araşdırmalarından anlamının mümkün olduğu ifadə edilmişdir. İbn Farisin “Mücəmu-məqayisil-luğa” adlı əsərindən bu düşüncəni dəstəkləyən bəzi nümunələr verilmişdir. Müəllif əsərində bəzi bölmələrdə ilk iki hərfi dəyişməyib üçüncü hərfin dəyişməsi ilə mənanın dəyişmədiyini qeyd etmişdir. Bu nümunələrdən ibn Farisin ərəb dilindəki kəlmə köklərinin üçhərflilik deyil, ikihərflilik olduğu fikrini irəli sürən bəzi dil alimləri ilə eyni düşüncəni paylaşdığı ortaya çıxır. Məqalənin sonunda isə ilk əvvəl mücərrəd, yoxsa maddi mənanın meydana gəlməsi məsələsi izah edilmişdir. İbn Farisin qeyd etdiklərindən, ilk öncə, mücərrəd mənanın, bu mənadən də maddi mənanın meydana gəldiyi fikrində olduğu anlaşılır. Bəzi müasir yazarlar onun bu fikrinə etiraz etmiş və ilk öncə, maddi mənanın meydana gəldiyini ifadə etmişlər.

***Açar sözlər:** iştıraq, dil alimləri, kəlmənin kökü, ərəb dili, maddə.*

Giriş

Ərəb dilində bir kökdən birdən çox kəlmənin törəməsi “iştıraq” termini ilə ifadə edilir. Bu dilin lüğət tərkibinin zəngin olmasının ən əsas səbəblərindən biri də iştıraqdır. İştıraq növlərini bilməyin bu dilin məntiqinin qavranılmasında çox böyük əhəmiyyəti vardır. İştıraqın hər bir növü kəlmə-törətmə fəaliyyətinin başqa bir sahəsini əhatə edir.

Ərəb dili baxımından, önəmli məfhumlardan biri də “sünaiyyə” məfhumudur. Bu məfhum ərəb dilindəki söz köklərinin üç deyil, iki hərfdən ibarət olduğu və bu ikihərflilik köklərin çoxunun təbiətdəki səslərin ifadə edilməsindən meydana gəldiyi fikrini müdafiə edir. Bu düşüncəni mənimsəyənlərlə bərabər, tənqid edənlər də olmuşdur. “Sünaiyyə” məfhumunu dəstəkləyənin ən bariz əlamətlərindən biri bəzi söz köklərində üçüncü hərf dəyişsə də, mənanın dəyişmədiyinin görülməsidir.

1. İştiaq

“Yarım, yarı” mənasına gələn “شَقَّ” kökündən törəyən “iştiaq” kəlməsi (əl-Əzhəri 1384/1964, VIII, 248; əl-Cövhəri 1990, IV, 1502), bir termin kimi “məna və ləfz baxımından aralarında bir bağ olan iki sözdən birinin digərindən törəməsi” deməkdir (Həsən Xan 1433/2012, 12; əl-Məğribi 1908, 9). Burada kök olan kəlməyə “müştəq minh” deyilir. Bu kökdən törəyən kəlmələrə də “müştəq” və ya “iştiaq” adı verilir (ət-Təhanəvi 1996, I, 206; Kılıç 2001, XXIII, 439).

Dil alimlərinin əksəriyyətinə görə, ərəb dilindəki sözlərin bir hissəsi müştəq, digər hissəsi isə camiddir. Bəsrə alimlərinə görə, sözün kökü məsdər, kufəlilərə görə isə mazi (keçmiş zaman) felidir. Bəzi müasir alimlər sözün kökünün təkcə məsdər və ya mazi feili olmayıb, yer, qəbilə və üzv adlarından, təbiətdəki səslərin təqlid edilməsindən meydana gələn isimlərlə adatlardan da törədiyini açıqlamışlar (Kılıç 2001, XXIII, 439).

İştiaq mövzusu əsrlər öncə dil alimlərinin əsərlərində tədqiq olunmuşdur. Qütrub (v. 210/825), Əbul-Həsən əl-Əxfəş əl-Əvsat (v. 215/830), əl-Əsmay (v. 216/831), İbn Hatim əl-Bahili (v. 231/846), əl-Mübərrəd (v. 286/900), Əbu İshaq əz-Zəccac (v. 311/923), İbn Dürüstəveyh (v. 347/958) İbn Xaləveyh (v. 370/980) bu alimlərdəndir (əs-Süyuti 1406/1986, I, 351). İbn Düreyd (v. 321/933) “əl-İştiaq” adlı əsərini qələmə alaraq, bu mövzunu geniş bir şəkildə izah etmişdir. Abdussəlam Məhəmməd Harunun (v. 1988) qeyd etdiyinə görə, bu mövzuda İbn Faris (v. 395/1004) “Mucəmu Məqayisil-luğa” adlı əsərini təlif edərək İbn Düreydi izləmiş və bu mövzunu daha da təfsilatlı açıqlamışdır. İbn Farislə eyni dövrdə yaşamış Əbu Əli əl-Farisi (v. 377/987) və tələbəsi İbn Cinni (v. 392/1002) “əl-İştiaqul-əkbər” fikrini bütün dilə şamil etməklə bu mövzunu daha da irəli aparmaq istəsələr də, düşüncələrinə müvəffəq ola bilməmişlər (Harun 1399/1979, I, 24).

İbn Cinni iştiaqı iki hissəyə ayırmışdır: “səğir - əsgər” və “kəbir - əkbər” (İbn Cinni, I, 133-134). İbn Cinni iştiaqı səğirə həm “səğir”, həm də “əsgər”, iştiaqı kəbirə isə həm “kəbir”, həm də “əkbər” deyir (Harun 1958, 26).

Klassik dil alimləri üç iştıraq növündən bəhs etmişlər:

1. Əl-iştıraqus-səğir. Eyni hərflərdən ibarət olan köklərdən fərqli kəlmələrin meydana gəlməsidir. Bu kəlmələrdə kök hərflərin sırası eyni olmalı və aralarında mənə bağlılığı olmalıdır.

2. Əl-iştıraqul-kəbir. Eyni hərflərdən meydana gəlməklə bərabər, sırası fərqli olan və hansısa bir mənada birləşən kəlmələrdən yaranan iştıraq növüdür (أيس → يس ، حبذ → جذب) (əl-Məğribi 1908, 14-18; Küçükkalay 1969, 271-275; Kılıç 2001, XXIII, 439-440).

Bu iştıraqın daha yaxşı başa düşülməsi üçün کلم kökü və təqlibləri⁴⁰ (كلم ، مكل ، ملك ، لمك ، لمك ، ملك ، مكل) nümünə verilə bilər. Bu altı kök də “qüvvət və şiddət” ortaq mənasında birləşməkdədir (İbn cinni, I, 13, II, 134-135).

3. Əl-iştıraqul-əkber. İki əsas hərfi mənası eyni olan yaxud hərfləri arasında məxrəc birliyi ya da yaxınlığı olan iki kəlmə arasında meydana gələn iştıraq növüdür (هتن → هتل ، مده → مدح). Bu iştıraqa “əl-ibdalul-lüğəvi” də deyilir (əl-Məğribi 1908, 18-19; Kılıç 2001, XXIII, 440).

İbn Cinni, sadəcə, iştıraqın ilk iki növündən bəhs etmişdir.

Bu iştıraqlardan ilki qiyasa (sabit qaydalara əsaslanan qrammatik dil hadisəsi) uyğun və ümumi olduğu üçün sərf alimlərinin, digər ikisi isə, leksikoqrafların sahəsinə aiddir.

“Əl-iştıraqul-kübbar” isə iki və ya üç kəlmənin, ya da bir cümlənin bəzi hərflərini ixtisar etmək surəti ilə eyni mənaya dəlalət edən yeni bir kəlmə törətmək olan “naht”a deyilir⁴¹ (Civelek 2003, 99; Belasi 2003, 408).

Müasir yazarlardan Abdulla Emin “İştıraq” adlı əsərini dörd hissəyə bölmüşdür:

1. Əl-iştıraqus-səğir. Eyni hərflərə sahib olan köklərdən fərqli kəlmələrin meydana gəlməsidir. Bu kəlmələrdə kök hərflərin sırası eyni olmalı və aralarında mənə bağlılığı olmalıdır.

2. Əl-iştıraqul-kəbir. Mənə yaxınlığı şərti ilə bir kəlmədən bir hərfi dəyişmək surəti ilə başqa bir kəlmənin törədilməsidir. Burada dəyişən hərflərdə məxrəc birliyi, ya da yaxınlığı olmalıdır (جنا → جزا ، بعثر → بحثر ، شأس → شاز).

⁴⁰ Hərfləri eyni mənalara isə hər hansı bir ortaq mənada birləşən feil köklərində hərflərin yerlərinin dəyişməsidir. Bu eyni hərflərin yerini dəyişmək surətiylə altı feil əldə etmək mümkündür.

⁴¹ əl-Xəlil ibn Əhməd, ərəb dilindəki “naht” məfhumundan ilk bəhs edən alimdir. O, nahtın “iki kəlmədən bir kəlmə törətmək” şəklində tərifini verir. Ona görə حَيَّ عَلَي kəlmələrinin birləşdirilməsi surətiylə حَيْعَل felinin törədilməsi xaricində “ع” hərfi ilə “ح” hərfi məxrəcləri yaxın olduğu üçün bir kəlmədə olmazlar. حَيْعَلƏ sözünə حَيْ عَلَي və حَيْ عَلَي kəlmələrinin birləşməsi nəticəsində meydana gəlmişdir. Buradan hərəkətlə bu felin حَيْعَل → يُحْيَعَل → حَيْعَلƏ şəklində təsrifi mümkündür. Bu feil “Namaza gəlin! Qurtuluşa gəlin! dedi” mənasını verir (əl-Fərahidi 1988, I, 60-61).

3. Əl-İştiaqul-kübar. İbn Cinni İştiaqın bu növünə İştiaqı kəbir və ya əkbər adını vermişdir.

4. Əl-İştiaqul-kübbar. Dil alimləri tərəfindən “naht” adlandırılmışdır (Emin 1376/1956, 3, 331, 373, 391).

Əs-Süyuti (v. 911/1505) “əl-Müzhir” adlı əsərində İştiaqı əkbərlə əlaqəli Əz-Zəccacın kitabında qeyd etdiyi nümunəni nəql edir: “شَجَرْتُ فَلَانًا بِالرُّمْحِ (Filan-kəsi mizraqla vurdum) cümləsinin izahı: “Onu mizrağa elə keçirdim ki, mizrağın üzərində ağacın budağı kimi görünürdü” şəklindədir. Qırtlağa və onunla əlaqəli orqanlara شَجْرٌ deyilməsinin səbəbi, ağacın budaqları kimi, ona bağlı olan orqanlarla bitişik olduğu üçündür. تَشَاوَرَ الْقَوْمَ (İnsanlar mübahisə etdi) cümləsinin izahı: “Ağacın budaqları fərqli olduğu kimi, fərqli fikirlər irəli sürdülər” şəklindədir. Bu kökdən olan hər sözün mənası bir şəkildə bu kökün əsas mənası olan “شَجْرَةٌ – ağaç” kəlməsinə bağlanır” (Əs-Süyuti 1406/1986, I, 351).

Abdussəlam Məhəmməd Harun əs-Süyutin bu nümunəyə “əl-İştiaqul-əkbər” adı verərək, səhv etdiyini bildirir. İbn Cinni bu adı İştiaqın başqa bir növünə vermişdir. Bu addan ilk dəfə istifadə edən İbn Cinnidir (Harun 1958, 27). Əsərində bu addan ilk dəfə özünün istifadə etdiyini qeyd edir (İbn Cinni, II, 133).

Abdussəlam Məhəmməd Harun əs-Süyutin nümunə verdiyi İştiaqın bu növünə xüsusi bir ismin verilməsinin doğru olacağını qeyd edir. Onun fikrinə görə, İştiaqın bu növünə “əl-İştiaqul-kəbir” adı verilməlidir. İbn Cinni “əl-İştiaqus-səğir” və ya “əsğər” məfhumuyla iki xüsusu nəzərdə tuturdu. Birincisi, bir kökdən törəyən ismi-fail, ismi-məful kimi yeddi kəlmə. İkincisi, bir kökdən olan feilin və onun təsrifinin eyni kökdən olan başqa feilə və təsrifinə yaxın olmasıdır. İştiaqın bu növünə bir kökdən meydana gələn kəlmələri bir ortaq nöqtədə birləşdirmək surəti ilə İbn Cinni və İbn Fəris diqqət çəkmişdir. İbn Cinninin “səğir” və ya “əsğər” şəklində adlandırdığı İştiaqın bu növünə “əl-İştiaqul-kəbir” adını vermək daha doğrudur (Harun 1958, 27).

Abdussəlam Məhəmməd Harun “Məqayisul-luğa” əsərinə yazdığı müqəddimədə İbn Fərisin “məqayis” sözü ilə bir kökdən törəyən kəlmələrdə bir ya da bir neçə ortaq mənanı ifadə edən İştiaqı kəbiri nəzərdə tutduğunu açıqlamışdır (Harun 1399/1979, I, 39). Sadəcə, bəzi dil alimləri İştiaqı kəbirin bu anlamda tərifini vermişlər (Rıdvan 1991, 87; Elmalı 2005, XXX, 347).

Abdussəlam Məhəmməd Harunun İştiaqın bu növünə İştiaqı əkbər adını verən əs-Süyutin yanıldığı söyləməsi və bu addan ilk istifadə edən İbn Cinni olduğunu, onun da bu adla İştiaqın başqa bir növünü nəzərdə tutduğunu ifadə etdikdən sonra, bu məfhumla İştiaqı kəbir adının verilməsinin uyğun olacağını qeyd etməsi doğru görünür. İştiaqı kəbir adından da ilk istifadə edən İbn Cinnidir və onun fikrinə görə, İştiaqı kəbirlə İştiaqı əkbər arasında

heç bir fərq yoxdur. Məhəmməd Harunun “iştıraqın bu növünə xüsusi bir adın verilməsi gərəklidir” ifadəsindən sonra iştıraqı kəbir adını uyğun görməsi də qəribədir. İştıraqı kəbir termini başqa bir iştıraq növü üçün istifadə edilirdi. Elə buna görə də onun fərqli məzmunu olan yeni bir termin kimi təqdim edilməsi doğru deyildir.

Emil Yaqub da hər halda, əs-Süyutidən təsirlənərək, “məqayis”i “əl-iştıraqul-əkber” (Yaqub, 1985, 85) şəklində adlandırmışdır. İştıraqı kəbir ilə ibn Farisin ortaq məna fikri⁴² arasında çox fərq vardır və eyni zamanda, ibn Faris araşdırdığı söz köklərində iştıraqı əkbər düşüncəsini əsas götürməmişdir (əl-Yasiri – İdan 2008, 26). İbn Cinninin məqsədi iştıraqı əkbərdə, ibn Farisin isə iştıraqı səğirdə ortaq mənəni təsbit etməkdir. Əsərdəki hər hansı bir maddəyə baxıldığı zaman bu aşkar bir şəkildə görünür; məsələn, ibn Farisin شجر maddəsində hansı kəlmələri açıqladığını araşdırmaq bunu təsbit etmək üçün yetərlidir. Bu kəlmələrin sırası belədir: شَجْرٌ → أَشَجْرٌ → شَجْرٌ → شَجْرَةٌ (ibn Faris 1399/1979, III, 246-247). Digər maddələrdə də bunun eynisi müşahidə edilməkdədir. Belə olduqda, sıralanan bu kəlmələrdə iştıraqı səğirdən başqa bir iştıraq növünü təsbit etmək mümkün deyildir. Bununla bərabər, müəllifin əsərində ələ aldığı maddələrə və onların təqliblərinə baxıldığı zaman bunlar arasında bir məna bağlılığı görünməməkdədir. Müəllifin bu maddələr arasında bir məna bağı qurmaq kimi bir düşüncəsi yoxdur. Sadəcə, bəzi maddələrdə qəlbədən⁴³ bəhs etdiyi üçün iştıraqı kəbirə dolayı yolla işarə etdiyi deyilə bilər.

İbn Faris iştıraqın əsasının məsdər və ya feil olması xüsusundakı düşüncəsini açıq bir şəkildə bəyan etməmişdir. Dəqiq bir şəkildə ifadə etmək imkansız olsa da, müəllifin ümumiyyətlə, kəlmənin kökünü məsdər olaraq gördüyü maddələri izah şəklindən ortaya çıxır. Bəzi maddələrdəki açıqlamalarından isə kəlmənin kökünü feil olaraq gördüyü anlaşılır (Tüleymat 1999, 47-49).

2. Sünaiyyə

İbn Cinninin iştıraqı əkbər fikrindən təsirlənən müasir ərəb dili alimləri “sünaiyyə/bilateralism” adında daha bir düşüncə ortaya qoymuşdular. Bu

⁴² Bir kökdən törəyən müxtəlif kəlmələrin bir və ya bir neçə ortaq mənada birləşməsini ifadə edir. Məsələn, جَن kökündən törəyən kəlmələrdə gizli ya da açıq bir şəkildə “örtmək” mənası vardır. Çünki, bu kökün ortaq mənası “örtmək”dir.

⁴³ Qəlb, ləfz və məna baxımından yaxın olan iki kökün hərflərinin sırasının fərqli olmasıdır (əl-Məğribi 1908, 14). İbn Faris qəlbın tərifini “eyni hərflərin sıralanma baxımından müxtəlif olması” şəklində verir. Buna nümunə olaraq صَاعِقَةٌ (ildırım səsi) və صَائِقَةٌ (ildırım səsi) kəlmələrini vermək olar (İbn Faris 1414/1993, 51).

düşüncəni ibn Cinnidən əvvəlki əl-Xəlil ibn Əhməd (v. 175/791) kimi dil alimlərinin görüşlərindən də anlamaq mümkündür (Yüksel – Gündüzöz 2005, 219). İbn Fərisin əsərində dolayı yolla bu düşüncəyə işarə edən bəzi xüsusiyyətlər vardır.

Sünaiyyə/bilateralizm nəzəriyyəsi ərəb dilindəki kəlmələrin iki hərfdən ibarət olan kəlmə köklərinə əsaslandığı və bu ikihərflilik köklərin çoxunun təbiətdəki səslərin⁴⁴ ifadə edilməsindən meydana gəldiyi şəkildəki bir görüşə dayanır. Eyni iki hərfə başlayan kökdən törəmiş kəlmələr bir ortaq mənada birləşməkdədir. Əlavə olan hərf, ümumiyyətlə, son hərfdir. Bəzən birinci, bəzən də ikinci hərf əlavə oluna bilər (əl-Mübarək, 92-95; Yüksel – Gündüzöz 2005, 221).

İbn Fərisin əsərində dolayı yolla bu düşüncəni dəstəkləyən xüsusiyyətlər bəzi bölmələrdə üçüncü hərf dəyişsə də, mənanın dəyişmədiyinin müşahidə edilməsidir. Bu təsbiti müəllif دَلَّ (günəşin batması, yox olması) maddəsinin sonunda açıq bir şəkildə ifadə etmişdir:

قَالَ أَحْمَدُ بْنُ فَارِسٍ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فِي كُلِّ شَيْءٍ سِرًّا وَلَطِيفَةً. وَقَدْ تَأَمَّلْتُ فِي هَذَا الْبَابِ مِنْ أَوْلَاهِ إِلَى آخِرِهِ فَلَا تَرَى الدَّالَّ مُؤْتَلَفَةً مَعَ اللَّامِ بِحَرْفٍ ثَالِثٍ إِلَّا وَهِيَ تَدُلُّ عَلَى حَرَكَةٍ وَمَجِيءٍ، وَدَهَابٍ وَزَوَالٍ مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

“Əhməd ibn Fəris belə qeyd edir: Allahın hər bir şeydə bir sirri vardır. Bu bölməni başından-sonuna qədər gözdən keçirənsən, üçüncü bir hərfə birləşən “dəl” və “mim” hərflərinin ancaq hərəkətə, gəlməyə, getməyə və bir yerdən başqa bir yerə köçməyə dəlalət etdiyini görürsən. Ən doğrusunu Allah bilir!” (ibn Fəris 1399/1979, II, 298).

Bu bölmədə həmin mənaya dəlalət edən maddələr bunlardır: دلى → دله → ذلك → دلق → دلف → دلع → دلظ → دلج → دلج → دلث.

İbn Fəris bu maddələrin “gəlmə, getmə, hərəkət etmə və bir yerdən başqa bir yerə köçmə” ortaq mənasında birləşdiyini qeyd edir. Buradan ibn Fərisin ərəb dilində üçüncü hərfin dəyişməsi ilə mənanın dəyişmədiyi fikrinə diqqətçəkən ilk alim olduğu anlaşılır (Tüleymat 1999, 72).

Birinci hərfi “ayn”, ikinci hərfi “kəf” olan maddələrin hamısı “toplanmaq” ortaq mənasında birləşir (ibn Fəris 1399/1979, IV, 99-108). Bu bölmədə olan maddələr bunlardır: عكز → عكر → عكد → عكب → عكو → عكن → عكم → عكل → عكف → عكص → عكش → عكس.

Əsərdə birinci hərfi “fə”, ikinci hərfi “ləm” olan maddələr gözdən keçirildiyi zaman bu bölmədəki فلو → فلت → فلج → فلح → فلذ → فلز → فلس.

⁴⁴ Səslərin təqlidindən meydana gələn ləfzlərdir. Bu ləfzlərə hikayətu-savt/səs ismi deyilir. Məsələn; أة və أ ح kəlmələrinin hər ikisi “bir ağrıdan ötrü çıxarılan səs” mənasını verir.

فلس → فلع → فلق köklərinin “yarmaq, kəsmək” mənasına dəlalət etdiyi görünür (ibn Faris 1399/1979, IV, 448-452).

Birinci hərfi “ra”, ikinci hərfi “xa” olan maddələr “yumşaq və incəlik” ortaq mənasında birləşir (ibn Faris 1399/1979, II, 500-502). Müəllif həmin bölmədə bu maddələri qeyd edir: رخص → رخف → رخل → رخم → رخو → رخد. Ayrıca رَحْ maddəsi də “yumşaq, incəlik” mənasına dəlalət edir (İbn Faris 1399/1979, II, 386).

Birinci hərfi “cim”, ikinci hərfi “zə” olan maddələr, ümumiyyətlə, “kəsmək” ortaq mənasında birləşir (ibn Faris 1399/1979, I, 453-456). Bu mənaya dəlalət edən maddələr bunlardır: جزع → جزل → جزم → جزح → جزر .

Bu məna oxşarlığı “ləm” və “mim”, “ha” və “xa”, “sin” və “şin” kimi son hərfi bir-birinə yaxın olan maddələrdə daha çox görünür. Bu maddələrin birinin digərindən mübdəl⁴⁵ olma ehtimalı daha yüksəkdir.

Yuxarıdakı nümunələrdən ibn Farisin ərəb dilindəki kəlmə köklərinin üçhərflili deyil, ikihərflili olduğu fikrini irəli sürən bəzi dil alimləri ilə eyni düşüncəni paylaştığı ortaya çıxır (Tüleymat 1999, 73, 93). Əsərdə müəllifin bölmə adlarını qeyd edərkən üçüncü hərfi ifadə etmədən باب التاء والحيم وما يتلوهما şəklində verməsi də bu fikri dəstəkləyir.

لْ maddəsinin ortaq mənası “sürüşmək, bir yerdən başqa bir yerə getməkdir”. Bu maddə içərisində yer alan mutabıq⁴⁶ زَلَزَل feili də eyni mənanı ifadə edir (ibn Faris 1399/1979, III, 4). Birinci hərfi “zə”, ikinci hərfi “ləm” olan زلج → زلخ → زلع → زلف → زلق kimi maddələrin də bu ortaq mənaya dəlalət etdiyi görünür (ibn Faris 1399/1979, III, 19-21). Müəllif lüğətində əvvəlcə muzaaf⁴⁷ maddələri və bu maddələr içərisində mutabıq feilləri qeyd edir. Bundan sonra sülasi (üçhərflili) maddələrə yer verir. İlk əvvəl muzaaf maddəni qeyd edən ibn Farisin digər sülasi maddələrin bu maddədən bir təkamül nəticəsində meydana gəldiyi qənaətində olması möhtəməldir.⁴⁸ Muzaaf maddələrdə də təbiətdəki səslərin ifadə edilməsi (hikayətu-savt/səs ismi) çox görüldüyü üçün bunun təməli səs ismi ola bilər. O zaman ibn Farisin bu maddələri ələ alması, məna verməsi və sıralamasına görə onun ilk əvvəl iki hərfdən ibarət olan səs isimlərinin, bu isimlərdən muzaaf kəlmələrin, sonra iki hərfin təkrarı ilə meydana gələn mutabıq kəlmələrin, ən sonda da üçüncü hərfin

⁴⁵ İbdal kəlməni rahat tələffüz etmək üçün bir hərfin yerinə məxrəc və ya sifət baxımından ona yaxın olan başqa bir hərfi gətirməkdir. Dəyişdirilən hərfə mübdəl minh, onun yerinə gətirilənə mübdəl və ya bədəl deyilir (Sarı 1999, XIX, 263).

⁴⁶ زَلَزَل kimi iki hərfin təkrarıyla meydana gələn dörd hərfli kəlmələr.

⁴⁷ شَد kimi ikinci hərfi şaddəli olan kəlmələr.

⁴⁸ Müəllifin دَكَّن kəlməsini həm دَك həm də دَكَن maddəsində qeyd etməsi bu səbəbdən ola bilər (İbn Faris 1399/1979, II, 258, 291).

dəyişməsi ilə sülasi maddələrin meydana gəldiyi fikrini mənimsədiyini söyləmək mümkündür.

Kəlmə mənalarının keçirdiyi mərhələlər baxımından ibn Farisin خيل maddəsində qeyd etdiklərindən onun ilk əvvəl mücərrəd mənanın, daha sonra isə bu mənadan maddi mənanın meydana gəldiyi fikrində olduğu görünür. Əsərində belə bir qissə anladılmışdır: Əbu Amr ibn əl-Əladan (v. 154/771) “at sürüsü”nün الخيل şəklində ifadə edilməsinin səbəbi soruşulmuş, o da bilmədiyini söyləmişdir. Orada olan bir bədəvi “hərəkət halında rəngdən-rəngə (şəkildən-şəklə) girdiyi üçün”, – deyə cavab vermişdir. Bunun üzərinə Əbu Amr bu izahın yazılmasını istəmişdir. İbn Faris də bunun doğru olduğunu bildirmişdir. Hərəkət edərkən rəngdən rəngə (şəkildən şəklə) girdiyi üçün الْمُخْتَال (təkəbbürlü) kəlməsi bu şəkildə ifadə edilmişdir (ibn Faris 1399/1979, II, 235). Burada الخيل kökünün ilk öncə mücərrəd mənası olan “təkəbbür” mənasının, daha sonra isə bu mənadan maddi mənası olan “at sürüsü” mənasının meydana gəldiyi fikri dilə gətirilmişdir.

İbrahim Ənis isə bu görüşə etiraz edir, ilk əvvəl maddi mənanın, daha sonra isə bu mənadan mücərrəd mənanın meydana gəldiyini ifadə edir. Ona görə burada əsas olan الخيل kəlməsinin ifadə etdiyi “at sürüsü” mənasıdır. Bu kökdən törəyən الخيلاء kəlməsinin “təkəbbür” mənasına gəlməsi isə daha sonra sabit olmuşdur. رحم maddəsində də əsas olan الرَّحْم kəlməsinin ifadə etdiyi “uşaqlıq, ana bətni” mənasıdır. Bu kökün الرَّحْمَة “rəhmət, mərhəmət” mənası isə bu mənadan sonra meydana gəlmişdir (Enis 1984, 164). İbn Faris isə رحم maddəsinin orta mənasını “mərhəmət, şəfqət” kim qeyd edərək, mücərrəd mənayı əsas götürmüşdür (ibn Faris 1399/1979, II, 498).

Nəticə

Aralarında bir bağ olan iki kəlmədən birinin digərindən törədilməsini ifadə edən iştiaqın bəzi növləri vardır. Bu mövzuda çox önəmli bilgilər verən ibn Cinni iştiaqı əsas olaraq iki qismə ayırmışdır: iştiaqı səğir/əsğər və iştiaqı kəbir/əkbər. İştiaqın müəyyən bir növünü ifadə etmək üçün iştiaqı kəbir/əkbər isimlərindən ilk istifadə edən ibn Cinni olmuşdur. Bəzi müəlliflər tərəfindən bu iştiaq növləri fərqli şəkillərdə izah edilmişdir. İştiaqın müəyyən bir növünü ifadə etmək üçün təsbit olunan bu isimləri fərqli şəkillərdə araşdırmaq məfhumlar arasında qarışıqlığa səbəb olacağı üçün doğru deyildir.

Ərəb dilinin xüsusiyyətlərindən biri də söz kökündəki üçüncü hərf dəyişməsi də, mənanın dəyişməsidir. Bunu ilk ifadə edən dil alimi ibn Farisdir. Bununla müəllif dolayı yolla ərəb dilindəki sözlərin ikihərfdən ibarət olan bir

kökə əsaslandığı və iki hərfli köklərin də çoxunun təbiətdəki səslərin ifadə edilməsindən meydana gəldiyi fikrin müdafiə edən sünaıyyə məfhumuna əsaslanır. Bu düşüncəni əl-Xəlil ibn Əhməd, ibn Cinni kimi dil alimlərinin qeyd etdiklərindən də anlamaq mümkündür.

Kəlmə mənalarının əsrlər boyu keçirdiyi mərhələlər baxımından ibn Farisin ilk əvvəl mücərrəd mənənin, daha sonra isə bu mənadan maddi mənənin meydana gəldiyi düşüncəsində olduğunu qeyd etmək mümkündür. Bəzi müasir alimlər isə ilk əvvəl maddi mənənin, daha sonra isə bu mənadan mücərrəd mənənin meydana gəldiyini qəbul edirlər.

ƏDƏBİYYAT

Belasi, Muhammed es-Seyyid Ali. (2003). “*Arap Dilinde Naht*”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (tərc. Mehmet Ali Şimşek), VII/2, Sivas, (s. 407-416).

Civelek, Yakup. (2003). “*Arap Dilinde Naht ve Kelime Türetmede “Naht” Yönteminin Kullanımı*”, Nüsha, yıl: III, sy: 10, (s. 97-118).

əl-Cövhəri, Əbu Nasr İsmail ibn Həmməd. (1990). “*əs-Sihah tacul-luğa və sihahul-ərəbiyyə*”, (Nəşr edən: Əhməd Abdulğafur Addar), Beyrut: Darul-ilm lil-məlayin.

əl-Əzhəri, Əbu Mənsur Məhəmməd ibn Əhməd. (1384/1964). “*Təhzibul-luğa*”, (Nəşr edən: Heyət), Nəşr edilən yer yoxdur. əd-Darul-Mısıriyyə lit-təlif və vət-tərcəmə.

əl-Fərəhidi, əl-Xəlil ibn Əhməd. (1988). “*Kitabul-Ayn*”, (Nəşr edən: Mehdi əl-Məxzumi, İbrahim əs-Samərrai), Beyrut: Müəssəsətul-ələm lil-mətbuat.

Elmalı, Hüseyin. (2005). “*Mu‘cemü mekâyisi’l-luga*”, Türkiyə Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, XXX, (s. 346-347).

əl-Məğribi, Abdulqadir ibn Mustafa. (1908). *əl-İştiaq vət-tərib*, Misir: Mətbəətul-hilal.

əl-Mubarək, Məhəmməd. (Nəşr ili yoxdur). “*Fiqhul-luğa və xəsisul-ərəbiyyə*”, Nəşr edilən yer yoxdur. Darul-fikr.

əl-Yasiri, Abdulkazım – Heydər Cəbbar İdan. (2008). “*İnayətu Əhməd ibn Faris fi Mucəmi Məqayisil-luğa bid-dələlətil-mihvəriyyə*”, Məcəllətu adabil-Kufə I/2, İraq, (s.11-46).

Emin, Abdulla. (1376/1956). “*əl-İştiaq*”, Qahirə: Ləcnətul-təlif vət-tərcəmə vən-nəşr.

Enis, İbrahim. (1984). “*Dələlətul-əlfaz*”, Nəşr edilən yer yoxdur. Məktəbətul-ənclul-Mısıriyyə.

əs-Süyuti, Abdurrahman Cəlaluddin. (1406/1986). “*əl-Muzhir fi ulumil-luğati və ənvaiha*”, Beyrut: Mənşuratul-məktəbətül-əsriyyə.

ət-Təhanəvi, Məhəmməd Əli. (1996). *2Mövsuatu Kəşşafi istilahatil-fünun vəl-ulum*”, (Nəşr edən: Əli Dəhruç, tərc. Abdulla əl-Xalidi - Corc Zeynati), Beyrut: Məktəbətü Lübnan.

Harun, Abdussələm Məhəmməd. (1399/1979). Müqəddimə-tun-naşir (*Mucəmu Məqayisil-luğa* adlı əsərin müqəddiməsi – Əbul-Hüseyn Əhməd ibn Fəris), Nəşr edilən yer yoxdur. Darul-fikr, I, 3-48.

Harun, Abdussələm Məhəmməd. (1958). “*Təqdim (əl-İştiaq adlı əsərin müqəddiməsi – Əbu Bəkr Məhəmməd ibn əl-Həsən ibn Düreyd)*”, Qahirə: Məktəbətul-hancı, (26-40).

Həsən Xan, Məhəmməd Sadiq. (1433/2012). “*əl-Alamul-xəffağ min ilmil-İştiaq*”, Beyrut: Müəssəsətul-kutubis-səqafiyə.

İbn Cinni, Əbul-Fəth Osman ibn Cinni. (Nəşr ili yoxdur). “*əl-Xəsis*, (Nəşr edən: Məhəmməd Əli ən-Nəccar)”, Nəşr edilən yer yoxdur. Darul-kutubil-Misriyyə.

İbn Fəris, Əbul-Hüseyn Əhməd ibn Fəris. (1399/1979). “*Mucəmu Məqayisil-luğa*”, (Nəşr edən: Abdussələm Məhəmməd Harun), Nəşr edilən yer yoxdur. Darul-fikr.

İbn Fəris, Əbul-Hüseyn Əhməd ibn Fəris. (1414/1993). “*əs-Sahibi fi fiqhil-luğatil-ərəbiyyə və məsailihə və sunənil-ərəb fi kəlamihə* (Nəşr edən: Ömər Fəruq ət-Tabba)”, Beyrut: Məktəbətul-maarif.

Kılıç, Hulusi. (2001). “*İştikak*”, Türkiyə Diyanət Vəqfi İslam Ansiklopedisi, İstanbul, XXIII, (s. 439-440).

Küçükkalay, Hüseyin. (1969). “*Kur’ân Dili Arapça*”, Konya: Manevi Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti neşriyatı.

Rıdvan, Məhəmməd Mustafa. (1991). “*əl-İmam Əbul-Hüseyn ibn Fəris ər-Razi və əsaruhu fil-luğa və fin-nəhv*”, Misir: Daru nahda.

Sarı, Mehmet Ali. (1999). “*İbdâl*”, Türkiyə Diyanət Vəqfi İslam Ansiklopedisi, İstanbul, XIX, (s. 263-265).

Tuleymat, Qazi Muxtar. (1999). “*Əhməd ibn Fəris əl-Luğavi: dirasə fi əraihil-luğaviyyə və n-nəhviyyə*”, Dəməşq: Daru tallas.

Yaqub, Emil. (1985). *əl-Məacimul-luğaviyyə-tul-ərəbiyyə bədaətuha və tətavvuruha*, Beyrut: Darul-ilm lil-məlayin.

Yüksel, Ahmet - Soner Gündüzöz. (2005). Arap Filolojisindəki İştikâk-ı Ekber-Sünâiyyə Kuramları və Müsəlləsât Olgusuna Courtenay’ın Fonem Kuramı Çərçəvesində Yeni Bir Yaklaşım Denemesi, *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 9, sy: 22, 211-224.

д.ф.но филос. Амир Кахаев

ПОНЯТИЯ ИШТИГАГ (ДЕРИВАЦИЯ) И СУНАИЙЯ (ДВУХБУКВЕННЫЕ КОРНИ) НА АРАБСКОМ ЯЗЫКЕ

РЕЗЮМЕ

В этой статье обсуждены понятие иштигаг, виды иштигага и правильность использования терминов, обозначающих эти виды, для выражения различных содержаний. Приведены различные объяснения термина иштигагы кабир/акбар и указано, что их представление в качестве нового термина с другим содержанием неправильно. Приведены мнения Ибн Джинни, Абдуссалама Мухаммеда Харуна и Абдуллы Эмина в связи с иштигагом.

Отмечено, что целью Ибн Джинни было обнаружение общего смысла в иштигагы акбале, а Ибн Фариса – в иштигагы сагире, также указано на сколько частей классические и современные писатели делят виды иштигага и разные объяснения этих видов. Изучено понятие сунайя, возможность понимания этой идеи в исследованиях таких ученых-лингвистов, как аль-Халил ибн Ахмед, Ибн и и Ибн аль-Фарис. Приведены несколько примеров из работы Ибн Фариса под названием «Муджаму магайисил-луга», поддерживающих эту идею. В некоторых разделах своей работы автор отметил, что при смене третьей буквы без смены первых двух букв значение не меняется. Из этих примеров следует, что Ибн Фарис разделял одну и ту же мысль с некоторыми учеными-лингвистами, которые считают, что корни слов на арабском языке не трехбуквенные, а двухбуквенные. В конце статьи, разъяснен вопрос о том, что возникло раньше абстрактное или материальное значение. Из указанных Ибн Фарисом становится понятным, то что сначала возникло абстрактное значение, а затем из него возникло материальное значение. Некоторые современные писатели не соглашались с этим мнением и утверждали, что сначала возникло материальное значение.

Ключевые слова: иштигаг, ученые-лингвисты, корень слова, арабский язык, статья.

PhD Amir Kahayev

NOTIONS OF ISHTIQAQ AND SUNAIYYAH IN ARABIC

ABSTRACT

The article discusses the notion of ishtiqaq (derivation), its types and usage to express different contents. It introduces various explanations of the term ishtiqaq al-akbar and states that its introduction as a new term with different meanings is inappropriate. It discusses Jinni, Abdussalam Mahammad Harun and Abdulla Emin's views on ishtiqaq al-akbar. The article sheds light on how Ibn Jinni finds common meaning in ishtiqaq al-akbar and ibn Faris in ishtiqaq al-saghir and how classical and modern writers distinguish and explain ishtiqaq types. It also studies the notion of sunaiyyah (bilateralism) and concludes that it is possible to understand the interpretation of it through the works of the scholars such as Khalil ibn Ahmad, Ibn Jinni and Faris. In his book *Mu'jam maqayis al-lughah*, Ibn Faris provides some examples that support this idea. According to the author, the meaning do not change if the third letter is changed in a word. This proves that Ibn Faris shared the same thoughts with the scholars who suggested that the word roots in Arabic consist of two letters. The article then discusses the origin of abstract and material meanings. According to ibn Faris, material meaning derived from abstract meaning which appeared first. Some contemporary writers oppose this idea and consider that material meaning originated first.

Keywords: *ishtiqaq (derivation), linguistics, word roots, Arabic language, substance*

د. أمير كحايف

مفهوما الاشتقاق والنَّائِيَّة في اللُّغة العربيَّة المُلخَّص

في هذه المقالة بحث عن مفهوم الاشتقاق وأنواعه واستخدام المصطلحات التي تستعمل للتعبير عن هذه الأنواع ليفيد مختلف المحتويات من جهة صحتها. وسردت شروح مصطلح الاشتقاق الكبير أو الأكبر وذكر أنّ عرضه كمصطلح جديد لمحتوى مختلف ليس صحيحا. وعرضت آراء ابن جنّي وعبد السلام محمد هارون وعبد الله أمين عن الاشتقاق. وذكر أنّ غاية ابن جنّي تحديد المعنى المشترك في الاشتقاق الأكبر وأمّا غاية ابن فارس فهو تحديده في الاشتقاق الصغير وذكر أيضا تقسيم المؤلفين القدماء والمعاصرين أنواع الاشتقاق وشروح مختلفة لهذه الأنواع. درس مفهوم النَّائِيَّة وبيّن أنّه من الممكن أن تفهم هذه النَّظْرِيَّة من بحوث علماء اللُّغة كالخليل بن أحمد وابن جنّي وابن فارس. وذكر بعض النماذج لدعم هذه النَّظْرِيَّة من معجم مقاييس اللُّغة لابن فارس. وكتب ابن فارس في بعض أبواب كتابه أنّ المعنى لا يتغير بتغيّر الحرف الثالث وتثبّت الحرف الأوّل والثاني. ويظهر من هذه النماذج أنّ ابن فارس يوافق على رأي علماء اللُّغة الذين يطرحون فكرة جذر الكلمة في اللُّغة العربية ثنائِيَّة لا ثلاثِيَّة. وفي نهاية المقالة بيّنت مسألة أهل المعنى المجرّد ثابت أو لا أم المعنى المحسوس؟ ويفهم من قيود ابن فارس أنّ المعنى المجرّد ثابت أو لا ومن هذا المعنى يتولّد المعنى المحسوس. وبعض المؤلفين المعاصرين قد اعترضوا على رأيه وأفادوا أنّ المعنى المحسوس ثابت أو لا.

الكلمات المفتاحية: الاشتقاق ، علماء اللُّغة ، جذر الكلمة ، اللُّغة العربيَّة ، مادّة

Çapa tövsiyə etdi: E.N.Məmmədov

Aİİ-nin "Din araşdırmaları" jurnalının nəşr qaydaları

"Din araşdırmaları" jurnalının nəşr qaydaları aşağıda göstərilmişdir:

1. Jurnalda təqdim edilən məqalələr Ali Attestasiya Komissiyasının (AAK) dövrü elmi nəşrlərin qarşısında qoyduğu tələblərə və Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun qaydalarına cavab verməlidir.

2. Jurnaldakı 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 cm, soldan 3 cm, sağdan 1 cm 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., AZ1141, 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.

7. Mövzu ilə bağlı elmi mənbələrə istinadlar vacibdir. Məqalədə istinadlar göstəriləni 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 200-250 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 doğruluğuna və digər məlumatlara görə cavabdehlik daşıyır.

13. Hər bir məqalədə UOT indekslər və ya PACS tipli kodlar göstərilməlidir.

Aİİ-nin “Din arařtırmaları” dergisi yazım kuralları

“Din arařtırmaları” dergisinin yazım ilkeleri ařaęıda gsterilmiřtir:

1. Dergi iin takdim edilen makaleler Ali Attestasiya Komissiyasının (AAK) bilimsel arařtırma yayın etięi yönergesi ltleri ve Azerbaycan İlahiyyat Enstitüsü yazım kurallarına uyumlu olmalıdır.

2. Takdim edilen çalıřmanın orijinal olması ya da daha önce çalıřılmamıř bir boyutuyla ele alınması gerekir.

3. Çalıřmanın sistematięi; önce makale adı, sonra müellifin adı, yazarın çalıřtıęı kurumu ve sorumlu *yazara ait iletiřim* bilgisi (e-mail ve ya telefon) de bulunmalıdır.

4. Makalede yazar adından sonra zet ve anahtar sözler, (biri makalenin ve özetin yazıldıęı dil olmakla) en az üç dilde verilmelidir.

5. Makale metni “A4” formatında, “12” ltl harflerle, yukarıdan ve ařaęıdan 2 cm, soldan 3 cm, saędan 1 cm aralıklarla, 1 cm bořluk bırakılarak, Azerbaycan, türk, ingiliz, rus ve arapça olmakla “Times New Roman” yazı karakterinde 1 nüshada gönderilmelidir. Karyer sahibi bir akademisyenin makale hakkında yazacaęı rey ile birlikte müellifler tarafından dergimizin (jurnal@ait.edu.az.) web adresine ve ya (Azerbaycan İlahiyyat Enstitüsü, Azerbaycan, Bakı řeh., AZ1141, Ehmed Cemil, 41A) posta adresine gönderilmelidir.

6. Konu ile baęlı ilmi verilerin kaynaklara isnad edilerek tertibi řarttır. Makalede istinadlar gsterildiyi yerden sonra parantez içinde müellifin soyadı, neřr tarihi ve sayfa numarası sırası ile verilmelidir; rneęin: (Bünyadov 2007, 17-21).

řayet bir müellifin aynı tarihte basılmıř iki ve daha ziyade eseri varsa, bu durumda (Bünyadov 2007(1), 31-36) ve ya (Bünyadov 2007(2), 42-55) řeklinde kayd edilmesi gerekir. Makalenin sonunda kaynakça listesinde soy ad, ad ve neřr tarihi gösterildikten sonra parantez içerisinde bir ve ya iki rakamları yazılmalı: Örneęin: (Bünyadov Ziya (2007/1), 31-36) ve ya (Bünyadov Ziya (2007/2), 42-55).

7. Kaynakça listesi verileri her biri isnad edilen esere ait bilgileri uluslararası ltler esasında ve AAK-ın kuralları ve řartlarına uygun řu řekilde verilmeli; Müellifin soyadı ve adı; neřr tarihi (yıl); kitap; makale; sempoziyum ve dięerlerinin tam adı (eęer varsa, evirenin adı ve soyadı); neřr ve baskı yeri; yayın kurumunun adı gösterilmelidir. Makalelerde en sonda sayfalar gösterilir. Kaynakça listesi makalenin sonunda verilmelidir.

8. Makalenin yazıldıđı dilden farklı olarak 2 yabancı dilde (ingiliz, rus ve s.) özetler verilmelidir. Makale metninin tamamı 6-15 sayfa, özetler 200-250 sözden ibaret olmalılar.

9. Makalenin çeřitli dillerdeki özetleri bir-birinin aynı olmalı ve makalenin içeriđi ile uygun olması gerekir. Müellifin vardıđı sonuç, işin ilmi yenilik esası, önemi ve s. Aynı zamanda özet ana çizgilerle öz biçimde yazılması gerekir. Her bir özet yazıda makale adı ve yazarın adı tam gösterilecektir. Makalenin yazıldıđı dilde özet ve anahtar sözler girişden önce, diđer yabancı dillerdeki özet ve anahtar sözler makalenin son kısmına yerleřtirilmesi gerekir.

10. Makale, ilmi arařtırmaların yazılım ilkelerine ve uluslararası standartlara uygun makale ölçütleri esasında giriş, sonuç ve en az iki başlıktan ibaret olması gerekir.

11. Yazar makalenin kalitesi, bulgu ve önerilerin özgünlüğü, arařtırmanın önemini gösteren çıkarmaları ve kuram ve uygulamaya dönük önerileri açısından verilerin orijinalliđini taahhüt etmeli ve bulguların diđer arařtırmaların bulguları ile uyumu veya farklılıđını açıklamalıdır.

12. Her bir makalede UOT indeksler ve ya PACS tipli kodlar gösterilmesi gerekir.

Правила публикации в журнале "Религиоведческие исследования" АИТ

Правила публикации в журнале "Религиоведческие исследования" нижеуказанные:

1. Статьи, предоставленные для публикации в журнале, должны отвечать требованиям Высшей аттестационной комиссии (ВАК) к периодическим научным изданиям и правилам Азербайджанского института теологии.

2. Статьи в журнале должны быть новыми, не предоставленными для других публикаций исследованиями.

3. В начале предоставленной статьи после ее названия должны указываться имя автора, название учреждения, в котором работает автор и адрес электронной почты автора.

4. В начале статьи после имени автора должны приводиться резюме и ключевые слова как минимум на трех языках (на языках, на которых написаны статья и резюме).

5. Текст статьи должен быть в формате "А4", с размером шрифта 12, с отступом 2 см сверху и снизу, 3 см слева, 1 см справа, интервалом 1, со шрифтом "Times New Roman", в одном экземпляре (электронная версия должны быть предоставлена на компакт-диске) на азербайджанском, турецком, английском, русском и арабском языках. Вместе со статьей авторы должны предоставить в редакцию журнала (Азербайджанский институт теологии, Азербайджан, г. Баку, AZ1141, Ахмед Джамиль, 41 А) отзыв лица с ученой степенью о статье. Подписание рукописи авторами с указанием даты ее предоставления в редакцию обязательно.

6. Статьи следует отправить в электронной форме на адрес электронной почты jurnal@ait.edu.az.

7. Должны быть ссылки на научные источники, связанные с темой статьи. После указания ссылок в статье в скобках последовательно должны быть указаны фамилия автора, год издания и номер страницы. Например: (Буниятов 2007, 17-21).

Если у одного автора две или более работы, опубликованные в один и тот же год, необходимо указать следующим образом: (Буниятов 2007(1), 31-36) или (Буниятов2007(2), 42-55). После указания фамилии, имени и года публикации в списке литературы в конце статьи в скобках указываются цифры 1 или 2: например: (Зия Буниятов (2007/1), 31-36) или (Зия Буниятов (2007/2), 42-55).

8. Каждая ссылка, указанная в списке литературы, должна быть в нижеследующем формате в соответствии с международным научно-исследовательским методом и требованиями ВАК: фамилия и имя автора; год издания (год); книга; статья; полное название симпозиума и других (имя и фамилия переводчика, если имеется); место издания; название издательства. В самом конце статьи указываются страницы. Список литературы должен быть предоставлен в конце статьи.

9. Резюме должно быть предоставлено на двух других языках (английский, русский и др.), отличающихся от языка на котором написана статья. Объем статьи должен быть 6-15 страниц, а объем резюме –200-250 слов.

10. Резюме автора на разных языках должны быть одинаковыми и должны соответствовать содержанию статьи. Научные выводы, к которым пришел автор, научная новизна, практическая значимость работы и т.д. должны быть указаны в резюме в компактной форме. В каждом резюме должно указываться название статьи и полное имя автора. Резюме, написанное на языке статьи и ключевые слова должны указываться до вступления, а резюме на иностранном языке и ключевые слова должны указываться в конце статьи.

11. В статьях, отвечающим международным стандартам, должны быть вступление, выводы и как минимум два заголовка в соответствии с правилами оформления научных работ.

12. Автор несет ответственность за качество статьи, достоверность указанных фактов и другую информацию.

13. В каждой статье должны указываться индексы УДК или коды типа PACS.

Publication guidelines for the AIT Journal of Religious Studies

1. Manuscripts should be prepared in accordance with the publication rules of the Higher Attestation Commission (HAC) and 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. Top and bottom margins should be 2 cm. Articles should be written in Azerbaijani, Turkish, English, Russian and Arabic (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.

7. Citations should be given in brackets indicating author's surname, publication date and pages, e.g. (Bünyadov 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 and conclusions.

12. Authors are responsible for the quality, authenticity and other issues concerning articles.

13. UOT and PACS indices should be included.

ISSN: 2618-0030



NURLAR

NƏŞRİYYAT-POLİQRAFİYA MƏRKƏZİ

Bakı-Az1122, H.Zərdabi küç.-78. Tel.: 4977021, 4971362.
Faks: 4971295. E-mail: office@nurlar.az