

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI
DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ
AZƏRBAYCAN İLAHİYYAT İNSTİTUTU



DİN ARAŞDIRMALARI JURNALI

№ 2(3)
DEKABR 2019

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI
DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ
AZƏRBAYCAN İLAHİYYAT İNSTİTUTU

DİN ARAŞDIRMALARI
JURNALI

№ 2 (3). DEKABR 2019

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI

DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ

AZƏRBAYCAN İLAHIYYAT İNSTİTUTU

“DİN ARAŞDIRMALARI” JURNALI

BAŞ REDAKTOR:

i.f.d. Ceyhun Məmmədov

ELMİ REDAKTOR:

i.f.d. Aqil Şirinov

REDAKSİYA HEYƏTİ

Akademik Vəsim Məmmədaliyev (Bakı Dövlət Universiteti – Azərbaycan) • Dos. Mübariz Qurbanlı (Azərbaycan) • Prof. Etibar Nəcəfov (Azərbaycan) • Prof. İlham Məmmədşadə (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Prof. Saffet Köse (Katip Çelebi Universiteti – Türkiyə) • Prof. Nəbi Mehdiyev (Trakya Universiteti – Türkiyə) • Prof. Zekəriya Güler (29 Mayıs Universiteti – Türkiyə) • Prof. Abdullah Kahrman (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. Ansqar Jodik (Friburg Universiteti – İsveçrə) • Dos. Bəhram Həsənov (Bülent Ecevit Universiteti – Türkiyə) • Dos. Mübariz Camalov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Elnurə 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.ü.f.d. Ceyhun Məmmədov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • i.f.d. Aqil 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 Əhmədşadə (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan)

ƏDƏBİ REDAKTORLAR:

Rəna Həsətova
Leyla Salayeva

MƏSUL KATİB:

Elnarə Ağaoğlu

KORREKTOR:

Mehrixanım Zəkiyeva

JURNAL İLƏ ƏLAQƏ

Əhməd Cəmil, 41A/Yasamal/Bakı

jurnal@ait.edu.az

Tel.: (012) 510 65 45, 510 39 61 (daxili 156),
(070) 250 05 27

ISSN: 2618-0030

Tiraj: 500

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

№ 2 (3). DEKABR 2019

© Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu

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

ЖУРНАЛ “РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ”

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:

д.ф.т. Джейхун Мамедов

д.ф.т. НАУЧНЫЙ РЕДАКТОР:

Агиль Ширинов

СОСТАВ РЕДАКЦИИ

Академик Васим Мамедалиев (Бакинский государственный университет – Азербайджан) • Доц. Мубариз Гурбанлы (Азербайджан) • Проф. Этибар Наджафов (Азербайджан) • Проф. Ильхам Мамедзаде (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • Проф. Саффет 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. Абульфаз 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:

Эльнара Агаоглы

КОРРЕКТОР:

Мехриханум Закиева

КОНТАКТЫ

Ахмед Джамиль, 41А/Ясамальский район/Баку
jurnal@ait.edu.az
Тел.: (012) 510 65 45, 510 39 61 (внутр. 156),
(070) 250 05 27

ISSN: 2618-0030

Тираж: 500

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

№ 2 (3). ДЕКАБРЬ 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) • Associate Professor Mubariz Gurbanli (Azerbaijan) • Professor Etibar Najafov (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 Ejeviti 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. Miriyaz Mursalov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Kovsar Tagiyev (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:

Mehrikhanim Zakiyeva

EXECUTIVE SECRETARY:

Elnara Agaoglu

CONTACT:

Ahmad Jamil 41A, Yasamal, Baku

jurnal@ait.edu.az

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

(070) 250 05 27

ISSN: 2618-0030

Circulation : 500

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

No 2 (3). DECEMBER 2019

MÜNDƏRİCAT

DİN SOSİOLOGİYASI

Dinin sosial xarakterinə təsir edən faktorlar və dini ekstremizm i.f.d., dos. Mübariz Camalov	7
---	---

DİN PSİXOLOGİYASI

Uşağın dini inkişafında ailənin rolu Azad Məmmədov	27
--	----

Yeniyetməlik və gənclik dövründə din Elvin Rəcəbov	39
--	----

İSLAM MƏZHƏBLƏRİ TARİXİ

İslam məzhəblərinin yaranmasına təsir edən dini və ictimai-siyasi amillər i.f.d. Aqil Şirinov, Hilal Ağamoğlanov	53
--	----

HƏDİS

Hədisin əhəmiyyəti və hədis elminin bölmələri f.f.d. İbrahim Quliyev	65
--	----

Hədis elmində şərh ədəbiyyatı (məzmunu, yaranma səbəbləri və növləri) f.f.d. Rüfət Şirinov	77
--	----

İmam Bağavinin “Məsabih əs-sünnə” əsəri və azərbaycanlı hədisşünaslar Gülağa İsmayilov	93
--	----

TƏFSİR

Qurani-Kərimdə ahəngdarlıq və vəzn prof. Nəsrulla Məmmədov	107
--	-----

Təbatəbai və Ülumi-Quran baxımından “əl-Mizan” təfsiri Murad Ağayev	119
---	-----

KƏLAM

Qurani-Kərimdə iradə azadlığı problemi (Qazi Əbdülcabbar ideyaları əsasında) f.f.d. Faiq Əhmədzadə	137
--	-----

TARİX

Çar Rusiyası dövründə Azərbaycanca dövlət-din münasibətləri
i.f.d. Ceyhun Məmmədov149

Çar Rusya`sinin din siyasətində kafkasya ruhaniliyi
Dr. İradə Tağıyeva, Doç. Dr. Banu Gürer173

Gəncənin ənənəvi memarlıq üslublarının tədqiqində İmamzadə abidəsinin əhəmiyyəti
t.f.d. Elnur Həsənov187

Çarlıq dönməsi Rusya`da şərqşünaslıqlarına V.V.Barthold`un töhfəsi
Nigar Babayeva199

Cənub bölgəsinin tanınmış din xadimləri
Samid Quliyev213

FƏLSƏFƏ

İslam həmrəyliyiinin dini-ideoloji əsasları
f.f.d., dos. Elvüsəl Məmmədov233

İslam düşüncəsində kamil insan konsepsiyasının aktuallığı
f.f.d., dos. Ələddin Məlikov253

Şeyx Məhəmməd Xiyabaninin sosial-fəlsəfi və ictimai-siyasi görüşləri
f.f.d., dos. Faiq Ələkbərli267

İSLAM HÜQUQU

İslam hüququnda “Xüms”
f.f.d. Əhməd Niyazov287

RESENZİYA

Əbu Cəfər ət-Tusinin “əl-Uddə fi üsulil-fiqh” əsəri
f.f.d. Əmir Kahayev297

DİNİN SOSIAL XARAKTERİNƏ TƏSİR EDƏN FAKTORLAR VƏ DİNİ EKSTREMİZM

i.f.d., dos. Mübariz Camalov,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun prorektoru,
İslamşünaslıq kafedrasının müəllimi
mubarizcamalov@ait.edu.az

XÜLASƏ

Din tarix boyunca insanın fərdi və ictimai həyatında mövcud olmuşdur. Bu, dinin sosial xarakterinin açıq göstəricisidir. Din ilə insanın bu yaxın münasibəti dinin insan və cəmiyyət üzərində təsiri olduğu kimi, sosial hadisələrin də dinə təsiri müşahidə olunmuşdur. Bu məqalədə sosial dəyişiklik, qloballaşma, modernizm və dünyəvilik kimi faktorların dinə təsiri və bunun nəticəsində dindar cəmiyyətlərin göstərdiyi reaksiyalar tədqiq olunur. Dinə təsir edən bu faktorlar bir çox hallarda ekstremist cərəyanların yaranmasına və ya güclənməsinə səbəb olur. Belə ki, dəyişiklik həmişə birmənalı qarşılanmır. Dəyişikliyi yox olma kimi görənlər dəyişiklik qarşısında dinin köklərinə daha çox bağlanma yolunu seçirlər. Bu isə radikalizmə və sonrakı mərhələdə ekstremizmə aparıb çıxarır. Buna görə də tarixə nəzər saldıqda, dini ekstremizmin dəyişiklik zamanlarına təsadüf etdiyini görmək mümkündür. Bütün bunlar qarşısında dinin, yaxud dindar cəmiyyətlərin fərqli mövqelər tutduğunun şahid oluruq. Bu isə öz növbəsində, müxtəlif dini cərəyan və anlayışların yaranmasına səbəb olur. Bu cərəyan və anlayışları, ümumilikdə, ənənəyə bağlananlar və yenilik axtarışında olanlar olmaqla iki qismə ayırmaq mümkündür. Ənənəçi yanaşmanın müxtəlif təzahürləri olmaqla birlikdə radikal cərəyanların buradan bəsləndiyini demək mümkündür. Əsasən radikalizm dəyişikliklər qarşısında kökə bağlanmağı çıxış yolu olaraq seçməkdir. Bu isə bəzi hallarda ekstremizmə gətirib çıxarır. Beləliklə, sosial dəyişiklik-ənənəçilik-radikalizm-ekstremizm xəttinin səbəb-nəticə zəncirində formalaşmasından danışmaq mümkündür.

Açar sözlər: *sosial dəyişiklik, qloballaşma, dünyəvilik, modernizm, radikalizm, ekstremizm.*

Giriş

İnsan sosial varlıq olub, digər insanlarla birlikdə cəmiyyət halında yaşayır. Bu, insanın xarakterik xüsusiyyətlərindən biridir. İnsanın sosial varlıq olması onun dinə ehtiyacını daha gücləndirir. Din sosial təsiri baxımından böyük gücə malikdir. İnsanın bu xüsusiyyətinə bağlı olaraq tarix boyunca, demək olar ki, bütün cəmiyyətlər müəyyən inanc sistemini mənimsəmiş və dini həyat yaşamışlar (Tümer 1995, 137). Bəzi dövrlərdə dinə inananların sayı azalsa da, bəşəriyyət tarixin heç bir dövründə dindən tamamilə ayrılmamışdır. Din hər bir cəmiyyətin mədəniyyətindən gündəlik həyatına, iqtisadi nizamından sosial quruluşuna, ailə həyatından əxlaqi dəyərlərinədək həyatın bütün sahələrində mövcud olmuşdur.

İnsanın həyatında dinin təsiri o qədər geniş və dərin ki, dünyaya gələn uşağa ad qoyulmasından ölən insanın dəfn edilməsində də bütün mərhələlərdə dinin yerini görmək mümkündür. Dini sosial bir fakt kimi düşünsək, cəmiyyətdə bu qədər təsirli və geniş yayılmış ikinci bir qurum görmək mümkün deyil. Dinin sosial həyatda bu şəkildə təsirli olmasının səbəblərindən biri, əsasən, bir inanc məsələsi olmasına baxmayaraq sadəcə, insanın qəlbində yaşamamasıdır. Əksinə din fərdin daxili aləminə yerləşdikdən sonra, bəşəri münasibətlər yolu ilə obyektiv xüsusiyyət qazanar və sosial münasibətlərdə təzahür edərək real həyatda öz yerini tutar. Fərdlərin düşüncə və hissiyyatlarını bölüşmələri yolu ilə baş verən bu proses insanların söz və davranışlarında özünü göstərir. Beləliklə, din sosial həyata təsir etməyə başlayar (Akyüz 2012, 43-44; Keskin 2004, 8; Günay 1991, 99).

Sosial dəyişiklik

Sosial münasibətlərdəki dəyişikliklərə “sosial dəyişiklik” deyilir. Başqa sözlə, sosial dəyərlərdə, sosial qurumlarda və fərdi münasibətlərdəki dəyişikliklər sosial dəyişiklikdir. Dinin sosial təbiətinə təsir edən faktorlardan biri, bəlkə də birincisi, sosial dəyişiklikdir. Modern dövrün öncəsində sabitlik, durğunluq və sükunət kimi dəyərlər böyük əhəmiyyət kəsb edirdi. Fərd və cəmiyyətin nəzərində mütləq, dəyişməyən və ümumbəşəri olanın qiyməti yüksək idi. Buna görə də yeni və yenilənmə kimi məfhumlar həmişə yadırganırdı. Modernizmlə birlikdə çarx tərsinə dönməyə başladı. Davamlı olaraq yenilənən, hər an dəyişən və sabit olmayan rəvac tapmağa başladı. Hər şey dəyişirsə, sosial həyat da dəyişməlidir.

Sosial dəyişiklik gündəlik həyatdakı dəyişiklik anlayışından və ya digər dəyişiklik növlərindən fərqlidir. Sosial dəyişikliyin, ən azı, üç xüsusiyyəti mövcuddur. Bunlar 1. Zaman kəsiyi: sosial dəyişiklik müəyyən bir zaman kəsiyinə bağlıdır. 2. Fasiləsizlik/davamlılıq: sosial dəyişiklik fasiləsiz olmalı-

dır. 3. Kollektivlik: sosial dəyişiklik kollektiv bir fakt olub, bütün cəmiyyət, yaxud cəmiyyətin böyük qismi əsasında meydana çıxar. Sosial dəyişiklik tarixin bütün dövrlərindəki cəmiyyətlərdə mövcud olmuşdur (Harman 2007, 102-103). Sanki canlı bir orqanizm kimi qəbul edilən cəmiyyətin dəyişməz və sabit qalması da mümkün deyil. Bu həqiqəti “Rəd” surəsinin 11-ci ayəsi belə ifadə edir: “(İnsan üçün) onu öndən və arxadan təqib edənlər (mələklər) vardır. Onu (insanı) Allahın əmri ilə qoruyurlar. Hər hansı bir tayfa öz tövrünü (nəfsində olanları) dəyişmədikcə (pozmadıqca), Allah da onun tövrünü (onda olanları, onun əhvalını) dəyişməz. Əgər Allah hər hansı bir qövmə bir pislik yetirmək istəsə, onun qarşısı heç cür alın bilməz və Ondan başqa onların heç bir hamisi də olmaz”. Buradan çıxış edərək insan təbiətindən irəli gələn dəyişiklik arzusu ilə ilahi əmrlər toplusu olan dinin tarix boyunca qarşılıqlı təsirdən danışmaq olar. Hətta dinlərin yaranma tarixinə diqqətlə baxdığımız zaman bu dövrlərin çox böyük sosial dəyişiklik proseslərinə təsadüf etdiyini görürük. Böyük sosial dəyişikliklərin ictimai böhranlarla birgə təzahürü dinin ictimai həyatda çıxış yolu olduğunu da göstərir (Harman 2007, 109).

Ümumiyyətlə, ictimai hərəkətlərin əsas hərəkətverici gücü sosial dəyişiklikdir. Cəmiyyət bütöv bir varlığa sahib olduğu üçün onu meydana gətirən ünsürlərin bir-birinə təsiri də qaçılmazdır (Öz 2014, 196). Ümumiyyətlə, sosial dəyişiklik bir cəmiyyətin quruluşunun, bu quruluşa bağlı müəyyən ünsürlərin və cəmiyyət fərdlərinin funksiyalarının dəyişməsidir. Sosial dəyişiklik ilə dinin əlaqəsinə baxdığımız zaman isə burada daha mürəkkəb bir münasibətin olduğunu görürük (Sırma 1991, 13). Bu mürəkkəbliyin əsas səbəblərindən biri din və sosial dəyişikliyin qarşılıqlı təsiridir. Buradakı qarşılıqlı təsirlənmənin mürəkkəbliyi bəzən hansının təsirləyən, hansının təsirlənən olduğunun anlaşılmamasından və ya bunun son dərəcə çətin olmasından irəli gəlir.

Bütün dinlərdə sosial dəyişikliklər dinə təsir etmişdir. Köçəri həyatdan oturaq həyata, kiçik şəhər dövlətlərindən böyük imperiyalara və feodal quruluşdan sənaye dövrünə keçən cəmiyyətlərdəki dinlər bu böyük hadisələrdən öz nəsiblərini almışlar (Harman 2007, 109). İslam tarixinə baxdığımız zaman ən böhranlı dövrlərdə dini həyat və anlayışda dəyişikliklər olmuşdur; məsələn: üçüncü xəlifə Həzrət Osmanın qətl ilə başlayan məlum hadisələr İslam dünyasında bu gün də davam edən xaricilik, əhli-sünnə və şiə məzhəblərinin meydana çıxmasına təsir etmişdir. Dövlət başçısının üsyankarlar tərəfindən qətl edilməsi, müsəlmanların bir qrupunun qanuni xəlifəyə baş qaldırması və nəhayət, İslam tarixində ilk dəfə müsəlmanın müsəlmana qılınc çəkməsi dini anlayışa ciddi və köklü təsir edən böyük hadisələr olmuşdur (Fırlalı 1972, 219-247).

Burada sosial dəyişikliyin dinə, yaxud dinin sosial dəyişikliyə təsirindən danışarkən dinin sosial dəyişikliyin qarşısını alma xüsusiyyətinə də toxunmaq

lazımdır. Qeyd etmək lazımdır ki, dinin ictimai funksiyası olmasına baxmayaraq, onu digər sosial fakt və hadisələrdən ayırmaq lazımdır. Bir çoxlarına görə, dinə sosial bir qurum kimi yanaşmaq da yanlışlıqdır. Sosial qurumlar cəmiyyət tərəfindən yaradıldığı halda, din ilahi qanunlar mənzuməsi olub, insanların dinin yaranmasında təyinedici rolu yoxdur. Hərçənd vəhy ilə bildirilməyən mövzularda müctəhidlərin fikirbildirmə səlahiyyət və məsuliyyətləri var, amma bunlar belə vəhy ilə təyin edilmiş çərçivədən kənara çıxa bilməz. Beləliklə, din sosial hadisələr nəticəsində meydana çıxan bəsit bir sistem deyil. Bununla birlikdə digər sosial qurum və hadisələr kimi ictimai dəyişikliklərdən təsirlənməsi mümkündür, təbiidir. Dinin ictimai həyata müsbət təsirinə gəlicə, bunun ən başlıcası ictimai quruluşun bütünlüyünü qorumasıdır. Dinin mühafizəkar xüsusiyyətindən irəli gələn bu funksiya cəmiyyətdə istiqrarı təmin edir, dəyərlər və normalar sistemini qoruyur və hətta bir çox hallarda cəmiyyətin ictimai strukturunu yenidən inşa edir. Bunun ən yaxşı nümunəsini İslam dininin yarandığı ilk dövrdə görmək mümkündür. Peyğəmbərin gətirdiyi ilahi dəyərlər cahiliyyə adətləri içində qalan ərəb cəmiyyətini yenidən formalaşdırmış və ərəbləri Ərəbistan yarımadasının xaricinə çıxaraq böyük dövlət qurmalarına, dünya tarixinin seyrinə təsir etmələrinə və sahib olduqları dəyərləri digər cəmiyyətlərə daşıma imkanı vermişdir (Harman 2007, 107-108; Abuzar 2011, 148).

Bütün cəmiyyətlər əxlaqi dəyərlər sisteminin davamlı və istiqrarlı olmasına ehtiyac duyur. Cəmiyyətdə sülh və əmin-amanlığın hakim olması buna bağlıdır. İctimai nəzarət adlandırılan bu sistemi hər bir cəmiyyət öz xarakteristikasına uyğun şəkildə və öz dəyərlər sisteminə əsaslanaraq meydana gətirir. Burada İslam tarixində bunun ən gözəl nümunələrindən biri olan “Axilik” təşkilatından qısa söz açmaq mümkündür. Axilik Şuluqlular dövründə qurulmuş bir qardaşlıq təşkilatıdır. Axiliyin əsas vəzifəsi iş əxlaqı qanununu yaratmaq olmuşdur. Siyasi bir hədəfi olmayan Axilik ticarət, sənaye, mədəniyyət sahələrində xidmət göstərərək, iş əxlaqını, sanki ibadət olaraq görmüş və bu ənənənin nəsildən-nəslə keçməsinə xüsusi diqqət etmişdir. İş həyatına yeni başlayanlar ustadlarının yanında həm işi, həm də dini eyni anda öyrənirdi. Axiliyin qurduğu bu ictimai nəzarət sistemi İslam dünyasının ən ağır dövrlərindən biri olan monqol istilasından cəmiyyət dəyərlərini qorumuş və maddi məğlubiyyətə baxmayaraq, mənəvi varlığını mühafizə etmişdir. Beləliklə, din ictimai dağılmanın qarşısını almada çoxsaylı nümunələrdən birini göstərmişdir (Tekin 2006).

Təkrar sosial dəyişiklik məsələsinə qayıdaraq qeyd edək ki, qloballaşma dövrü ilə birlikdə bu dəyişiklik daha da sürətlənmişdir. Əslində, bu mərhələdə sosial dəyişikliyi qloballaşma ilə birlikdə düşünmək lazımdır. Qloballaşma bir tərəfdən maddi genişlənmə və yayılma olduğu kimi, digər tərəfdən də dəyərlə-

rin yayılmasıdır (Erkal 2003, 60). Bir cəmiyyətin sahib olduğu dəyərlər qısa müddət ərzində çoxsaylı digər dəyər sistemləri ilə üz-üzə gəlir. Bu qarşılaşma, xüsusilə mühafizəkar cəmiyyətlərin daha çox təsirlənməsi ilə nəticələnir. Proses o qədər sürətlə baş verir ki, ictimai dinamiklərin buna cavabı həmişə gecikir. Qloballaşmanın əsas xüsusiyyətlərindən biri də məhz sürətdir. Sənayeləşmə və ardından texnologiyanın yüksək inkişafı əsrimizi sürət əsrinə çevirmişdir. Bu da sosial dəyişikliyin sürətini artırır. Dindar cəmiyyətlərin mühafizəkar xüsusiyyəti bu sürətli dəyişikliyin ən çox dinə təsir etməsinə gətirib çıxarır.

Qloballaşma

Qloballaşma coğrafiyanın sosial və mədəni tənzimləmələrlə həbs etdiyi məhdudiyyətlərin azaldığı, insanların bu azalmanı getdikcə daha çox hiss etməyə başladıkları sosial prosesdir. Qloballaşma XX əsrin sosial, mədəni, iqtisadi, siyasi və dini cəhətləri olan ən böyük hadisələrindən biridir (Yeşilyurt 2002, 133; Topal 2003, 282). Qloballaşmanın tərifı, mahiyyəti, faydası və zərəri haqqında bir-birinə zidd olacaq dərəcədə müxtəlif fikirlər var. Bəzən bütün problemlərin həll yoluna “qloballaşmadır” deyilir; bəzən isə tam əksinə, bütün dərdlərimizin mənbəyidir söylənilir. Tək həqiqət isə qloballaşmanın dünyamızın qaçılmaz qədri olmasıdır (Kılavuz 2002, 192). Dayandırılması mümkün olmayan güclü bir axardır – hər şeyi içinə çəkən, hər şeyin can atdığı bir axar.

Qloballaşmanın əsas hərəkətverici gücləri kapitalizm və yüksək texnologiya ilə asan əldə olunan bilikdir. Kapitalizmin təməlləri bir neçə əsr əvvəl atılsa da, sürətlə inkişaf edib yayılması XX əsrdə baş vermişdir. Kapitalizm hər şeyin pul ilə alınıb-satıldığı bir dünya nizamı gətirmişdir. Bu da bütün dəyərlərin ucuzlaşmasına gətirib çıxarır. Bunun üzərinə sonsuz bilik əldə etmə imkanı əlavə edildikdə isə hər şey daha da adiləşir. Fərqliliklər aradan qalxır və təktipli cəmiyyət modelləri yaranır. Əksər hallarda dünyəvi xüsusiyyətlər daşıyan bu cəmiyyətlərin müqəddəslə əlaqəsi qopduqca, din birləşdirici və qoruyucu funksiyasını da itirir (Ortiz 2003, 98).

Qloballaşma haqqında aparılan çoxsaylı tədqiqatlar onun müxtəlif sahələrlə əlaqəsini göstərir. Bununla birlikdə qloballaşmanın əsas xüsusiyyəti mədəni bir hərəkət olmasıdır. Bu hərəkət bütün sahələrdə təsirli olmaqla yanaşı, ən çox dinə təsirini göstərmişdir. Liberal-darvinist dünyagörüşü təqdim edən qloballaşmanın ziddiyyət təşkil etdiyi sahə din sahəsidir. Mühafizəkar cəmiyyətlərdəki fərdlər keçmişdən gələn yerli dəyərlərə əhəmiyyət verib qoruduqları halda, qloballaşma insanları lokal kimliklərindən uzaqlaşdıraraq üst, müştərək və əksər hallarda sekular kimliyə çağırır. Bu çağırışa verilən

cavab isə öz kimliyindən qopmaq istəməyən fərdlərdən meydana gələn kütlələrin fundamentalist və radikal reaksiyası olur (Düzgün 2003, 140-141; Richards 2003, 3).

Modernizm

İslam dünyası tarix boyunca üç böyük xarici istila ilə qarşılaşmışdır. Bunlardan birincisi yunan fəlsəfəsi, ikincisi monqol işğalı, üçüncüsü isə müasirləşmədir. Bu qarşılaşmalardan ilki olan yunan fəlsəfəsi İslam dünyasının sağlam ictimai, siyasi, dini, iqtisadi və elmi quruluşu hesabına absorbsiya edilmişdir. İkinci qarşılaşma olan monqol işğalı fəlsəfi və mədəni xüsusiyyət daşımadığına görə, böyük fiziki dağıntılara səbəb olsa da, qalıcı təsiri olmamışdır. Tarixin gördüyü ən böyük dağıdıcı işğallardan biri olmasına baxmayaraq, fəsadlarının aradan qaldırılması çətin olmamışdır. Üçüncü qarşılaşmaya gəlincə, bu, digərlərindən çox fərqli olmuşdur. İslam dünyasının “məğlubiyyəti” ilə nəticələnən bu qarşılaşmada İslam dünyasının bütün cəhətlərdən zəif olmasının rolu böyük olmuşdur (Sinanoğlu 2003, 80). Modernizmin İslam dünyasına təsirli formada daxil olmasından sonra bu yeni tərzə qarşı rəftarın müəyyənləşdirilməsi xeyli çətin olmuşdur. Demək olar ki, həyatın bütün sahələrinə yeniliklər gətirən modernizm “yenilənmə” məsələsini ən mühüm problem kimi önə çıxarmışdır. Bununla yanaşı, “dəyişiklik” və “müasirləşmə” kimi məfhumlar geniş işlənməyə başlansa da, “yenilənmə” sözü əslə bağlı qalması da əhatə etdiyi üçün daha tutarlı görünür. Əslində, modernizmlə birlikdə daha çox önə çıxan bu kimi məfhumların hər biri “başqalaşma” mənasını daşıdığı üçün İslam dünyasında hər zaman ehtiyatla qarşılanmışdır. “Yenilənmə”, yaxud “dəyişiklik” məfhumlarının “başqalaşma” mənasını da daşması müsəlman üçün təhlükəli görünür və bəlkə də görünməlidir. Baxmayaraq ki, dəyişiklik və yenilənmə İslama yad məfhumlar deyil, hətta vəhy buna dair ciddi imkanlar daşıyır, ancaq modernizmlə gələn dəyişiklik və yenilənmənin mənbəyi “kənardan” olduğu üçün buna qarşı ehtiyatla yanaşılması təbiidir. Halbuki, İslamın ilk çağlarından bu tərəfə fəthlərlə birlikdə gələn yeni şərtlərə qarşı müsəlmanların “yenilikçi” yanaşdığını açıq olaraq demək mümkündür (Özsoy 1997, 8). Yenə də İslam dünyasının modernizmlə qarşılaşması, yaxud modernizmin İslam dünyasına daxil olması modernist anlayışın ortaya çıxmasına təsir göstərsə də, hər şey axarında davam etməmişdir. İslam dünyasının ənənəvi quruluşu müasirləşməni həzm edə bilməzdi. Arada ki əsaslı fərqlər müasirləşmənin bir problemə çevrilməsinə gətirib çıxarmışdır. Bunun nəticələrindən biri də İslam dünyasının özünəinamını itirməsi və bütün dini dəyərləri rədd etmə mənasına gələn pozitivizmə təslim olması olmuşdur. Bu təslimiyyətin səbəbi isə teoloji və qneseoloji məğlubiyyət deyil, İslam

dünyasının yenidən əslə qayıtmasındakı uğursuzluq idi. Pozitivizm din-cəmiyyət münasibətində dinin cəmiyyətə təsirini azaltmaq və ya yox etmək arzusundadır. Bunu bacardığı təqdirdə ictimai quruluşun əsasını əqli dəyərlər üzərinə yerləşdirməsi mümkün olacaq. İlk baxışda cazibəli görünən bu cəhd mühafizəkar və ənənəvi cəmiyyətlərin əsas xarakteristikası ilə ziddiyyət təşkil edir. Bu da öz növbəsində, əslə qayıdış duyğusunu canlandıraraq bir çox hallarda fundamentalist yanaşmalara həyat verir (Akgül 1991, 62-66).

Dünyəvilik

“Dünyəvi” sözü Qərb dillərindəki “*laïque*” və “*secular*” sözlərinin dilimizdəki qarşılığı kimi işlədilir. Bu sözlərin ümumilikdə mənası “ruhani olmayan, dini olmayan, xalqa və dünyaya aid olan” deməkdir. Dünyəvi dövlət deyildikdə, əsasən, dövlətin quruluş və idarəsində dini dəyərlərə əsaslanmaq, dövlət idarəsinin mənbəyinin xalqa aid olması və dövlətin bütün inanc və inancsızlıqlara eyni məsafədə durması nəzərdə tutulur. Bir idarəetmə forması kimi dünyəvilik inanc, ya da inancsızlıq azadlığıdır. Yəni insanlar inanc, ya da inancsızlıq səbəbindən qınanmamalı, yaxud dinlərini istədikləri kimi yaşaya bilməlidir. Bunu təmin etmə prinsip olaraq dövlətin məsuliyyətindədir. Demokratik həyat tərz, din və vicdan azadlığı prinsipi qanunun himayəsi altındadır. Dünyəvilik dövlətin vətəndaşlarını müəyyən bir dinə məcbur etməməsi olmaqla yanaşı, dövlətin dindən və dindardan uzaq durması da deyil. İnsan həyatının bütün sahələrini qanunlarla tənzimləyən dövlətin, vətəndaşlarının dini həyat yaşamaları üçün lazımi tədbirlər görməsi şərtidir. Beləliklə, dünyəvilik din düşmənliyi, dini həyatı qadağan etmə və din əleyhdarlığı kimi başa düşülməməli, əksinə, dini həyatın dövlətin təminatı altında olması kimi anlaşılmalıdır.

Məlum olduğu kimi, dünyəvilik bir idarəetmə forması kimi ilk dəfə Fransada özünü göstərmiş və dövlət idarəsinin kilsənin nəzarətindən çıxması ilə nəticələnmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, bu hərəkət dinə qarşı deyil, kilsəyə qarşı olmuşdur.

Dünyəvilinin ilk ağla gələn tərfi dövlət idarəsində dini dəyərlərin yer almamasıdır. Bir az daha diqqətlə baxıldığı zaman köklərin dərinə və ilk baxışda görünəndən mürəkkəb olduğu aydınlaşır. Əvvəla dünyəvilinin tarixi izini təqib etdiyimiz zaman yolumuz Renessans qədər gedib çıxır. Renessans Orta əsrlər Qərb dünyasının dinmərkəzli olmaqdan çıxıb insanmərkəzli olmağa başlamasıdır. Davam edən müddət ərzində insan aqlının əsas götürüldüyü dəyərlər sistemi ictimai həyatı formalaşdırmışdır.

Şübhəsiz, dünyəvilik ateizmlə yaxından əlaqəlidir. Mike Kingin yazdığı “*Secularism: The Hidden Origins of Disbelief*” adlı əsərində dünyəvilinin

inancsızlıqla yaxından əlaqəli olduğu göstərilir. Bununla yanaşı dünyəviləyin qatı ateizmdən liberal nizama qədər müxtəlif formalarının olduğunu da unutmamaq lazımdır. Dünyəvilik fərdi həyatdan insan psixologiyasına, sosial həyatdan hüquqadək insan həyatının bütün sahələrini əhatə edir (King 2007). Xüsusilə müasir dövrdə dünyəvi dövlət anlayışlarında dinə olan münasibət müsbət mənada dəyişmişdir. Hüquq sistemlərinin dinə olan münasibətinin dəyişməsi dünyəvi sistemlə dini cəmiyyət arasındakı ziddiyyəti daha da mülayimləşdirəcək. Bu həm dünyəvi idarəetmə anlayışına sahib olan dövlətlərin, həm də mühafizəkar cəmiyyətdəki fərdlərin faydasıdır.

Fundamentalizm-ekstremizm-radikalizm

“Ekstremizm” hər hansı bir sahədə həddi aşmaq, mütədillikdən uzaqlaşmaq və ifratçılıqdır. Ekstremizmin siyasi, iqtisadi, dini və digər formalarda özünü göstərdiyinə şahid olmaq mümkündür; məsələn: “siyasi ekstremizm” deyildikdə hər hansı bir qrupun öz siyasi düşüncələrini ifrata varan vasitələrlə həyata keçirməsi başa düşülür. Dini ekstremizm də məhz bu mənailə əlaqəli olaraq, dinin ifrat dərəcədə yozumlanması və yaşanmasıdır. Ekstremizm bundan bir addım daha irəli daşınaraq, dinin inanc və prinsiplərinin başqalarına qarşı zorakılığa imkan verməsi şəklində də başa düşülür. Burada ekstremizmin təhlükəsi zorakılığın başqa din mənsublarına qarşı ola biləcəyi kimi, din-dinlərə qarşı da olmasıdır (Guiora 2009).

Əslində, “ekstremizm” terminini “fundamentalizm” və “radikalizm” terminləri ilə birlikdə açıqlamaq lazımdır. Bu terminlər əksər hallarda bir-birinin yerində istifadə olunsa da, əslində, fərqli, amma əlaqəli, yaxud müəyyən səbəb zənciri ilə bağlıdır. Radikalizm və ekstremizmi yaradan amillərin başlıcasının fundamentalizm olduğunu qəbul etsək və ya fundamentalizmin radikalizm və ekstremizmin başlanğıc forması olduğunu fərz etsək, mövzunu fundamentalizmlə başlatmaq yerində olar.

Bütün terminlər meydana çıxdığı sosial və siyasi mühitlə yaxından əlaqəli olur. Fundamentalizmin qərbmənşəli bir termin olmasına baxmayaraq, tarixi reallıq kimi İslam dünyasında həmişə mövcud olmuşdur. Buna görə də İslamla bağlı olaraq “fundamentalizm” termini həm Qərb ədəbiyyatında, həm də İslam dünyasındakı müəlliflər tərəfindən işlədilir. Bəzən eyni mənada, bəzən də yaxınmənalı terminlər kimi istifadə olunan “radikalizm” və “fundamentalizm” bir-biri ilə sıx əlaqəlidir. Buna görə də dini radikalizmdən danışarkən “dini fundamentalizm” məfhumundan istifadə etmək qaçılmazdır. Dini fundamentalizmin mənası terminin yeniliyi və fundamentalizm fenomeninin mürəkkəbliyi üçün hələ də tam olaraq aydınlığa qovuşmamışdır. Buna bağlı olaraqda əksər hallarda bu terminlərin yanlış istifadə olunmasının şahidi

oluruq. “Fundamentalizm” sözü ingilis dilində “təməl, əsas, prinsipial” mənasına gələn “fundamental” sözündən törəmiş, latın dilindəki “fundament”dən alınmışdır. Tarixi bir fenomen kimi, fundamentalizm XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində Amerikada meydana gələn dini hərəkətin adıdır. Bu hərəkəti meydana çıxaran iki səbəbdən birincisi xiliazm, yəni İsanın ikinci dəfə dünyaya gəlməsi inancıdır. İkincisi isə qadının müasir dünyada dəyişən roluna qarşı fundamentalistlərin reaksiyasıdır. Protestant məzhəbinin rəhbərliyində təşəkkül edən bu cərəyan sekularizm və modernizmə qarşı mənfi mövqeyi ilə ortaya çıxmışdır. Bu yanaşmaları ilə xristianlığın dəyişməz qəbul etdikləri əsaslarını çoxcildli “Fundamentals” əsərin bir yerə toplamışlar. Fundamentalizmin adını bu kitablardan aldığı güman edilir (Günay 1998, 1; Kirman 2008, 276; Sezen 2008, 73). “Fundamentalizm” termini siyasi fundamentalizm, mədəni fundamentalizm kimi mənələrdə işlənməklə yanaşı, dinlə əlaqələndirilərək dini fundamentalizm formasında da daha çox istifadə olunur. Bundan əlavə “dini fundamentalizm” anlayışı “dini radikalizm” və “dini ekstremizm” kimi terminlərin meydana çıxmasına səbəb olmuş və müxtəlif dini cəmiyyətlərdəki müştərək anlayışı ifadə etmək üçün istifadə edilmişdir. Çıxış nöqtəsi kimi müəyyən bir dinin müəyyən məzhəbi göstərilərsə də, bu terminlər universal xarakter qazanaraq bütün din və cərəyanlardakı mühafizəkarlara aid edilmişdir. Bütün dini fundamentalist yanaşmalar müştərək xüsusiyyətlərə sahibdir.

İslam dünyasında Qərbdə olduğu kimi, fundamentalist, yaxud radikal anlayışlar eyni ilə mövcud olmasa da, “əslə qayıdış” anlayışına sahib olanlar olmuşdur. Bunların bir çoxu dini islah edərək əsl formasına qaytarmaq arzusunda olanlardır. Dini xurafatlardan təmizləmək üçün çalışanları radikal cərəyanlardan ayırmaq lazımdır. Bu axtarışlar bəzən ifrat yollara gedib çıxmışdır. Xariciliyi buna nümunə göstərmək olar. Xaricilər ilk dövrlərdə meydana çıxan ixtilafların həllində Qurana qayıtmağı və məsələni ayələrin lüğəvi mənası müstəvisində müzakirə etməyi tələb edirdilər. İlk baxışda məsum və haqlı görünən bu yanaşma zaman içərisində üsyan və qan axıdılmasına çevrilmişdir.

Əslə qayıdışa əhəmiyyət verərək bunu çıxış yolu kimi görən anlayışlardan biri də Əhli-Sünnədə zahirilərin və şüadə əxbarilərin yanaşmasıdır. Ayə və hədislərin zahirli mənalari ilə kifayətlənən bu anlayışlar islami dəyərləri müsəlmanların həyatında yenidən canlandırmaq üçün Peyğəmbərin və rəşid xəlifələrinin yaxud ardıcılığına uyğun olaraq Peyğəmbərin və imamların yaşadığı dövrə qayıtmağı istiqamət göstərirdilər. Şübhəsiz, hər bir müsəlman üçün Peyğəmbərin yaşadığı dövr idealdır. Bu dövr İslamın ən mükəmməl şəkildə yaşandığı qızıl əsrdir (Mevdudi 2011, 3). O dövrün siyasi, iqtisadi, ictimai və s. strukturu sonrakı dövrlərin cəmiyyətləri ilə uyğunluq təşkil etmər. Bu da idealla reallıq arasında toqquşmaya gətirib çıxarar.

İslam tarixindəki ehya hərəkatları da əslə qayıdışın bir təzahürü olmuşdur. Məlum olduğu kimi, ehya yenidən canlandırmaq, həyat vermək, diriltmək kimi mənalara gəlir. Dini terminologiyada isə “ehya” deyildikdə dinin xurafat və bidətlərdən təmizlənərək sələfin yaşadığı saf halına qaytarılması nəzərdə tutulur: “Ehya İslamı bidət və xurafatlardan və hər nə şəkildə olursa-olsun tər-kibinə girmiş bütün xarici ünsürlərdən təmizləyərək, əsl və saf halı ilə ortaya qoymaq, “tarixi İslamdan” kənara çıxaraq “İlk Dövr İslamı” nın inanc və tətbiqlərini canlandırmaq, onu Quran və Sünnədəki orijinal şəkli ilə yenidən müəyyənləşdirib insanların istifadəsinə təqdim etməkdir” (Sönmez 2001, 25). Dinin Quran və Sünnədəki əslinin axtarışı qaçılmaz olaraq köhnəyə qayıdış və həqiqətin keçmişdə axtarışı ilə nəticələnir. Bu məfhum təcrid (yeniləmə) və ya təcəddüd (yenilənmə) terminləri ilə birləşdirildikdə, yaxud birlikdə düşü-nüldükdə ehya, sadəcə, keçmişə qayıdış olaraq deyil, İslamın o çağda tətbiq olunan ideal formasının günümüze daşınması kimi də başa düşülər. Beləliklə, ehya hərəkatları özünü fundamentalist bir yanaşma olaraq büruzə vermiş və əsas məqsəd kimi də dini bidətlərdən təmizləməyi qəbul etmişdir (Kırca 1988, 32). Burada ehya hərəkatlarını meydana çıxaran saiqələr haqqında danışmaq labüddür. Bu səbəblər dəqiq müəyyənləşdirildiyi zaman ehya hərəkatlarının nəyin qarşılığı olduğu, hansı problemi həll etməyə çalışdığı və bunu nə qədər başardığı daha aydın olar.

Şübhəsiz, İslam tarixində meydana gələn ehya hərəkatları cəmiyyətdəki dəyişikliklərlə olmuşdur. Bunların başlıcası rəşid xəlifələr dövründən sonra siyasi gücün təkrar cahiliyyə ənənəsi ilə birləşməsi və bunun nəticəsində dini həssaslığı olan insanların hakimiyyət qarşısında gücsüz və çarəsiz qalmalarıdır. Zaman keçdikcə, bu dəyişim yeni hərəkatların meydana çıxmasına təkan vermişdir.

Ehya hərəkatlarının “ilk dövr ehyaçılığı” və “yeni dövr ehyaçılığı” deyərək ikiye ayırmaq mümkündür (Sönmez 2001, 26). Bunlardan, xüsusilə ikincisi İslam modernizmi şəklində formalaşaraq mötədil yenilik hərəkatına çevrilmişdir. Müasirləşmə mənasına gələn “modernizm” məfhumu özündə dəyişiklik, yenilənmə, inkişaf, təkamül kimi çox sayda məna daşıyır. Buna görə də bu sözlərin bir-birinin yerinə işlədildiyinin şahidi olmaq mümkündür. Müasirləş-mək üçün dəyişmək, inkişaf etmək üçün yenilənmək, yaxud təkamül etmək üçün yenilənmək zəruridir. Bu sözlərin yerini dəyişərək misalları çoxaltmaq mümkündür. İslamda “müasirləşmə” deyildiyi zaman eyni şəkildə dəyişiklik, yenilənmə, inkişaf və təkamül kimi mənalar zehində cəmləşir. Əslində, İslam dininin yaranması da bir dəyişiklik, yenilənmə, inkişaf və təkamül şəklində olmuşdur. İslam dünyası XIX əsrdə güclü Qərb mədəniyyəti ilə qarşılaşdığı zaman, bu qarşılaşmanın öhdəsindən gələ bilmək üçün dəyişikliyə və yenilən-

məyə çalışdı. Bu hərəkətlər bəzən radikal qrupların yaranmasına da imkan yaratdı (Karaman 1996, 37-39). Bununla yanaşı bu dövrün təyinedici məfhumlarından biri təciddir. Təcid Əbu Davudun Sünənində yer verdiyi məşhur təcid hədisinə əsaslanan və adını buradan alan məfhumdur. Hədisin mətni belədir: “Allah hər yüz ilin başında bu ümmətə dinini yeniləyəcək (يُجَدِّدُ - yucəddidu) insanlar göndərəcək” (Əbu Davud, Mələhim, 1). Hədisin güvənli bir mənbədə yer almasına baxmayaraq, sənədi və mətni haqqında çoxsaylı ixtilaflar olsa da, İslam dünyasında yenilənmə anlayışı və buna bağlı olaraq ciddi bir ədəbiyyatın təşəkkül etdiyi həqiqətdir. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, təcid, yenilənmə, müasirləşmə, islamlaşma, islahat, reform və bir sıra terminin həm təkbaşına mənasının, həm də hər birinin digərləri ilə qarşılaşdırılmasında ortaya çıxan mənzərəsinin bulanıqlığı hələ davam edir.

Ehya hərəkətləri dəyişən həyat şərtləri qarşısında dinin əslini və funksiyasını qorumağın bir yolu olmuşdur. Ehya hərəkətlərini meydana çıxaran əsas səbəblər bidət və xurafatların yayılması və xarici təsirlərin artmasıdır. Əxlaqi və dini pozulma dinin əsas etiqad və prinsiplərindən uzaqlaşmasıdır. Bu zaman cəmiyyətin dini həyatında həm inanc, həm də əməl baxımından bidət və xurafatların yarandığı müşahidə olunur. Bidət İslam elmləri arasında daha çox kəlam və fiqhın tədqiqat sahəsinə daxildir. Etiqadla bağlı yanlış inancların şəriətə görə doğru dəlilləndirilməsi kəlam elminə aiddir. Qurani-Kərim və mütəvatir sünnəni əsas görən kəlam elmi İslam etiqadının səhih əsaslarını qoruma vəzifəsini üzərinə almışdır. İslam dininin yarandığı ilk dövrdəki əsaslar üzərinə qalması baxımından inanc əsaslarının qorunması lazımdır. Burada ki bidət və xurafatlar İslam dininin əməl, əxlaq, fəlsəfə kimi sahələrinə də təsir edərək dini əsl mənbəyindən uzaqlaşdırır. Eyni şəkildə fiqh sahəsindəki yanlış tətbiqlər də zaman içərisində dinin sosial təbiətinə mənfi təsir göstərir (Demirci 1988, 72).

Ehya zərurətini meydana çıxaran ünsürlərdən biri də İslam dünyasında xarici təsirlərin artmasıdır. İkinci xəlifə Həzrət Ömər dövründən etibarən sürətlə davam edən fəth fəaliyyətləri qısa zamanda İslam dünyasının sərhədlərini genişləndirdi. Bunun nəticələrindən biri də müxtəlif din və mədəniyyətlərə sahib olan millətlərin İslam hakimiyyətinə daxil olması və müsəlmanların bu yad ünsürlərlə üz-üzə qalması idi. Bu qarşılaşma zamanı bir çox insan İslamı seçdi. Bununla birlikdə öz dinində qalan insanlar da aid olduqları dini və mədəniyyəti yaşamağa davam edirdilər. Beləliklə müxtəlif din və mədəniyyətlərə aid olan və İslama uyğun olmayan yanlış inanc və tətbiqlər müsəlman cəmiyyətlərinə daxil olmağa başladı (Sönmez 2001, 27).

IX əsrə təsadüf edən ən böyük xarici təsirin yunan fəlsəfəsi olduğu demək mümkündür. Əməvilər dövründə başlayan fəlsəfə ilə tanışlıq Abbasilər

dövründəki tərcümə fəaliyyəti ilə vüsət qazanmışdır. “Darul-hikmət” adlandırılan fəlsəfə məktəblərinin qurulması bu işin nə qədər çox inkişaf etdiyini göstərir. Bundan sonra İslam etiqadı fəlsəfi müstəvidə tədqiq edilməyə başlamışdır. Bu fəaliyyət İslam fəlsəfəsinin meydana çıxmasına təsir göstərməklə yanaşı bir çox problemi də özü ilə birlikdə gətirmişdir.

Burada məsələnin başqa bir aspektinə yönələrək, prosesin necə işlədiyinə nəzər salaq. Fundamentalizm, əsasən mənfi mənə yüklü deyil. Kökəqaydı ş kökün sağlam olması, kökəbağlılıq, təkrar əsl mahiyyətini qazanma kimi mənalara ehtiva edir. Bunlar heç kimin etiraz etməyəcəyi dəyərli məfhumlardır. Bu yanaşma daha da kəskinləşdiyi zaman məsələnin məğzi dəyişir; məsələ: cihad İslam dininin əhəmiyyətli məfhumlarından biri olub ibadətlərdən sonra adı çəkilən bir fəaliyyətdir. Elə bir fəaliyyət ki, insanın nəfsi ilə mübarizəsindən vətəninə qorumasınadək geniş mənə sahəsinə sahibdir. Halbuki radikalist anlayışda olanlar bu mənə çalarları içərisindən silahlı mübarizə mənasına daha çox üstünlük verirlər. Bunun ifrat səviyyəsində isə sadəcə, silahlı mübarizə əsas götürülərək din müxtəlifliyi qoyulmadan özündən fərqli düşünən hər kəs rəqib seçilir. Bunlar tətbiq edilməyə başlandığı andan etibarən, terrorizm başlayır. İslamın müharibə hüququ ilə bağlı hökmləri, Quran və Sünnədəki bənzər ayələr cihad mənasına yozumlanır. Bu da nəticə etibarilə cihadın və hətta terrorun İslamla eyniləşməsinə gətirib çıxarır. Çox təəssüf ki, xüsusilə Qərb dünyasında İslam terror dini kimi anlaşılar (Hamid 2001, 35). Halbuki terrorizmin dini, irqi, vətəni olmaz. Buna görə də terrorizmin dindən sui-istifadə etdiyi iddiasını kənara qoyaraq, bunun necə baş verdiyinə baxmaq lazımdır. İslamın müqəddəs mətnləri olan Quran və Sünnədəki döyüşlə bağlı nəslərin əksəriyyətinin müharibə qanunları ilə bağlı olduğu hamıya məlumdur.

Ekstremizmə qarşı mübarizə

İqtisadiyyat və Sülh İnstitutunun 2015-ci ildə nəşr etdiyi Qlobal Terrorizm İndeksi (GTI) hesabatına görə, son 15 ildə 61 min terror hadisəsində, təxminən, 140 min insan həyatını itirmişdir (<http://economicsandpeace.org/wp-content/uploads/2015/11/Global-Terrorism-Index-2015.pdf>). Bu terror hadisələrinin böyük hissəsi müsəlmanlar və ya İslam ölkələri ilə bağlıdır. Bu, XXI əsrin ən böyük təhdidinin dini terrorizm olduğunu göstərir (Guiora 2009; Wiktorowicz 2005; Сафин 2009, 155). Məsələyə İslam dini baxımından yanaşsaq, bir insanı haqsız yerə öldürməyi bütün bəşəriyyəti öldürməyə bərabər görən bir dinin mənsubları necə olur ki, bu qədər qan tökür? Bütün bunların İslamla bağlı olması qəbul edilməzdir (Esposito 2002). Müsəlman cəmiyyətinə yetişən gənclər həyatlarında heç cinayət işlətmədiyi halda, bir anda din adına insan öldürməyə başlayırsa, müsəlmanlar bundan məsuldurlar. Terror-

ristlərin müsəlman olmadıqlarını demək kifayət deyil. Bu terroristlər müsəlman cəmiyyətlərində yetişən fərdlərdən meydana gəlsə, bunun məsuliyyətinədən boyun qaçıрмаq olmaz.

Məşhur terrorism mütəxəssisi Dr. John Horgan 20 ilə yaxın müddət ərzində dünyanın bir çox yerində apardığı tədqiqatlar nəticəsində belə qərara gəlmişdir ki, “Nə üçün?” sualının cavabını tapmaq mümkün deyil. Yəni, terrorist qruplara qoşularaq, müxtəlif, ideyalar uğrunda həyatını qeyb edən, yaxud başqalarının həyatına qəsd edən insanlar bu işi nə üçün etdiklərinə tam cavab verə bilmirlər. O zaman bu insanların necə terrorist olduqlarına baxmaq lazımdır. Terrorizmə qarşı mübarizə yolu da bu sualın cavabına bağlıdır. Sırası bir vətəndaşın qısa müddət ərzində radikallaşması və terroristə çevrilməsi üzərində düşünmək lazımdır. Burada ekstremizmi meydana çıxaran səbəblər əhəmiyyət qazanır. Bunlardan ən əhəmiyyətliləri aşağıdakılardır:

1. Dinin həqiqətini anlamamaq.

Həzrət Peyğəmbər bir hədisində belə buyurur: “Şübhəsiz, bu din asandır. Kim bu dini çətinləşdirsə, altında əzilər. Orta bir yol tutun və dini ən uyğun şəkildə yaşayın” (Buxari, İman, 29). Müasir dövrdə dinlə bağlı problemlərdən biri “məlumat çirkliliyi”dir. Virtual aləm məlumatı sürətlə əldə etməyə imkan verir. Bu, ilk baxışda müsbət haldır. Hamı öyrənir. Amma nəyi, hansı mənbələrdən? Bir düyməyə toxunmaq bilik selinin axıb-gəlməsi üçün kifayətdir. Bu qədər geniş məlumat bazası içərisindən doğru biliyi əldə etmək, həqiqətin də çox çətinidir. Dini peşə-ixtisas təhsili olmayanlara hansı məlumatlar təqdim olunursa, onu qəbul edir. İnsanı hidayətə çatdırmalı olan bilik, bəlkə də bəzi hallarda məhz zəlalətin səbəbi olur. Beləliklə, bir çox hallarda dinin əsası, tələbləri, məqsədləri “qabıq”ın altında qalır. Belə bir dini təlim alan insanın dindən uzaqlaşması qaçılmazdır.

2. Quran və Sünnənin zahiri mənasını əsas götürmək.

Quran və Sünnənin zahiri mənasına görə əməl etmə cərəyanı olan zahirilik bu mənbələrin sonsuz təvilinin və yozumunun qarşısını almaq məqsədilə meydana çıxmışdır. Bu anlayış ifrat yozumların gətirdiyi ciddi və əsaslı problemlərin qarşısını almaq üçün uyğun bir seçim kimi görünə bilər. Dini mənbələrin zahirinə görə hökm verməyin yaratdığı problemləri də kiçik görmək olmaz. İslam tarixində ilk zahirî anlama hadisəsi Həzrət Peyğəmbər dövründə baş vermişdir. “Bəqərə” surəsinin 187-ci ayəsinin “... səhər açılınca, ağ sap qara sapdan fərqlənməyədək yeyib iç; sonra gecəyədək orucunuzu

tamamlayın...” qismindəki “ağ və qara sap” sözlərini zahiri mənada başa düşən Ədiy ibn Hatəm yastığının altına iki sap qoyaraq bunları bir-birindən seçə bilmədikdə məsələni Peyğəmbərimizə danışdı. Peyğəmbərimiz də buradakı “ağ” və “qara” sapdan məqsədin gecə ilə gündüz olduğunu deyərək, ayənin məcazi mənada olduğunu bildirmişdir. Başqa bir hadisədə də Peyğəmbərimiz Bəni-Qüreyzəyə göndərdiyi səhabələrə “Heç kim Bəni-Qüreyzəyə çatmadan əsr namazını qılmasın!” buyurdu. Yolda olarkən əsr namazının vaxtının çıxdığını görən bir qrup səhabə namazı qılmaq üçün hazırlaşdıqda, digər qrup Peyğəmbərin sözünü xatırladaraq, əsr namazını qılmalarının doğru olmadığını iddia etdi. Namazın vaxtında qılınması lazım olduğunu düşünən səhabələr Həzrət Peyğəmbərin bu sözünü “tez gedin”, “tələsin” mənalarında qəbul edərək zahiri mənayı anlamağın doğru olmadığını dedilər. Ayələrin zahiri mənasına görə hərəkət etməyin nə qədər yanlış olduğunu bilən Həzrət Əli də İbn Abbası xaricilərlə görüşə göndərəndə “Onlarla məsələni müzakirə et, amma əsla Qurandan dəlil gətirmə, çünki Quran çoxmənalıdır” demişdi. İlk baxışda “Qurandan dəlil gətirmə” xəbərdarlığı qəribə görünə bilər. Xaricilərin zahiri mənaya bağlı qalaraq Quranı yanlış anladıklarını yaxşı bilən Həzrət Əli bu təlimatı verməyi zəruri görmüşdü.

3. Dini hökmləri yanlış anlamaq.

Şübhəsiz, dində səmimi olanlar dinin əmrlərini qəsdən yanlış anlamazlar. Hər bir müsəlman dini doğru anlamaq və həyatını Allahın buyurduğu hidayət yoluna uyğun yaşamaq istəyər. Təəssüf ki, bu, həmişə mümkün olmur. Ekstremistlərin dini hökmləri yanlış anlamasına verilən misalların başında “Tövbə” surəsinin 9-cu ayəsi gəlir. Ayədə belə buyurulur: “Haram aylar (onlara möhlət verilmiş zilhiccə, məhərrəm, səfər və rəbiüləvvəl ayları) çıxınca, müşrikləri harada görsəniz, öldürün, yaxalayıb əsir alın, həbs (mühasirə) edin və bütün yollarını – keçidlərini tutun. Əgər tövbə etsələr, namaz qılıb zəkat versələr, onları sərbəst buraxın (işiniz olmasın). Həqiqətən, Allah bağışlayandır, rəhm edəndir!” Bu ayənin konteksti nəzərə alınmadıqda hər bir müsəlmanın qarşılaşdığı bütün qeyri-müsəlmanları öldürməsi lazım olduğu anlaşılır. Əgər bu doğrudursa, nə üçün Həzrət Peyğəmbər və səhabələri qarşılaşdıqları bütün qeyri-müsəlmanları öldürməlidirlər? Bütün İslam şəhərlərində birgə yaşadılar. Haqq-hüquqlarına riayət etdilər. Halbuki ayənin müharibə hüququ ilə bağlı olduğunu və müsəlmanlara döyüş icazəsi verdiyini anlamaq üçün çox da cəhd göstərməyə ehtiyac yoxdur.

4. Metodologiya problemi.

Bütün İslam elmlərinin özünəməxsus metodologiyası, üsulu var. Bu metodologiya Quran və Sünnəyə əsaslanan, 14 əsrlik tarixi keçmiş olan, onminlərlə alimin zəhnindən süzülüb-gələn, tarixin sınaqlarından çıxan sağlam qaydalardan təşəkkül etmişdir. Bir məsələ haqqında qərar verərkən bu elmlərin mütəxəssislərinin həmin elmlərin möhkəm qanunlarına riayət etmələri tələb olunur. Heç bir üsula əsaslanmadan bir ayə və ya hədisi istədiyi kimi yozumlama və anlama yolunu seçmək arzuolunmaz nəticələrə gətirib çıxarır.

5. Orta yoldan uzaqlaşma.

Dini ekstremizmdə fərdin orta yoldan uzaqlaşdırılması əsasdır. Daha mülayim din anlayışı ilə əlaqə qoparılmaldır. Radikal din anlayışının yerləşməsi üçün xarici təsirlərdən izolə edilməlidir. Fərqli din anlayışlarının əldə oluna biləcəyi materiallarla əlaqə kəsilməlidir. Bunun yollarından biri də “digərləri”ni təkfir etməkdir. Xarici təsirlərdən qorunan fərdin lazımi şəkildə təlimləndirilməsi daha asan olur.

6. Keçmiş unutturmaq.

Radikal qrupa qoşulmuş fərdin əvvəlki həyatı ilə əlaqəsi kəsilir. Bu insanla əlaqə qurmaq, yanlış yolda olduğunu bildirmək mümkün olmur. Bundan məqsəd, sadəcə, onunla görüşmə imkanının olmaması deyil, bu imkan əldə edilsə belə, ona çatmaq, onunla dialoq qurmaq olmur. Ekstremistlər haqqında aparılan tədqiqatlar bu insanların çevrəsinin tamamilə dəyişildiyini, hətta ailəsi ilə əlaqəsinin qalmadığını göstərir. Ad dəyişdirməyə qədər gedib-çatan bu proses yeni şəxsiyyətin formalaşmasının mərhələlidir. Bu yeni namizəd üçün dost çevrəsindən alışı-veriş edəcəyi adamlara qədər həyatın bütün sahəsini əhatə edən nizam artıq çoxdan qurulmuşdur (Sinanoğlu 2003).

Dini ekstremizm sosial, siyasi, iqtisadi, coğrafi, psixoloji cəhətləri olan və demək olar ki, dünyanın hər yerinə yayılmış global problemdir. Dünyanın inkişaf etmiş ölkələri dini ekstremizmə qarşı müxtəlif cəhətlərdən mübarizə aparır. Bunlardan ən əhəmiyyətli hüquqi mübarizədir. Hüquqi sahədə nailiyyət əldə etmək üçün xüsusilə beynəlxalq hüquqda lazımi tədbirlərin alınması lazımdır. Belə məlum olur ki, beynəlxalq qanunlar bu problemin həlli üçün yetərsizdir. Bunun əsas səbəblərindən biri dini ekstremizmin müştərək tərifinin olmamasıdır. Yəni bir ölkənin ekstremist adlandırdığı hər hansı bir qrupu başqa bir dövlət azadlıq hərəkatı və ya bənzəri qruplaşma olaraq görür və hətta dəstəkləyir.

Bu sahə ilə bağlı beynəlxalq müstəvidəki problemlərdən biri də tərəf ölkələrin hamısının qəbul etdiyi bir qanunun olmamasıdır. Bu şəkildə qəbul edilməyən qanunların beynəlxalq statusu və məcburiyyət xüsusiyyəti olmur. Bunun da səbəbi hər bir ölkənin dünyanın müxtəlif yerlərində siyasi və iqtisadi maraqlarının olmasıdır. Beləliklə, bir ölkənin qəbul etdiyi qanunun bu qanunu qəbul etməyən ölkələrə qarşı heç bir sanksiya tətbiq etmək haqqı və imkanı yoxdur (Bekbossynov 2011, 3).

Hüquqi mübarizədə beynəlxalq hüququn yetərsiz olmasına baxmayaraq, dövlətlərin daxili qanunvericiliyində müəyyən tədbirlər alınmışdır. Azərbaycan Respublikasında 05 dekabr 2015-ci ildə 3 fəsil 15 maddədən ibarət olan dini ekstremizmə qarşı mübarizə haqqında Azərbaycan Respublikasının Qanunu qəbul edilmişdir. Bu qanunda dini ekstremizm dini düşmənçilik, dini radikalizm və dini fanatizm kimi təyin olunmuşdur. Dini ekstremizm əleyhinə mübarizədə qanunvericiliyin labüdlüyü ilə birlikdə təkbəşinə yetərsizliyi də aşkardır. Burada dini maarifləndirmənin xüsusi əhəmiyyətini qeyd etmək lazımdır. Dini maarifləndirmə həm ekstremizmə meyil edənlərin qarşısını alaraq ekstremistlərin say baxımından azalmasına kömək edər, həm də ekstremist olmayıb onlara rəğbət duyanların düşüncəsini dəyişdirər. Xüsusi olaraq desək, İslamı yanlış yollardan öyrənənlərin qarşısını almağın yolu İslam həqiqətlərini insanlara çatdırmaqdır.

Nəticə

Dinin tarix boyunca insan həyatında mühüm yeri olmuşdur. İbtidai cəmiyyətlərdən müasir dövrədək bütün cəmiyyət formalarında müxtəlif formalarda dini anlayışlara rast gəlmək mümkündür. Buna görə də din və cəmiyyət bir-biri ilə yaxın əlaqədə olub, bir-birinə təsir edir. Başqa sözlə desək, din cəmiyyətə, sosial hadisələr də dinə təsir göstərir. Bütövlükdə cəmiyyətə təsir edən sosial hadisələr, yaxud sosial dəyişikliyə səbəb olan paradigma, mədəni cərəyan və təmayüllər dinə, yaxud dini anlayışa təsir edir. Buna görə də dinin sosial xarakteri nəzər cəlb edir. Qloballaşma, modernizm və dünyəvilik kimi bütün bəşəriyyətə təsir edən proseslər dinə də öz təsirini göstərir. Bütün bunlar qarşısında dindar cəmiyyətlərin mövqeyi eyni olmur. Bəzi cəmiyyətlər öz quruluşundan asılı olaraq yenilikləri və buna bağlı olaraq dəyişiklikləri qarşılamada daha uğurludur. Bəzi cəmiyyətlər isə köklərinə daha sıx bağlanaraq yenilik və dəyişiklikləri təhlükə olaraq görür. Bu isə öz növbəsində, müxtəlif anlayışlara sahib olan dini cərəyanların yaranmasına gətirib çıxarır. Bu cərəyanları, ümumilikdə, ənənəçilər və yenilikçilər olmaqla iki qismə ayırmaq mümkündür. Ənənəçi yanaşmanın müxtəlif təzahürləri olmaqla yanaşı radikal cərəyanların buradan bəsləndiyini demək mümkündür. Radikalizm də-

yişikliklər qarşısında kökə bağlanmağı çıxış yolu olaraq seçməkdir. Kökə bağlanmaq isə yenilik və dəyişikliklərə qarşı münasibəti təyin edir. Sıx şəkildə kökə bağlanaraq dəyişmək mümkün deyil. Bu isə bəzi hallarda ekstremizmə gətirib çıxarır. Beləliklə, sosial dəyişiklik-ənənəçilik-radikalizm-ekstremizm xəttinin səbəb-nəticə zəncirində formalaşmasından danışmaq mümkündür.

ƏDƏBİYYAT

Abuzar C. (2011). Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, № 26, Temmuz–Aralık.

Akgül M. (1991). Modernleşme Çağında İslam Dünyasının Değişim Süreci ve Din Anlayışında Yaşanan Kırılma (Bir Arka Plan Çözümlemesi). Makalat, № 1.

Akyüz N., Çapcıoğlu İ. (2012). Din ve Toplum İlişkileri. Din Sosyolojisi El Kitabı, Ankara.

Bekbossynov Y. (2011). Birleşmiş Milletler Sisteminde Dini Ekstremizmle Mücadelede Uluslararası Hukuk Sorunları. Akademik Bakış Dergisi, Sayı: 25 Temmuz – Ağustos.

Сафин Р.Ш. (2009). Исламистский Религиозный Экстремизм В Российской Федерации: Уголовно-Правовой И Криминологический Аспекты. Актуальные проблемы экономики и права, № 2 (10).

Demirci A. (1988). Bidatçılık. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kayseri, № 5.

Düzgün A. (2003). Globalizm ve Dini Değerlerdeki Dönüşüm. Dini Araştırmalar, c. 6, № 17.

Добаев И.П. (2002). Исламский Радикализм: генезис, эволюция, практика. Ростов.

Erkal M. (2003). Küreselleşme, Değişme ve Dini Hayat. Dini Araştırmalar, Ankara, c. 6, № 17.

Esposito J. (2002). Unholy War: Terror in the Name of Islam. Oxford University Press.

Fırlalı E. (1972). Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 20, № 1, Ankara.

Guiora A.N. (2009). Religious Extremism: A Fundamental Danger. South Texas Law Review, vol. 50.

Günay Ü. (1991). Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Özü Sayı.

Günay Ü. (1998). İslam Dünyasında Gelenek, Deęişme, Modernleşme ve Fundamentalist Eęilimler. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Arařtırma Dergisi, № 8.

Hamid T. (2001). The Collected works Of Tawfik Hamid: Observations on Radicalized Islam.

Harman Ö. (2007). Sosyal Deęişme ve Dinler, Çaęımızda Sosyal Deęişme ve İslam. (2002 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Teblię ve Müzakereleri), Ankara.

Jabbour N. (1994). Islamic Fundamentalism: Implications for Missions, International Journal Of Frontier Missions. Vol 11:2 April.

Karaman H. (1996). Fıkıhta Gelenek ve Yenileşme//İslam Gelenek ve Yenileşme Sempozyumu. İstanbul.

Keskin M. (2004). Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme. Dinbilimleri Akademik Arařtırma Dergisi IV, № 2.

Kılavuz Murat U. (2002). Küreselleşen Dünyada Din. Uludaę Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi, c. 11, № 2, Bursa.

King M. (2007). Secularism: The Hidden Origins of Disbelief. Cambridge.

Kırca C. Dini İlimleri İhya Hareketi İçinde Gazali'nin Yeri. Erciyes Üniversitesi Cevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, № 7.

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

Mevdudi. (2011). İslamda İhya Hareketleri. Pınar yayınları, İstanbul.

Ortiz R. (2003). Notes on Religion and Globalization. Nepantla: Views from South 4, (1).

Öz S. (2014). Sosyolojik Bir Olgu Olarak Dini İhya Hareketleri. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi, cild 14, № 1.

Özsoy Ö. (1997). Müslümanların yenilenme sorunları ve Kur'an, Deęişim Sürecinde İslam. Kutlu doğum haftası: 1996, Ankara.

Richards A. (2003). Socio-Economic Roots of Radicalism? Towards explaining the appeal of islamic radicals, July.

Sezen A. (2008). Üniversite öğrencileri örnekleminde iman gelişimi ve dinsel fundamentalizm arasında ilişkiler üzerine bir çalışma: Doktorluę dis.

Sinanoęlu A. (2003). Globalleşen Dünyada Müslümanların Problemleri. Dinbilimleri Akademik Arařtırma Dergisi III, № 1.

Sırma İ. (1991). Sosyal Deęişme ve Dini Hayat (Tarihi Bir Deęerlendirme). Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi, İlmi Neşriyat, İstanbul.

Sönmez M. (2001). İhyacılıęın Doguşu ve Bazı Önemli Temsilcileri (Gazali, İbn Teymiye, Birgivi ve Muhammed İbn Abdulvahhab'ın İhyacı Yönlerine Kısa Bir Bakış), Ekev Akademi Dergisi c. 3, № 1 (Bahar).

Tekin M. (2006). Bir Sosyal Kontrol Aracı Olarak Ahîlik ve Toplumsal Dinamikleri. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, № 21, Bahar.

Topal Ş. (2003). İslam ve Küreselleşme: Fırsatlar ve Tehditler. Dini Araştırmalar, c. 6, № 17.

Tümer G. (1996). Dinin Toplum Hayatındaki Yeri ve Önemi. Tartışılan Değerler Açısından Türkiye (Sempozyum 17-18 Haziran 1995), Ankara.

Wiktorowicz Q. (2005). Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West. Rowman & Littlefield Publishers, Oxford.

Yeşilyurt T. (2002). Globalleşen Dünyada Dinin Anlam. İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı ve Sempozyumu: Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi, Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum.

д.ф.и., доц. Мубариз Джамалов

ФАКТОРЫ, ВЛИЯЮЩИЕ НА СОЦИАЛЬНУЮ ПРИРОДУ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНОГО ЭКСТРЕМИЗМА

РЕЗЮМЕ

Религия была в индивидуальной и общественной жизни человека на протяжении всей истории. Это наиболее очевидный показатель социальной структуры религии. Из-за тесной связи между религией и человеком религия оказывает влияние как на общество, так и на общественные события. В этой статье рассматривается влияние таких факторов, как социальные изменения, глобализация, модернизм и секуляризм на религию и последующие реакции религиозных общин. Эти факторы, которые влияют на религию, часто приводят к возникновению или усилению экстремизма. Поэтому изменения не всегда приветствуются. Те, кто видит изменения как разрушение, выбирают путь к корням религии, и это приводит к радикализму, а затем к экстремизму. Поэтому, когда мы смотрим на историю, мы видим, что религиозный экстремизм совпадает с периодом перемен. В этом случае мы видим, что религия или религиозные общества занимают разные позиции. Это приводит к появлению различных религиозных течений и подходов. Можно разделить эти тенденции и концепции в целом на традиционалистов и тех, кто стремится к инновациям. Хотя существуют различные проявления традиционалистского подхода, можно сказать, что

радикальные тенденции подпитываются здесь. По сути, радикализм заключается в выборе основной причины изменений в качестве выхода. Это в некоторых случаях приводит к экстремизму. Таким образом, можно говорить о формировании линии социальных изменений - традиция - радикализм - экстремизм в причинно-следственной цепочке.

Ключевые слова: *Социальные изменения, глобализация, секуляризм, модернизм, радикализм, экстремизм.*

Assoc. Prof. Mubariz Jamalov

FACTORS INFLUENCING THE SOCIAL NATURE OF RELIGION AND RELIGIOUS EXTREMISM

ABSTRACT

Religion has existed in the individual and social life of human throughout history. This is the most obvious indicator of the social structure of religion. As religion has an impact on society, the influence of social events is also observed. This article examines the effects of factors on religion such as social change, globalization, modernism and secularism and the consequent reactions of religious communities. The factors that influence religion often lead to the emergence and spread of extremism. Therefore, change is not always welcomed. Those who see change as destruction, choose the path bound to the roots of religion. This leads to radicalism and extremism. Therefore, when we look at history, we can see that religious extremism coincides with the change period. In this case, we observe that religion or religious societies take different positions. This leads to the emergence of various religious trends and approaches. It is possible to divide these trends and concepts into two groups: traditionalists and innovators. Radical trends stem from this together with different manifestations of the traditionalist approach. Basically, radicalism is about choosing the root when faced with changes. This in some cases leads to extremism. Thus, it is possible to speak about the formation of the line of social change-tradition-radicalism-extremism in the cause-and-effect chain.

Keywords: *Social change, globalization, secularism, modernism, radicalism, extremism*

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

UŞAĞIN DİNİ İNKİŞAFINDA AİLƏNİN ROLU

*Azad Məmmədov,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu
Dinşünaslıq ixtisasının magistrantı
azadmammadov451@gmail.com*

XÜLASƏ

Uşaqılıq dövrü inkişafın sürətli olduğı bir mərhələdir. Digər dövrlərdən fərqli, olaraq uşaqlar daha tez böyüyür və inkişaf edirlər. Bu dövrdə ediləcək erkən müdaxilələr fərdlərin idrak qabiliyyəti, şəxsiyyətləri və ictimai davranışları üzərində ardıcıl təsir göstərir. Yaş mərhələləri içərisində ən önəmli yerə sahib olan bu dövrdə uşağın inkişafı düzgün və uyğun yollarla təmin edilməlidir. Bu baxımdan, uşaqları düzgün tanımaq və dəyərləndirmək önəmlidir. Bu dövrdə inkişafın bütün sahələrinin fərdin gələcək həyatına təsir etdiyi qəbul edilir. Duyğu, düşüncə və davranışlar uşaqılıq dövründə formalaşır. Doğulmasından etibarən fərdin şəxsiyyəti öncə ailə, sonra isə məktəb və ictimai mühitin təsiri ilə formalaşır. Uşaq bu dövrdə çevrəsinin davranışlarını müşahidə edərək, həyatına mənə qatmağa çalışmaqdadır. İnsanın şəxsiyyətinin formalaşdığı uşaqılıq dövrü onun dini şəxsiyyətinin də formalaşmasında böyük önəmə sahibdir. Uşaqda potensial olaraq dini inanc və duyğu hissləri vardır. Yetkinlik dövründəki dini təcrübə uşaqılıq mərhələlərində atılan təməllərə əsaslanır. Bu müddət ərzində uşaq üzərində ən təsirli rolə malik ana və atalar onlar üçün bir örnək modeldir. Uşağın fitrətən inkişafa açıq olan dini inanc və duyğularının valideyn tərəfindən düzgün istiqamətləndirilməsi, onun gələcək həyatında dini idrak və dinə münasibətinə mühüm təsir göstərən amillərdəndir. Bu araşdırmanın təməl məqsədi uşaqların dini inanclarının inkişafında valideynlərin dini təlqin və davranışlarının rolunu ortaya qoymaqdır.

Açar sözlər: *Uşaqılıq dövrü, ailə, dini duyğu, dini təsəvvür, davranış, dini inanc, inkişaf mərhələləri.*

Giriş

İnsan digər canlılardan fərqli olaraq bəzi psixoloji və fiziki qabiliyyətlərə malikdir. Anadan olanda həmin qabiliyyətlərin böyük bir qismini işlətməyi bacarmır. İnsanın yaradılışdan olan bu qabiliyyətləri onun inkişafının müxtəlif

dövrələrində formalaşır. Təbii ki, bu qabiliyyətlərin əksəriyyətinin formalaşması uşaqlıq dövrünə təsadüf edir. Uşaqlıq dövrünü ümumi qəbul edilmiş yaş hədlərinə əsasən aşağıdakı şəkildə xarakterizə etmək mümkündür:

1. Körpəlik dövrü: 0-2 yaş.
2. İlk uşaqlıq dövrü: 2-6 yaş.
3. Son uşaqlıq dövrü: 6-13 yaş.

Şəxsin bütün əsas xüsusiyyətlərinin təməlinin atıldığı bu dövrün yaxşı keçməsi uşağın fərdi xüsusiyyətlərinin nəzərə alınması və uyğun zamanda lazımı metodların tətbiqi ilə mümkündür. Yetkinlik dövründəki dini təcrübə uşaqlıq dövründə atılan təməllərə əsaslanır. Uşaqlar müxtəlif bacarıqlarını – qidalanma, geyinmə, ünsiyyət və başqaları ilə rəftar formalarını – ailədə öyrənirlər. Robert Baller “həmçinin idealların, dəyərlərin və məqsədlərin öyrənilməsi ilk yer də ailədir”, - deyir. (W.R.Baller and C.Charles 1961, 352). Burada düzgün məlumatlanma ilə yanaşı, doğru davranışlar sərgiləmək və sağlam psixososioloji mühit yaratmaq lazımdır. Çünki bu dövrdə həm də uşağın dini düşüncələri formalaşmağa başlayır.

Uşaqlarda müəyyən yaş dövrlərində və inkişaf mərhələlərində dinə maraq və meyil yaranır. Uşaq psixikasının qavrama şəkli yetkinlərdən fərqlidir. Bu səbəbdən onlara dini təsəvvürlər izah edilərkən müəyyən cəhətlərə diqqət etmək lazımdır. Bunlardan ən mühümü uşağın inkişafında əsas rol oynayan valideynlərinin dini davranışlarıdır. Uşaq bu davranışları müşahidə edərək təqlid edir, yəni onlar kimi olmağa çalışır.

Valideynlər uşağın asanlıqla təqlid etdiyi model nümunələrdir. Təbii ki, uşaq sadəcə, valideynlərini təqlid etməklə kifayətlənmir. Valideynləri ilə yanaşı, bacı-qardaşlarını, yaxın qohumlarını və digər çox gördüyü insanları da təqlid edirlər, (Bandura 1991, 55). Tədqiqatlar göstərir ki, uşağın inkişafında ailə ilə yanaşı, sosial mühitin də rolu vardır (Armaner 1980, 78-147).

Uşaqlıqdakı dini təsəvvürlərin çoxu yetkinlərin maraq, təşviq, dəstək və davranışlarından asılıdır. Əgər uşaq ailədə mənəviyyata böyük önəm verildiyini görərsə, onun dini təsəvvürləri daha tez formalaşar. Uşaq, adətən, ailədə dini ya ana-atasından, ya da nənə-babasından öyrənir. Ana və ata məsuliyyətlərinin şüurunda olub dini əsaslara diqqətlə yanaşsalar, uşaq rahatlıqla bunları mənimsəyər (Hökelekli, 1993, 257-258). Buna görə də uşağın mənəvi inkişafındakı əsas amil uyğun ailə və ona gözəl nümunə olan valideynlərdir (M.E.Ay 1994, 163).

Uşağın dini təsəvvür və davranışlarının formalaşmasında və inkişafında ailənin rolu əvəzedilməzdir. Ailədə söz sahibi şəxsin dini məlumatı az olar və ya dini davranışlar sərgiləməsə, uşaq dini yöndən təqlid etmək üçün başqa

“nümunə” axtarar. Bu nümunə də çox vaxt məktəbdə gördükləri və ya ətrafda müşahidə elədikləri olur.

Ailə üzvlərinin birgə etdiyi dini rituallar uşağın dini təsəvvürlərinə bir-başə təsir edir. Uşaq gördüklərini daha yaxşı mənimsəyir və təqlid etmək istəyir (Hökelekli 1993, 257-259). Ailə fərdlərinin dinə münasibət, davranış və düşüncələrinin bir-birlərinə uyğun olmaları, uşağın sağlam dini təsəvvürü və davranışları mənimsəməsi baxımından son dərəcə əhəmiyyətlidir. Valideynlərin davranışları, uşaqla rəftarı və uşağa öyrətdikləri bir-birini tamamlamalıdır. Uşaqlar eşitdiklərindən çox gördüklərini edirlər.

Uşaqların dini təsəvvürü

Hələ qədimdən, demək olar ki, bütün cəmiyyətlərdə dini təsəvvürlər mövcud olmuşdur. Uşaqlarda da dinə qarşı maraq əvvəl ailə, sonra da cəmiyyət və qruplar vasitəsilə formalaşır. Din təkcə uşağın həyatına yox, həm də şəxsiyyətinin inkişafına təsir edir. Uşaq Allaha inananda özünü güvəndə hiss edir və rahat olur. Beləcə, Allahı daha yaxından tanımağa çalışır. Başlanğıcda inancın mahiyyətini tam qavraya bilməsə də, dua və ibadətlərə qarşı marağı artır. Uşaq ibadət edənləri izləyərək, onları yamsılamağa başlayır. Uşaq böyüdükcə bu ibadət dəyər qazanır. İnancı daha doğru qavramaq və tətbiq etmək tədricən gerçəkləşir. Uşaqdakı ilkin maraq və təsəvvürlərin formalaşdığı və inkişaf etdiyi ilk yer ailədir.

Uşaqılıq dövrü inkişaf sahələri aşağıdakı kimidir:

1. Fiziki inkişaf.
2. Zehni inkişaf.
3. Emosional inkişaf.
4. Sosial inkişaf.
5. Dini inkişaf.
6. Əxlaqi inkişaf.

Ona görə uşağın dini inkişafının məqsədəuyğun şəkildə təmin edilməsi üçün yuxarıdakı inkişaf mərhələləri valideyn tərəfindən xüsusi diqqətə alınmalıdır. Körpəlik dövrü südəmər uşaqılıq dövrü sayılır və bu dövrdə dinin uşaqda özünü göstərməsini müşahidə etmək mümkün deyildir. Südəmər uşaqda inkişafın ən təməl ünsürü fiziki ehtiyacların təmin edilməsidir. Daha sonra sadə sözlər, davranış nümunələrinin öyrədilməsi və bir müddət sonra ətraf mühiti öyrənməyə başlaması ilə zehni və hissi inkişaf müşahidə edilir.

İki yaşından sonra uşağın idrak dünyası inkişaf edir, söz bazası zənginləşir. Körpəlikdə olduğu kimi, yenə də bu dövrdə qorunma, sevlmə, diqqət görmə ehtiyacı davam edir. Hələ idrak səviyyələrinin mücərrəd anlayışlarını qavramaqda çətinlik çəkdiyinə görə, dini inanc mövzularını tam şəkildə anlaya bilmirlər.

Onlar “asanlıqla inanma” xüsusiyyətinə sahib olduqlarına görə, nümunə olacaq şəxslərin təlqin etdikləri dini inanc məsələlərini düşünmədən və etiraz etmədən qəbul edirlər. Bu dövrdə düşüncəyə nisbətən duyğular daha dərin olur.

Uşaq, sadəcə, hərəkətləri yox, eyni zamanda, duyğu və həyəcanları da təqlid edər. Bu dövrdə öyrənmə və dərk etmə marağı inkişaf edir. Beş-altı yaşlarında xəyal qüvvəsinin inkişafı ilə düşüncə dünyası da inkişaf edir. O, Allahın mahiyyəti haqqında suallar verməyə başlayır. Bu dövrdə uşağın Allah təsəvvürü konkret və antropomorfik tərzdədir.

Altı yaşından etibarən məktəbə başlayan uşaqda əsl dini düşüncə formalaşmağa başlayır. Əvvəllər Allahı insana xas xüsusiyyətlərə sahib varlıq kimi başa düşən uşaqda, artıq onun yerinə mücərrəd və metafizik Allah düşüncəsi yaranır. On bir yaşına çatdıqda isə artıq Allahı mücərrəd bir varlıq kimi dərk edir. (Armaner 1980, 120).

Uşaqda ehtiyac olaraq dinə qarşı maraq və meyil mövcuddur. Uşağın fizioloji ehtiyacları ilə yanaşı, sosioloji və psixoloji ehtiyac sayılan sevgi, güvən, sığınma, qorunma və qəbul edilmə ehtiyacları da var (Jersild A. Günçə G (Çev). 1979, 127-594). Yetkinlər uşaqların bu ehtiyacını yetərincə qarşılamadıqda, uşaqlar ümitsiz və çarəsiz qaldıqda, istəklərinin həll edilməsi üçün ümid qaynağı kimi Allaha yönəlirlər. Bu düşüncə ilə özlərini güvəndə hiss edirlər. Uşağın özünə-nəzarət hissi formalaşdıqca hara və nəyə yönələcəyi barədəki meyilləri arasında seçim edir. Erik Erikson qeyd edir ki, inancın əsasında təməl güvən hissi var (Öztürk 1990, 73-83). Uşağın düşüncə dünyası inkişaf etdikcə, inancı da formalaşmağa başlayır. Həyatda qarşılaşdığı problemlərə yanaşarkən inancı ilə özünə kömək etməyə çalışır (Ziyalar 1999, 48).

Kiçik yaşlarda uşaqlar “mən” mərkəzli düşünülür. Zaman keçdikcə o, nəyin nə məqsədlə edildiyini anlamağa başlayır. O üstünlüyünü qəbul etdiyi və nümunə götürdüyü şəxslərin davranışlarını, duyğularını, düşüncələrini özünə-nüsküləşdirir. Uşaqqa qaynayıb-qarışmaq ona çox yaxşı təsir edir. Uşaq nümunə götürdüyü insanın din, dil, əxlaq, düşüncə tərzini təqlid edir (Yavuz 1983, 2-63, 124, 135). Yetkinlərlə qaynayıb-qarışan uşağın mədəni və sosial inkişafı sürətlənir, yeni dəyər və vərdisləri formalaşır. Uşaqlar 3-5 yaşarası özü xaricindəki dünyanı qavramağa başlayırlar. Onlar dünyaya əvvəlcə öz, sonra isə başqalarının pəncərələrindən baxırlar.

Uşaq ailədə ya valideynlərinin, ya da ki nənə-babasının inancını təqlid edir. Çox erkən yaşlarında dinə inanmağa məcbur etməklə uşaq dindən uzaqlaşa bilər.

Uşağın suallarına valideynlərinin verdiyi cavablar da önəmlidir. Bu, uşaqda ilk təsəvvür və meyilləri yaradır. Ailənin dua və ibadətləri birgə yerinə yetirməsi də uşaqdakı dini meylin formalaşmasına təsir edir (Yavuz 1983, 2-63, 124, 135).

Validəynlərin dini dəyərlərə uyğun yaşaması, uşağın dini vərdisləri daha tez mənimsəməsinə səbəb olur. Yeddi yaşa çatan uşaq daha məntiqli suallar soruşaraq, mücərrəd anlayışları qavramaq istəyir. Tədrisən araşdırma və öyrənmə qabiliyyəti artmağa başlayır. Moers bu dövrü “öyrənmə dövrü” adlandırır. Uşaq yeddi yaşından sonra isə azad olmaq istəyir. Piaje yeddi yaşda doğru analiz qabiliyyətinin inkişaf etdiyini bildirir (Piaget 1971, 146).

Uşaqlar 7-9 yaş dövründə Allahın göydə, 10-12 yaşlarda isə hər yerdə olduğunu düşünürlər.

Dini inanc fitridirmi?

Uşaqda dini inkişafın təməlini dini duyğular təşkil edir. Vilyam Ceyms duyğunu dinin əsas mənbəyi kimi xarakterizə edir (Egemen 1952, 10-11). İnsan dini ağıl ilə qavrayır, duyğuları ilə də yaşamağa çalışır. İnsan ilk olaraq duyğular vasitəsilə dinlə tanış olur (Yavuz 1983, 163).

Dini inancın nə vaxt formalaşmağa başladığı və hansı mərhələlərdən keçdiyi haqqında fərqli fikirlər var. Qərbdə V.Ceyms, E.Spenser, Herbart, Erasmus; İslam dünyasında Farabi, İbn Sina, İmam Şafii, Qəzzali və C.Rumi kimi alimlər uşaqlarda dini inancın erkən dövrlərdə formalaşdığını iddia edirlər. Uşaqlar, hətta cəmiyyətdən uzaq və dini mühitdən məhrum qalsalar belə, təsəvvürlərində dini duyğu yaradır və bir Yaradan axtarırlar. İlahi varlığa inanmaq fitridir, anadangəlmədir (Öcal 2013, 45-47). Qərbdə hətta aparılan bəzi araşdırmalarda İslamda bildirildiyi kimi bütün insanlarda – “İnanc”, ya da “Tanrı geni” olduğu bildirilir; Yəni inanmaq bir mənada genetikdir (Tarhan 1959, 65).

Din duyğusu fitri duyğudur. (Topçu 1959, 52,81). Yəni bütün insanlarda bu duyğu anadangəlmədir. Bununla əlaqəli bir çox psixoloji və pedaqoji araşdırmalar mövcuddur. Uşaqlarda anadangəlmə olan inancın təşəkkül və inkişafında valideynlərin rolu böyükdür.

Bəzi elm adamları dini duyğunun uşaqlarda anadangəlmə olduğu haqqında bir-birinə oxşar fikirlər söyləyirlər. Fridrix Şleyermaher hər insanın dini istedad və qabiliyyətlə doğulduğunu deyir. Pierre Bovet uşaqda təbii (fitri) dini istedad və təmayül olduğunu deyir (Bovet 1958, 18-19). Bundan əlavə, B.Vinzen, E.Felden, H.Remplein, E.Spranger və A.Gesel araşdırmalarında dinin uşağın ruhuna xitab elədiyini və bunun da onun yaradılışına uyğun olduğunu bildirirlər.

Uşaqda anadangəlmə inanma ehtiyacının olması və onun irsi olaraq bununla doğulması psixoloji həqiqətdir (Özgür 1979, 217). Son dövrdə aparılan psixoloji araşdırmalar uşağın dinə yad olmadığını, onun da özünəxas dini inancının olduğunu sübut etmişdir (E.Fırat 2017, 315).

Psixologiya araşdırmaları, xüsusən də din psixologiyası sahəsində aparılan elmi araşdırmalar inanma və din duyğusunun insanda doğuşdan var olduğunu ortaya qoymuşdur. “Bu təsbitlərə görə din duyğusu insanda doğuşdan gətirilən və yaşama bağlı olaraq davam edən bir qabiliyyət və ehtiyacdır. Qabiliyyət olması; hər insan doğuşdan yücə, aşqın varlığa inanma və bağlanma qabiliyyətindədir. Ehtiyac olması; hər insan doğuşdan sahib olduğu bu qabiliyyəti istifadə edərək, inanma ilə əlaqəli duyğularını doyurma yollarını axtarmaqdadır. Bu mənada din və inanma insanın insan olma xüsusiyyətlərindəndir” (Tosun 2012, 94).

Doğulan hər fərdin dini istedad və bacarığa meyilli olduğu İslamın təməl qaynaqlarında da mövcuddur; məsələn: Qurani-Kərimdə “Üzünü doğru bir din olan İslama, insanların fitrətinə uyğun olan dinə çevir...” (“Ənam” 6/75-79; Rum 30/30). Həzrət Peyğəmbərin bir hədisində də “Hər doğulan uşaq İslam fitrəti üzrə doğular, sonradan ata və anası onu yəhudi, xristian və ya məcusi edər” (Buxari Cənaiz 80, 92, 93; Müslim Qədər 22, 23).

Dini duyğunun fitri olması, o duyğunun hər hansı bir öyrətmə və təsir etmə funksiyası olmadan öz-özlüyündən inkişaf edəcəyi mənasına gəlməz. İnancın keyfiyyəti, artıb-azalması, bir sözlə, formalaşması sonradan qazanılır. Təsiredici amillərin rolu sayəsində inanc zaman keçdikcə formalaşır və uşaq mücərrəd anlayışları qavramağa başlayır. Hüseyn Peker “fitrətən inkişafa açıq olan din duyğusunu bəsləyən qaynaqlardan birinin də məhz uşaqlıq dövründə onun yetişdiyi ailədir”, – demişdir (Peker 1998, 50).

Dini təsəvvürün formalaşmasında ailənin rolu

Ailə cəmiyyətin təməlidir. Uşağın yetişməsində və cəmiyyətə qazandırılmasında ilk öncə ailəyə böyük vəzifə düşməkdədir (R.Şahinkaya 1979, 118). İstər dini, istərsə də dini olmayan fərdin bütün inanc və davranışlarının formalaşmasında ailə faktörü önəmli funksiya hesab edilir (Altuntaş 1981, 265). Uşaq gözünü ailədə açır, valideynləri ilə birgə yaşayır. İlk vaxtlarda uşaq anası ilə daha çox təmasda olur. Əvvəlcə anasının dilini, sevgisini, güvənini qazanır. Böyüyüb məktəbə gedərək daha geniş sosial çevrə qazanır. Ailənin inancı və dəyərləri uşağın inancda ilk tanışlığıdır. Yetkinlik dövründəki inancın təməlləri məhz uşaqlıqda atılır (Uğurel-Şemin, 1961, 352). Valideyn uşağa dini bilikləri iki yolla öyrədə bilər. Birincisi, ünsiyyət vasitəsilə, ikincisi davranış nümayiş etdirməklə.

1. Ünsiyyət vasitəsilə öyrətmə

Dörd yaşına qədər uşağın zehni hələ mücərrəd anlayışları qavraya bilmədiyi üçün onda hər hansı bir dini inancdan bəhs etmək mümkün deyil.

Dörd yaşında etibarən uşaq artıq deyilənlərə inanır və təsirə düşür. Eşitdikləri və öyrəndikləri ilə öz balaca dünyasını qurmağa çalışır. Məhz bu dövrlərdə ilk bünövrə qoyulur. Buna görə də valideynlər bu dövrdə uşağın suallarına qısa və doğru cavab verməlidirlər. Bu yaşdakı uşaqlar daha çox “Allah kimdir? Nədir?, Necədir?” kimi suallar verirlər.

Beş-altı yaşlarında zəka bir az da inkişaf edir. Bununla yanaşı uşağın inanca aid marağı çoxalır. Bu dövrdə uşaqlar daha çox “Nə üçün, niyə?” tipli suallar verirlər. (Şemin R 1971, 23).

Uşaq yeddi yaşa çatanda düşüncələri nisbətən sistemləşir. Yeddi-doqquz yaşarası ibadətə daha çox meyil edir. Yeddi-on bir yaşlar uşaqların “niyə, haraya?” suallarını verdiyi dövrdür, yeddi-doqquz yaşarası ibadətə daha istəklidir (Günce 1979, 127-594).

Uşaq psixoloqları Pijet və Köhlberq bu mövzu ilə bağlı araşdırmalarında bu yaş dövründə inanc ilə birgə əxlaqi dəyərləri də qiymətləndirmiş, uşaqda ədalət şüurunun əxlaqi davranışda əsas meyar olduğunu vurğulamışlar (Pijet J. 1976, 189).

2. Davranış vasitəsilə öyrətmə

“Təqlid dövrü” adlandırılan mərhələdə uşaq ailə fərdlərində gördüyü dini düşüncə, ibadət və digər davranışları eyni ilə yerinə yetirmək istəyir. Bunun əsasının sevdiyi insanı təqlid etmək olduğu deyilir və bu, uşağın dini həyatının formalaşmasında olduqca önəmlidir (Peker 2000, 165-166).

Uşaq təqlid etdikcə davranışlar vərdişə çevrilir. Zaman keçdikcə, iradə səviyyəsinə yüksəlir və uşaq nəyin nəyə görə olduğunu qavramağa başlayır (Mualla, 1990, 114). Buna görə də uşağın nümunə götürdüyü şəxslərin düzgün dini və əxlaqi ortam təmin etməsi, uşağın dini və əxlaqi dəyərlərə uyğun davranışlar qazanması baxımından önəmlidir (Cebeci 2005, 336).

Bu dövrdə həm də çevrəsindəkilərin Allaha dua və ibadətini uşağın görməsi və eşitməsi onun şüuruna yerləşir. Uşağın dini söz və davranışları onun şəxsi düşüncə və anlayışının nəticəsi olmadığına görə mexaniki səciyyə daşıyır (Peker 2000, 166). Bu, ailənin dini yaşamında ritualların önəmini göstərir. Uşağın ailə fərdlərinə dindarlıq cəhətdən bənzəməsi, ya da meylləri digər davranışlara nisbətən daha çoxdur. Kerim Yavuz tərəfindən aparılan bir araşdırmada 7-9 yaşarası qızların 78.23%-nin, oğlanların 75.17%-nin dini davranışları böyüklərdən gördükləri kimi etdiklərini ortaya çıxarmışdır (Yavuz, 1983, 153-154). Uşaq həmin ailə fərdlərini sevdiyi üçün onları daim müşahidə edir və örnək alır.

Banduranın apardığı bir təcrübəyə əsasən, uşaqla daha mülayim rəftar edildikdə uşaq valideynin davranışlarını daha çox təqlid etmək istəyir (Bandura, 1963, 152). Digər tərəfdən, ailə fərdləri dini ritualları uşaqla birgə yerinə yetirər və ya uşaq onları müşahidə edərsə, həmin vərdisləri daha tez mənimsəyər. Uşağın yaxşı vərdisləri mənimsəməsi bunları birgə etməsi ilə mümkündür. Əgər uşaq çevrəsində olan insanların pis davranışlarından xoşlanmayıb utanarsa, yaxşı və dini davranışları sərgiləməkdən zövq alar. Ana və ata bir-birlərindən fərqli davranarsa, birinin istəyinə qarşı o biri çıxarsa, bu situasiya uşağın davranışlarında qərarlılığa səbəb olar. Bundan əlavə, ana və ata bir davranışı yerinə yetirməyib bunu etməsini uşaqdan istərsə, uşaqdakı yaxşı və pis davranışlar haqqındakı fikirləri qarışar və şübhələrə səbəb olar; məsələn, içki, qumar, siqaret kimi zərərli vərdisləri olan valideynin uşağına “Biz bunları edirik, ancaq bunlar pis əməllərdir, sən eləmə”, – söyləməsi uşağı bu vərdisdən uzaqlaşdırmaz.

Ailədə və çevrəsində dini mövzuda nümunə tapmadıqda uşağın dini inkişafı gecikər (Peker 2000, 168-169). Uşaqlara dini-əxlaqi davranış və vərdisləri aşılarkən onları bezdirmədən, yormadan, sevərək və həvəslə etmək də önəmlidir. Uşaqlar əgər namaza başlayacaqlarsa, fiziki sağlamlıq, zehni fəaliyyətləri nəzərə alınmalıdır. Burada məqsəd uşağa hansı yolla olursun bilgi və davranış öyrətmək deyil, uşaqda öyrənmək istəyi formalaşdırmaqdır (Mualla 1990, 115). Uşağın maddi ehtiyacları ilə yanaşı, dini ehtiyacları da düşünülmədikdə, ana və ata uşağın dini inkişafı üçün yetərli nümunə ola bilməz (Aydın 2003, 109).

Nəticə

Dini inanc uşağın ruhi yöndən inkişafında rol oynayır. Aparılan elmi psixoloji araşdırmalar dinin fərd üçün ehtiyac və bəslənmə qaynağı olduğunu ortaya qoymaqladır. Bu ehtiyacın təmin edilməsi üçün ilk mərhələ ailə olaraq görülür. Bütün ailələrin uşaqlarının din bəsləndəki ehtiyaclarını təmin etmələrini söyləmək yanlış olar. Uşaq inanc dəyərlərini keçdiyi yaş dövrlərinə görə ailə, məktəb və çevrədən mənimsəyir. Bunların içində ən çox təsir mexanizminə malik olan ailə şəxsiyyətin təməlinin atıldığı uşaqılıq dövrü üçün ən önəmli faktor hesab edilir. Uşaq sevdiyi, yaxınlıq hiss etdiyi şəxslərin davranışlarını özünə nümunə seçər. Bunlar arasında isə ana və atanın nümunə model olması ən önəmli təsirə malikdir. Valideyn digər inkişaf sahələrində olduğu kimi, uşağın dini inkişafında da önəmli rola sahibdir. Uşaq inanc dəyərlərini mənimsəməklə əxlaqlı və dürüst olmağı öyrənir. Bu şəkildə uşaqda ədalət şüuru inkişaf edir və uşaq digərlərinin haqlarına hörmət edir. Bu dəyərlər uşağa sözlə deyil, nümunə davranış qaydalarının sərgilənməsi ilə qazandırılır. Uşa-

ğın-dini əxlaqi dəyərlər qazanmasında örnək aldığı şəxslər də önəmlidir. Bu dövr yetkinlik dövründəki dini yaşantı və anlayışın təməllərinin atıldığı mərhələdir. Araşdırmalar ortaya qoyuşdur ki, ailənin söz və davranışlarının uyğun olması və həmin müsbət keyfiyyətləri öz davranışlarında da təzahür etdirməsi uşaqda böyük təsir oyadacaq və onun şüurunda daim qalacaq. Uşaq valideynin davranışlarını təqlid edərək eyni ilə mənimsəməkdədir. Uşaqlara dini bilgilər və praktikalar öyrədilərkən onların zehni inkişafı, maraq və ehtiyacları nəzərə alınmalıdır. Bu barədə örnək olacaq şəxslər tərəfindən aşağıdakı dəyərləndirməni aparmaq mümkündür:

1. Valideyn və ya müəllim tərəfindən uşağın mövcud inkişaf vəziyyətinin (fiziki, psixoloji) aşkar edilməsi.
2. Fiziki və əqli gerilik varsa, aradan qaldırmaqda yardımçı olmaq.
3. Örnək olacaqları davranış barəsində öncə öz mövcud vəziyyətlərini təyin etmək və əskikliyi aradan qaldırmaq.
4. Uşağın inkişaf dövrünə görə ehtiyaclarını (dini, psixoloji, sosial) təyin etmək və ona uyğun davranmaq.

Uşaqlar usandırılmadan, sevgi və həvəslə dini dəyər və praktikalara yönləndirilməlidirlər.

ƏDƏBİYYAT

Warren Robert Baller and Don C.Charles. (1961). The Psychology of Human Growth and Development. New York.

Alfred Bandura. (1991). Social Cognitive Theory of Moral Thought and Action. New Jersey.

Hayati Hökelekli. (1993). Din Psikolojisi. Türkiye Diyanet Vakfı yayınları. Ankara.

Mehmet Emin Ay. (1979). “Aile Ortamında Yerine Getirilen İbadetlerin Çocuk Üzerindeki Etkisi”, Din Eğitimi Arařtırmaları Dergisi, Sayı: 1.

Jersild A. Günçe G (Çev). (1979). “Çocuk Psikolojisi”, Ankara: Ankara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No79.

Öztürk O. (1990). Ruh Sağlığı ve Bozuklukları. İstanbul: Evrim Yayınevi.

Ziyalar A. (1999). Sosyal Psikiyatri. İstanbul: Yüce Yayınevi.

Yavuz K. (1983). Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Piaget J. (1971). Psychologie der Intelligenz. Walter Werlog: Olten und Freiburg Br.

Egemen. (1952). Din Psikolojisi. Ankara: TTK Basımevi.

Öcal. (2013). Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar. Diyanet Vakfı Yayınları, 9. Baskı.

Tarhan. (1959). “İnanç Psikolojisi Ruh, Beyin ve Akıl Üçgeninde İnsanoğlu”

Nurettin Topçu. Değerler Psikolojisi. İstanbul: Kurtuluş Matbaası.

N.İbrahim Özgür. (1979). Çocuk Psikolojisi. İstanbul.

Buxari Cənaiz 80, 92, 93.

Müslim Qədər 22, 23.

Hayrani Altıntaş. (1981). Çocukluk Devresinde Ailede Din Eğitimi. Ankara: T.İ.D.E.S.İ.

Hüseyin Peker. (1998). Din ve Ahlak Eğitimi Psikolojik ve Metodik Esaslar. Samsun: Aksiseda Matbaası.

Hüseyin P. (2008). Din psikolojisi. İstanbul: Çamlıca Yay.

R.Şahinkaya. (1979). Psikososyal yönleriyle Aile. Ankara: Kardeş Basımevi.

Uğurel-Şemin R. (1979). Ruh Sağlığı. İstanbul: Nazım Terzioğlu Matematik Araştırma Enstitüsü Baskısı.

Warren Robert Baller and Don C.Charles. (1961). The Psychology of Human Growth and Development. New York.

Şemin R. (1971). Çocuk ve Gençlik Psikolojisi. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi. Yay.

Азад Мамедов

РОЛЬ СЕМЬИ В РЕЛИГИОЗНОМ РАЗВИТИИ РЕБЕНКА

РЕЗЮМЕ

Период детства - это быстрый период развития. В отличие от других периодов, дети растут и развиваются быстрее. Ранние вмешательства, которые должны быть предприняты в течении этого периода, оказывают длительное влияние на познавательные способности индивидов, личностей и их социальное поведение. Среди возрастных групп самое важное место в этом периоде занимает обеспечение развития ребёнка правильными и соответствующими путями. С этой точки зрения важно правильно распознавать и оценивать детей. Общепринято, что в этом периоде все сферы развития оказывают влияние на будущую жизнь человека. Эмоции, мышления и поведения формируются в периоде детства. С момента рождения личность индивида формируется под влиянием сначала семьи, а затем школы и социальной среды. Ребёнок пытается осмыслить свою жизнь, наблюдая за поведением своего окружения в этот период. Период детства, в который формируется личность человека, также имеет большое значение в формировании его религиозной личности. У ребёнка потенциально имеется религиозная вера и чувства. Религиозный опыт в подростковом возрасте основан на заложенном фундаменте в периоде детства. Имеющие в течении этого времени самую влиятельную роль на ребёнка мать и отец являются для них образцовыми моделями. Правильно направленная родителями открытая для развития ребенка религиозная вера и эмоции влияют на религиозные представления и религиозные отношения в его будущей жизни. Основная цель данного исследования - раскрыть роль религиозных мотивов и поведения родителей в религиозном развитии детей в детстве.

***Ключевые слова:** период детства, семья, религиозное чувство, религиозное представление, поведение, религиозная вера, этапы развития.*

Azad Mammadov

THE ROLE OF FAMILY IN THE DEVELOPMENT OF CHILD'S RELIGIOUS BELIEFS

ABSTRACT

Childhood is a period of rapid development. Unlike other stages, children grow and develop more rapidly. Early directions and assistance during this period can have a lasting impact on individuals' cognitive abilities, personality and social behavior. This is the most important stage where the development of a child should be controlled in a true and appropriate way. From this point of view, it is important to recognize and value children properly. It is generally accepted that all areas of development affect the individual's future life. Emotions, thoughts, and behaviors are formed in childhood. Since the day they have been born, the personality of individuals is formed first by the influence of their family and further school as well as the social environment. During this time individuals are trying to make sense of their life by observing the behavior in their environment. Being a major period for an individual's personality development, childhood plays an important role in the formation of one's religious identity. The child is a potential believer who has feelings and believes naturally. The religious experience of adulthood is based on its childhood foundations. During this time, mothers and fathers who have the significant influence on children are their role models. Proper parenting of the child's religious beliefs and emotions, which are open to development, is one of the important factors that influences his religious cognition and attitude to religion in his future life. The main purpose of this study is to reveal the role of parents' religious instruction and behavior in the development of children's religious beliefs.

Keywords: *Childhood, family, religious feelings, religious imagination behavior, religious beliefs, stages of development*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. İ.M.Tağıyeva

YENİYETMƏLİK VƏ GƏNCLİK DÖVRÜNDƏ DİN

*Elvin Rəcəbov,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu
Dinşünaslıq ixtisasının magistrantı
elvinrecebov97@mail.ru*

XÜLASƏ

Yeniyyətlik və gənclik dövrü öz xüsusiyyətlərinə görə insan həyatının digər yaş dövrlərindən xeyli fərqlənir. Həmçinin yeniyyətə və gənclərin dini düşüncə və davranışlarında da fərqliliklər mövcuddur. Bu məqalədə yeniyyətə və gənclərdə dini düşüncə və davranışlar qeyd olunmuşdur. Məqalədə islami aspektdə yeniyyətə və gənclərin dini düşüncə və davranışları da tədqiq olunmuşdur.

Məqalənin ilk hissəsində yeniyyətə və gənclik dövrlərinə xas olan psixi hallar təhlil olunur. Nəticədə, yeniyyətə və gənclərin çox həssaslıqla, şahidi olduqları hadisələrə hissi yanaşdıqları qeyd edilir. Bu dövrdə zehnin inkişaf etməsi nəticəsində yeniyyətlərin mücərrəd mövzular haqqında tez-tez düşündüyü, təhlil etdiyi və təqlidçilikdən uzaqlaşdıqları bildirilir.

Məqalənin ikinci hissəsində yeniyyətlərin və gənclərin dini düşüncə və davranışlarından bəhs edilir. Nəticədə, yeniyyətlərin dini mövzularda dərinlən düşündüyü, təhlil etdiyi və uşaqlıq dövründəki təqlidçilikdən tamamilə uzaqlaşdığı bildirilir. Həmçinin yeniyyətlərin uşaqlıq dövründəki antropomorfik Allah düşüncəsində olmadığı, hər şeydən münəzzəh, bənzəri və şəriki olmayan Allah düşüncəsinə sahibliyi vurğulanır. Bu dövrün digər xüsusiyyəti dini mövzularda şübhəyə düşməsi və uşaqlıq çağında təqlidi şəkildə qəbul edilən, dini düşüncələrin yenidən təhlil olunması bildirilir. Yeniyyətlik dövrünün digər xüsusiyyəti olaraq tövbə, peşmançılıq və dinəqayıdış vurğulanır.

Məqalənin üçüncü hissəsində islami baxımdan yeniyyətə və gənclərin dini düşüncə və davranışları təhlil olunur. Gənclik dövründəki dini düşüncələr İslamın əsas mənbələri olan Qurani-Kərim və hədislərdən nümunələrlə açıqlanmışdır. Nəticədə, islami mənbələrə görə gənclərin dini mövzularda çox həssas və meyilli olduqları vurğulanır, gənclər dini mövzularda izah axtardıqlarından, onlara dini mövzuların düzgün qaydada çatdırılması bildirilir.

Açar sözlər: *yeniyyətlik, gənclik, din, psixi hal, dini düşüncə və davranış, islami aspektdə gənclik.*

Giriş

İnsan həyatı fiziki, zehni və psixi inkişafına görə müxtəlif dövrlərə ayrılır. Bu dövrlərin hər birində insanda fərqli psixi hal mövcud olur. Bu dövrlərin təsnifinə gəldikdə isə bir-birindən çox da fərqlənməyən müxtəlif bölümlərə təsadüf etmək mümkündür.

Təsnifləndirmədə ilk yer alan dövr uşaqlıq mərhələsidir. Uşaqlıq dövrü insan həyata göz açıqdan 12 yaşadək olan zamanı əhatə edir. Uşaqlıq çağı özü də 0-2 yaş aralığını əhatə edən körpəlik; 2-6 yaş aralığını əhatə edən erkən uşaqlıq; 6-12 yaş aralığını əhatə edən son uşaqlıq mərhələsinə ayrılır (Sugarman 2001, 55). Daha sonra yeniyetməlik və gənclik dövrü gəlir. Yeniyetməlik dövrü insan həyatının 12-21 yaş aralığında olan müddəti əhatə edir. Yeniyetməlik dövrü də özü 3 mərhələyə ayrılır. Bu dövrlər ilk yeniyetməlik və ya yeniyetməliköncəsi adlanan 12-14 yaş aralığı; orta yeniyetməlik dövrü olan 15-17 yaş müddətini; son yeniyetməlik və ya gənclik dövrü adlanan 17-21 yaş aralığı kimi təsnif olunur. Bundan sonra 21 yaşdan 35-40 yaşadək olan müddəti əhatə edən yetkinlik dövrü gəlir. Yetkinlik dövründən sonra gələn orta yaş mərhələsi isə 40-60 yaş aralığını əhatə edir. Nəhayət, 60 yaşdan yuxarı insan həyatının “yaşlılıq dövrü” adlanan və ömrün son mərhələsi hesab edilən həyatı başlayır (Şentürk 1995, 70-79).

İnsan ömrünün hər bir yaş mərhələsində dinə münasibətin öz xüsusiyyətləri mövcuddur. İstənilən yaş mərhələsində insanın dinə münasibətində fərqliliklər müşahidə olunur. Bu da fərdin ümumi psixi, zehni və fiziki inkişafı ilə əlaqədardır. Yeniyetməlik və gənclik dövrlərində insanın dinə münasibəti digər mərhələlərdən fərqlənir. Bu məqalənin əsas məqsədini yeniyetməlik və gənclik dövrlərindəki şəxsin dini düşüncə və davranışlarının tədqiq edilməsi təşkil edir.

Sözügedən mövzuda bir çox tədqiqatlar aparılmışdır. Məqalədə islami aspektdə yeniyetməlik və gənclik dövrlərində dinə münasibətin tədqiq edilməsi nəzərdə tutulur. Yazıda yeniyetmə və gənclərin dini düşüncə və davranışlarını başa düşmək üçün ilk öncə yeniyetməlik və gənclik çağlarına xas olan ümumi psixi hallardan bəhs edilir.

1. Yeniyetməlik və gəncliyə xas olan psixi hallar

Son uşaqlıq dövrü bitdikdən sonra, insan həyatında yeniyetməlik və gənclik mərhələsi başlayır. Bu dövrdə fərdin psixi vəziyyəti uşaqlıq dövrünə nisbətən xeyli dəyişir. Yeniyetmə şəxs həm fiziki, həm də psixi cəhətdən uşaqdan xeyli fərqlənir. Yeniyetməlik dövrünün yaş müddətinin təyin edilmə-

sində bəzi ixtilaflar mövcuddur; məsələn: bu mövzuda UNESCO yeniyyətlik mərhələsinin fərdin təhsil almağa başladığı və maddi cəhətdən asılı olduğu dövr olduğunu bildirir. Birləşmiş Millətlər Təşkilatı isə bu dövrün 12-25 yaş aralığı olduğunu bildirir.

Göründüyü kimi, yenə də bu mövzuda ixtilaflar çox cüzidir. Yeniyyətlik çağının yaş müddətində, həmçinin oğlan və qızlar arasında bir sıra fərqlər mövcuddur. Ümumi olaraq yeniyyətlik özü üç hissəyə ayrılır. Yeniyyətliyin ilk başlanğıcı qızlar üçün 11-14, oğlanlar üçün 13-15; yeniyyətliyin orta mərhələsi qızlar üçün 14-16, oğlanlar üçün 15-17; yeniyyətliyin son və ya gənclik hissəsi qızlar üçün 16-21, oğlanlar üçün 17-21 aralığındakı yaş müddətləri kimi təsnif olunur (Koç 2004, 233).

Yeniyyətlik çağının özünəməxsus psixi halları mövcuddur. Bu dövrə keçən şəxs, artıq daha çox həssas olur və öz hissləri ilə hərəkət edir, müəyyən hadisə qarşısında tez reaksiya verir. Onu qəzəbləndirən nəsnələrə qarşı öz hirsini cilovlaya bilməkdə çətinlik çəkir.

Sözgedən dövrün əsas xüsusiyyətlərindən biri də azadlıq istəyinin ortaya çıxmasıdır. Yeniyyətə, artıq heç kəsdən asılı olmayaraq öz qərarlarını verməyə çalışır, başqalarının ona müdaxilə etməsinə bəyənmir. O, hər deyiləni qəbul etmək istəmir, təklif olunanları nəzərdən keçirir və qüsurlu bir nəsnə ilə qarşılaşdıqda, dərhal öz etirazı ilə münasibət bildirir. Bu dövrdə yeniyyətə daha çox qruplara üzv olmağa çalışır. Öz həmyaşıdları olan dostlarına xüsusi dəyər verərək, onların fikirlərinə münasibət bildirir (Öztürk, 6-8). Bu dövrdə yeniyyətinin düşüncə və hissləri tez-tez dəyişir. Yeniyyətə qorxu, qəzəb kimi hisslərini öz üz cizgiləri, jestləri ilə dərhal izhar edir, bəzi hisslərini isə yazılarla ifadə edir, daha çox sevgi kimi duyğularını gizli saxlayır.

Yeniyyətlik dövrünün daha bir xüsusiyyəti isə gəncin həyəcanlanmasıdır. Bu təlaşa səbəb isə onun qarşılaşdığı yeni hadisələrdir. Yeniyyətə həyəcanını gizlədə bilmir, əksər hallarda təlaşını açıq şəkildə büruzə verir. Stanley Hall bu dövrü tədqiq edən şəxslərdən biridir. O bildirir ki, yeniyyətə psixi halları ilə uşaqlıq dövründən kəskin şəkildə fərqlənir. Onda uşaqlıq dövründən tamamilə fərqli bir kimliyin formalaşdığı müşahidə edilir. Yeniyyətlər xəyal qurmağa daha həvəsli olurlar. Onlar reallaşdırmaq istədikləri arzu və istəklərini öz xəyallarında canlandırırlar. Yeniyyətlərin gələcək haqqında düşüncələri yüksək olduğundan, çox sayda xəyallar qururlar (Kılıç 2009, 113-114). Yeniyyətlik dövründə şəxs özünü böyük hesab edir. Daim öz hərəkətləri ilə böyüklərə bənzəməyə çalışır. Onunla uşaq kimi davranılmasını, özünün uşaq kimi hər bir məsələdən uzaq tutulmasını qəbul etmir. Ona uşaq kimi baxılması pis təsir edir və qəzəb hissəsinin yaranmasına səbəb olur. Bu dövrdə, artıq yeniyyətə özünə diqqət yetirir. Yeniyyətlik dövründə fərdin artıq şəxsiyyəti formalaşır. Ona qarşı edilən hər bir

hərəkəti, başqalarının onun haqqında fikirlərini nəzərə alaraq özünü dəyərləndirməyə çalışır (Seyidov, Həmzəyev 2007, 472-475).

Sözügedən dövrdə yeniyetmənin şəxsiyyətinin formalaşmasına bir çox amil təsir göstərir. Bunlara fərdin fiziki, zehni, psixi inkişafını misal göstərə bilərik. Yeniyetmə bu dövrdə cəmiyyətdə, ailəsində gördüyü hadisələrdən tez təsirlənir və bunlar da onun şəxsiyyətinin formalaşmasına mühüm təsir göstərir. Bəzi yeniyetmələrdə ətrafdan aldığı ziddiyyətli təsirlərdən şəxsiyyət formalaşmasında problem yaranır. Yeniyetməlik dövründə, artıq fərd təkcə maddi düşünmür, onda mücərrəd düşünmə ön plana çıxır. Yeniyetmə, artıq daha çox mücərrəd düşündüyündən, rahat şəkildə tez-tez xəyallar qurur və uşaqlıq dövründə maraqlanmadığı metafizik mövzulara daha çox həvəs göstərir. Piaget yeniyetməlik dövrü mövzusunda bir çox tədqiqatlar aparmış şəxsdir. Onun bu araşdırmalarından gəldiyi qənaətə görə, mücərrəd düşünmənin inkişafı ilə yanaşı, yeniyetmə, artıq yetkinliyə hazır olur və şəxsiyyətin formalaşmasında, bir çox məfhumları başa düşməkdə böyük irəliləyiş əldə etmiş olur (Gürsu 2011, 18-23).

Yeniyetmənin həyatına önəmli təsir edən müəssisələrdən biri məktəbdir. Məktəbə gedən yeniyetmə müəllimlərini özünə nümunə götürür, onların hərəkətlərinə diqqət yetirir. Yeniyetmələr, həmçinin küsəyən olurlar. Onlara qarşı iradlar, səhvlərinin sərt şəkildə bildirilməsi onların tez bir zamanda küsməsinə və inciməsinə səbəb olur. Müəllimlərin yeniyetmələrdən gözləntilərinin qarşılığı olaraq, müəllimin də onlarla gözəl davranmasını gözləyirlər. Əks halda, etirazlarını bildirirlər. Yeniyetmələr, əsasən, bu dövrdə tənbəllikləri ilə də seçilirlər. Onlarda dərs çalışmağa olan marağın azalması müşahidə edilir. Bu isə yeniyetmələrin enerjilərinin fiziki böyüməyə sərf olunmasından qaynaqlanır.

Yeniyetməlik dövrünün sonunda – gənclik dövründə fərdin yenidən psixi davranışlarında dəyişikliklər müşahidə olunur. Bu dövr 18-21 yaş aralığını əhatə edir. Yeniyetməliyin ilk və orta illərində həssaslığı ilə seçilən, hisslərini cilovlaya bilməyən yeniyetmə gənclik dövründə, yetkinliyə keçid dövründə, artıq hadisələri rəşional şəkildə qiymətləndirməyə çalışır, hisslərini cilovlamağı bacarır (Kulaksızozğlu 2004, 68-130). “Gənclik dövrü” adlanan bu yeniyetməliyin bitdiyi dövrdə fərd, artıq daha ətraflı düşünərək gələcəyi haqqında planlar qurmağa başlayır. Bu planlara onun təhsili, ailə qurması və bir çox şəxsi həyatı ilə bağlı məsələlər daxildir. Gənc, artıq qarşılaşdığı hadisələrə yetkin şəxs kimi münasibət bildirir, öz hisslərinin qarşısına düşüncəsini keçirə bilir. Bu dövr haqqında bir çox şəxs tədqiqatlar aparmışdır. Bunlardan biri də Karl Qustav Yunqdur. O da gənclik dövrünü, artıq fərdin uşaqlıq bağlılığının bitdiyi və gələcək haqqında yetkin şəxs kimi daha rəşional düşündüyü mərhələsi kimi xarakterizə edir. K.Q.Yunq gəncin rəal həyatın tələbləri qarşısında daha qərarlı olduğunu bildirir (Gürsu 2011, 14).

2. Yeniyetməlik və gənclik dövründə din

Yeniyetməlik dövrünə çatan şəxsin dini düşüncələri uşaqlıq dövründən xeyli fərqlənir. Yeniyetmələr uşaqlıq dövrü ilə müqayisədə dini mövzularda daha dərin düşüncələrə sahib olurlar. Yeniyetmənin dini düşüncəsinin formalaşmasında onun ətrafının çox mühüm təsiri vardır. Ətrafında şahidi olduğu hadisələr zehində dini mövzuda suallar yaradır. Yeniyetmə şəxs uşaqlıq dövründən fərqli olaraq, artıq dini mövzularda mücərrəd, metafizik düşüncəyə bəcarır. Uşaq vaxtı antropomorfik Allah düşüncəsinə malik olan fərd yeniyetməlik dövründə, artıq hər şeydən münəzzəh, bənzəri və şəriki olmayan Allah düşüncəsinə sahib olur (Peker 2014, 171-172).

Uşaqlıq dövründə fərd hər deyiləni təhlil etmədən qəbul edir. Yeniyetməlik və gənclik dövrlərində insanda baş verən zehni, psixoloji, fiziki dəyişikliklər ucbatından yeniyetmə dinlədiyi hər bir sözü asanlıqla qəbul etmir, eşitdiklərinə şübhə ilə yanaşır. Bu özünü dini mövzularda da göstərir. Yeniyetmə uşaqlıq dövründə onda formalaşmış ilkin dini düşüncələri gözdən keçirir və əvvəl qəbul etdiklərinə şübhə və tərəddüdlə yanaşır.

Yeniyetməlik dövrü hisslərin zirvədə olduğu mərhələdir. Bu da yeniyetmənin dini mövzularda da öz hisslərini bildirməsi və ona məntiqsiz gələnə etiraz bildirib, tutarlı hesab etdiyi düşüncələri qəbul etməsinə səbəb olur. Uşaqlıq dövründə təkcə valideynlərinin dediklərini əsas götürən uşağın yeniyetməlik dövründə ətrafı genişlənir. Yeniyetmə bu dövrdə yeni insanlarla, dostlarla qarşılaşır. Bu səbəbdən, dostların da, ətrafında olan şəxslərin də dini düşüncələri yeniyetmənin diqqətini çəkir. Bütün bunlar onun zehində dini mövzularda qarışıqlıq yaradır və öz etiqadını yenidən gözdən keçirir. Bəzən bu dini şübhələrin yaranmasına özünü dindar kimi təqdim edən şəxslərin düzgün olmayan hərəkətləri də səbəb olur. Gəncdə mövcud olan bu dini mövzularda boşluqlardan bəzi şəxslər məharətlə istifadə edirlər. Bu səbəbdən, yeniyetmədə mövcud olan şübhələrin din sahəsində sağlam düşüncə və etiqad sahibi olan şəxs tərəfindən düzgün və məntiqli şəkildə cavablandırılması və yeniyetmənin düzgün istiqamətləndirilməsi lazımdır. Bütün bu sadalanan şübhə və tərəddüdlər, yeniyetmənin öz inancını sorğulaması gəncliyin sonu və yetkinliyə keçid dövrünədək davam edir. Şübhələr, bəzən başqa mənfi təsirlərin təzahürü ilə gəncin etiqadında problem yaratsa da, çox vaxt onun öz etiqadını düzgün şəkildə təhlil etməsi, gələcəkdə həmin şəxsə sağlam etiqadın formalaşması və fərdin gələcəkdə təqlidi imandan uzaq, sağlamdüşüncəli bir dindar şəxs olması ilə nəticələnir (Hökelekli 2001, 270-273). Yeniyetməlik dövründə şübhələrin və tərəddüdlərin baş verməsi daha çox Qərb ölkələrində müşahidələrdə özünü göstərmişdir. Bu məqsədlə, Qərbdə bir çox psixoloji

sorğular aparılmışdır. Qərbdə aparılan bu sorğular nəticəsində yeniyetməlik dövründə oğlanların 75%-də, qızların 50%-də dini şübhələrin mövcud olduğu müşahidə edilmişdir (Vergote 1990, 588-589). Yeniyetməlik və gənclik dövrü fərdin şəxsiyyətinin formalaşmağa başladığı dövr kimi tanınır. Yeniyetməlik dövründə insan zehni bir çox suallar məşğul edir. Bu suallar şəxsiyyətin formalaşmasına önəmli və mühüm təsir göstərir. Gənc suallarının cavabını özü tapa bilmədikdə, bu sualları din cavablandırır. Dinin düzgün şəkildə başa düşülməsi insan şəxsiyyətinin düzgün şəkildə formalaşmasına təsir göstərir. Ümumilikdə onu demək olar ki, insan şəxsiyyətinin formalaşmasına din çox böyük təsir edir. Həmçinin din insan şəxsiyyətinə dəyəcək ziyanların da qarşısını alır və yüksək əxlaqi keyfiyyətlərə, sağlam düşüncəyə sahib bir şəxsiyyətin formalaşmasında mühüm təsirə malikdir (Orhan, Dağcı 2015, 124-128).

Yeniyetməlik və gənclik dövrünün digər xüsusiyyəti dinə qayıdış, peşmançılıq və tövbədir. Bu isə daha çox insan həyatının 17-21 yaşlarında özünü büruzə verir. Bütün bu sadalanan yaşlar insan həyatında, insanda mühüm dəyişikliklərin baş verdiyi yaşlardır. Bütün bu dəyişikliklər həm insan zehni-də, həm fiziki vəziyyətində özünü əks etdirir (Gündüz 2010, 93). Yeniyetməliyə keçid ilə birlikdə bu dəyişmələr başlayır. Dəyişmələr nəticəsində gənc, artıq günahlarla üzləşir. Bütün etdiyi səhvlər onu sarsıdır.

Yeniyetmə şəxsin bir ideal MƏN düşüncəsi vardır. Özünü dinin buyurduğu kimi günahdan uzaq, bir ideal şəxs kimi görmək istəyir. Buna baxmayaraq, nəfsi istəklər ona qalib gəldikdə, özünü günahkar hiss edir və bu səbəbdən, daxilində rahatlıq tapa bilmir. Bununla barışmayan gənc tez-tez tövbə edib, bağışlanmaq istəyir. Hər dəfə keçmişində etdiyi səhvləri xatırlayıb, vicdan əzabı çəkir. Çıxış yolunu tövbə etməkdə tapır ki, bu ona rahatlıq, aramlıq bəxş edir. Bu səbəbdən, gəncin içində bir çaxnaşmanın, mübarizənin getdiyini söyləmək mümkündür. Bütün bu daxili çaxnaşmaların fəsadını gənc tövbə etməklə aradan qaldırır. Özünün dini məsuliyyətini tam şəkildə yerinə yetirmədiyini görən gənc tez-tez peşmançılıq hissi keçirir və günahlarını Allah qarşısında etiraf edərək həyatında yeni səhifə açır (Hökelekli 2001, 273-280).

Yeniyetməlik və gənclik dövründə ibadət və dualar da uşaqlıq dövründən fərqli olaraq daha şüurlu və hissi olaraq yerinə yetirilir. Uşaqlar dua və ibadət edərkən daha çox ətrafındakı böyüklərə baxaraq, onların ibadət və dua formalarını təqlid edirlər. Yeniyetmə və gənclərdə ibadət zamanı gəncin hissləri daha çox rol oynayır. Gənclərin özlərinin ruhi ehtiyacları mövcuddur. Gənclər özlərini mənəvi cəhətdən ac hiss edirlər. Bu ehtiyacları isə ibadət ilə aradan qaldırırlar. İbadət edərkən özlərini rahat və ruhi aramlıq içində hiss edirlər. Beləliklə, insan yeniyetməlik dövründə “böyüklər və ətrafı ibadət edir deyə” deyil, ibadətə ehtiyacı olduğu üçün ibadətə keçir. Bunu da vurğulamaq

lazımdır ki, inananlar ibadət edənlərə nisbətən çox olurlar. İnananların hamısı ibadət etmir. Yenə də yeniyyətlik dövründə ibadət edənlər çoxluq təşkil edirlər. İbadətlərin içində isə daha çox oruc ibadəti üstünlük təşkil edir.

Oruc ibadətinin ardınca gənclər namaz ibadətlərini yerinə yetirirlər. İbadətlərlə yanaşı, dualar da hər bir yaş dövründə olduğu kimi, gəncin həyatının ayrılmaz hissəsidir. Aparılan tədqiqatlara görə, yeniyyətmə və gənclik dövrlərində olan insanların əksəriyyəti dua edir. Dualarında isə Allaha layiqli şəkildə bəndə olmaq, günahlardan və mənfi təzahürlərdən uzaq durmaq, şəxsi həyatlarında və təhsil həyatlarında uğur qazanmaq və bir çox səmimi istəklər yer alır. Bu qeyd olunan faktlar Türkiyədə aparılmış tədqiqatlar nəticəsində ortaya çıxmışdır. Bu dövrdə gənclər daha çox öz sözləri ilə Allaha dua edirlər. Gənclərin bəziləri xüsusi günlərdə məscidlərdə dua edirlərsə, bəziləri zamandan, məkandan asılı olmayaraq ehtiyac duyduqları an dua edirlər (Koç 2005, 80-84). Bu mövzuda Qərbdə çox sayda tədqiqat və sorğular aparılmışdır. Tədqiqatların biri olan “Gallup anketi” haqqında Benson və bəzi şəxslər vurğulayır ki, yeniyyətmələrin əksəriyyəti dini inanca sahibdir və ibadətə məşğul olur. Onların əksəriyyətinin, heç olmasa, müəyyən vaxtlar ərzində dua etdiklərini bildirirlər. Digər bir sorğudan isə amerikalı gənclərin əksəriyyətinin ibadətlərə, dualara önəm verdiyi və bu mərasimlərdə tez-tez iştirak etdikləri ortaya çıxır. Gənclərin əksəriyyətinin hər gün, bəzilərinin isə həftədə, ayda, heç olmasa, bir dəfə dua etdiyi bildirilir (Levenson, Aldwin, Demello 2013, 301-302).

Yeniyyətlik dövründə edilən ibadətin insan şəxsiyyətinin formalaşmasına müsbət təsiri var. Yeniyyətlik dövründə ibadət edən və etməyən şəxslərin gələcək həyatının müqayisəsindən bu nəticəyə gəlmək olar. Gənclikdə edilən ibadətlər insan şəxsiyyətinə məsuliyyət aşılayır. İbadətlərini yerinə yetirən yeniyyətmə nizam-intizama, məsuliyyətə vərdiş edir. Həmçinin, bu yaşda ibadət edən şəxslərin daxilindəki eqoizm, kibr nəfsi kimi hissləri onlardan uzaqlaşır. Həyatlarını ibadətə nizam salan yeniyyətmələr özlərini tez-tez sorğu-suala çəkib, hesabat verirlər. Həmçinin, ibadətə yanaşı, duanın da yeniyyətmədə şəxsiyyət formalaşmasına müsbət təsir göstərdiyi təsdiqlənir. Bu mövzuda Carrel bildirir ki, şüurlu şəkildə yeniyyətmələrin etdiyi dualar onlarda sağlamruhlı şəxsiyyətin formalaşmasına təsir göstərir. Dua edən yeniyyətmə daxili iztirablardan xilas olur və dualar ona bir rahatlıq, aramlıq bəxş edir. Bu vəziyyətdə yeniyyətmə depressiyadan uzaq olur, yüksək mənəviyyətə malik şəxs kimi yetişir. Yeniyyətlik dövründə tez-tez dua edən fərd insanlara qarşı daha çox şəfqətli olur və eqoizmdən kənarlaşır. Bütün bunlardan belə nəticəyə gəlmək mümkündür ki, istər dua, istərsə də ibadət yeniyyətmənin şəxsiyyətinin formalaşmasına olduqca müsbət təsir göstərir (Koç 2005, 85-88).

Yeniyetməliyin sonu, gənclik və yetkinliyə keçid dövründə isə yeniyetməliyin əvvəllərinə nisbətən fərddə çox böyük psixoloji dəyişikliklər baş verir. Bu, gəncin dini düşüncələrində də özünü göstərir. Yeniyetməliyin əvvəllərində dini mövzulara şübhə və hissi yanaşan fərddə, artıq dini düşüncələr sabitləşməyə başlayır. Gənc dini mövzularda hissi davranışların yerinə, artıq bir yetkin şəxs kimi rəasional düşünür. Uşaqlıq dövründəki ibtidai dini bilikləri ilə yeniyetməlik dövründə əldə etdiyi düşüncələri təhlil edərək sabit dini düşüncə qazanmağa çalışır. Bu dövrdə yenə də gəncin dini düşüncələrinin formalaşmasına müəllimləri, yaxın dostları, nümunə götürdüyü şəxslər mühüm təsir göstərir. Daha çox dini həyatını özünə nümunə seçdiyi dindarların gəncə mühüm təsiri olur. Bu dövrün sonuna yaxın gənc dini mövzuda bir qərara gəlir və bu qərara uyğun sabit etiqada sahib olur (Peker 2014, 174-175).

3. İslami aspektdə yeniyetməlik və gənclik dövründə din

İslami baxımdan bu dövrlərə nəzər salsaq görərik ki, həddi-büluğ ilə başlanan yeniyetməlik dövrü gəncliyin başlanğıcı hesab edilir. Həddi-büluğa çatdıqda fərddə həm fiziki, həm də ruhi, psixi dəyişikliklər baş verir. Məhz bu səbəbdən, İslam dini baxımdan həddi-büluğa çatan şəxs dini mükəlləfiyyətlər daşımağa başlayır. Bir çox dini hökmlər ona şamil olunmağa başlanır (Bardakoğlu 1992, 413-414).

İslami baxımdan gənclik dövründə gənclər mücərrəd düşünməyə başlayırlar və dini mövzular haqqında dərinlən fikirləşirlər. Bir çox dini məfhumları, artıq dərk etməyə başlayırlar. Allah, axirət və əvvəllər qavraya bilmədikləri bir çox mövzu haqqında düşünürlər. Gənclərin, hətta cəmiyyətin düzgün olmayan dini düşüncələrinə qarşı çıxdıqları, bu səbəbdən, cəmiyyət tərəfindən xaric edildikləri, cəzalandırıldıqları tarixdən və dini mənbələrdən bizə məlum olur. Buna misal kimi, Kəhf əshabını nümunə göstərmək mümkündür ki, onlar bütpərəst cəmiyyətdə yaşamalarına baxmayaraq, bu cəmiyyətdən fərqli olaraq Allahın vahidliyinə, birliyinə etiqad bəsləmiş və bu səbəbdən də təqib olunmuşlar. Məcburiyyətdən isə mağarada gizlənmişlər. Buradan da məlum olur ki, həmin bu gənclik dövründə olan şəxslər cəmiyyətə qarşı çıxaraq, Allaha iman gətirmişlər (Özdemir, Kavak 2014, 1218-1219). Bu barədə Qurani-Kərimin “Kəhf” surəsində belə buyurulur:

“Biz onların əhvalatını haqq olaraq sənin üçün açıqlayırıq; Onlar Pərvərdigarlarına iman gətirmiş cavanlar idilər ki, Biz onların hidayətini artırıdık” (Əsədzadə 2014, “Kəhf”, 13).

“Kəhf” surəsindəki bu gənclər haqqında olan qissədən məlum olur ki, gənclik dövründə imanın dəyəri Allah qatında çox dəyərlidir. Bu qissədən də

göründüyü kimi, gənclər öz nəfsi istəklərindən əl çəkib, rahatlığı və mənəvi aramlığı imanda görürlər. Beləliklə, məlum olur ki, onlar təkcə öz hissləri ilə hərəkət etmirlər. Rasional olaraq qərar verib yaşadıkları dövrün azgınlığına qarşı çıxırlar. Gənclik dövrünün xüsusiyyəti olan dəlil axtararaq, onlara məntiqsiz gələn bütpərəstliyə üsyan edib, tək Allaha iman gətirirlər. Bu da gənclik dövründə insanın təqlidi imandan uzaqlaşmasını və inanclarına əsas axtarmaqlarını göstərir. Buna isə həmin bu surədəki bu qissədən olan digər bir ayəni dəlil olaraq göstərmək olar (Erkut 2018, 41):

“Bu, bizim qövümümüzdür, onlar Allahdan başqa, digər məbudlar seçmişdilər. Nə üçün (bu işlərinə) aşkar dəlil gətirmirlər? Allahın adına yalan qoşandan daha zalım kim ola bilər?!” (Əsədzadə 2014, “Kəhf”, 15).

Bu dövrdə gənclərin ibadətə daha çox bağlı olduqları və dinəmeyilli ruhda olduğu görünür. İslamın ilk yayılma dövründə də Peyğəmbər (s.ə.s.) dəvətinə qoşulanların əksəriyyəti gənclər olmuşlar. Gənclər Peyğəmbərin çağırışına daha çox qoşulurdular. Həmçinin, bu dövrdəki gənclər ibadətlərə də çox vaxt ayırırdılar. Bu da gənclərin dinə və ibadətə qarşı necə həssas olduqlarını göstərir (Özdemir, Kavak 2014, 1223-1225).

Yeniyyətlik və gənclik dövründə gənclərə din təlimi və tədrisi mühümdür. İslam dini də bunu təşviq etməkdədir ki, İslam mənbələrində bir çox nümunəyə rast gələ bilərik. Həmçinin, gənclik dövründə dini inancın gənclərə öyrədilməsi xüsusi olaraq vurğulanır. Bu inancları gənclər təqlidi olaraq bilməməli, öz şüur və idrakları ilə təfəkkür edib, dərk edərək öyrənməlidirlər. Sözügedən dövrdə psixoloji vəziyyətlərinə uyğun olaraq çəşdirici suallar verə bilərlər ki, bu həm də onların zehni inkişafı ilə bağlıdır. Gəncin bu sualları normal qarşılanmalı və cavablandırılmalıdır. Fərdin bu cür etiqadını dərinlən dərk edə bilməsi onun gələcək dini düşüncələrinin sağlamlığı üçün çox faydalıdır. Gəncin zehmində şübhə və tərəddüdlər ortadan qalxır. Gələcəkdə onu yanlış düşüncələr öz təsiri altına ala bilmir (Dehabadi, Hüseyinzadə 2013, 140-141). Buna nümunə olaraq bir hədisin məzmununu misal göstərmək olar: bir gənc Peyğəmbərin (s.ə.s.) yanına gəlib ondan zina etmək üçün icazə istəyir. Buna Peyğəmbərin (s.ə.s.) yanında olanlar çox sərt reaksiya versələr də, Həzrət ətrafını sakitləşdirir və həmin gəncə qarşı çox mülayim davranır. Gəncin sualını təmkinlə qarşılayan Rəsulullah (s.ə.s.) ona zinanın pis bir iş olduğunu elə şəkildə izah edir ki, gənc zinanın yaxşı olmadığını dərk edir və bundan sonra zina etmək haqqında düşünməkdən belə çəkinir. Bununla da həmin gənc zehni məşğul edən şübhələrdən azad olur və daha sağlam etiqada yiyələnir (Reyşəhri, 6-7). Bu mövzuda daha bir hədis isə İmam Əlidəndir (ə.s.). İmam Əli (ə.s.) bu hədisdə gənclərə dini öyrənmək barəsində müraciət edərək belə buyurur:

“Ey Gənclik! Şərəf və əxlaqi dəyərlərinizi ədəb və tərbiyə ilə mühafizə edib, dininizi bilik ilə qoruyun” (Dehabadi, Hüseynizade 2013, 141).

Bu dövrdə mühüm olan məsələlərdən biri də gənc şəxsə dinin düzgün çatdırılmasıdır. Bəzən gənclərə dinin yalnız müəyyən çərçivəyə aid ibadətlər olduğu düşüncəsi mənimsədir. Bu səbəbdən, gənclər iş görmək, dərs öyrənmək və bir sıra işləri dindən ayrı kimi görürlər. Gənclərə həyatlarının bütün sahələrində gördüklərinin dinə aiddiyyəti olduğunu və bu işləri düzgün yerinə yetirdikdə, bu işlərin də özünün ibadət olduğunu bildirmək lazımdır. Buna biz hədis mənbələrində də rast gələ bilərik. Peyğəmbərdən (s.ə.s.) bir şəxsin ailəsi üçün, valideynlərinə xidmət üçün ruzi qazanmasının özünün ibadət olması məzmununda hədis mövcuddur. Bunlardan başqa bu, dövrün dini təlimi ilə bağlı İslam mənbələrində gənclik dövründə Qurani-Kərimin öyrənilməsi xüsusi olaraq tövsiyə olunur. Bunun gənclərin gələcək həyatına xüsusi təsiri olacağı vurğulanır. Qurani-Kərimlə əxlaqını, həyatını formalaşdıran gəncin ruhuna, Qurani-Kərim böyük müsbət təsir göstərir və gəncin məənəviyyatını zənginləşdirir (Dehabadi, Hüseynizade 2013, 137-140). Bu mövzuda bir çox hədis mövcuddur ki, onlardan biri də İmam Sadiqin (ə.s.) buyurduğu bu hədisdir:

“Hər kəs cavanlığında Quran öyrənsə, elə bil ki, əti və qanı onunla yoxrulur. Allah-Taala onu hörmətli mələklərlə yoldaş edər. Qiyamət günü Quran onun qoruyucusu olar” (Reyşəhri, 33).

Nəticə

Nəticə olaraq qeyd etmək mümkündür ki, yeniyetməlik və gənclik dövrünü, onu digər insan həyatının dövrlərindən fərqləndirən çox sayda xarakterik xüsusiyyətləri mövcuddur. Yeniyetmələrə və gənclərə xas olan psixi hallar kimi, onların bu dövrdə hadisələrə qarşı həssas olduqlarını, rəasional davranmaqdan çox emosional davranışlarını qeyd etmək mümkündür. Yeniyetmələrin ruhi vəziyyəti tez-tez dəyişir. Bu dövrdə, həmçinin yeniyetmədə sürətlə fiziki inkişaf baş verir. Bu fiziki inkişaf yeniyetmənin psixi inkişafına öz təsirini göstərir.

Yeniyetmənin psixi vəziyyəti bütün bu onun dini düşüncə və davranışlarına da təsir göstərir. Yeniyetməlik və gənclik dövrlərində insan dini mövzularda həssas olur. Təqliddən uzaqlaşmağa başlayır. Uşaqlıq dövründə dini mövzularda onda formalaşan inancını təhlil edir. Dini məsələlərə şübhə ilə yanaşmağa başlayır, bir axtarış içində olur. Həmçinin, tez-tez özünü günahkar hiss edir. Mücərrəd düşünmə qabiliyyəti gənc insanda tam formalaşır. Yeniyetməliyin sonunda, gənclik dövründə isə artıq gənc emosionallıqdan uzaqlaşır və rəasional düşünməyə başlayır. Dini mövzularda da sabit fikrə

gəlməyə başlayır. Yeniyetməliyin əvvəlindəki çaxnaşmalı düşüncələr, artıq sona çatmağa başlayır. Fərdin bu mərhələdə dini düşüncəsi necə formalaşırsa, insan həyatının qalan dövrlərinə də mühüm təsir göstərir.

İslami baxımdan yeniyetməlik və gəncliyə baxdıqda, insanın bu dövrdən başlayaraq dini mükəlləf hesab edildiyi nəzərə çarpır. Həmçinin, Qurani-Kərimdə də gənclərin dini mövzularda dəlil axtarışında olduqları və onlara məntiqsiz gələn dini düşüncələri qəbul etmədikləri bildirilir. Gənclərin dini mövzuları düzgün şəkildə dərk etmələri, dini mövzularda zəhinlərindəki boşluqların aradan qaldırılması, sağlam dini düşüncəyə sahib olmaları tövsiyə olunur.

ƏDƏBİYYAT

Bardakoğlu Ali. (1992). “Buluğ”. İstanbul: TDV İslam ansiklopedisi. c. 6. (s. 413-414)

Dehabadi M.Ali, Huseynizade S.Ali. (2013). İslami açıdan gənclik psixologiyası. Çeviri: Hasan Bedel. El-Mustafa yayınları.

Erkut Abdülkadir. (2018). “İnancı kuşanan gənclər”. Diyanet aylık dergi. (s. 40-41)

Əsədzadə Eldar. (2014). Qurani-Kərimin ərəbcəsi və Azərbaycan dilinə tərcümə və şərh.

Gündüz Turgay. (2010). “Ergenlik dönemi din eğitimi”. İstanbul: Türkiye İlahiyat tedrisatına yardım eden dernekler federasyonu. (s. 45-62)

Gürsu Orhan. (2011). “Ergenlik döneminde psikolojik sağlık ve dindarlık ilişkisi”. Konya: T.C. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü felsefe ve din bilimleri ana bilim dalı din psixologiyası bilim dalı.

Hökelekli Hayati. (2001). Din psixologiyası. Ankara: Türkiye diyanet vaqfı yayınları.

Kılıç Aysel. (2009). “Gelişim dönemleri ve ergenlerde ruhsal sorunlar”. İstanbul: Davranış bilimleri lisans tezi.

Koç Mustafa. (2006). “Din psixologiyası açısından ergenlik döneminde dini yaşam”. Diyanet ilmi dergi. (s. 7-32)

Koç Mustafa. (2005). “Din psixologiyası açısından ergenlik döneminde dua ve ibadet psixologiyasının gelişimi”. Ekev Akademi dergisi. (s. 76-88)

Koç Mustafa. (2004). “Gelişim psixologiyası açısından ergenlik dönemi ve genel özellikleri”. Uludağ Üniversitesi Sosyal bilimler enstitüsü dergisi.

Kulaksızoğlu Adnan. (2004). Ergenlik psixologiyası. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Levenson Michael R, Aldwin Carolyn M, Demello Michelle. (2013) Din ve Maneviyat psikolojisi, temel yaklaşımlar ve ilgi alanları. Ergenlikten orta yetişkinliğe dini gelişim. Çeviri editörü: Ali Ayten, İhsan Çapcıoğlu. Phoenix yayınevi.

Orhan Filiz, Dağcı Abdullah. (2015). “Ergenlikte dini kimliğin inşası: Sosyal öğrenme kuramı açısından bir değerlendirme”. Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat fakültesi dergisi. c. 4. (s. 116-132)

Özdemir Şuayip, Kavak Rahime. (2014). “Kuran ve hadislerde gençlik dönemi özellikleri”. Ankara. (s. 1216-1225)

Öztürk Mücahit. “Ergen psikolojisi”. Sosyal bilimler konferansları.

Peker Hüseyin. (2014). Din psikolojisi. İstanbul: Çamlıca yayınları.

Reyşəhri Məhəmmədi. “Gənclərin hikmətnaməsi”. Tərcümə edən: Tofiq Əsədov.

Seyidov S.İ., Həməzəyev M.Ə. (2007). Psixologiya. Ali pedaqoji məktəblərin bakalavr pilləsi tələbələri üçün dərslik. Bakı.

Sugarman Leonie. (2001). “Life-span Development Frameworks, Accounts and strategies”. Psychology Press Ltd.

Şentürk Habil. (1995). “Dini gelişim psikolojisi”. Diyanet ilmi dergi. (s. 63-82)

Vergote Antoine. (1990). Ergenlikte din. Çeviri: Erdoğan Fırat. Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesi dergisi. c. 24. (s. 584-592)

Эльвин Раджабов

РЕЛИГИЯ В ПОДРОСТКОВОМ ПЕРИОД И ЮНОСТИ

РЕЗЮМЕ

Подростковый период и юность сильно отличаются от других периодов человеческой жизни по своим характеристикам. Существуют также различия в религиозных мыслях и поведении подростков и молодежи. В этой статье изложены религиозные мысли и поведение подростков и молодежи. В статье также исследуются религиозные мысли и поведение подростков и молодежи в исламском аспекте.

В первой части этой статьи анализируются психологические ситуации, характерные для подростков и молодежи. В результате было выявлено, что подростки и молодые люди очень чувствительны и эмоционально относятся к событиям, свидетелями которых они являются. В результате развития ума в этот период подростки часто задумываются об абстрактных проблемах, анализируют и отстраняются от подражания.

Вторая часть статьи посвящена религиозному мышлению и поведению подростков и молодежи. В результате – было отмечено, что подростки глубоко задумывались о религиозных проблемах, анализировали их и полностью отдалялись от периода подражания в период детства. Также подчеркивается, что у подростков нет антропоморфического представления о Боге как в период детства, они имеют представление о Боге, который является всеобъемлющим, не имеет подобного. Еще одна особенность у подросткового возраста – раскаяние, сожаление и возвращение к религии.

В третьей части статьи анализируются религиозные мысли и поведение подростков и молодежи с точки зрения ислама. Религиозные мысли в период молодости показаны на примерах из Священного Корана и хадисов, которые являются основными источниками ислама. В результате, согласно исламским источникам, молодые люди очень чувствительны и склонны к религиозным проблемам, а поскольку молодые люди ищут разъяснений по религиозным вопросам, нужно правильно доводить до них религиозные знания.

Ключевые слова: подростковый период, юность, религия, психическое состояние, религиозное мышление и поведение, юность в исламском аспекте.

Elvin Rajabov

RELIGION IN PERIOD OF ADOLESCENCE AND YOUTH

ABSTRACT

Period of adolescence and youth differs greatly from other periods of human life according to their characteristics. There are also differences in the religious thoughts and behaviors of adolescents and young people. In this article, religious thoughts and behaviors are stated in adolescents and young people. this article also explores the religious thoughts and behaviors of adolescents and young people in Islamic aspect.

In the first part of this article, psychological situations specific to adolescence and youth are analyzed. As a result, it was stated that adolescents and young people are very sensitive and have emotional approach to the events they witness. Due to the development of the mind during this period, adolescents frequently think about abstract issues, analyze them and quit imitation.

The second part of the article deals with religious thoughts and behaviors of adolescents and young people. As a result, it was reported that young people thought deeply about religious issues, analyzed them, and completely distanced themselves from period of childhood imitation. it is emphasized that the unlike childhood period, adolescents do not have an anthropomorphic thought of God, they think of God as unparalleled in all things and has no partner. Another feature of this period is scepticism and reanalysis of the thoughts accepted imitatively in childhood. Repentance, regret and return to religion are also emphasized as characteristic features.

In the third part of the article, religious thoughts and behaviors of adolescents and youth are analyzed from an Islamic perspective. Religious thoughts in the youth period are shown with examples from the Qur'an and hadiths which are the main sources of Islam.

Keywords: *adolescence, youth, religion, psychological state, religious thinking and behavior, youth in Islamic aspect*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. İ.M.Tağıyeva

İSLAM MƏZHƏBLƏRİNİN YARANMASINA TƏSİR EDƏN DİNİ VƏ İCTİMAİ-SİYASİ AMİLLƏR

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

Hilal Ağamoğlanov,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu
Dinşünaslıq ixtisasının magistrantı
hilal_ali@mail.ru

XÜLASƏ

Məhəmməd peyğəmbərin vəfatından sonra müsəlmanlar arasında yaranan nöqtəyi-nəzər fərqlilikləri öz ardınca qruplaşma, firqələşmə və məzhəbləşmə tendensiyasını da gətirdi. Cəmiyyətdə yaşanan siyasi, sosial və mədəni dəyişikliklər insanların müəyyən fikirlərin və ya fərqli fikir sahiblərinin ətrafına toplaşması ilə nəticələndi.

Peyğəmbərin vəfatından dərhal sonra xilafət və imamət məsələsində ixtilafın ortaya çıxması, üçüncü xəlifə Osman ibn Əffanın dövründə başlayan etirazlar, onun qətlindən sonra intiqam pərdəsi altında baş verən savaşlar cəmiyyətdə siyasi bölünmələrə rəvac verdi, özü ilə xəvaric qruplarının meydana çıxmasını gətirdi.

Əməvilərin yürütdüyü siyasət “cəbr” və “qədər” başda olmaqla, bəzi məsələlərin müzakirə obyektinə çevrilməsinə və bunun ətrafında ixtilafların yaranmasına, məvalilərə qarşı ədalətsiz münasibətləri isə üsyan və inqilablara rəvac verdi. Həmin dövrlərdə müxtəlif İslam məzhəbləri öz etiqadlarını sistemləşdirə bildilər.

Abbasilər xilafəti zamanında da “xəlqül-Quran” kimi məsələlər məzhəblərarası düşüncə fərqliliklərini daha da dərinləşdirdi, müxtəlif məzhəblər hakimiyyətdən, eləcə də cəmiyyətin müxtəlif təbəqələrindən dəstək alaraq öz yerlərini möhkəmləndirdilər.

Açar sözlər: *İslam məzhəbləri, firqələşmə, xilafət, məzhəblərarası düşüncə.*

Giriş

Dinlərin tarixinə nəzər saldıqda, demək olar ki, bütün böyük dinlərdə müəyyən məzhəbləşmə və qruplaşmaların baş verdiyini görürük. Hər hansı bir dinə bağlı fərdlər arasındakı təfriqə və ixtilaflar əksər hallarda həmin dinin qurucusunun vəfatından sonra meydana çıxır.

İslam dini də bu yazılmamış qanundan kənarda qalmadı. İslamın ümumbəşəri din olduğunu nəzərə alsaq, ardıcılarının sayının artması, əhatə etdiyi ərazilərin genişlənməsi, fərqli mədəniyyət, ənənə, din və inanc sahiblərinin bu dini qəbul etməsi müəyyən cəhətdən dini baxışlara da öz təsirini göstərdi. Bu amillər müxtəlif aspektləri ilə tarixdə öz izlərini buraxdı. Dini yeni qəbul etmiş fərdlərin əvvəlki inanc və mədəni baxışlarını da özləri ilə gətirməsini burada nümunə kimi qeyd edə bilərik. Həmçinin İslam cəmiyyətində yaşanan ictimai-siyasi və mədəni fəaliyyətlər insanların müəyyən fikirlərin və ya fərqli düşüncə sahiblərinin ətrafına toplaşması, qruplaşması və parçalanmaya rəvac verməsi ilə nəticələnirdi. Ümumən cəmiyyətlərdə mədəniyyət və elm inkişaf etdikcə, həmçinin siyasi səhnədə nüfuz sahibi olan qüvvələr dəyişdikcə, dinin bu şərtlər daxilində müəyyən ideologiyalara tabe edildiyi də müşahidə olunur (Wach 1987, 7; Günay-Ecer 1999, 42-53).

İslamın mədəni və sosial mühitə uyğunlaşdırılması bir zənginlik və müsəlman cəmiyyətləri üçün özünəməxsusluq sayıla bilsə də, siyasi cəhətdən uyğunlaşdırılması parçalanma və ixtilafları da özü ilə gətirmişdir. Həmin tendensiya bu gün də İslam dünyasında müşahidə olunmaqdadır.

Təbii ki, müsəlman cəmiyyətinin firqələrə bölünməsində inanc məsələlərinə dair ixtilafların əhəmiyyətli rolu olmuşdur. İnsanların idrak səviyyələrindəki fərqliliklər, ayə və hədislərə müxtəlif yanaşmalar, bəzən də yanlış anlamalar etiqadi cəhətdən parçalanmalara gətirib çıxarmışdır.

Hazırda İslam dedikdə, onu bütün firqələri və məzhəbləri ilə birlikdə vahid din olaraq təsəvvür edirik. Müsəlman bir şəxsin hətta hər hansı bir məzhəbə mənsub olmaması qeyri-real görünür. Etiqad və əməldə hansısa bir məzhəbə uyğun olmayan düşüncə və əməl iddiası yeni bir firqə, təriqət və ya məzhəb formalaşdırmaq cəhdi sayıla bilər.

“Məzhəb” kəlməsi leksik baxımdan ərəb dilindəki “zəhəbə” feilindən, “zəhab” və ya “zühub” məsdərindən törəmişdir, “getmək, gediləcək yer və yol” mənalarını verir. Terminoloji mənada isə “Dinin inanc əsaslarını və ya əməli hökmlərini anlama və şərh etmədə özünəməxsus yanaşmalara sahib düşüncə sistemi; bu yanaşmalar ətrafında meydana gələn qruplaşmanın məhsulu olan elmi və fikri miras” kimi tərif olunur (Üzüm 2004, 526).

Məhəmməd peyğəmbərin dövründə Bədr əsirlərinə qarşı rəftar, Hüdeybiyyə sülhü kimi məsələlərlə bağlı müsəlmanlar arasında siyasi ixtilaflara rast

gəlinib. Bu hadisələrin vəhy nazil olduğu dövrlərdə baş verməsi və ümmət arasında peyğəmbərin varlığı ixtilafların böyüməsinin qarşısını almışdır. Həzrət Peyğəmbərin vəfatından sonra isə belə ixtilaflar meydana çıxarkən onun qarşısını dərhal və qəti şəkildə kəsəcək nə vəhyin, nə də peyğəmbərin olmaması ixtilafların zehinlərdə və qəlblərdə dərinləşməsinə, müxtəlif formalarda təzahür etməsinə rəvac verdi.

İslamın ilk dövrlərinə nəzər saldıqda görürük ki, xilafət və imamət məsələsi, eləcə də Osman ibn Əffanın qətlinədək cərəyan edən ictimai-siyasi hadisələr cəmiyyətdə müəyyən fikir ayrılıqları və parçalanmalara səbəb olsa da, bu, ümumilikdə məzhəb yaradılması və inanc qruplaşmaları ilə nəticələnmədi. Daha sonrakı dövrdə isə məzhəbləşmə tendensiyası ortaya çıxmağa, siyasi, ictimai və əqidə cəhətdən qruplaşmalar formalaşmağa başladı. İctimai sahədə cərəyan edən hadisələrin, siyasi addımların müsəlman cəmiyyətinin bölünüb-parçalanmasına səbəb olduğu, həyatın bütün sahələrində nüfuz sahibi olan dinin şəxs, qrup və ya kütlələr tərəfindən istismar vasitəsinə çevrildiyi və beləliklə müxtəlif məzhəblərin yaranmasına zəmin hazırladığını görmək olar.

İlk “Məqalat”, “Firəq”, “Miləl və nihəl” mövzularında əsər qələmə almış İslam məzhəbləri tarixçiləri məzhəblərin meydana çıxma səbəblərini qeyd edərkən etiqadi və siyasi səbəblərin üzərində dayanmışlar. Ancaq Yusif Ziya (Yörükən), V.Montqomeri Vatt (W. Montgomery Watt) və Ethem Ruhi Fıǵlalı kimi müasir dövr məzhəb tarixçiləri isə formalaşma prosesindəki ictimai səbəblərə toxunmuş, onların İslam məzhəblərinin yaranmasına təsir edən amillərdən olduğunu vurğulamışlar.

Bu məqalədə böyük İslam məzhəblərinin yaranmasına rəvac verən ictimai, siyasi və dini amillərə nəzər salacaq, onların formalaşmasına təsir edən səbəbləri qeyd edəcəyik.

1. İctimai-siyasi səbəblər

İslam məzhəbləri tarixinə dair həm müsəlman, həm də Qərb tarixçi və şərqşünasları tərəfindən qələmə alınmış kitablarda ilk İslam məzhəblərinin yaranması, əsasən, “Təhkim” hadisəsindən sonra ayrılan və “Xəvaric” (xaricilik) kimi tanınan qrupla əlaqələndirilir. Bu, xaricilərin İslam inancına yeni baxışları, ayə və hədislərə fərqli yozum verərək ümmətin əsas kütləsindən ayrılmaları baxımından doğru təsbit sayıla bilər. İlk fərqli düşüncələrin və ixtilafların ortaya çıxmasını Məhəmməd peyğəmbərin vəfatından dərhal sonra xilafət məsələsində öz köklərini atdığını da müşahidə etmək olar. İslam xilafətinin rəhbərliyinə təyin olunacaq ilk xəlifənin kimliyi barədə yaranan ixtilafda biz həm ictimai-siyasi nöqteyi-nəzərdən qəbilə və nəsil təəssübünün, digər

tərəfdən, inanca əsaslanan dini-siyasi amillərin də təsirini görə bilirik. Belə ki, ilk xəlifənin kimliyinə dair ixtilafda həm Övs və Xəcrəz qəbilələrinin, eləcə də Qüreyşin və Həşimilərin iddiaları, həmçinin mühacir və ənsar arasında fəzilət çəkişmələri mübahisə mövzusunə çevrilmişdir. Bununla bərabər, xəlifənin Həzrət Peyğəmbər tərəfindən öncədən təyin edildiyinə etiqad bəsləyən bir qrupdan da bəhs edilir ki, onlar Əli ibn Əbu Talibin ümmət arasında xüsusi fəzilətə sahib olduğunu düşünür və xilafətə ən layiqli şəxsin məhz onun olduğuna inanırdılar (Goldziher 1981, 169). Ümumən, ümmət tərəfindən onların bu iddiası siyasi görünməyə də, sonuncu qrupun nöqtəyi-nəzərindən baxdıqda, bu iddia dini-etiqadi köklərə sahib idi.

Qeyd etmək lazımdır ki, sözügedən ixtilafların parçalanmaya və ciddi münaqişələrə yol açmaması, eləcə də xilafət məsələsində fərqli düşüncəyə sahib olan şəxslərin özlərini cəmiyyətindən təcrid etməmələri firqələşməyə və məzhəbləşməyə rəvac vermədi, ümmət bütünlüyünü qorudu, bu, qarşıdakı “Riddə” hadisələrində qəti addımlar atılmasına və müharibələrdə uğurlar əldə edilməsinə şərait yaratdı.

Məzhəblər tarixinə dair əsərlərdə məzhəbləşmənin köklərinin, əsasən, xəvaricin ayrılması ilə atıldığına qeyd olunması bəlkə də məhz onların öz siyasi və dini inanclarına görə ümmətdən ayrılmalarına görə ilk fakt kimi vurğulanır. Onların bir firqə kimi ortaya çıxmasında yaşadıkları həyat tərzinin gətirdiyi amillər də rol oynamışdır. Xaricilərin əksəriyyəti səhradan və İraq sərhədlərindən gələn bədəvi və yarı-bədəvi insanlar idi. Bu baxımdan, ərəb dilinin inceliklərinə və İslamın hüquqi əsaslarına kifayət qədər bələd olmadıqları üçün rahatlıqla öz müxaliflərini küfr və ya azgınlıqda ittiham edə bilir, nəticədə müsəlmanların əsas kütləsinin görüşlərinə zidd fikirlər ortaya atırdılar (Hatiboğlu, 121-213).

İslam dininin təəssübkeşlik də daxil olmaqla, hər cür cahiliyyə təzahürünə qarşı mübarizə aparmasına baxmayaraq, uyğun şərait yarandıqda müsəlman cəmiyyətində də belə mənfi hisslər səhnəyə çıxırdı. Tayfa, qəbilə təəssübkeşliyi üçüncü xəlifə Osman ibn Əffanın qətlinə sonra İslam cəmiyyətində gedən proseslərdə də özünü aşkar büruzə verdi. Cəməl müharibəsində, həmçinin Ümyyəyə oğulları ilə Həşimi oğulları arasındakı ədavətin qılgıncımları üzərində alovlanan Siffin savaşında da bu amil öz sözünü deyirdi. Ərəb təəssübkeşliyinin digər bir təzahürü isə Nəhrivanda üz-üzə gələn xəlifə Əli ibn Əbu Taliblə xaricilərin savaşında aşkar görünür. Belə ki, qəbilə düşmənçiliyinin təhriki ilə Müzər mənsublarının əksəriyyəti Həzrət Əlinin, digər böyük ərəb qəbiləsi olan Rəbiə mənsubları isə xaricilərin sıralarına qoşulmuşdular.

İslam tarixində ictimai səbəblərdən meydana çıxan məzhəbləri qeyd edərkən “məvali” (qeyri-ərəb müsəlmanlar) amili də diqqətdən kənarda qalmama-

lıdır. Bu amil Əməvilərin hakimiyyəti dövründə yürüdülmən siyasətin nəticəsi olaraq yaranan ictimai narazılıqlar fonunda məzhəbləşməyə təsir etmişdir. Adem Apakın da qeyd etdiyi kimi, Əməvilər məvaliyə qarşı irqçi siyasəti yürüdüdü. Onlara əlavə vergilər tətbiq edilməsi və fəthlərdə iştirak etmələrinə baxmayaraq, adlarının mükafat və qənimət siyahılarına daxil edilməməsi onların milliyyətçilik hisslərini alovlandırırdı. Əməviləri devirib ərəblərlə eyni haqq və hüquqlara sahib olmaq məqsədilə Xorasanda Haris ibn Süreycin üsyanına dəstək verdilər. Eyni məqsədlə Zeyd ibn Əlinin Kufədə başladığı üsyana qoşuldular və Əməviləri devirməyə nail olan Abbasi qiyamına öz damğalarını vurdular” (Apak 2010, 244-246).

Bu baxımdan, mürciə məzhəbinin meydana çıxmasında da məvali amilinin rolu danılmazdır. Mürciə xaricilərin dini düşüncələrinə, Əməvi-Haşimi çəkişməsinə, Əməvilərin və xaricilərin öz müxaliflərinə qarşı mərhəmətsiz rəftarlarına və məvalilərə təhqir gözü ilə baxmalarına, xüsusilə də müsəlmanların bir-birlərini öldürməsinə qarşı bir reaksiya olaraq yaranmış, birlik tərəfdarı olan bir düşüncə sistemi kimi özünə yer qazanmışdır (Kutlu 2006, 41-45).

İlk dövrdə yaranmış məzhəblərin bir çox mənsubu və ideoloqu məvalilərdən idi. Bunlara Qeylan əd-Dəməşqi, Cəhm ibn Səfvan və Səid ibn Cübeyr kimi şəxsləri nümunə kimi təqdim etmək olar.

Sosial və hətta iqtisadi səbəblərdən məzhəbləşmədən söhbət açarkən şiə məzhəbindən bir qol olaraq ayrılan vaqifiliyi də qeyd etmək yerinə düşər. Yeddinci imam Musa ibn Cəfərin (Museyi-Kazım) ölümündən sonra bəzi vəkilləri tərəfindən ondan qalan mal, mülk və xümsləri əldə saxlamaq üçün oğlu Əli ibn Musanın imaməti inkar edilmiş, İmam Museyi-Kazımın həqiqətdə ölmədiyi, qeybə çəkildiyi və yenidən qayıdacağı iddia olunmuş və beləcə vaqifilik yaranmışdı (Şakiri 199, XI/219 (213)).

İslam tarixinə nəzər saldıqda məzhəblərin inkişafında və cəmiyyət daxilində intişar tapmasında, eləcə də zəifləyib tarix səhnəsindən silinməsində siyasi dəstəyin də mühüm rol oynadığını görürük; məsələn: mötəzililik Abbasi xəlifələri Məmun (813-833), Mötəsim və Vasiqin dövrlərində öz inkişafının zirvəsinə çatmışdı. Bu xəlifələr, xüsusən də, Məmun sözügedən məzhəbin ideyalarını müdafiə etmiş və onun xilafət ərazisində hakim məzhəbə çevrilməsi üçün ciddi-cəhdlə çalışmışdır. Məmun, mötəzililiyin “ilahi kəlamın (Quranın) yaradılmışlığı” (Xəlq əl-Quran) ideyasını sözügedən məzhəbin alimlərindən Əhməd İbn Əbu Düadın (v. 240/854) təşviqinə əsasən (bax. Yavuz, XIX/430) zor gücü ilə sünniliyə mənsub alimlərə qəbul etdirməyə çalışmış, sünni alimlərini bu mövzuda sorğu-suala çəkirmişdi. Bu sorğu-sual İslam tarixində “mihnə hadisələri” kimi yadda qalmışdır. Mötəsim Billah (833-842) və Vasiq Billah (842-847) da onun yolu ilə gedərək mötəzililiyin

görüşlərini qəbul etməyənlərə qarşı sərt tədbirlər görmüş, hətta Əhməd ibn Nəsr əl-Xüzai (v. 231/846) kimi alimlər edam edilmişlər (Sübki 1964, II/38-53; Zəhəbi, I/312; M.Yaşar Kandemir 1989, II/110). Vasiqdən sonra hakimiyyətə gələn Mütəvəkkil Əlallah (847-861) dövründə isə siyasi iqtidar sünniliyi dəstəkləmiş, mötəzililiyi təqib etmişdir (Sübki 1964, II/53-54). Siyasi dəstəyi itirən və təqibə məruz qalan mötəzilə məzhəbi Səlcuqilər dövründə, xüsusən nüfuzlu vəzir Nizamülmülkün (v. 485/1092) fəaliyyəti nəticəsində əşəriyyətin İslam dünyasında hakim əqidə məzhəbinə çevrilməsi ilə daha da zəifləmiş və tarix səhnəsindən silinmişdir.

Digər İslam məzhəblərinin də bir çoxunun yayılmasında və güclənməsində siyasi amillərin rol oynadığını irəli sürmək mümkündür; məsələn: hənəfi məzhəbinin üç əsas imamından biri hesab edilən Əbu Yusuf (v. 182/798) Abbasilərin baş qazısı (qazi əl-qüzat) olduqdan sonra xilafət ərazisində hüquq birliyini təmin etmək üçün bütün qazılar onun göstərişi ilə təyin edilirdi. Bunun nəticəsində hənəfi məzhəbi xilafətin bütün ərazilərində yayılma imkanı əldə etmişdi (Ögüt 1994, 261). İmamilik Büveyhilər və Səfəvilər, ismaililik isə Fatimilər dövründə siyasi dəstəyə nail olmuş və yayılma fürsəti tapmışdır. XVII əsrdə tarix səhnəsinə çıxmış vəhhabilik də Səud xanədanının siyasi dəstəyi ilə yayılma imkanı əldə etmişdir (bax: Şirinov 2008, 195-208).

2. Dini səbəblər

Böyük İslam məzhəbləri arasında Allahın təkliyi, Onun elçisi olan Məhəmmədin peyğəmbərliyi və axirət kimi dinin təməl etiqadları barədə ixtilaf mövcud olmasa belə, əksər fərqliliklərin təməl olmayan inanc məsələlərində özünü daha qabarıq göstərdiyinin şahidi oluruq. Burada fəth edilmiş ərazilərdə yaşayan və İslamı qəbul etmiş əhalinin keçmiş inanclarından doğan, həmçinin Yəhudilik, Xristianlıq və Zərdüştilik kimi dinlərin təsirləri, həmçinin yunan fəlsəfəsinin ortaya çıxardığı düşüncələr mühüm amil olmuşdur. Tibb, astronomiya, riyaziyyat və fəlsəfəyə maraq da dini düşüncələrə təsirsiz ötüşməmiş, emanasiya və tənəsux kimi anlayışlar müsəlman cəmiyyətlərinə də sızmışdı. Təfsir, hədis və təsəvvüf mənbələrində rast gəlinən “israiliyyat” fikirləri kənar din və mədəniyyətlərin təsirini büruzə verməkdədir.

Digər bir cəhət isə siyasi hakimiyyətlərin öz iqtidarlarını möhkəmləndirmək, yaxud cəmiyyət tərəfindən qınaq obyektinə, hədəfinə çevrilmiş əməllərinə haqq qazandırmaq üçün ayə və hədisləri öz məqsədlərinə uyğun yozmalarındır. Əməvi hakimiyyətinin öz cinayətlərinin üstünü örtmək üçün “qədr” və “cəbr” inancını özlərinə uyğun tərzdə yozmaları bunu inkar edən düşüncə sahiblərinin qruplaşmasına rəvac vermişdir.

Bu amillərin sırasına dini mətnləri yanlış anlamaq nəticəsində yaranan fikir ayrılıqlarını da əlavə etsək, məzhəblərin dini inanc mövzularındakı “zənginliyin” səbəbləri bizim üçün müəyyən qədər aydın olar.

Bu baxımdan deyə bilərik ki, İslam məzhəbləri tarixçilərinin və ümumən İslam tarixçilərinin məzhəb hesab etdikləri qrupların bir çoxunun həqiqətdə etiqadi məzhəb deyil, bəlkə də bir kəlam məktəbi olduğunu qəbul etməliyik. Bəzi məzhəblər isə başlanğıcda daha çox siyasi düşüncələri ilə fərqlənsə də, İslam cəmiyyətində vüsət alan düşüncə “ictihad”ına töhfə vermək üçün dövrün ortaya çıxardığı məsələlərə münasibət bildirməklə etiqadi məzhəb kimi də formalaşmağa başlamışlar.

3. Siyasi səbəblər

İslamdakı siyasi məzhəblər, əsasən, hakimiyyətlə yaranan ixtilaflar nəticəsində meydana gəlmişdir. Qruplar bir-birindən siyasi baxışlarına görə uzaqlaşmış, bəzi qrupların fərqli siyasi baxışları inanc və fiqh anlayışlarına da sirayət etmişdir. Ona görə də bəzi məzhəblərin formalaşmasında fərqli siyasi baxışların təməl təşkil etdiyini görə bilərik.

İqnaz Qoldziher (Goldziher) İslam cəmiyyətində iman-əməl münasibəti başda olmaqla bir çox dini məsələdəki fikir ayrılığının siyasi mübarizə nəticəsində meydana gəldiyini irəli sürür (Goldziher 1981, 75-76). Şəhristani isə özünün “əl-Miləl və-nihəl” əsərinin müqəddiməsində İslamda uğrunda qılıncların çəkildiyi ən böyük ixtilafın xilafət olduğunu qeyd edir (Şəhristani 1413/1992, I/13). Girişdə qeyd etdiyimiz kimi, ümmət içində ilk ixtilaflar Məhəmməd peyğəmbərin vəfatından sonra meydana gəlmişdir. Sözügedən ixtilaflar, əsasən, xilafət və hakimiyyətlə əlaqəli olduğu üçün bu, özü ilə birlikdə mübarizəyə siyasi çalarlar da qatmışdır. Bu baxımdan Qoldziherin də, Şəhristaninin də təsbitlərinin doğru olduğunu söyləmək mümkündür. Bu cəhətdən ilk dövr İslam cəmiyyətində parçalanmaya təsir edən ən başlıca amilin məhz xilafət və imamət mövzusu olduğu fikri də irəli sürülüb. Şiələr tərəfindən imamət mövzusu siyasi-etiqadi bir məsələ kimi qəbul edilsə də, digər qruplar buna birmənalı olaraq, siyasi nöqteyi-nəzərdən yanaşırlar.

Üçüncü xəlifə Osman ibn Əffanın hakimiyyətinin ikinci altı ilindən etibarən müxtəlif səbəblərdən ortaya çıxan narazılıqlar vüsət alaraq xəlifənin öldürülməsi ilə nəticələnmişdir. Bu hadisələr bəzi qrupların sonradan siyasi məqsədlərə söykənən fəaliyyətlərinə rəvac vermişdir. Müsəlmanlar arasında ard-arda baş verən Cəməl, Siffin və Nəhrivan müharibələri məhz bunun nəticəsi idi. “Təhkim” hadisəsinə etiraz edərək dördüncü xəlifə Əli ibn Əbu Talibin ordusundan ayrılıb Həruraya çəkilən qrup sonradan özündə ilk ideoloji məzhəb xüsusiyyətlərini daşıyan xariciləri meydana gətirmişdir.

Əməvilərin hakimiyyəti ələ keçirib monarxiya idarəçilik üsulunu tətbiq etmələri¹, izlədikləri siyasi və iqtisadi üslub da cəmiyyətdə narazılıqlarla qarşılanmış, müxalif düşüncəli insanların qruplaşmasına rəvac vermişdir.

Kərbəla hadisəsindən sonra intiqam düşüncəsi ilə yaranan Təvvabun hərəkatı və zeydilik məzhəbinin adı ilə bağlı olduğu Zeyd ibn Əlinin üsyanı da növbəti məzhəbləşmənin carçıları idi. Zeydilik Zeyd ibn Əli və oğlu Yəhyanın imamətini qəbul etmişdir. Əməvilərə qarşı hicrətin 122-ci ilində (miladi 740) Kufədə üsyan qaldıran Zeyd tərəfdarlarının onu tək qoyması nəticəsində hakim qüvvələr tərəfindən yaxalanmış və öldürülmüşdür.

Siyasi məzhəblərdən biri də vəhhabilikdir. Vəhhabilik XVIII əsrdə Ərəbistanın Nəcd bölgəsində Məhəmməd ibn Əbdülvəhhabın başçılığı altında yaradılmış etiqadi və siyasi xarakter daşıyan hərəkat olaraq meydana çıxmışdır (Üzüm 2004, 528-529).

Nəticə

İslam məzhəblərinin tarixinə dair müsəlman və Qərb alimləri tərəfindən qələmə alınmış kitab və məqalələri təhlil edərkən ümmət içərisində meydana çıxan firqələşmənin kökündə bəzən iqtisadi, mədəni, fiqhi, tarixi və milli amillərin rolu olsa da, əsasən, dini, ictimai və siyasi baxışların dayandığını görmək mümkündür.

Peyğəmbər zamanında bir olan ümmət onun vəfatından sonra xilafət, Allahın sifətləri, iman və əməl, qəzavü-qədər, böyük günah (mürtəkibi-kəbirə), hidayət və zəlalət, həmçinin digər mövzularda ixtilafa düşdü, ixtilaflar dərinləşib məzhəbləşməyə və hətta ədavət və savaqlara çevrildi.

Üçüncü xəlifənin qətlindən sonra baş vermiş siyasi hadisələr məzhəbləşməyə təsir edən əsas amillərdən biri kimi görünür. Həmçinin müsəlmanlar arasında baş verən Cəməl, Siffin və Nəhrivan müharibələri, bu hadisələr ətrafında yürüdülmüş siyasət bəzi etiqadi məzhəblərin yaranması ilə nəticələndi, xəvaric, mürəcə, mötəzilə kimi cərəyanlar cəmiyyət arasında özünə yer etdi, ardıcılar topladı. Peyğəmbərin vəfatından sonra Əli ibn Əbu Talibin məhz peyğəmbər tərəfindən xəlifə təyin edildiyinə etiqad bəsləyən şiələr də bu hadisələrin fonunda öz əqidələrini sistemləşdirməyə başladılar.

¹ Məsələn, Müaviyə ibn Əbu Süfyanın oğlu Yezid üçün hicri 56-cı ildə beyət alması narazılıqla qarşılanmış, hətta Əbdürrəhman ibn Əbu Bəkr bunun Bizans üsul-idarəsinin tətbiqi olduğunu bildirmişdir (Bax. İbn əl-Əsir 1386/1966, I/506).

ƏDƏBİYYAT

Apak Adem. (2010). "Arap olmayan milletlerin Araplardan üstün olduğunu iddia eden siyasî, fikrî və edebî hareket". TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul, c.39, (səh.244-246)

Goldziher Ignaz. Tr. A.Hamori, R.Hamory. (1981). Introduction to Islamic Theology and Law. New Jersey: Princeton University Press, (302 s.)

Günay Ünver – Ecer A. Vehbi. (1999). Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye. Kayseri: Erciyes Üniversitesi yayınları, (354 s.).

İbn əl-Əsir. Əbülhəsən İzzəddin Əli ibn Məhəmməd. (1386/1966). Əl-Kamil fit-tarix. Beyrut: Darü Sadir, (687 s.).

Kandemir M.Yaşar. (1989). "Ahmed b. Nasr el-Huzai. "Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı. c. II.

Kutlu Sönmez. (2006). "Mürchie". TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul, c.32, (səh.41-45).

M.Sait Hatiboğlu. "Hilafetin Kureysiliği". A.U. İlâhiyat fakültesi dergisi, c.23. (səh.121-213).

Öğüt Salim. (1994). "Ebu Yusuf". "Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, c. X.

Sübki. Əbu Nəsr Əbdülvəhhab ibn Əli. (1964/1383). Təbəqat əş-şafiiyyə əl-kübra. thq. Ə.M.əl-Hülvi, M.M.ət-Tənahi. Qahirə: Mətbəətü İsa əl-Babi əl-Hələbi, c. II (487 s.).

Şakiri Hüseyn. (1998). "Movsuat əl-Mustafa vəl-itrəh". c.11. səh.219 (213).

Şəhristani Məhəmməd ibn əbdülkərim. (1413/1992). Əl-miləl və n-nihəl. thq. M.F.Məhəmməd. Beyrut: Dar əl-kütüb əl-ilmiiyyə, c.1 (734 s.).

Şirinov Aqil. (2008). "Çağdaş sələfiliyin yaranmasına və inkişafına səbəb olan ictimai amillər." Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsinin Elmi Məcmuəsi. Bakı, № 10, (səh. 194-210).

Üzüm İlyas. (2004). "Mezhep". TDV İslam Ansiklopedisi. Ankara, c.29, (səh.526).

Wach Joachim. (1987). Din Sosyolojisine Giriş. Çev. Battal İnandı. Ankara, (65 s.).

Yavuz Yusuf Şevki. (1999). "İbn Ebu Duad". TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul, c. XIX, (səh. 430-431).

Zəhəbi. (1413/1993). Siyəri əlam ən-nübəla. Beyrut: Müəssəsə-tür-risələ. (695 s.).

*д.ф.т. Агиль Ширинов,
Хилал Агамогланов*

РЕЛИГИОЗНЫЕ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ, ВЛИЯЮЩИЕ НА ФОРМИРОВАНИЕ ИСЛАМСКИХ МАЗХАБОВ

РЕЗЮМЕ

Различия в точке зрения мусульман, возникшее после смерти Пророка Мухаммеда (мир ему), вызвали тенденции разделения на группы, секты и мазхабы. Политические, социальные и культурные изменения, которые произошли в обществе, привели к тому, что люди объединились вокруг определенных идей и обладателей таких идей.

Разногласия по вопросу о халифате и имамате, возникшие сразу после смерти Пророка (мир ему), протесты в период правления третьего халифа Усмана ибн Аффана, и войны, последовавшие за его убийством под занавесом мести, вызвали политическое разделение в обществе, которая способствовала появлению хариджитов.

Политика, проводимая Омейядами, превращая некоторые вопросы, в частности, темы «кадар» и «джабр» в объекты обсуждения, породила новые проблемы, вокруг них возникли противоречия, а несправедливое отношение к мевалиям способствовало восстаниям и революциям. В то время различные исламские мазхабы смогли систематизировать свои убеждения.

Во времена Аббасидского халифата такие вопросы, как «халгул-Гуран» углубили различия мышления между мазхабами, и различные мазхабы, получив поддержку от властей, а также от различных слоев общества, укрепили свои позиции.

***Ключевые слова:** исламские мазхабы, сектанство, халифат, мышление между мазхабами.*

Asist. Prof. Agil Shirinov
Hilal Agamoghlanov

RELIGIOUS, SOCIAL AND POLITICAL FACTORS IMPACTING ISLAMIC DENOMINATIONS

ABSTRACT

After the death of the Prophet Muhammad, different views among Muslims led to the differences based on sectarian and denominationalizing tendencies. Socio-political and cultural changing caused many people to unite around certain thoughts and thinkers.

The early disagreement on the caliphate as well as the protests initiated during the reign of the caliph 'Uthmān ibn 'Affān and the battles in the name of revenge for his blood after his assassination increased political fractionalization in society and led to the emergence of Kharijite groups.

The Umayyads' policies also led to the discussions over some theological problems like Jabr and Qadar (predestination and free will) and to disagreements on those issues. At the same time, the Umayyads' unfair attitude towards Mawali (non-Arab Muslims) caused many revolts against the Caliphate.

In the Abbasid period, the differences of thought over some issues, like Khalq al-Qur'an, between various Islamic denominations deepened as well as a number of religious denominations strengthened their positions by gaining the support of State authorities and different sections of society.

Açar sözlər: *Denominations in Islam, fractionalization, Caliphate, inter-denominational thought*

Çapa tövsiyə etdi: F.V.Əhmədzadə

UOT 94(479.24).

HƏDİSİN ƏHƏMİYYƏTİ VƏ HƏDİS ELMİNİN BÖLMƏLƏRİ

f.f.d. İbrahim Quliyev,
AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu,
Qafqaz Müsəlmanları İdarəsi,
Bakı İslam Universiteti
quliyev.ibrahim.78@mail.ru

XÜLASƏ

Hədisşünaslıq ən faydalı və ən geniş yayılmış İslam elmlərindən biridir. İstər hədisi-şərifləri, istərsə də onun tarixini və metodologiyasını öyrənənlər İslam mədəniyyəti ilə daha da dərinlən tanış olur, əqidəvi (kəlamı) və şəri (dini-hüquqi) məsələləri bu elmin vasitəsilə doğru-düzgün öyrənirlər. Sözügedən elmin ən mühüm faydalarından biri də Qurani-Kərimə daha da dərinlən bələd olmağa nail olmaqdır.

İslam tarixindən yaxşı məlumdur ki, Həzrət Peyğəmbər (s), ondan sonra onun Əhli-Beyti (ə) və sədaqətli səhabələri Allah taalanın nazil etdiyi Müqəddəs Kitabda keçən dərin mətləbləri, mütəşəbəh (çətin başa düşülən) mənalara çox sadə, lakin elmi şəkildə müsəlmanlara izah etmişlər. Bu haqda Qurani-Kərim belə bəyan edir:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

“Biz hər bir peyğəmbəri yalnız öz millətinin dilində (danışan) göndərdik ki, (Allahın əmrələrini) ona izah edə bilsin” (Qurani-Kərim 1991, “İbrahim” surəsi, ayə 4).

Uca Allah digər bir ayəsində isə:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ.

“Sənə də Quranı nazil etdik ki, insanlara onlara göndəriləni (hökmləri, halal-haramı) izah edəsən və bəlkə onlar da düşünüb dərk edələr!” – deyə buyurmuşdur (Qurani-Kərim 1991, “ən-Nəhl” surəsi, ayə 44).

Beləliklə, məqalə iki hissədən ibarətdir. Birinci hissədə oxuculara hədisin dindəki əhəmiyyəti haqqında bəhs edilmişdir. Məhz buna görə də dini məsələlərin həllində İslam alimləri Qurandan sonra ikinci qaynaq olaraq hədis

və sünnəyə müraciət etmişlər. Bu halda, əlbəttə, mövcud hədisin doğruluğunu (səhihliyini) müəyyən etmək lazımdır.

Məqalənin ikinci hissəsi isə hədis elminin bölümləri haqqındadır. Burada hədisşünaslığın əhatə etdiyi elmlər, onların yaranma və inkişaf tarixi ilə yanaşı, həmin elmlər sahəsində yazılmış ən məşhur əsərlər tanıtılmışdır.

Açar sözlər: *hədis, hədisşünaslıq, İslam.*

Giriş

Məlumdur ki, Allah-Taala insanları doğru-düzgün yola yönəltmək üçün Qurani-Kərimi göndərmişdi. Həzrət Peyğəmbər (s) isə Uca Allah tərəfindən göndərilən Mükəddəs Kitabı təkcə insanlara çatdırmaqla kifayətlənməmiş, həm də orada yer alan ayələri açıqlayıb izah etmişdir. Şübhə yoxdur ki, bütün müsəlmanlar Qurani-Kərimin İlahi kitab olması və orada heç bir dəyişikliyin olmaması haqqında eyni fikirdədirlər. Bu Mükəddəs Kitabda yer alan ayələr hər hansı bir hökmü ümumi şəkildə bəyan edir, şəri hökmlərin təfərrüatını izah etmir. Belə olan halda, müsəlmanların qarşısında Qurani-Kərimin ayələrini doğru-düzgün şəkildə başa düşmək və göndərilən hökmlərə necə əməl etmək məsələsi dayanır. Eyni zamanda, müsəlmanlar belə çətinliklərlə qarşılaşdıqları zaman “Vəzifələri nədir?” – sualı da ortalığa çıxır (Quliyev 2013, 13).

Peyğəmbərin (s) Əhli-Beyti (ə) də hədisin dindəki əhəmiyyətinə yüksək qiymət vermiş, Qurani-Kərimdən sonra onu dinin ikinci əsas qaynağı hesab etmişlər. Belə ki, İmam Cəfər Sadiq (ə) hədislərinin birində belə buyurmuşdur:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَدَعْ شَيْئاً تَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَّا أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ، وَبَيَّنَّاهُ لِرَسُولِهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، وَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا، وَجَعَلَ دَلِيلًا يَدُلُّ عَلَيْهِ..

“Allah-Taala ümmətin ehtiyac duyduğu heç bir şeyi tərk etməmişdir. O, ümmətin ehtiyaclarını Qurani-Kərimdə nazil etmiş, onları peyğəmbərinə izah etmişdir. Allah hər bir şeyə hədd və dəlil qoymuşdur...” (əl-Küleyni 2005, 46.).

Müsəlman alimləri Quran və hədislərə istinad edərək, hədisin dinimizdəki əhəmiyyətinə və roluna xüsusi diqqət göstərmişlər. Əbəs yerə deyil ki, görkəmli hədisşünas İbn Əbdülbirrin (978-1071) nəql etdiyinə görə, Əbdürrəhman bin Əmr əl-Övzai (707-774) “الْقُرْآنُ أَحْوَجُ إِلَى السُّنَّةِ مِنَ السُّنَّةِ إِلَى الْقُرْآنِ - Sünnənin Qurana olduğundan çox, Quranın sünnəyə ehtiyacı vardır”, - deyə söyləmişdir (ən-Nəməri 1994, 1426).

Deməli, Quran, hədis və müsəlman alimlərinin mülahizələrindən belə nəticəyə gəlmək olur ki, hədisin Qurani-Kərim qarşısında üç əsas vəzifəsi vardır:

1) **Təkid:** hədis (sünnə) hər hansı bir hökmə Quran kimi dəlalət edir, yəni hər yönü ilə Quranın hökmünə uyğun bəyanat verir.

2) **Təfsir və bəyan:** hədis Quranda keçən hər hansı bir hökmü açıqlayır, yəni orada olan mücməl (mənası gizli) və müşkül (qapalılığı) mənalara izah edir.

3) **Təşri:** Quran hər hansı bir mövzuda hökm gətirmədiyi halda, hədis (sünnə) bir hökm ortaya qoyur (Çakan 1993, 199).

Bura qədər qeyd edilənlər hədisin dinimizdəki əhəmiyyəti və rolundan bəhs edirdi. Bundan sonra isə hədisi öyrənən, onun nəql olunma yollarını, çeşidlərini və s. tədqiq edən müxtəlif elm sahələrindən danışılacaqdır. Qeyd edək ki, bütün bunların hamısı birlikdə Hədis elmi adlansa da, hədisşünaslıqda müstəqillik hüququnu qazanmış elmlərdir və zəngin bir elmlər xəzinəsi yaratmışdır. Elə Hədis tarixi və Hədis üsulu elmləri də bu xəzinənin nümunələrindəndir.

Hədis tarixi və Hədis üsulu – hədisşünaslığın iki müstəqil sahəsidir və sözsüz ki, mövzusuna, predmetinə görə bir-birindən fərqlənir. Hədis tarixi bu elmin tarixini, bu elm sahəsində əsərlər meydana gətirən şəxslərin tərcümeyihəsinə, Hədis üsulu isə nəql olunan hədisin doğru olub-olmadığını, həmçinin bu və ya digər hədisi nəql edən rəvayətin əhvalını öyrənən elmdir.

Bundan əlavə, hədisşünaslığın təfsir, fiqh, İslam tarixi elmləri ilə də sıx bağlılığı vardır. Yuxarıda adıkeçən bəzi islami elmlərin əsas prinsiplərinin çoxu Həzrət Peyğəmbərdən (s) nəql edilən hədislərə dayanır. Deməli, hədisşünaslığı öyrənmək, nəticədə, İslama dərinlən bələd olmaq fürsəti yaradır. Bu mənada, hədis elmlərini bilmədən müsəlmanların əqidəsini, müxtəlif İslam məzhəb və təriqətlərini, bir sözlə, İslam mədəniyyətini tanımaq, araşdırmaq və öyrənmək o qədər də asan olmayacaqdır (Quliyev 2013, 492-493).

Hədisşünaslar hədis elmini iki qrupa bölmüşlər. Bunlar “Rəvayət yönündən hədis elmi” və “Dirayət yönündən hədis elmi” adlanırlar.

“Rəvayət yönündən hədis elmi” dedikdə, “Peyğəmbərə (s) aid edilən söz, feil, onların rəvayətinə, zəbtinə və sözlərinin yazılıb qeyd edilməsinə şamil olan bir elm başa düşülür” (Əd-Dari 1985, 13). Tərifdən aydın olur ki, rəvayət baxımından hədis elmi bu elm sahəsində yazılan əsərləri, onların müəlliflərini, yazılan əsərlərin hansı adla qələmə alındığını və s. xüsusiyyətlərini öyrənir. Həmçinin bu gün əlimizdə olan mötəbər hədis kitablarını, orada yer alan hədislərin hansı mənbədən gəldiyini öyrənən elmə “rəvayətül-hədis” elmi demək də mümkündür.

“Dirayət yönündən hədis elmi”nə gəldikdə, qeyd etmək lazımdır ki, bu, hədis elminin ikinci ən böyük və ən mühüm hissəsidir. Hədisşünaslar ona belə tərif vermişlər: “Dirayət lüğətdə diqqətlə oxumaq (mütaliə) mənasındadır.

İstilahda isə hədisin mətnini, sənədini, rəvayət yollarını, səhihindən zəifini araşdıran, həmçinin məqbul hədislərin mərdud hədislərdən seçilib ayrılması-nın yollarını öyrənən elmə deyilir” (əs-Sübhani 2012, 14).

Görkəmli Səfəvi hədisşünası Şeyx Bəhaəddin əl-Amili (1546-1622) isə dirayə elminə belə tərif vermişdir: “Dirayə elmi vasitəsilə hədisin sənədi, mətni, keyfiyyəti, rəvayət və nəql edilməsinin metodu öyrənilir” (əl-Amili 1975, 7). Vurğulamaq lazımdır ki, “Dirayə yönündən hədis elmi”nin özü də bir neçə müstəqil elmdən ibarətdir. Onlardan aşağıdakıları qeyd etmək olar:

1. Rical (hədis raviləri) elmi

Hədisşünaslıqda ən mühüm elmlərdən hesab edilən ricalşünaslığın tarixi qədimdir. Mötəbər mənbələrin məlumatına görə, bu elm İslamın ilkin dövrlərində meydana çıxmışdır (əl-Xamneyi 1996, 5). Şübhəsiz, rical elminin qədimliyi onun əhəmiyyətindən xəbər verir. Bu elm vasitəsilə ravilərin tərcümeyi-halları, təbəqələri və tarixi öyrənilir ki, bu da hədisin sənədinin “səhih” və ya “zəif” olmasını ortaya qoyur. Həmçinin ravinin şeyxlərini, tələbələrini, vətənlərini və s. öyrənmək də rical elminin predmetidir.

Rical elmi “Fihrist”, “Ənsab”, “Məşixə” və “Təracim” kimi xüsusi qruplara bölünür və bu mövzuda yazılan əsərlər daha çox bu adlar altında yazılır.

“Fihrist”də müəlliflərin və müsənniflərin adları toplanır.

“Ənsab”da hədis ravilərinin soyları və hansı qəbilədən gəldikləri araşdırılır.

“Məşixə”da hədis ravilərinin ustadlarının silsiləsi qeyd edilir.

“Təracim”də isə alimlərin və ravilərin rəvayətlərinin qəbul və rəddinə təsirli olan istiqamətlər diqqətə alınmadan həyatları və əhvalları araşdırılır.

Rical elmini əvvəldən təyin etdiyimiz ümumi mənası ilə araşdırmalı olsaq, yəni “təracim” hissəsini də əhatəsinə götürəcək dərəcədə genişlətsək, bu elmin keçmişi hicri I əsrin ilk yarılarnadək (miladi VII əsrin II yarısına) uzanır. Hicri 40 (miladi 660)-cı ildə İmam Əlinin (ə) katibi olmuş Übeydullah bin Əbi Rafe Peyğəmbərin (s) səhabələrindən İmam Əlinin (ə) döyüşlərinə qatılıb onun yanında olanların adlarını bir kitabda toplamışdır. Şeyx ət-Tusi (998-1067) “əl-Fihrist” adlı əsərində bu kitabın adını “Təsmiyə mən şəhidə məa Əmirilmöminin (ə)”, “əl-Cəməl vən-Nəhrivan və Siffin minəs-Səhabə” olaraq yazmışdır.

Bundan əlavə, bəzi qaynaqlar rical elminin ilk dəfə Həsən bin Məhbub (v. 764) tərəfindən yazıldığını və onun əsərinin “əl-Məşixə” olduğunu da yazır.

Hicri üçüncü (miladi IX) əsrdə hədis kitablarının yayılması və hədis elmi mövzusunda yazılan əsərlərin rəvac tapması ilə birlikdə rical elmi də buna

paralel olaraq inkişaf etmiş və bu sahədə çox sayda kitab qələmə alınmışdı. Bunların bir qismi günümüzədək qalmaqda və rical ədəbiyyatının çox qiymətli əsərlərindən sayılmaqdadır. Əhməd bin Əbu Abdullah əl-Bərqinin (v. 888 və ya 893) “Təbəqatür-rical” (bunun əskik bir nüsxəsi hələ də qalır) və Əbu Məhəmməd Abdullah bin Cəbələ bin Həyyan bin Əbcər əl-Kənaninin (v. 832). “Rical” kitabı bunlardandır. Şeyx Tusi “Rical” kitabında adıçəkilən ikinci şəxsi İmam Musa Kazimin (ə) (745-799) səhabələrindən saymış, Əhməd bin Əli ən-Nəcaşi (v. 1057) də onun bir çox kitabı olduğunu və bunlardan birini də ricalşünaslığa həsr etdiyini qeyd etmişdir.

Xatırladaq ki, rical elminin təşəkkül və inkişaf tarixində Azərbaycan hədisşünaslarının və onların yazdıqları əsərlərin xüsusi rolu olmuşdur. Onlardan Əhməd bin Harun əl-Bərdicinin (845-914) “Təbəqatül-əsmail-müfrədə minəs-səhabə vət-tabiin və əshabil-hədis”, “Cüz fi mən rəva anin-Nəbi minəs-səhabə fil-kəbair”, Məhəmməd Əli əl-Ərdəbilinin (v. 1689) “Camiur-rüvvat”, Seyid Əbülqasim əl-Xoyinin (1899-1992) “Mücəmu ricalil-hədis və təbəqatir-rüvvat”, Cəfər əs-Sübhani ət-Təbrizinin (doğ. 1928) “Külliyatur-rical”, “Təbəqatül-füqəha” və s. qeyd etmək olar.

2. Müxtəlifül-hədis (hədis ixtilafları) elmi

Müxtəlifül-hədis elmi hədisşünaslıqda qədim və əhəmiyyətli tarixə malikdir. Hədisşünaslığın bu şöbəsində zahirən bir-birinə zidd olan hədislər tədqiq edilir və mənalari açıqlanır. Ən-Nəvəvi (1233-1277) bu elm haqqında “Bu çox mühüm bir elmdir. Hər alim bunu bilmək məcburiyyətindədir. Müxtəlifül-hədis elmində mənası zahirən bir-birinə zidd görünən iki hədisin araları tapılır və ya biri digərindən üstün tutulur. Bu işi ən mükəmməl şəkildə edənlər hədis ilə fiqhi yaxşı bilən şəxslər və mənalara doğrudan-doğruya vəqif olan üsulşünaslardır”, – deyər yazırdı.

“Müxtəlifül-hədis”ə aid ən məşhur mənbələrdən Məhəmməd bin İdris əş-Şafii (767-820) ilə İbn Qüteybənin (v. 855) “İxtilafül-hədis”, Əbu Cəfər ət-Təhəvinin (853-933) Müşkülül-asar”, Məhəmməd bin Əbdülğəni əl-Əzdi ilə İbn Həsən Əli bin Ömər əd-Dəraqütinin (919-998) “əl-Mütəlif vəl-müxtəlif”, Üsamə bin Abdullah Xəyyatın “Müxtəlifül-hədis beynəl-mühəddisin vəl-üsuliyin vəl-füqəha”nı qeyd etmək olar.

3. İləlül-hədis (hədis problemləri) elmi

Hədisin səhihliyini zədələyən gizli səbəblərdən bəhs edən elmə “iləlül-hədis” elmi deyilir. Bu səbəblər, məsələn, “münqəti” hədisi “məvsul”,

“məvquf” hədisi “mərfu” göstərmək, bir hədisi digər hədislə qarışdırmaq kimi qüsurlardır. “İləlül-hədis” elmi sahəsində Müslüm bin Həccac ən-Nisaburi (821-875), İbn əl-Mədinini (v. 848), İbn Əbu Hatəm (v. 940) Əli bin Ömər əd-Dəraqütini (919-998), Əbülfərəc İbn əl-Cövzi (1116-1201) və başqaları əsərlər qələmə almışlar.

4. Ğəribül-hədis (hədisdəki çətin başa düşülən sözlərin izahı) elmi

Bu elm hədislərin mətnindəki çox çətin başa düşülən bəzi kəlmələri açıqlayır. “Qəribül-hədis”ə aid ilk əsəri Əbu Übeydə Mömər bin əl-Müsənnə (v. 825) qələmə almışdır (ən-Nəməri, 90). Müsənnədən sonra bu sahədə bir çox alim, o cümlədən, Əbülhəsən ən-Nadir əl-Mazini (v. 819), Əbu Übeyd əl-Qasim bin Səllam (v. 838) “Ğəribül-hədis”, Carullah əz-Zəməxsəri (1074-1143) “əl-Faiq fi ğəribil-hədis”, İbn əl-Əsir (1160-1233) “ən-Nihayə fi ğəribil-hədis” adlı əsərləri yazmışlar.

5. Nasix və Mənsux (hökmü ortadan qaldıran və hökmü pozulmuş) elmi

Bir-birinə zidd olan hədislər bu elmin vasitəsilə öyrənilir, birinin hökmü o birinə uyğun gəlmədikdə nəsx (pozulur) edilir. Əvvəlcə deyilən hədis “mənsux”, sonradan deyilən hədis isə “nasix” adlanır. Nümunə olaraq Həzrət Peyğəmbərin (s) bu hədisini göstərmək olar: “Sizə qəbirləri ziyarət etməyi qadağan etmişdim, indi isə qəbirləri ziyarət edin” (ət-Tirmizi 1996, 357-358).

Nasix və mənsux mövzusunda İbn Şahin əl-Bağdadi (v. 997) ilə Abdullah bin Həmd Mənsur əl-Əsrəminin “Nasixül-hədis və mənsuxihi”, Cəmaləddin Əbülfərəc bin əl-Cövzinin “İlamül-alim bədə rusuxihi bi həqaiqi nasixil-hədis və mənsuxihi”, Hafiz Əbu Bəkr Məhəmməd əl-Hazimi əl-Həməzaninin “əl-İtibar fin-nasix vəl-mənsux fil-hədis”, Qasim bin Səllamın “ən-Nasix vəl-mənsux” adlı əsərlərini göstərmək olar.

6. Şərhül-hədis (hədis şərh) elmi

Hədis elminin bu şöbəsi də çox mühüm elmlərdəndir. Bu elm vasitəsilə Məsumun (ə) dediyi hədisdə məqsədin nə olduğu açıqlanır. Hədisi şərh edən müəllif ərəb dili elmlərini və şəri qaydaları mükəmməl bilməlidir ki, hədisi gücü yetdiyi qədər doğru şərh edə bilsin. Hədis şərh elmi dirayə elmləri içərisində bəlkə də ən çox müraciət olunan elmdir. Bu elm sahəsində İslam alimləri böyük işlər görmüş, ən mötəbər hədis kitablarını şərh etmişlər.

Bunlardan “Səhihül-Buxari” əsəri üzərinə yazılmış İbn Həcər əl-Əsqəlaninin (1372-1449) “Fəthül-bari şərhi səhihil-Buxari”, Əbdülməlik əl-Qəstəlaninin (1447-1517) “İrşadüs-sari lişərhi səhihil-Buxari”, “əl-Kafi” əsəri üzərinə yazılmış əsərlərdən isə Əllamə Məhəmməd Baqir əl-Məclisinin (1628-1700) “Miratul-üqul”, Məhəmməd Saleh əl-Mazəndəraninin (öl. 1676) “Şərhu üsulil-kafi” və digərlərini qeyd etmək olar.

7. Vürudul-hədis (hədisin deyilmə səbəbini araşdıran) elmi

“Vürudul-hədis” dedikdə, hədisin hansı səbəbdən deyilməsi nəzərdə tutulur. Qurani-Kərimin ayələrini təfsir etmək üçün onun nazil olmasının səbəblərini bilmək necə lazımdırsa, hədislərin də açıqlanması, izahı üçün onların deyilmə səbəbini (“vürudunu”) bilmək lazımdır. Hədisşünaslıqda bu elmi öyrənmək çox böyük əhəmiyyət kəsb etdiyindən, bütün dövrlərdə yaşamış hədisşünaslar onunla ciddi məşğul olmuşlar. Bundan başqa, “vürudul-hədis”lə ilk məşğul olan şəxslərin səhabələr olması da şübhəsizdir. Sözügedən elm sahəsinə aid ilk əsərlər səhabədən sonrakı dövrlərə təsadüf edir. Cəlaləddin əs-Süyutiyyə (1445-1505) görə, “vürudul-hədis” elminə aid ilk əsəri əl-Cubari yazmışdır. O, bu mövzuya aid həsr etdiyi bir şeirində belə deyir:

أَوَّلُ مَنْ قَدْ أَلَفَ الْجَوَابِي فَأَلْعُكْبَرِي فِي سَبَبِ الْأَثَارِ
وَهُوَ كَمَا فِي سَبَبِ الْقُرْآنِ مُبَيِّنٌ لِلْفَقْهِ وَالْمَعَانِي
مِثْلُ حَدِيثٍ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ سَبَبُهُ فِيمَا رَوَوْا وَقَالُوا:
مُهَاجِرٌ لَأَمْ قَيْسٍ كَيْ نَكْحُ مَنْ تَمَّ ذِكْرُ امْرَأَةٍ فِيهِ صَلَاحُ.

“Vürudul-hədisə aid ilk əsəri əl-Cubari, sonra isə əl-Ükbəri yazmışdır.

O da Səbəbül-Quran kimi fiqh və mənalari aydınlaşdırır.

Buna “innəmal-əmal” hədisi misaldır ki, deyilməsi haqqında belə nəql edirlər:

Hicrət edən birisi Ümmi-Qeysi sevdiyi və onunla evlənmək üçün hicrət etmişdir” (əl-Övni tarixsiz, 1).²

² Rəvayətə görə, səhabələrdən biri Ümmi-Qeys adlı bir qadını sevdiyindən o, həmin qadın üçün hicrət edirmiş. Onun hicrəti Ümmi-Qeys üçün olduğundan Peyğəmbər (s) aşağıdakı hədisi-şərifini buyurmuşdur:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، فَهَاجَرَتْهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهَاجَرَتْهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ.

“Əməllər niyyətə görədir. Hər kəsin niyyəti nədirsə, əlinə keçən də odur. Kimin hicrəti Allaha və Onun Rəsuluna (s) xatirdirsə, onun hicrəti Allah və Onun Rəsuluna aiddir. Kimin də hicrəti dünyaya və yaxud da bir evlənmək istədiyi qadına görədirsə, onun hicrəti də niyyətinə görədir” (İsmail əl-Buxari. “Səhihül-Buxari”, “Bədül-vəhy”. Hədis № 1).

Lakin bəzi tədqiqatçılara görə isə bu sahədə ilk əsəri Əbu Həfs əl-Ükbəri (v. 997) yazmışdır (əl-Övni tarixsiz , 2).

Digər elmlər kimi, bu elm sahəsi də sonralar genişləndirilmiş və bu mövzuda fundamental əsərlər qələmə alınmışdır. Həmin əsərlərdən aşağıdakıları qeyd etmək olar:

1. Cəlaləddin əs-Süyutinin (1445-1505) “əl-Ləmu fi əsbabi vürudil-hədis” əsəri. Müəllif əsərində səbəbi məlum olan bəzi fiqhi hədisləri “Sünən” və “Sihah” əsərlərindəki sistemə uyğun şəkildə tərtib etmişdir.

2. İbrahim bin Məhəmməd əl-Hüseyni əd-Diməşqinin (öl. 1708) “əl-Bəyan vət-tərif fi əsbabi vürudil-hədis” əsəri. Müəllif əsərini Əbülbəqa əl-Ükbərinin (öl. 1219) və Cəlaləddin əs-Süyutinin yuxarıda adını çəkdiyimiz əsərlərinə istinad və bəzi əlavələr edərək ərsəyə gətirmişdir.

Nəticə

Göründüyü kimi, belə nəticəyə gələ bilərik ki, İslamın doğru-düzgün və olduğu kimi başa düşülməsində hədisin yeri çox böyükdür. Buna görə də hədislərin başa düşülməsində xüsusi qayda-qanunların olmasına ehtiyac vardır. Xüsusilə də Peyğəmbərin (s) vəfatından sonra hədislərin tədqiq edilməsi, tədqiqat zamanı hansı meyarların əsas götürülməsi və s. kimi problemlərin ortalığa çıxması hədisşünaslığın yaranmasında əsas səbəblərdən biri kimi dəyərləndirilə bilər.

Bütün bu deyilənlərin fonunda onu da bildirək ki, hədis elmlərini öyrənməklə müqəddəs dinimizin təhrif və təbdildən (dəyişiklikdən) qorunmasına, Quran və hədisdəki İlahi məqsədin aydınlaşdırılmasına, Peyğəmbərin (s) və digər məsumların (ə) adlarına uydurulmuş rəvayətlərin tapılıb üzə çıxarılmasına, dinimizə qatılmış bəzi xurafat və cəfəngiyatın təmizlənməsinə və nəhayət, tədqiqatçıların düzgün yolla həqiqi İlahi maarifə yiyələnməsinə nail oluruq.

Bundan başqa, məqaləni yazarkən belə nəticəyə gəldik ki, Peyğəmbərin (s) söz, hərəkət və qərarlarına “hədis” deyilir və hədis Qurani-Kərimin izah edilməsi ilə yanaşı, insanlara dini məsuliyyətlərini də bildirən əsas qaynaqlardan biri olaraq qəbul edilmişdir. Əfsuslar olsun, bu sözlər zaman keçdikcə müxtəlif şəxslər tərəfindən təhrifə məruz qalmışdır. Onlar uydurduqları sözləri Peyğəmbərə (s) isnad etməyə çalışmışlar. Buna görə də hədislərin doğrusunu yalanından ayırd etmək üçün hədis elminin tarixini və metodologiyasını bilmək lazımdır.

ƏDƏBİYYAT

- Çakan. (1993). İsmail Lütü. Hədis usulü. İstanbul, III baskı.
- es-Salih. (2016). Sübhi. Hədis ilmləri və hədis ıstılahları. Çev: Yaşar Kandemir. İstanbul, Marmara İlah. Fak. Vakfı yayınları. (349 s.).
- əd-Dari. (1985). Haris Süleyman. Muhadarat fi ülumil-hədis. Bağdad, Camiətu Bağdad nəşri.-(230 s.).
- əl-Amili. (1396/1975). Bəhaəddin. əl-Vəcizə fid-dirayə. Qum, Məktəbətül-islamiyyətil-kübra.
- əl-Buxari. (1423/2002). Məhəmməd bin İsmail. Səhihül-Buxari. Beyrut. Daru İbn Kəsir, I çap.-(1944 s.).
- əl-Xamneyi. (1417/1996). Seyyid Əli. əl-Üsulul-ərbəə fi ilmir-ricəl. Tərc: Macid əl-Ğərbavi. Nəşr yeri yoxdur. Rabitətüs-səqafə vəl-əlaqatil-islamiyyə, II çap. (66 s.).
- əl-Küleyni. (1424/2005). Məhəmməd bin Yaqub. əl-Üsulu minəl-kafi. 8 cilddə. I c. Beyrut, Darul-Mürtəza. (873 s.).
- əl-Övni. (tarixsiz), Adil. Əsbabül-vürudil-hədis. 22 s. (<https://www.alukah.net> saytına istinadən).
- ən-Nəməri. (1414/1994). İbn Əbdülbirr. Camiü bəyanil-ilm. 2 cilddə. II c. Mühəqqiq: Əbüləşbal əz-Züheyri. Daru İbn Cövzi nəşriyyatı. (1496 s.).
- əs-Sübhani. (1413/2012). Cəfər. Üsulul-hədis və əhkamuhu fi ilmid-dirayə. Beyrut, Darül-Cəvadil-Əimmə (ə), I çap. (272 s.).
- ət-Tirmizi. (1996). Əbu İsa. Sünənüt-Tirmizi. 6 cilddə. III c. Təhqiq: Başir Əvvad Məruf. Beyrut, Darül-ğərbil-islami. (612 s.).
- Quliyev İbrahim. (2013). Hədisşünaslığın əsasları. Bakı: Elm. (688 s.)
- Qurani-Kərim. (1991). Tərc: Ziya Bünyadov, Vasim Məmmədəliyev. Bakı: Azərnəşr.(714 s.).

д.ф.ф. Ибрагим Гулиев

ЗНАЧЕНИЕ ХАДИСОВ И РАЗДЕЛЫ ХАДИСОВЕДЕНИЯ

РЕЗЮМЕ

Хадисоведение является одной из самых полезных и широко распространенных исламских наук. Те, кто изучают хадисы, их историю и методологию, становятся более знакомыми с исламской культурой, и посредством этой науки правильно изучают вопросы акыды (словесные)

и шариата (религиозно-правовые). Одним из наиболее важных преимуществ вышеупомянутой науки является более глубокое знание Священного Корана.

Из истории Ислама хорошо известно, что Пророк (мир ему), его Ахли-Бейт и верные сподвижники после него простыми словами, но по научному объяснили мусульманам глубокие вопросы и трудные для понимания значения, упомянутые в Священном Коране, ниспосланном Аллахом. Вот что говорит об этом Священный Коран:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

«Мы отправляли посланников, которые говорили на языке своего народа, чтобы они давали им разъяснения. Аллах вводит в заблуждение, кого пожелает, и ведет прямым путем, кого пожелает. Он — Могущественный, Мудрый». (Священный Коран 1991, Сура «Ибрагим», аят 4).

В другом аяте Всевышний Аллах говорит:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ.

«Мы отправляли посланников с ясными знамениями и Писаниями. А тебе Мы ниспослали Напоминание для того, чтобы ты разъяснил людям то, что им ниспослано, и для того, чтобы они призадумались». (Священный Коран 1991, Сура «ан-Нахль», аят 44).

Таким образом, статья состоит из двух частей. В первом разделе читателям говорится о важности хадисов в религии. Именно поэтому исламские ученые рассматривают хадис и сунну как второй источник после Корана в решении религиозных вопросов. В этом случае, конечно, необходимо определить подлинность (достоверность) существующего хадиса.

Вторая часть статьи посвящена разделам хадисоведения. Здесь указаны науки, охватываемые хадисоведением, история их возникновения и развития, а также наиболее известные работы, написанные в области этих наук.

Ключевые слова: хадис, хадисоведение, Ислам.

Assist. Prof. Ibrahim Guliyev

IMPORTANCE OF HADİTH AND SECTIONS OF THE SCIENCE OF HADİTH

SUMMARY

Hadithology is one of the most useful and widely used Islamic sciences. Those who study the hadiths, as well as their history and methodology become more familiar with Islamic culture, and learn the true teachings of Islamic faith through the knowledge of Islam. One of the most important benefits of the aforementioned science is to gain greater knowledge of the Holy Qur'an.

It is well known from the history of Islam that Prophet Muhammad (PBUH), his companions and faithful companions after him, explained the deep Matlab, the organized (difficult to understand) meanings in the Holy book revealed by Allah Ta'ala to Muslims in a very simple but scientific way. This is how the Qur'an declares this:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

“And We have not sent any Messenger except with the language of his people in order that He might make things clear to them” (The Holy Qur'an 1991, Surah Ibrahim, Verse 4).

And Almighty Allah says in another verse that:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ.

“And we revealed to you the message that you may make clear to the people what was sent down to them and that they might give thought.” (The Holy Qur'an 1991, Surah An-Nahl, Verse 44).

Thus, the article consists of two parts. In the first part, readers were told about the importance of hadith in religion. That is why Islamic scholars have turned to the Hadith and Sunnah as the second source after the Qur'an in solving religious issues. In this case, of course, it is necessary to determine the authenticity (exactness) of the existing Hadith.

The second part of the article is about the sections of the science of hadith. The most famous works written in the field of Hadith studies, along with the history of their creation and development, have been presented here.

Key words: *hadith, hadithology, Islam*

Çapa tövsiyə etdi: Ə.S.Niyazov

HƏDİS ELMİNDƏ ŞƏRH ƏDƏBİYYATI (Məzmunu, yaranma səbəbləri və növləri)

f.f.d. Rüşət Şirinov,
Azərbaycan Respublikası
Gəncliyə Yardım Fondunun
təhsil koordinatoru
rufet_80@hotmail.com

XÜLASƏ

Hədislər İslam dininin Qurani-Kərimdən sonra ikinci əsas mənbəyidir. Qurani-Kərimin əmrlərini doğru anlamaq və İslamı düzgün başa düşmək üçün hədislərə olan ehtiyac danılmazdır. Bu əhəmiyyətinə görə Həzrət. Peyğəmbərin dövründən etibarən, hədislərin düzgün başa düşülməsi üçün təqdirəlayiq işlər həyata keçirilmişdir. Şərh çalışmaları da məhz bu ehtiyac nəticəsində ortaya çıxmışdır. İslam dininin müxtəlif sahələrində şərh çalışmalarına təsadüf etmək mümkündür. Bu məqalədə hədis sahəsindəki şərh çalışmaları və onun meydana gəlmə mərhələləri barəsində məlumat verilmişdir.

Hədis sahəsindəki şərh çalışmaları ilk dövrlərdə müxtəlif leksik izahlar şəklində öz əksini tapmışdır. Bu əsərlər “*Qəribül-hədis*” adlandırılmışdır. Hədis ədəbiyyatında rəvayətlərin toplanıb təsnifləndirmə mərhələsi IV əsrdən etibarən artıq qələmə alınmağa başlanmışdır. Şərh çalışmaları əsasən, İmam Malikin “*Müvvəttə*” və hədis ədəbiyyatında “*Kütübi-sittə*” olaraq qəbul edilən əsərlərin üzərinə yazılmışdır.

Əsas predmeti hədis olan şərh çalışmalarının ortaya çıxma səbəblərinə nəzər yetirdikdə, alimlərin bu çalışmaları cəmiyyətin ehtiyacına cavab vermək, hədislərdən hökm çıxarmaq, Quran hökmlərinin düzgün başa düşülməsi üçün yol göstərmək, rəvayətlərdəki müşkülləri (qeyri-müəyyənlikləri) bəyan etmək və hədisləri məkirli insanların şübhə toxumlarından müdafiə etmək üçün qələmə aldığını görürük.

Qələmə alınan şərhlərin ümumi məzmunu tədqiq olunduqda, əsasən, bu məqamların təmas edildiyi müşahidə olunur: hədisin məzmunu ilə əlaqəsi varsa ayəni qeyd etmək; mövzu ətrafındakı digər rəvayətləri nəzərə almaq; hədislə əlaqəli səbəbi-vürudu (söylənmə səbəbi) qeyd etmək, əqidə və fiqhə dair hökm çıxarmaq; zahirən bir-birinə zidd görünən rəvayətləri elmi əsaslarla izah etmək; rəvayətlərdəki nüsxə fərqliliyinə təmas etmək; məzhəb görüşlərini vurğulamaq və s.

Hədisləri düzgün başa düşmək üçün müsəlmanlar tərəfindən həyata keçirilən müxtəlif çalışmalar Həzrət Peyğəmbər dövründən başlamış və buna olan ehtiyac hər zaman öz aktuallığını qorumuşdur. Cəmiyyətdəki dəyişikliklər və insanların elmi durumu bu ehtiyaca təkan vermişdir. Odur ki, hədislər zamanın tələbləri əsasında əsas məzmunundan uzaqlaşmadan hər dövrdə yenidən şərh edilməlidir. Həmçinin əsas məqsəddən uzaqlaşmamaq üçün hədisləri şərhlər əsasında mütaliə etmək böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Açar sözlər: *Həzrət Peyğəmbər, şərh ədəbiyyatı, şərhin növləri, mətn.*

Giriş

Uca Yaradan bəşər övladını, ancaq Ona qulluq etməsi üçün xəlv etmiş və bu qulluğu öz azad iradəsi ilə seçməsinə istəmişdir. Əlbəttə ki, O, insana yüklədiyi qulluq vəzifəsini düzgün yerinə yetirə bilməsi üçün doğru yolu göstərən seçilmiş elçilər göndərmiş və onları vəhy ilə dəstəkləmişdir. Göndərdiyi son elçi Həzrət Məhəmmədlə bəşəriyyətə kamil insan və qulluq zirvəsini nümayiş etdirmişdir.

İyirmiüç illik peyğəmbərlik vəzifəsi əsnasında vaxtaşırı nazil olan ayələrə müxatəb olan Həzrət Peyğəmbər qurduğu mədəniyyət ilə vəhyin həyatı necə tənzim etdiyini göstərmişdir. Sözügedən mədəniyyətin əsas aparıcıları sayılan səhabə nəsli Həzrət Peyğəmbərin öz istək və həvəsinə görə davranmadığını bildiklərinə görə, onun kəlam, davranış və təsdiqlərini həyat meyarı seçmişdir. Allahın Kitabını düzgün başa düşüb lazımi şəkildə həyata tətbiq etməyin Həzrət Peyğəmbərə tabe olmaqla mümkünlüyünü dərk edən və fəaliyyətini bu istiqamətdə nizamlayan səhabə nəsli sonrakı nəsillər üçün həyat xəritəsi də təyin etmişdir. Onların rəvayət etdikləri hədislər bütün incəliyinədək tətqiq edilmiş və kitablaşdırılmışdır.

Qurani-Kərim və Sünnə İslam dininin əsas mənbələridir. Dini məqsədə-müvafiq şəkildə başa düşüb həyata tətbiq edə bilmək üçün hədislərin düzgün təhlil edilməsi labüddür. Bu məqsədlə hədisləri düzgün başa düşmək üçün indiyədək müxtəlif tədqiqatlar aparılmış və bir çox əsər qələmə alınmışdır. Əsas məqsədi cəmiyyəti düzgün maarifləndirməkdən ibarət olan bu əsərlərin əhəmiyyət kəsb edən növlərindən biri də şərh əsərləridir.

Hədis ədəbiyyatında mühüm yeri tutan şərh çalışmaları dövrün və cəmiyyətin şərtlərinə görə bir-birindən fərqlənir. Şərh edənin sosial mühiti və mənsub olduğu məzhəbin tələbləri şərhin möhtəvasına təsir edən amillərdən sayılır. Odur ki, şərhlər onu yazan alimin elmi baxışını və səviyyəsini özündə əks etdirməklə yanaşı, yazıldığı dövrün sosial və mədəni həyatının təsirlərindən də uzaq qalmamışdır.

İslam dininin və müsəlmanların dini anlayışlarını formalaşdıran hədislərin olduğu kimi başa düşülməsinin əsas meyarlarından biri sayılan şərh elminin incəliklərinə yiyələnmək və bu metodlar əsasında hədisləri izah etmək hər bir din xadiminin və tədqiqatçısının borcudur. Bu məqalənin məqsədi hədis elminin əsas qollarından biri kimi qəbul edilən şərhin əhəmiyyəti və mahiyyəti barədə məlumat verməkdir. Onu da qeyd edək ki, şərh elmi, sadəcə, hədis elminə məxsus deyil. Qurani-Kərim, fiqh, əqaid, təsəvvüf, İslam fəlsəfəsi və ədəbiyyat kimi sahələrdə də şərh çalışmaları öz əksini tapmışdır (geniş məlumat üçün bax. Şensoy 2010, “*Şərh*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, XXXVIII/555-558). Bu da şərh çalışmalarının nə qədər əhəmiyyətli olduğunu göstərən amillərdəndir.

A. Şərhin lüğət və termin mənası

Ərəb dilində “şərh” kəlməsi bir neçə mənada işlədilir. Lüğətdə “ət və buna bənzər şeyləri kəsmək, parçalamaq, yaymaq, bağlı olanı açmaq, başa düşmək, təfsir etmək, izah etmək, sevmək” və s. mənalar ifadə edir (Rəğib tarixsiz, 258; İbn əl-Mənzur tarixsiz, II/497; Zəməxsəri 1998, 232; Feruzabadi 2005, 289).

Bu sözdən “شرح أمره” (halını bəyan etdi), vəziyyətini izah etdi; “شرح المرأة” (qadına yaxınlaşdı) kimi ifadələrlə məcazi mənada da istifadə edilmişdir. Həmçinin “فلان يشرح الي الدنيا” (filankəs dünyaya meyil edir) və “مالي أراك تشرح الي كل الدنيا” (mən niyə səni dünyaya meyil edən görürəm) cümləsində olduğu kimi məcazi mənada bir şeyə meyil etmək, rəğbət bəsləmək kimi mənaları ifadə etmək üçün də istifadə edilmişdir (Zəməxsəri 1998, 232).

Şərh ifadəsi Qurani-Kərimdə beş yerdə və “sadr” kəlməsi ilə birgə qeyd edilmişdir (“Ənam”, 6/125; “Nəhl”, 16/106; “Taha” 20/25; “Zümər” 39/22, “İnşirah” 94/1). “Şərhüs-sadr” qəlbin ilahi nur və Allah tərəfindən bəxş edilən sükunətlə genişləndirilməsidir (rəğib tarixsiz, 258). Bəzi hədislərdə də bu mənada ifadə edildiyinə təsadüf etmək mümkündür (bax: Buxari, Təfsiri surə 9, 20; Fəzail əl-Quran 3; Etisam, 2; Zəkət, 1; 10; Müslim İman 32; Tirmizi Təfsir, surə 9, 18; Əbu Davud, Zəkət, 11).

Bəzən də ifadələrdəki üstüörtülü və gizli mənaları bəyan etmə mənasında “şərh” termini əvəzinə “təfsir” ifadəsi də işlədilmişdir (Xəttabi 1991, I/2; Razi 1998, XIII/182). Əldə edilən nəticə baxımından hər iki kəlmə eyni mənanı ifadə edir. İslam elmlərinin təşəkkül etməsi nəticəsində hədislərin izahı üçün “şərh”, Qurani-Kərim ayələrinin izahı üçün isə “təfsir” kəlməsi öz yerini tutmuşdur. Demək olar ki, bu ifadələrin heç biri digərinin yerinə istifadə edilməyəcək qədər xüsusiləşmişdir (Yardım 1992, II/113).

Hədis elmi nöqteyi-nəzərindən “şərh” kəlməsinin termin mənasını belə qeyd etmək olar: “Bir hədisin və yaxud hər hansı hədis əsərində yer alan rəvayətlərin kəlmə və terminlərinin lüğət baxımından, həmçinin terminoloji baxımdan izah edilməsidir. Eyni zamanda, müşkül hədisləri izah etmək, qrammatik təhlillər aparmaq, hədisdəki məramı müəyyənləşdirmək, hökmlər çıxarmaq və bu hökmlərlə əlaqəli fəqihlərin mövqelərini təyin etməkdir” (Ağırman 2005, 125; Taşköprizadə 1968, II/13; Çakan 2003, 142). Şərh rəvayətləri müəyyən tərtibat və kriteriyalar əsasında sıralamaqdan çox, müxtəlif metod və əsaslara malik tədqiqat növüdür (Çakan 2003, 142).

B. Şərhin əhatəsi

Həzrət Peyğəmbərə nisbət edilən söz, davranış və təsdiqləri ifadə edən “hədis” şərh çalışmaları əsasını təşkil edir. Şərh çalışmaları əsas məğzi də məhz bu hədislərin düzgün başa düşülməsi və izah edilməsidir.

Hədisşünas və görkəmli mütəfəkkir Taşköprizadənin (v. 968/1561) şərh üçün verdiyi tərif çərçivəsində şərhin məna və əhatəsini belə qeyd edə bilərik. O, şərh üçün belə tərif vermişdir: “Ərəb dili qayda-qanunları və şəriət üsulu əsasında verilən izahlar çərçivəsində meydana gələn əsərlərdir” (Taşköprizadə 1968, II/13). Bu tərifə əsasən şərhlərdə aşağıdakı cəhətlər yer alır:

- Hədis şərhlərinin əsas məzmunu Rəsulullahın hədisləridir.
- Hədis şərhçiliyi hədislərin düzgün başa düşülməsinə xidmət edir.
- Şərhə yer alan izahlar şəriət və ərəb dili qaydalarına riayət etməli, bəlağət, astronomiya, tarix, coğrafiya və sosial elmlər çərçivəsində olmalıdır.
- Şərhə mövzudan kənara çıxmamaq lazımdır. Elm xadimləri gücləri müqabilində hədislərə şərh verməyə cəhd etsələr də, hədisdəki incə məqamlara hər zaman toxunmaq mümkün olmur (Canlı 1998, 5).

Mənsur Əli Nasifin ifadələri də diqqətəlayiqdir. O demişdir: “Hədis şərhçiləri bir çoxunun bilmədiyi çətinliklərlə üzləşirlər. Hədis metodologiyası əsaslarına görə, hər bir hədisi dəyərləndirmək, mənbələrdəki vəziyyəti tədqiq etmək, ehtiva etdiyi kəlmə və mənalara elmi-bədii tərəflərini qavramaq, əhatə etdiyi fiqhi hökmləri düzgün təsbit edərək izah yolunu bilmək hər bir şərh edənin vəzifəsidir. Odur ki, şərh təlif növlərinin ən çətini və hədis sahəsindəki tədqiqatların əhatəsi ən geniş olanıdır” (Mənsur 1961, I/13).

Hədis şərhləri fərqli xüsusiyyətlərə malik olsa da, ümumiyyətlə bu nöqtələrə toxunur:

- əgər hədisi bəyan edən bir ayə varsa, onu göz önünə gətirmək;
- hədisin məzmunu ilə əlaqəli başqa rəvayətlər varsa, onları da diqqətə alaraq şərh etmək;

- hədisin ortaya çıxma səbəbi (səbəbi-vürudu) məlumdursa, onu qeyd etmək;
- çətin başa düşülən kəlmələrin leksik mənalərini göstərmək və şəirdən istifadə edilibsə, sitat gətirmək, dilçilərin həmin sözlə əlaqəli fikirlərinə istinad etmək;
- etiqadi və fiqhi hökmləri müəyyənləşdirmək. Bu məsələ barəsində məzhəb imamlarının (varsa) fərqli görüşlərini qeyd etmək;
- bir-birinə zidd kimi görünən hədisləri cəm, nəsx, seçmə (tərcih) və təvəqquf (gözləmə) metodlarından istifadə edərək izah etmək;
- araşdırılacaq hissələri münasib şəkildə yozmaq;
- rəvayət və nüsxə fərqliliklərinə təmas etmək;
- həm sənəddə, həm də mətndə adları qeyd olunan ravilər haqqında məlumat vermək.
- məzhəb görüşlərinə dəyər vermək;
- daha əvvəlki şərhərdən istifadə etmək;
- hazırkı dövrə aid bəzi hadisə və məsələləri əsas götürmək şərh etmək (Efendioğlu (2010) *Şərh*, Türkiyə Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, XXXVIII, 560).

C. Hədis şərhlərinin ortaya çıxma tarixi

Hər dövrdə ədəbi, fəlsəfi və elmi əsərlərin oxucular tərəfindən düzgün başa düşülüb qavranılması üçün onların mütəxəssislər tərəfindən izah edilməsinə ehtiyac hiss edilmişdir. Bu kimi əsərlərdə elə məsələlər olur ki, onu hər oxuyanın anlaması mümkün deyildir (Cerrahoğlu 1996, I/33-34). Bu mənada başda dini mətnlər olmaqla, elm və mədəniyyətimizin əsasını təşkil edən sünnə/hədislərin mənbə dəyərini ortaya qoyan və onları məqsədinə düzgün başa düşmək üçün hələ İslam dininin ilk dövrlərindən etibarən, təqdirəlayiq çalışmaları həyata keçirilmişdir.

Hədislərin doğru başa düşülməsi ilə əlaqəli tədqiqatların başlanma tarixinə nəzər yetirsək, məsələnin Həzrət Peyğəmbərin dövrünədək gedib-çıxdığını görə bilərik. Həzrət Peyğəmbərin ilk tələbələri sayılan səhabə nəsl, Qurani-Kərim ayələrindən başa düşmədiklərini ondan soruşurdular. Eyni şəkildə, həmçinin hədis və sünnələrdən də anlamadıqlarını çəkinmədən ondan soruşub öyrənirdilər. Həzrət Peyğəmbər də başa düşülməyən yerləri onlara izah edirdi. Məhz bu izahlar elm dünyasında ilk şərhlər olaraq qəbul edilmişdir (Sancaklı 2003, 306-307). Deməli, şərh çalışmalarının təməli məhz Peyğəmbər (s.ə.s.) dövründə atılmışdır. Məsələn, Həzrət Peyğəmbər (s.ə.s.) “Zalım da olsa, məzlum da, olsa qardaşına kömək et” (Buxari, Məzalim 4) söylədikdə ətrafın-

dakı səhabələr bu məsələni başa düşməmiş və zalım olan qardaşa necə kömək ediləcəyini soruşmuşlar. Bunun müqabilində Həzrət Peyğəmbər (s.ə.s.) onun zülm etməsinə əngəl olmağın ona kömək olacağını söyləmişdir (Tirmizi, Fitən 68). Yenə bir dəfə Həzrət Peyğəmbər “Qəlbində zərrə qədər təkəbbür olan cənnətə girə bilməz”, – demişdir. Səhabələr bu sözlərin müqabilində hər kəsin gözəl geyinməyi sevdiyini bildirərkən, təkəbbürdən məqsədin nə olduğunu anlamadıqlarını ifadə etmişlər. Həzrət Peyğəmbər də “Allah gözəldir və gözəl(lik)i sevər” buyuraraq buradakı təkəbbürdən məqsədin haqq və hüququ xor görərək qəbul etməmək olduğunu bəyan etmişdir (Müslim, İman 47). Bu misallar şərhin ilk dövrlərdən etibarən başladığını göstərən nümunələrdir.

Şərh çalışmaları məhdud mətn və mövzuların izah edilməsi ilə başlamış, daha sonra isə qələmə alınan müəyyən kitabdakı hədislərin başdan sonunadək şərh edilməsi ilə sistemləşdirilmişdir.

Həzrət Peyğəmbərin dövründə başlayan şərh çalışmaları tabün və təbiitabün dövründə müxtəlif şəkillərdə davam etmiş və nisbətən sistemləşdirilmişdir. Daha çox hədis mətnlərinin tədvin (toplama) və təsnif (sinifləndirmə) edilməyə üstünlük verildiyi bu dövrdə müstəqil şərh əsərlərinin yazıldığını ifadə etmək çətindir.

Hədis tarixində şərh əsərləri hicrətin III (IX) əsrindən etibarən, qələmə alınmağa başlanmışdır. Təlif edilən bu əsərlər “*Qaribul-hədis*” adlandırılmışdır. Leksik izahların yer aldığı sözügedən əsərlərdə bir çox hədislərdə keçən mənası çətin başa düşülən kəlmələrin izahına yer verilmişdir. İmam Şafiinin (v. 204/819) “*İxtilaf əl-hədis*” və İbn Qüteybənin (v. 276/889) “*Təvilu müxtəlif əl-hədis*” əsərləri bu üslubda yazılmış ilk nümunələrdəndir (Efendioğlu (2010), XXXVIII/559).

Hədis mətnlərinin məzmununun izah edilməsini əsas götürən şərh çalışmalarının İmam Şafiinin əsəri ilə başladığı ifadə edilsə də, genişməzmunlu və sistemli əsər çalışmaları hicrətin IV (X) əsrindən etibarən yazılmağa başlanmışdır. Bunlara nümunə kimi Məhəmməd ibn Məhəmməd əl-Kərabisinin “*Şərhu əl-Cami əs-Səhih lil-Buxari*”, Xəttabının (v. 388/998) “*Əlam əl-hədis*” adlı əsərlərini göstərə bilərik.

V (XI) və VI (XII) əsrlərdən etibarən əsas hədis mənbələri ilə yanaşı, mövzu əsasında qələmə alınmış hədis əsərlərinə də şərhlər yazılmağa başlanmışdır; məsələn: Bəğavinin (v. 516/1122) “*Şərh əs-Sünnə*”, Əli əl-Qarinin (v. 1014/1605) “*Mirqat əl-Məfatih*”, Yaşar Kandemir, İsmail Lütfü Çakan və Rəşid Küçük tərəfindən yazılan “*Riyazus Salihin Tercüme ve Şerhi*” və müxtəlif mövzularda seçilmiş qırx hədis əsərinə yazılan şərhlər bu növ nümunələrdəndir.

Şərhlər, əsasən, Müvəttə və “Kütübi-Sittə (altı səhih kitab)” olaraq adlandırılan Buxari (v. 256/870), Müslim (v. 261/875)³, Əbu Davud (v. 275/888)⁴, Tirmizi (v. 279/892)⁵, Nəsai (v. 303/915)⁶ və İbn Macənin (v. 273/886)⁷ əsərlərinə yazılmışdır. Bu sahədə ilk şərh edilən əsər İmam Malikin (v. 179/795) “Müvəttə” əsəridir. Hicrətin 239-cu ilində vəfat edən Əbdülməlik ibn Həbib əl-Əndəlusi və hicrətin 259-cu ilində vəfat edən Yəhya ibn Zəkəriyyə ibn Müzəninin bu əsərə yazdığı şərhlərinin olduğu qeyd edilmişdir (Katib Çələbi (tarixsiz), “*Kəşf əz-zunun*”, IV, 482). Bu əsərlər günümüzədək gəlib çatmamışdır. Əlimizdəki ilk mətbu şərh əsəri Buxarinin “*əl-Cami əs-Səhih*” əsərinə Xəttabi tərəfindən yazılan “*Əlam əs-Sünən*” adlı əsərdir. Yeri gəlmişkən onu da qeyd edək ki, şərhlərin yazılması məsələsində diqqətçəkən və ən çox əsər yazılan bölgə Əndəlüsdür (Zişan (2) 2009, *Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu və Gelişimi*”, 116).

Şərh ədəbiyyatının təşəkkül mərhələsini belə sıralamaq mümkündür:

1. Anlama dövrü (şifahi və məna ilə rəvayət dövrü).
2. Münfərid rəvayətlərin şərh edilməsi (hədislərin yazılma, toplanma və təsnif edilmə dövrləri).
3. Müəyyən hədis əsərlərinin bəzi bölümlərinin şərh edilməsi dövrü.
4. Mötəbər hədis əsərlərinin şərh edilməsi dövrü (Zişan (2), 130).

D. Şərh ədəbiyyatının yaranma səbəbləri

Bir hədisin isnad (sənəd) və mətn baxımından “səhih”, yaxud “həsən” olması, onun istifadəyəyararlı arqument olduğunu göstərir. Bu arqumentin məna ifadə etdiyi, necə başa düşülməyi, nə cür yozulacağı, söylənmə məqsədi, mahiyyəti və şəkli kimi cəhətləri diqqətə alaraq oxunması isə sözügedən hədisin dəlil olma yönünü təşkil edir. Odur ki, hədisin dəlillik dəyəri və düzgün başa düşülməsi onun sübutu qədər əhəmiyyət kəsb edir (Erul 2004, 96). Bu mənada, başda din olmaqla üzrə elm və mədəniyyətimizin əsas mənbələrindən biri sayılan hədislərin mənbə dəyərini və düzgün başa düşül-

³ Müslimin *Səhih* əsərinə yazılan ilk şərh Mazərinin (v.536/1142) *Mu'lim bi fəvaidi Müslim* adlı şərhidir

⁴ Əbu Davudun, *Sünən* əsərinə yazılan ilk şərh Xəttabi (v.388/ 998) tərəfindən qələmə alınan *Məalim əs-Sünən* əsəridir.

⁵ Tirmizinin *Sünən* əsərinə yazılan əlimizdəki ən qədim əsər Əbu Bəkir Məhəmməd əl-Ərəbi (v. 543/ 1148) tərəfindən yazılan *Arizatul-əhvəzi fi şərh at-Tirmizidir*.

⁶ Mənbələrdə Nəsainin *Sünən* adlı əsərinə ilk şərh Abdullah ibn Xələf əl-Ənsari tərəfindən qələmə alındığı qeyd edilmişdir (Uğur (1996), *Hadis İlimləri Edebiyatı*, 286.). Əlimizdə mövcud olan ilk şərh isə Cəlaləddin əs-Süyuti (v. 911/1505) tərəfindən yazılan *Zəhrur-rüba ələ əl-Müctəba* əsəridir.

⁷ *Sünəni İbn Macəyə* ilk şərh yazan Moğoltay ibn Qılıncdır (v.762/ 1361). Əsərin adı *əl-İlam bi-sünənə-tihi Əleyhissəlamdır*. (Digər şərh əsərləri üçün bax. Kəttani 1994, *ər-Risalə əl-müstadrəfə*, 403-405.)

məsini təmin etmək üçün hələ İslamın ilk dövrlərindən etibarən təqdirəlayiq cəhdlər edilmişdir. Şərh çalışmaları da məhz bu cəhdlərin nəticəsidir.

Aydın məsələdir ki, Həzrət Peyğəmbər yeni din təbliğ etməklə vəzifələndirilmişdir. Bu da öz-özlüyündə o dövrdə yaşayan insanları etiqad etdikləri qədim dinlərini və mədəniyyətlərini dəyişməyə vadar etmişdi. Həmçinin nə qədər eyni dildə danışılsa da insanların qavrama və elmi səviyyələri fərqli olduğuna görə yeni təsis edilən, mədəniyyətə birmənalı reaksiya verilmirdi. Üstəlik, fərqli dil və mədəniyyətə malik insanları buna əlavə etdikdə, hədislərin məğzindən uzaq şəkildə başa düşülməsi bir reallıq kimi qarşımıza çıxır (Karacabey 2002, 178). Məhz bu ehtiyaclar öz-özlüyündə şərh çalışmalarına təkan vermiş və yeni bir elm sahəsinin meydana çıxmasına zəmin hazırlamışdır.

Hər elm sahəsində olduğu kimi, hədis sahəsində də metodoloji təkamül dövrün ehtiyacına görə formalaşmışdır. Bu mənada, hədis elmi sahəsində şərh yazma ehtiyacı da dövrlərə görə fərqlilik ərz etmişdir. Bu bir həqiqətdir ki, şərh çalışmalarının ortaya çıxmasına təkan verən əsas amil hədislərin tədvin və təsnif edilməsi olmuşdur. Sözlü ifadələrdə başa düşülməyəni sual verərək öyrənmək mümkündür, ancaq yazılı mətnlərdə buna imkan yoxdur. Mütəxəssislər tərəfindən mütləq şəkildə izah edilməsinə ehtiyac var; məsələn: İmam Malik hədis rəvayət etmək istəyən qardaşoğluna rəvayəti azaltmağı, bunun əvəzinə hədislərin izahına dair tədqiqatlar aparmasını tövsiyə etmişdir (Xətib 1417, “*əl-Fəqih və əl-mütəfəqqih*” I/430).

Şərh ədəbiyyatını ortaya çıxaran əsasları belə sıralaya bilərik:

a) Cəmiyyətin ehtiyacını qarşılamaq

Cəmiyyətləri yaşıdan onun maddi və mənəvi dirəkləridir. İslam cəmiyyətinin mənəvi dəyərlərinin əsasını Qurani-Kərim və hədislər təşkil edir. Bu əsaslara olan ehtiyacın fərqində olan İslam alimləri mənəvi ruhu daim yüksək tutmaq üçün həm təfsir, həm də şərh əsərləri qələmə almışlar; məsələn: “ət-Tac” əsərinin müəllifi görkəmli hədis alimi Mənsur Əli Nəsif əvvəlcə əsərində, sadəcə, hədis mətnlərini toplamağı hədəfləmiş, ancaq ətrafındakı insanların “şərhlərini qeyd etmədən dərc etdiyin hədis mətnlərini camaat başa düşə bilməz. Sənin əsərini, ancaq seçkin alimlər oxuyar və anlayar”, - deyərək etirazlarını bildirdikdə hədislərə şərhləri də əlavə etmək məcburiyyətində qalmışdır (Mənsur 1961, I/13).

b) Hədislərdən hökm çıxarmaq

Həzrət Peyğəmbər (s.ə.s.) vəfat etdikdən sonra dini məsələlərdə qarşıya çıxan problemlər Qurani-Kərimin ayələri və Həzrət Peyğəmbərin kəlamları çərçivəsində öz həllini tapırdı. Ələlxüsus fəqihlər qarşılaşdıqları problemlərin

həllini bu mənbələrdə və əsasən də hədislərdə axtarmışlar. İbn Xəldun (v. 808/1406) bu gerçəyi belə dilə gətirmişdir: “Şəriətin hökm və qayda-qanunları Qurani-Kərim və Allah Rəsulunun hədis və sünnələr əsasında qoyulur” (İbn Xəldun 1983, II/480). Fiqh elmində buna “istinbat” deyilir (Cürcani 1996, 38). Məhz bu məqsədlə də bəzi alimlər hədislərə yönəlmiş və onlara şərhələr yazmışlar.

c) Qurani-Kərimin düzgün başa düşülməsini təmin etmək

Qurani-Kərimdə belə buyurulmuşdur: “Sənə də Zikri nazil etdik ki, insanlara, onlara nazil olanı izah edəsən və bəlkə onlar fikirləşələr” (“Nəhl”, 16/44). Bu ayəyə əsaslanaraq rahatlıqla qeyd edə bilərik ki, Həzrət Peyğəmbərin (s.ə.s.) vəzifələrindən biri də heç şübhəsiz, Qurani-Kərimin ayələrini insanlara izah etməkdir. Həmçinin İslam alimləri qeyd etmişlər ki, sünnənin mahiyyətindən biri də qapalı yerlərini izah, mücməl olanı təfsil, ümumi olanı xüsusiləşdirərək hökm qoymaqdır (Əccas 1963, 24). Odur ki, hədislərin düzgün başa düşülməsi, bilavasitə Quran ayələrinin başa düşülməsi deməkdir. Deyə bilərik ki, şərh elmi sözün əsl mənasında Quranın düzgün başa düşülməsinə xidmət göstərir.

d) Bəzi hədis mətnlərinin (ləfz və möhtəva baxımından) müşkül olması

Bəzi hədis mətnləri var ki, ilk baxışda onların məğzini başa düşmək mümkündür. Bəzi mətnlər də var ki, ilk baxışda məqsədini anlamaq imkansızdır. Məhz belə mətnlərin mütəxəssislər tərəfindən izah edilərək şərh olunmasına ehtiyac var. Sözügedən mətn növləri, əsasən, iki nöqtədə tədqiq edilir: Övvəla, ləfz nöqteyi-nəzərindən müşkülə səbəb olan kəlmə və ifadələr araşdırılır. Həzrət Peyğəmbər yaşadığı dövrdə dili ən gözəl və bütün incəlikləri ilə istifadə edirdi. Buna görə də ərəblərin gündəlik istifadə etmədikləri “qərib” (başə düşülməsi çətin kəlmələr) kəlmələrdən istifadə edirdi. Bir çox səhabə də bu ifadələrin mənasına bələd deyildi və onları Həzrət Peyğəmbərdən soruşurdular (Karacabey 2002, 181); məsələn: Həzrət Peyğəmbərin müxtəlif qəbilələrə xitabən söylədiyi cəvamiul-kəlim (az kəlamla çox məna ifadə etmək) xüsusiyyətinə malik ifadələr, onların ləhcələrinə görə istifadə etdikləri kəlmələr, məcazi məna bildirən ifadələr hədislərdəki bəzi sözlərin başə düşülməsini çətinləşdirən amillərdəndir. İkinci müşkül hədisin möhtəvası və məzmunu ilə əlaqəlidir. Hədis mətnlərini zahiri nöqteyi-nəzərdən şərh etmək bəzən məqsəddən uzaqlaşdırmaqdır. Yəni hədisin şərhində onun mənsux olub-olmadığı və yaxud illəli (problemli) olub-olmadığı məsələsi öz əksini tapmalıdır. Hədislərdə qeyd olunan müşküllərlə əlaqəli müstəqil əsərlər qələmə alınmış və təfərrüatlı şəkildə tədqiq edilmişdir⁸.

⁸ Bu mövzu ilə əlaqəli ətraflı məlumat üçün bax., Çakan, İsmail Lütü, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-hadis ilmi)*, İstanbul 1982.

e) Əqidəvi və fiqhi görüşlərin dəstəklənməsi

Əqidə və fiqh sahəsində məzhəblərin yaranmasında Qurani-Kərim təfsirləri ilə yanaşı, hədis şərhlərinin və izahlarının da əhəmiyyətli dərəcədə təsiri var. Məzhəb mənsubları fikirlərini dəstəkləmək üçün ayə və hədisləri müxtəlif şəkildə şərh etmişlər; məsələn: Əli əl-Qari məşhur “*Mirqat əl-Məfatih*” əsərini yazma səbəblərindən biri kimi mənsubu olduğu Hənəfi məzhəbinin görüşlərini dəstəkləmək olduğunu bəyan etmişdir (Qari 2007, I/12).

f) Hədisləri müdafiə etmək düşüncəsi

Bəzi məzhəb, fırqa və qruplar Qurani-Kərim ayələrini və hədisləri öz məfkurələri çərçivəsində izah etmiş və fikirlərinə müxalif görünən rəvayətlərə uydurma, saxta damğası vurmuşlar. Hədis şərh alimləri də bu qrupların istinadsız tənqidlərini və şübhələrini elmi həqiqətlər çərçivəsində təhlil edərək tənqid etmişlər. Beləliklə, saxta kimi cəmiyyətə təqdim olunan hədislər obyektiv izahlar əsasında özünəlayiq yerini almışdır (Canlı 1998, 42).

Hədis şərhlərini mütləq ehtiyac kimi götürən alimlərlə yanaşı, şərhlərə ehtiyatlı yanaşan alimlər də olmuşdur. Odur ki, hədis şərhçiliyinin düzgün başa düşülməsi və dəyərləndirilməsi üçün qeyd olunan tərəddüdlər də nəzərə alınmalıdır; məsələn: müasir dövrün məşhur hədis alimi İsmail Lütfi Çakan sözügedən məsələ barəsində belə fikir səsləndirmişdir: “Dünya elm tarixinin ən təfərrüatlı və dəqiq tədqiqat metodologiyasına sahib hədis elminin tədqiqat sahələrindən biri olan şərh elmi bəzi tərəfgirliyə qapı açdığına görə müxtəlif tənqidlərə məruz qalmışdır. Həmçinin təsnif dövrü sonrasında formalaşan bir tədqiqat sahəsi olması, qələmə alınan əsərlərin çox geniş olması, öyrənməyi çətinləşdirməklə yanaşı, uzun münaqişələrə səbəb verməsi, ilk mənbələrə enməyi ləngitməsi və əlbəttə ki, müəyyən dövrün elmi ixtira və şərtləri əsasına görə tərtib edilməsi, yəni dərhal olmasa da bir müddət sonra yenilənməyə möhtac olması kimi səbəblər də şərh ədəbiyyatına ehtiyatla yanaşmağı zəruri etmişdir” (Çakan 2003, 159-160).

E. Şərh ədəbiyyatının növləri

Hədis şərhləri, ümumiyyətlə, iki nöqtədə araşdırılır. Bunlardan biri dilçiliklə əlaqəli izahlar, digəri hədisin mətn və ümumi məzmunu ilə əlaqəli izahlardır.

1. Dilçiliklə əlaqəli şərhlər. Günümüzədək yazılan dilmərkəzli şərhlər üç formatatədqiq olunmuşdur:

- (اقول) (قال) ifadələri əsasında yazılan şərhlər: bu növ şərhlərdə hədisin mətni bəzən tamamilə, bəzən də qismən yazılır;

- (قوله) ifadəsi ilə əslə işarət edilən şərhlər: belə şərhlərdə mətnin bir qismi araşdırılır. Bu səpkili şərhlərdə əsas məqsəd diqqəti şərh edilən qismə cəlb etməkdir;

- qarışdırma üslubu ilə yazılmış şərhlər: belə şərhlərdə mətn və şərh cümlədə qarışıq formada təqdim olunur. Bu üslubda yazılmış şərhlərə “məmzuc şərhlər” deyilir. Son dövrlərdə belə şərhlərdə əsas mətn mötərizədə qeyd edilərək qələmə alınır (Çakan 2003, 181).

2. Məzmunəsaslı şərhlər: məzmun əsasında yazılan şərhləri aşağıdakı növlərə ayıra bilərik. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, hər dövrə görə bu bölgü dəyişə bilər. Burada təkcə növlərə təmas edəcəyik:

a. **Fiqhi şərhlər:** bu şərhlərdə, əsasən, fiqhi məsələlər tədqiq edilir. Əgər hər hansı bir hədis fiqhi ixtilafa səbəb təşkil edərsə, şərhçilər həmin hədisin digər təriqlərinə müraciət edir. Bütün şərhlərdə fiqhi izahlar əhəmiyyət kəsb etsə də, bəzən ixtilafa da səbəb olmuşdur. Fiqhi izahlar əsasında yazılmış şərhlərə Xəttabinin (v. 388/998) “*Məalim əs-Sünən*”, İbn Abdilbərrin (v. 463/1071) “*əl-İstizqar*”, Qazı İyadın (v. 544/1149) “*İkmal əl-Mulim*”, Əbu Bəkir İbnul-Ərəbinin (v. 543/1148) “*Arizə əl-Əhvəzi*” əsərlərini nümunə göstərə bilərik.

b. **Sənəd və rical dəyərləndirməsi əsasında yazılan şərhlər:** hədisləri rəvayət edən rəvayətlərin dəyərləndirilməsi əsasında yazılan şərhlərdir. Bu məzmununda yazılan şərhlərdən məşhur olanı İbn Əbdulbərrin (v. 463/1071) “*ət-Təmhid li ma fil-Muvəttə minəl-Məan vəl-Əsanid*” adlı əsəridir. Həmçinin İbn Həcərin (v. 852/1449) Buxarinin səhihinə yazdığı “*Fəth əl-Bari*” əsərində də bu səpkidə dəyərləndirmələrə təsadüf etmək mümkündür.

c. **İrfani şərhlər:** zöhd dövründən sonra hicrətin II əsrində elm kimi formalaşmağa başlayan təsəvvüf elmi digər elm sahələrində olduğu kimi, hədislərə də öz tələbləri çərçivəsində yanaşmışdır. İlk dövrlərdə təsəvvüf məfkurəsinin hədislərlə olan münasibəti onları rəvayət etmə və həyata tətbiq etmə şəklində olduğu halda, sonrakı dövrdə “işari” şərhlər şəklində özünü büruzə vermişdir. Sisteməlik işari şərhə nümunə kimi Hakim ət-Tirmizinin (v. 320/932) “*Nəvadir əl-üsul*” əsəri göstərilə bilər (Yılmaz 1990, 14).

d. **Müxtəlif məzmunlu şərhlər:** bu növ şərhlərdə rəvayətlər həm quruluş, həm də məzmun baxımından bütün incəlikləri ilə izah edilir. Şərh edilən əsərin sistem və məzmunu şərhə təsir edən əsas amildir. Odur ki, hədisləri şərh edərkən sadəcə rəvayətlər deyil, əsərin məzmunu və metodologiyası da nəzərə alınmışdır (Türçan (1), 2008, 185). Bu səpkidə yazılmış şərhlərə misal olaraq İbn Həcərin (v. 852/1448) “*Fəth əl-Bari*”, Ayninin (v. 855/1451) “*Umdə əl-Qari*” və Əli əl-Qarinin (v. 1014/1605) “*Mirqat əl-Məfatih*” əsərlərini göstərə bilərik.

F. Hədis-şərh münasibəti

Şərh ədəbiyyatının təşəkkül, səbəb və növlərini ortaya qoyduqdan sonra belə bir sual yaranır: görəsən, hədisləri şərhləri olmadan oxumaq nə qədər doğrudur? Şərhlərə müraciət etmədən hədisləri anlamaq mümkün deyilmi?

Quran və İslamı sünnəyə/hədislərə müraciət etmədən anlamaq və yaşamaq nə qədər mümkündürsə, şərhlərə də müraciət etmədən hədis oxumaq üsulu ilə İslamı anlamaq və izah etmək də o qədər mümkündür. Bir çox yerdə insan öz anlayışının kifayətsizliyi ucbatından çətinliyə düşə bilər. Bu səbəbdən qısa şərh yazılmış əsərlərdən oxumaq başlanğıcda meydana çıxacaq anlayış nöqsanlarını önləyəcəkdir.

Biz inanırıq ki, kamil müsəlman olmaq Quranı və İslamı sünnədəki izahlarla anlayıb yaşamaqla mümkündür (Kandemir, Çakan, Küçük 2006, Riyazus Salihin Tercüme ve Şerhi, I/24).

Nəticə

İslam dininin əsas mənbələrindən biri olan hədislərin düzgün başa düşülməsi Həzrət Peyğəmbər dövründən etibarən əhəmiyyət kəsb edən məsələ olmuşdur. İlk dövrlərdə məhdud rəvayətlər əsasında aparılan çalışmalar hədis ədəbiyyatının tədvin və təsnif dövründə hədis əsərlərinin qələmə alınmasından sonra sistemləşmişdir. Bu çalışmaların hamısının əsas məqsədi rəvayətlərin məğzinə işarə etməkdir. Sünnənin dindəki yeri və əhəmiyyəti belə çalışmalara təkan verən əsas amil olmuşdur.

İlk dövrlərdə leksik və qrammatik izahlarla başlayan şərh çalışmaları sonrakı dövrlərdə daha çox məzmunmərkəzli çalışmalara zəmin hazırlamışdır. Şərh ədəbiyyatının əsasını “Kütübi-sittə” çərçivəsində qələmə alınmış əsərlər təşkil etməkdədir. Bununla yanaşı, mövzumərkəzli şərh çalışmaları da hədis ədəbiyyatında öz yerini almışdır.

Hər dövrdə ictimai dəyişiklik və ehtiyaclar yeni şərhlərin yazılmasına səbəb olmuşdur. Dəyişən dünyada dövrün ehtiyacları əsas götürülərək yeni çalışmaların qələmə alınmasına bundan sonra da davam ediləcəkdir.

İnsanların qabiliyyət və elmi səviyyələrinin müxtəlif olması hədislərdəki məqsədin fərqli başa düşülməsinə səbəb təşkil edir. Son dövrlərdəki müşahidələr, hədislərin bu sahədəki mütəxəssislərin izahları çərçivəsində mütləq edilməsinin daha faydalı olacağını bir daha sübut etmişdir. Yəni şərhlərə müraciət edilmədən hədisləri anlamağa çalışmaq və hökm istinbat etmək bir çox halda məsələni məğzindən uzaqlaşdırmış, bəzən də radikallığa səbəb olmuşdur. Odur ki, hər bir hədis tədqiqatçısı rəvayətləri dəyərləndirərkən və onlardan hökm istinbat edərkən mütləq şərh əsərlərinə müraciət etməlidir. Bu

mənada hədis sahəsində Azərbaycan reallıqları və ehtiyacları araşdırılaraq, yeni şərh əsərləri qələmə alınmalı və cəmiyyətin düzgün maariflənməsinə dəstək verilməlidir.

ƏDƏBİYYAT

Ağırman Cemal. (2005). "Tecrid-i Sarîh'in İlk Üç Cildi Bağlamında Ahmed Naim'in Çeviri Metodu. Şerhçiliği, Kaynak Kullanımı ve Bazı Görüşleri," Marife dergisi II.sayı, (s. 125-151), Konya.

Buxari, Məhəmməd ibn İsmail. (1981). "əl-Cami əs-Səhih". İstanbul.

Canlı Mustafa. (1998). "Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği". Nəşr edilməmiş doktorantura işi, Kayseri.

Cerrahoğlu İsmail. (1996). "Tefsir Târihi". Ankara.

Cürcani Əli ibn Məhəmməd. (1996). ət-Tərifat. Beyrut.

Çakan İsmail Lütfi. (2003). Hadis Edebiyatı. İstanbul.

Efendioğlu Mehmet. (2010). Şerh. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, XXXVIII, (559-560), İstanbul.

Erul Bünyamin. (2004). "Hadislerin Anlaşılması Meselesi (İslâm Geleneğinde Hadisleri Farklı Okuma Biçimleri)". Güncel Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı, Ankara.

Əbu Davud, Süleyman ibn Əşas, (tarixsiz). "əs-Sünən", I-IV, Beyrut.

Əcac Məhəmməd. (1963). "es-Sunnetu Kable't-Tedvîn", Qahirə.

Feruzabadi Əbut-Tahir. (2005). "əl-Qamus əl-muhit", Beyrut.

İbn əl-Mənzur, Əbul-Fazil, (tarixsiz). "Lisan əl-arab", I-XVI, Beyrut.

İbn Xaldun. (1983). "Müqəddimə", haz. Süleyman Uludağ, İstanbul.

Kandemir Yaşar, Çakan, İsmail Lütfi, Küçük, Raşid. (2006). Riyazus Salihin Tercüme ve Şerhi, I-VIII, İstanbul.

Karacabey Salih. (2002). "Hattabî'nin Hadis Şerhindeki Yeri ve Şerh Metodu". İstanbul.

Katib Çələbi. (tarixsiz). "Kəşf əz-zunun an əsmail-kutub vəl-funun". I-IV, Beyrut.

Kəttani Məhəmməd ibn Cəfər. (1994). ər-Risalə əl-müstadrəfə (Hadis Literatürü). Tərcümə edən Yusuf Özbek, İstanbul.

Mənsur Əli Nasif. (1961). "Ğayətu'l-Məmul Şərhu ət-Tac əl-Cami lil-Usul". Qahirə.

Müslim Əbul-Hüseyn. (1992). "əl-Cami əs-Səhih". İstanbul.

Rağib Əbul-Qasım. (tarixsiz). "əl-Müfrədat fi qəribil-Quran". Beyrut.

Razi Əbu Abdullah. (1988). "Mefâtiḥ əl-Ğayb". I- XXV, Ankara.

Sancaklı Saffet. (2003). “Hadislerin Doğru Anlaşılması ve Yorumlanmasında Takip Edilecek Yöntem, (İslamın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri), Ankara.

Şensoy Sedat. (2010). “Şerh”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul.

Taşköprizadə Əhməd ibn Mustafa. (1968). Miftah əs-Səadə və Misbah əs-Siyadə fi Mevzuat əl-ulum, (tərc., Kemalettin Muhammed Efendi). Qahirə.

Tirmizi Əbu İsa. (1992). “əs-Sünən”. I-IV, İstanbul.

Türcan Zişan. (1) (2008). “Hadîs Literatüründe Şerh Geleneği ve Özellikleri”, nəşr edilməmiş doktorantura işi, Ankara.

Türcan Zişan. (2) (2009). Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi”, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 16, s. 101-133, Çorum.

Uğur Mücteba. (1996). “Hadis İlimleri Edebiyatı”. Ankara.

Xəttabi Əbu Süleyman. (1991). “Məalim əs-Sünən”. I-IV, Beyrut.

Xətib əl-Bağdadi. (1417). “əl-Fəqih və əl-Mütəfəqqih”. I-II, Beyrut.

Yardım Ali. (1992). “Hadis I-II”. İzmir.

Yılmaz Hasan Kamil. (1990). “Tasavvufi Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi”. İstanbul.

Zəmaxşəri Əbul-Qaşım. (1998). “Əsas əl-Bələğa”. Beyrut.

Д.ф. н. филос. Руфат Ширинов

ИНТЕРПРЕТАТОРСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В ХАДИСОВЕДЕНИИ. (содержание, причины возникновения и типы)

РЕЗЮМЕ

Хадисы являются вторым основным источником ислама после Священного Корана. Исламские ученые ясно отмечали необходимость хадисов для понимания заповедей Корана и правильного понимания цели ислама. Со времен Пророка были предприняты дельные усилия для правильного понимания хадисов. В результате этой необходимости возникли также работы по интерпретации. Эти работы можно встретить в различных областях ислама. Эта статья содержит обзор интерпретирующих исследований и их этапов в области хадисов.

Интерпретирующие работы в области хадисов первоначально были представлены в различных лексических пояснениях. Эти работы

назывались “Карибуль-хадис”. Четвертый век считается веком развития в литературе хадисоведения, в этот период появились независимые интерпретации, которые были приняты как период сбора и классификации рассказчиков. Интерпретация произведений в основном основана на работах Имама Малика, называемых “Муватта”, и в специальной литературе хадисов, которые считаются “Кутуб аль-Ситта”.

Основная цель исследований интерпретации состоит в том, чтобы объяснить некоторые из причин появления этих исследований, также чтобы удовлетворить потребности сообщества, процитировать хадисы, чтобы помочь им понять отрывки из Корана, объяснить сложные части повествования и защитить хадис от подстрекательства некоторых провокаторов.

Общий контекст интерпретаций был в основном сконцентрирован в следующих пунктах: если интерпретация имеет отношение к содержанию хадиса, рассмотреть другие повествования по этому вопросу, объяснить причину хадиса, создать доктрины, чтобы объяснить противоречивые повествования по научным причинам, рассмотреть различные варианты повествования, подчеркнуть религиозные убеждения и так далее.

Необходимость ясного понимания хадисов, основанных со времен Пророка Мухаммеда, возрастает с каждым днем. Изменения в обществе и менталитет людей дают отдельный толчок этой потребности. Для этой цели необходимо умение в любой момент переосмыслить хадисы, исходя из периодических требований и не отклоняясь от его основной цели. Кроме того, если хадисы читаются и анализируются в свете интерпретаций, мы также не отделимся от конечной цели.

***Ключевые слова:** Пророк, интерпретаторская литература, типы интерпретации, текст.*

PhD Rufat Shirinov

COMMENTARY LITERATURE OF HADITH SCIENCE (content, causes of emergence and types)

ABSTRACT

Hadiths are the second major sources of Islam after the Holy Quran. The need for hadiths is unquestionable in terms of understanding the commands of the Qur'an and purpose of Islam. Considering this fact, estimable activities

have been carried out since the Prophet's time to make the hadiths more understandable. Commentary studies also emerged as a result of this need. It is possible to come across commentary studies in various fields of Islam. This article provides an overview of the commentary studies and phases of its emergence in the hadith area.

The commentary studies in the hadith area were initially reflected in various lexical explanations. These works were called *Qaribul-hadith*. From the fourth century the period of collection and classification of commentary works started in the hadith literature. Commentary works are mainly written on Imam Malik's *Muvatta* and the work which is known as *Kutub al-Sittah* in Hadith literature.

The main subject of commentary studies is hadith and scholars addressed to this issue to respond to the needs of society, command people from the hadiths, guide them in understanding the Qur'an, explain the sophisticated parts of the narration and to preserve hadith from synicism of some insidious people.

When studying the general context of the commentaries, the following points are observed: to cite ayah if it concerns the content of the hadith, consider other narrations around the subject, mention sabab-vurud (the reason of its emergence), command on the idea and fiqh, explain contradictory narrations, address differences in the narrations, emphasize sectarian beliefs and other issues.

Various studies started since the Prophet's time to understand hadiths accurately and this necessity remains relevant in all periods. Changes in society and the mindset of people give impetus to this need. To that end, there is a need for reinterpretation of hadiths at any time, based on the demands of the period without deviating from the main goal of it. Furthermore, it is important to read hadith on the basis of interpretations without moving away from the ultimate goal.

Keywords: *Prophet, commentary literature, commentary types, text*

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d., dos. N.G.Abuzərov

İMAM BAĞAVİNİN “MƏSABİH ƏS-SÜNNƏ” ƏSƏRİ VƏ AZƏRBAYCANLI HƏDİŞŞÜNASLAR

Gülağa İsmaylov,
*AMEA-nın Məhəmməd Füzuli adına
Əlyazmalar İnstitutunun doktorantı
ismaylov.gulaga@mail.ru*

XÜLASƏ

Məlumdur ki, azərbaycanlılar ərəblərdən sonra İslamı kütləvi surətdə qəbul etmiş ilk millətlərdən biridir. Məhəmməd peyğəmbərin (s) vəfatından cəmi 7 il sonra, 639-cu ildə Xoy və Səlmas şəhərlərinin əhalisinin böyük əksəriyyətinin İslamı qəbul etdiyi barədə tarixi mənbələrdə məlumat verilir. Xilafətin Şimala açılan qapısı olan Azərbaycan ərəblərlə əsrlər boyu davam edən müharibələr aparmış Xəzər xaqanlığı ilə həmsərhəd olduğu üçün böyük strateji əhəmiyyət kəsb etmişdi. Bu səbəbdən də istər Rəşid, istərsə də Əməvi və Abbasi xəlifələri İslamın bu coğrafiyada yayılmasında maraqlı olmuşlar.

İslam dininin yayılmasından sonra, bu dinin təşəkkül tapdığı coğrafiyalarda dünyəvi elmlərlə yanaşı, islami elmlərə aid çox sayda əsərlər meydana gəldi. Ələlxüsus da İslam dininin yayılmasından sonra fiqh, hədis, təfsir və s. kimi şəri elmlərə aid bir çox əsərlər qələmə alındı ki, bu da İslamın geniş coğrafiyada yayılmasından dolayı daha da zəruriləşirdi. İlk dövrlərdə başlayan bu iş sonrakı dövrlərdə daha böyük vüsət almağa başladı. Xüsusilə İslam dininin iki şəri qaynağından biri hesab edilən hədis və hədisşünaslığa aid bir çox əsərlər qələmə alındı. Bu əsərlərdən biri də İslam tarixində özünəməxsus yeri olan İmam Bağavinin “Məsabih əs-sünnə” kitabıdır ki, bu sənət nümunəsi bir çox əsərin meydana gəlməsində əsas qaynaqlardan biri olmuşdur. Bir çox mühəddislərin bu əsərin hədislərini əzbərləməsi, tədris etməsi, əsərə geniş şərhlər və haşiyələr yazmaları onun böyük əhəmiyyətindən xəbər verir.

Diqqətimizi cəlb edən əsas amillərdən biridə bu əsərin Orta əsrlərdə yaşamış azərbaycanlı hədisşünaslar arasında oynadığı roludur. Bu əsərin azərbaycanlı alimlər arasındakı rolunu göstərmək üçün bir neçə alimin adını çəkmək istəyirik. Bunlardan birincisi Azərbaycan hədisşünaslığının ən

görməli nümayəndələrindən, öz dövründə hədis, fiqh, təfsir və digər İslam elmləri sahəsində lider alimlərdən biri Vəliyəddin Xətib ət-Təbrizidir. Onun adı Məhəmməd bin Abdullah əl-Xətib ət-Təbrizi, künyəsi Əbu Abdullah, ləqəbi isə Vəliyəddindir. Vəliyəddin Təbrizi İmam Bağavinin “Məsabih” kitabına əlavə və şərhlər yazaraq, “Mişkatül-məsabih” adını vermişdi. Digər tanınmış azərbaycanlı hədisşünas alim isə Qazi İmadəddin Əhməd olmuşdur. O, Əbül-Xeyr Qəzvinidən Mühyiddin Hüseyn Bağavinin (v.1122) “Şərhüs-Sünnə” adlı çoxcildli hədis külliyyatını dinləmişdi.

Digər azərbaycanlı hədisşünas alim Əllamə Tacəddin Əbül-Həsən Əli ibn Abdullah ibn Əbu Bəkr Ərdəbilidir ki, o, müəllimi Şeyx Fəxrəddin Carullah əl-Cəndəraninin yanında İmam Bağavinin “Şərhüs-Sünnə” və “əl-Məsabih” adlı əsərlərini oxumuşdu. Görməli mühəddislərdən biri də Əllamə İzzəddin Yusif ibn İbrahim Ərdəbili olmuşdur ki, şafii məzhəbinə mənsub olan bu fəqih qələmə aldığı “Ənvarli Əməlül-Əbrar” adlı əsərini İmam Bağavinin məlum əsərinə şərh olaraq qələmə almışdır. İmam Bağavinin “Məsabihüs-Sünnə” əsərinə şərh yazan mühəddislərdən biri də Əbül-Fəth Muhəmməd ibn Davud ibn Yusif Təbrizidir. Məşhur mühəddis Əbu Muhəmməd Hüseyn Bağavinin “Məsabihüs-Sünnə” adlı əsərinə yazdığı “Şərhül-Müşkilatil-Məsabih” adlı şərh h.680-ci (m.1281) ildə yazıb başa çatdırmışdı. Bunlardan başqa bu sıraya Şeyx Bədrəddin Muhəmməd ibn Bədəl ibn Muhəmməd ət-Təbrizi Ərdəbilini, Qari İbrahim ibn Əhməd ibn Muhəmməd ibn Əhməd Ərdəbilini, Əllamə Hüseyn ibn Həsən əl-Hüseyni Xalxalini və digər kimi azərbaycanlı məşhur mühəddislərin adlarını qeyd etmək olar.

Açar sözlər: *Hədis, Bağavi, Azərbaycan, “Məsabih əs-sünnə”, İslam, məzhəb, kitab, Quran, sünnə.*

Giriş

Məlumdur ki, azərbaycanlılar ərəblərdən sonra İslamı kütləvi surətdə qəbul etmiş ilk millətlərdəndirlər. Allah Rəsulu Məhəmməd peyğəmbərin (s) vəfatından cəmi 7 il sonra, 639-cu ildə Xoy və Səlməs şəhərlərinin əhalisinin böyük əksəriyyətinin İslamı qəbul etdiyi barədə tarixi mənbələrdə məlumat verilir. Xilafətin Şimala açılan qapısı olan Azərbaycan ərəblərlə əsrlər boyu davam edən müharibələr aparmış Xəzər xaqanlığı ilə həmsərhəd olduğu üçün böyük strateji əhəmiyyət kəsb etmişdi. Bu səbəbdən, istər Rəşid, istərsə də Əməvi və Abbasi xəlifələri İslamın bu coğrafiyada yayılmasında maraqlı olmuşlar. Xilafətin Şimal sərhədinin təhlükəsizliyinin təmini üçün Azərbaycana ərəb qəbilələri kütlələr halında köçürülmüşdü. Bu köçürmə siyasəti

İslamın azərbaycanlılar arasında yayılması prosesini sürətləndirmişdi. Sonrakı əsrlərdə İslam Azərbaycanda sürətlə yayılmış və böyük əksəriyyəti Zərdüştiliyə, müəyyən bir qismi isə Xristianlığa sitayiş edən ölkə əhalisinin müştərək dininə çevrilmişdi. Din birliyinin meydana gəlməsi Azərbaycanın siyasi bütünlüyünün möhkəmlənməsini təmin etməklə yanaşı, elmi və mədəni tərəqqi üçün də təkanverici amil olmuşdu. Abbasi xilafəti dövründə Azərbaycanın iri şəhərləri elmi və mədəni həyatın canlılığı ilə seçilirdi. Xilafətin zəifləməsi və mərkəzdənqaçma meyillərinin artması dövründə də bu canlılıq zəifləməmişdi, hətta deyərdik ki, əksinə, daha da qüvvətlənmişdi. Xilafətin zəiflədiyi dövrdə Bağdaddan formal asılılığı olan Rəvvadi, Salari, Saci, Şəddadi və Şirvanşahlar kimi Azərbaycan dövlətlərini idarə edənlər hakim olduqları şəhərlərin istər iqtisadi-ticari, istərsə də elmi-mədəni inkişafında maraqlı idilər. Ticari-iqtisadi canlanmanın və tərəqqinin müşahidə edildiyi şəhərlər bir müddət sonra, ölkənin ziyalı potensialını da özünə cəlb etməyə başlayırdı. Bu da öz növbəsində, həmin şəhərlərdə elm və tədris ocaqlarının yaranıb inkişaf etməsinə səbəb olurdu; məsələn: klassik ərəb coğrafiyaşünaslarının “Arranın anası” adlandırdıqları Bərdə şəhəri xilafət dövründə Azərbaycanın şimalında inzibati mərkəz olmuşdur. İnzibati-siyasi əhəmiyyət qazanması tezliklə bu şəhərin ticari-iqtisadi inkişafına da təkan vermişdi. Bu inkişaf X əsrin ortalarında rusların Bərdəni xarabazara çevirmələrindənək davam etmişdir. “Bərdəi” nisbəsi daşıyan alimlərin də məhz VIII-X əsrlərdə yaşaması iqtisadi-ticari canlanmanın qaçılmaz olaraq elmi-mədəni tərəqqiyə təkan verdiyi barədəki fikrimizi dəstəkləyir. Eləcə də “Naxçıvani” nisbəsi daşıyan alimlərin daha çox XII-XIII əsrlərdə, Atabəylərin hakimiyyəti dövründə “Gəncəvi” nisbəsi daşıyan alimlərin isə X-XI əsrlərdə, yəni Şəddadilərin hakimiyyəti illərində yaşamalarını da buna nümunə göstərmək olar. Bu iki şəhər adıçəkilən dövlətlərin paytaxtı olmuşdur. Eləcə də irəlidə ölkədən kənarda elmi fəaliyyətlə məşğul olan azərbaycanlı alimlərin müxtəlif dövrlərdə fərqli ölkələrə üz tutduqlarının şahidi olacağıq; məsələn: XI əsrdənk Bağdadın elm ocaqları müsəlman Şərqiindəki ziyalı kütlə üçün cazibə mərkəzi idisə, bunun ardınca gələn dövrdə alimlər, elm və sənət adamları Buxara, Nişapur və Səmərqənd kimi şəhərlərə daha çox üz tuturdular. Adıçəkilən şəhərlər elm və mədəniyyətə xüsusi əhəmiyyət verən Samanilərin böyük şəhərləri idi. Moğol işğalından sonrakı dövrdə isə Məmlüklülərini idarəsi altında olan Misir və Şam diyarı, sonrakı əsrlərdə isə Osmanlı ölkəsindəki elmi-mədəni mərkəzlərin İslam coğrafiyasının dörd bir yanından gələn alim və mütəfəkkirləri özünə cəlb etdiyini müşahidə etmək olar (Nəsirov 2011, 8-9).

İslam hədisşünaslıq elmi

İslam dininin yayılmasından sonra, bu dinin təşəkkül tapdığı coğrafiyalarda dünyəvi elmlərlə yanaşı, islami elmlərə aid çox sayda əsərlər meydana gəldi. Ələlxüsus da İslam dininin yayılmasından sonra fiqh, hədis, təfsir və s. kimi şəri elmlərə aid bir çox əsərlər qələmə alındı ki, bu da İslamın geniş coğrafiyada yayılmasından dolayı daha da zəruriləşirdi. İlk dövrlərdə başlayan bu iş sonrakı mərhələdə daha böyük vüsət almağa başladı. Xüsusilə İslam dininin iki şəri qaynağından biri hesab edilən hədis və hədisşünaslığa aid bir çox əsərlər qələmə alındı. Bu əsərlərdən biri də İslam tarixində özünəməxsus yeri olan İmam Bağavinin “Məsabih əs-sünnə” kitabıdır ki, sözügedən əsər bu qəbildən olan bir çox yaradıcılıq nümunəsinin meydana gəlməsində əsas qaynaqlardan biri olmuşdur. Belə ki, hədis elminə və hədisşünaslara nəzər saldıqda hicri V əsrdən sonra bu sahədə yazıb-yaratmış dünya şöhrətli hədisşünasların sözügedən faydalı əsərlərdən istifadə edərək bəhrələndiklərinin şahidi oluruq. Belə ki, İmam Bağavi fiqh, hədis, təfsir, ədəbiyyat və digər elmlərdə zamanəsinin ən məşhur alimlərindən olmuşdur. Fiqh elmini Qadi Hüseyn bin Məhəmməddən öyrənmiş və onun ən istedadlı tələbəsi olmuşdur. Həmçinin Əbu Bəkr əs-Seyrafi, Əbul-Fədl əl-Hənəfi, Əbul-Həsən əş-Şirazi və bir çox başqa alimlər ilə görüşüb onlardan elm öyrənib, hədis rəvayət etmişdir. Əbu Mənsur əl-Öttari, Əbun-Nəcib Sührəverdi, Əbul-Məkarim Fəzlullah ən-Nüqani (və ya Nəvqani) və başqa bir çox şəxslər ondan elm öyrənmişlər. İmam Bağavi zamanəsinin məşhur alimi, müsəlmanların müftisi, böyük təfsirçi, hədis elminin imamı idi. Qiraət elmində də böyük iz qoymuşdur.

Bağavi və onun “Məsabih əs-sünnə” əsəri

“Şərhu əs-sünnə”, “Məsabih əs-sünnə”, “ət-Təhzib”, “Məalimut-tənzil” kimi hədis, fiqh, təfsir sahələrinə dair əsərləri olan Bağavinin ən əhəmiyyətli yaradıcılıq nümunələrindən biri, heç şübhəsiz, etibarlı hədis qaynaqlarından sənədləri çıxararaq seçdiyi hədislərdən ibarət “Məsabih-əs-sünnə” dir, Bağavi müxtəlif qaynaqlardan toplamış olduğu hədisləri bir araya gətirməklə yazmış olduğu bu nümunənin bənzərlərini hədis tarixində İbnul-Əsir əl-Cəzərinin (h. 606 /m. 1209) “Camiul-üsul”, Nəvəvinin (h. 676/m. 1277) “Riyazüs-salihin” adlı əsərlərində də görürük. Katib Çələbi (h. 1067/m. 1677) “Yığma mahiyyətində yazılan əsərlərin ən gözəli Bağavinin “Məsabih” adlı əsəridir”, – söyləmişdir. Onun tərtibi çox gözəldir. Hədislər yerli-yerində yığılmışdır. Başqa biri “Hər hansı babın yerini dəyişdirməyə çalışsada Bağavidən daha uyğun bir yerə qoymazdı deyərək”, – əsəri tərifləyir. Bağavi “Məsabih əs-sünnə” əsərinə yazmış olduğu müqəddiməsində əsərini Allaha itaət edənlərə

kömək üçün yazdığını bildirməklə, hədislərin sənədlərini (“sənəd” kəlməsi lüğətdə “dirək”, “dayaq” və s. mənaları ifadə edir. İstilahi mənada isə hədisin mətnini gətirib-çıxaran rəvilərin silsiləsinə “sənəd” deyilir – G.İ.). uzatmaqdan qoruduğu və hədis imamlarının rəvayətlərinə istinad etdiyi üçün hədislərin ilk rəvilərini belə yazmadığını bildirir. Əsərində zəif hədislərə işarə etdiyini və əsərinə “mövdü” (uydurma), “mümkər” (etibarsız rəvinin etibarlı rəviyə müxalif olaraq rəvayət etdiyi hədis “mümkər” (qəbul edilməyən, inkar edilən – G.İ.) hədisləri yazmadığını bildirir (Yusuf Abdurrahman əl-Maraşli, 110).

Bağavi əsərini bab sisteminə görə tərtib etmiş və üsulunu şəxsən özü çox qısa qəbul edilə biləcək müqəddiməsində ortaya qoymuşdur. Müqəddimədə bildirdiyi kimi, əsərini bablar əsasında tərtib etmiş və hər babın mövzusu ilə bağlı olan hədisləri “Sihah” və “Hisan” olmaq üzrə iki ana kateqoriyada yazmışdır. Buxari (h. 256 /m. 870) və Müslimin (h. 261/m. 875) birlikdə rəvayət etdikləri, ya da birinin rəvayət etdiyi bir hədisi əsərinə yazıbsa, bu hədisləri “Sihah” başlığı altında, Tirmizi (h. 279 /m. 892), Əbu Davud (h. 275/m.8 88) və digər hədis imamlarından nəql etdiyi hədisləri də “Hisan” adı altında bir araya gətirdiyini ifadə etmişdir (Katib Çələbi, 1698).

Azərbaycanlı hədisşünaslar və “Məsabihüs-Sünnə” əsəri

İslam aləmində bir çox mühəddisin bu əsərin hədislərini əzbərləməsi, tədris etməsi, əsərə geniş şərhlər və haşiyələr yazması bu nümunənin böyük əhəmiyyətindən xəbər verir. Eyni zamanda sözügedən kitaba müxtəlif dövrlərdə dünyanın müxtəlif nüfuzlu hədisşünasları tərəfindən şərhlər və haşiyələr yazılmışdır. Diqqətimizi cəlb edən əsas amillərdən biri də bu əsərin Orta əsrlərdə yaşamış azərbaycanlı hədisşünaslar arasında oynadığı roludur. Bu əsərin azərbaycanlı alimlər arasındakı rolunu göstərmək üçün bir neçə dahi hədisşünas alimimizə işarə etmək istədik.

Azərbaycan hədisşünaslığının ən görkəmli nümayəndələrindən, öz dövründə hədis, fiqh, təfsir və digər İslam elmləri sahəsində lider alimlərdən biri Vəliyəddin Xətib ət-Təbrizidir. Onun adı Məhəmməd bin Abdullah əl-Xətib ət-Təbrizi, künyəsi Əbu Abdullah, ləqəbi isə Vəliyəddindir. Təəssüflər olsun ki, onun doğum tarixi məlum deyil, h. 749/m. 1347 -ci ildə vəfat etdiyi bildirilmişdir. Həyatı haqqında çox məlumat olmayan Vəliyəddin Təbrizi Həsən bin Məhəmməd Təyyibidən elm öyrənmişdi. Vəliyəddin Təbrizi İmam Bağavinin “Məsabih” kitabına əlavə və şərhlər yazaraq, “Mişkatül-məsabih” adını vermişdi. Bu kitabını h. 737-ci (m.1336) ilində tamamlamışdı. Onun “Mişkat” kitabına müxtəlif şərhlər yazılmışdır. Bunların ən qiymətli Əbdülhaqqı Dəhləvinin yazdığı “Əşiatül-ləməat”dır. Adıçəkilən əsər dörd böyük cild halında nəşr olunmuşdur. Vəliyəddin Təbrizinin ayrıca “əl-İkmal fi əsmair-

rical” adlı əsəri də mövcuddur. Əsər “Miskat”ın kənarında nəşr edilmişdir. Xətib Təbrizinin “əl-Mişkat” əsərinin Azərbaycan hədisşünaslığında çox mühüm yeri vardır. Müəllifin bu əsəri təkcə hədisşünaslığa aid olmayıb, orada eyni zamanda, əqaid (kəlam) və fiqh elmlərinin fundamental problemlərinə də geniş yer verilmişdir. O, bu problemləri həll etmək və onların elmi təhlilini vermək üçün mövzu ilə əlaqəli hədislərə daha çox müraciət etmiş və ayrı-ayrı fəsillərdə bu mövzu haqqında hədislər nəql etmişdir.

Müəllif öncə kitaba Müqəddimə yazmış, burada Allaha həmd-səna etdikdən, Peyğəmbərə (s), onun Əhli-Beytinə (ə) və səhabələrinə salam-dua etdikdən sonra, Əbu Məhəmməd Hüseyn bin Məsud əl-Bağavinin “Kitabül-məsabih” əsərinin əhəmiyyətindən danışmış, daha sonra isə o ktaba yazdığı şərhdən bəhs etmişdir. Xətib Təbrizi “Kitabül-məsabih”ın mənbələrinin çox zəngin olması ilə yanaşı, onun ən görkəmli alimlərin, o cümlədən Müslüm bin Həccac ən-Nişapurinin, Əbu Abdullah Malik bin Ənəsin, Məhəmməd bin İdris əş-Şafiinin, Əbu Abdullah Əhməd bin Hənbəlin, Əbu İsa Məhəmməd bin İsa ət-Tirmizinin, Əbu Davud Süleyman bin Əşəs əs-Sicistaninin, Əbu Əbdürrəhman Əhməd bin Şüeyb ən-Nəsainin, Əbu Abdullah Məhəmməd bin Yəzid bin Macənin, Əbu Məhəmməd Abdullah bin Əbdürrəhman əd-Dariminin, Əbülhəsən Əli bin Ömər əd-Dəraqütninin, Əbu Bəkr Əhməd bin Hüseyn əl-Beyhəqinin, Əbülhəsən Rəzin bin Müaviyə əl-Əbdərinin və başqalarının öz əsərlərində nəql etdikləri hədislərə istinadən yazıldığını qeyd etmişdir.

Müəllif “Mişkatül-məsabih” əsərini Bağavinin fəsilləri əsasında tərtib etdiyini yazmışdır. Beləliklə, “Mişkatül-məsabih” əsəri üç cildə (I çap, 1381/1961, II çap, 1399/1979) Dəməşq və Beyrutda nəşr olunmuşdur. Müəllif əsərin I cildini “kitabül-iman”, “kitabül-elm”, “kitabüt-təharət”, “kitabüs-salat”, “kitabül-cənaiz”, “kitabüzzəkāt”, “kitabüs-soum” və “kitabü fəzailil-Quran” fəsillərinə həsr etmiş və mövzu ilə əlaqəli hədisləri ən mötəbər mənbələrdən nəql etmişdir. Əsərin ikinci cildində “kitabüd-daavat”, “kitabül-mənasik”, “kitabül-buyu”, “kitabül-fəraiz vəl-vəsaya”, “kitabün-nikah”, “kitabül-itq”, “kitabül-iman və n-nuzur”, “kitabül-qisas”, “kitabül-hüdəd”, “kitabül-imarət vəl-qəza”, “kitabül-cihad”, “kitabüs-seyd vəz-zəbah”, “kitabül-ətimə”, “kitabül-libas”, “kitabüt-tibb və r-rüə”, “kitabür-röya” fəsillərinə həsr etmişdir. Əsərin üçüncü cildində “kitabül-adab”, “kitabür-rıraq”, “kitabül-fitən”, “kitabül-qiyamə və bədül-xəlc”, “kitabül-fəzail vəş-şəmail”, “kitabül-mənaqib” fəsilləri yer almışdır. Əsərin I cildində İslamın şərtləri, imanın əsasları, imanın şöbələri və s. haqqında hədisləri nəql etmişdir (Təbrizi 1979, 9).

Digər görkəmli Azərbaycan hədisşünaslarından biri də Qazi İmadəddin Əhməd olmuşdur. O, Ərdəbil şəhəri qazilərinin nəslindən idi. Mənsub olduğu

ailə Rəşid xəlifələrdən Ömər ibn Xəttab və Əli ibn Əbu Talibin öz dəst-xətləri ilə yazdıqları məktublara sahib idi və nəsil-dən-nəslə ötürərək bu sənədləri mühafizə edirdilər. Qazi İmadəddin Əhməd, Şihabəddin Sührəvərdi (h. 595/1198) və mühəddis Əbül-Xeyr Qəzvininin (1118-1194) tələbəsi olmuşdu. O, Əbül-Xeyr Qəzvinidən Mühyiddin Hüseyn Bağavinin (v.1122) “Şərhüs-Sünnə” adlı çoxcildli hədis külliyyatını dinləmişdi (Fuvati, 656-657).

Digər çoxsaylı əsərlərin müəllifi də azərbaycanlı hədisşünas alim Əllamə Tacəddin Əbül-Həsən Əli ibn Abdullah ibn Əbu Bəkr Ərdəbili olmuşdur. Şafii məzhəbinə mənsub fəqih hesab edilmişdir. Ərdəbildə doğulub böyümüşdü, daha sonra Təbrizə gedərək bu şəhərin mədrəsələrində təhsil almışdır. Təhsil almaq məqsədi ilə İranın Şəhrizur şəhərinə gedərək, bir müddət burada yaşamışdır. Daha sonra Azərbaycana qayıdaraq Marağa və Sultaniyyədəki mədrəsələrdə təhsil almış, buradakı alimlərdən müxtəlif elm sahələrinə dair bilikləri öyrənmişdir. O, Qütbəddin Mahmud Şirazi və Şəmsəddin ibnül-Müəzzindən hədis, Rükəddin əl-Hədisidən ərəb filologiyası və fiqh, Nizaməddin Ət-Tusidən xitabət və bəyan, Seyid Bürhanəddin Übeydullahdan hikmət və məntiq, Ələddin Nəman əl-Xarəzmidən xilaf, Kəmaləddin Həsən İsfahanidən hesab, həndəsə və astronomiya, Səlahəddin Musadan cəbr, Şeyxüzzaman Siracəddin Həməzə Ərdəbilidən fiqh dərsləri almışdır. Həmçinin Şeyx Fəxrəddin Carullah əl-Cəndəraninin yanında Mühyiddin Hüseyn Bağavinin (v. 1122) hədis elmlərinə dair “Şərhüs-Sünnə” və “əl-Məsəbih” adlı əsərlərini oxumuşdur (Səfədi, 407-408). Səlahəddin Səfədi Tacəddin Əli Ərdəbilinin Şeyx Rükəddin Sücasi, Şeyx Qütbəddin Əbhəri, Şeyx Şihabəddin Ömər Sührəvərdi kimi azərbaycanlı fütüvvət ərəbabinin əsərlərini oxuduğunu və onların mənəvi irsinin davamçısı olduğunu qeyd etmişdir. Tacəddin Əli Ərdəbili təhsilini başa vurduqdan sonra Bağdada getmişdir. Bir müddət Bağdadda qaldıqdan sonra həcc ziyarəti üçün Hicaza səyahət etmişdir. Həcc ziyarətindən sonra h. 722-ci (m. 1322) ildə Misirə gedərək Qahirədə əl-Hüsamiyyə-Toruntayi (Hüsəməddin Toruntay-Misir Məmlüklü sultan Mənsur Seyfəddin Qələvunun (1279-1290) hakimiyyəti dövründə səltənət naibi olmuşdur. Türk-mənşəli bu dövlət xadimi öz adı ilə tanınan mədrəsəni də həmin dövrdə inşa etdirmişdir – G.İ.) mədrəsəsinin müdərrisi olmuşdu. Yaşadığı dövrdə Misir Məmlüklü dövlətində fiqh, fiqh üsulu, təfsir, hədis və ərəb filologiyası üzrə qabaqcıl alimlərdən biri kimi tanınmışdır. Bundan başqa o, tibb, cədəl, riyaziyyat, həndəsə və məntiq elmlərində də dərin biliyə malik olmuşdur. Əl-Hüsamiyyə mədrəsəsində onun dərslərində çox sayda tələbə iştirak edirdi. Tacəddin Əli Ərdəbili müxtəlif elm sahələrinə dair bir sıra əsərlərin müəllifi olmuşdur. Bunlardan biri də İbn Həcib Düveyninin əsərinə yazdığı “Şərhü-Kafiyyə” (bu əsərin tam adı belədir: “Məbsutül-Əhkam fi Təshih ma Yətəlləq

bil-Kəlm vəl-Kəlam min Şərhu-Kafiyə İbnül-Hacib”) adlı şərhdir. Onun qələmə aldığı digər əsər isə “Haşiyə ələ Şərhül-Haviüs-Səğir” (əl-Haviüs-Səğir-Şeyx Nəcməddin Əbdülğəffar Qəzvininin (v. 1266) şafii fiqhinə dair qələmə aldığı əsərdir) adlanır. “Müxtəsər Ulumül-Hədis li İbnüs-Sələh” də Tacəddin Əli Ərdəbilinin qələmindən çıxmış hədis elmlərinə dair əsərdir. O, həmçinin riyaziyyata dair “Təzkirə fil-Hisab” adlı əsərin də müəllifi idi. Alim h. 746/m. 1346-cı ilin ramazan ayında (yanvar) Qahirədə vəfat etmişdir (Məgrizi 1997, 122).

Görkəmli azərbaycanlı mühəddislərdən biri də Əllamə İzzəddin Yusif ibn İbrahim Ərdəbili olmuşdur ki, o şafii məzhəbinə mənsub fəqih idi. Yaşadığı dövrün tanınmış alimlərindən biri hesab edilirdi. O, qələmə aldığı əsərlərlə məşhur olmuşdur. Alim fiqhə dair “Ənvarli Əməlül-Əbrar” adlı əsəri qələmə almışdır. Onun bu əsinə çox sayda şərh və haşiyə yazılmışdır (Çələbi, 281-282). Sözügedən əsərin nüsxələrindən biri AMEA Əlyazmalar İnstitutunun fondunda saxlanılır (Şərifov, 61). Bundan başqa, Paris Milli Kitabxanasında, Qahirədə Misir Milli Kitabxanasında və ər-Riyadda Kral Səud Universitetinin Kitabxanasında da “Ənvar li Əməlül-Əbrar”ın nüsxələri mövcuddur. Türkiyədə Ankara Milli Kitabxanası, Konya BYEK və Diyarbəkir İHK-də “Ənvar li Əməlül-Əbrar”ın 10-dan artıq nüsxəsi mühafizə edilir. Əllamə İzzəddin Ərdəbilinin digər əsəri əl-Bağavinin “əl-Məsabih” əsinə yazmış olduğu üçcildlik şərhdir. Əllamə İzzəddin Ərdəbili uzun müddət Ərdəbildə yaşamış, daha sonra Misirə köçmüşdür. Misir Məmlüklü hökmdarları ona böyük hörmət və ehtiram göstərmişlər. İzzəddin Ərdəbili həm də mahir xəttat və şair olmuşdur, o gözəl şeirlər qələmə almışdır (İmad, 734). İbn Həcər Əsqəlani Yusif ibn İbrahim Ərdəbilinin yaşadığı əsrdə “şeyxül-məşriq”, yəni “bütün Şərqi şeyxi” ləqəbi ilə tanındığını qeyd etmişdir (İbn Həcər, 128). Alim h. 779/m. 1377-ci ildə Misirdə vəfat etmişdir (Çələbi, 281).

İmam Bağavinin “Məsabihüs-Sünnə” əsinə şərh yazan mühəddislərdən biri də Əbül-Fəth Muhəmməd ibn Davud ibn Yusif Təbrizidir. O, Şafii məzhəbinə mənsub mühəddis olmuşdur. Məşhur mühəddis Əbu Muhəmməd Hüseyn Bağavinin (v. m. 1122) “Məsabihüs-Sünnə” adlı əsinə yazdığı “Şərhül-Müşkilatil-Məsabih” adlı şərhini h.680-ci (m. 1281) ildə yazıb başa çatdırmışdır. Burdan da belə nəticə çıxarmaq mümkündür ki, Yusif Təbrizinin vəfat tarixi 1281-ci ildən sonraya təsadüf edir (Nəsirov 2011, 316).

İslam maarifi sahəsində, xüsusən hədisşünaslıqda dərin iz qoymuş Azərbaycan mühəddislərindən digəri isə Şeyx Rüknuddin Əbu Yəzid Muhəmməd ibn Əhməd ibn Muhəmməd ibn Hilal ibn İbrahim Ərdəbili olmuşdur. O, Şafii məzhəbinə mənsub fəqih idi və künyəsi Bayəzid (Əbu Yəzid) ilə Qahirədə məşhur olmuşdu. Təqribən, h.801-ci (m.1399) ildə

Ərdəbildə anadan olmuşdur. Şəmsəddin Səxavinin qeydlərinə görə, Rükəddin Muhəmməd Ərdəbili uzunboylu, iricüssəli və sağlambədənli şəxs idi. İlk təhsilini vətəninə almış, Mövlana Mahmud əl-Mərzbanidən ərəb dilini öyrənmişdir. Daha sonra Anadoluya gedərək Sivasdakı mədrəsələrin birində təhsil almış, Əfzələddin İznikinin tələbəsi olmuş, ondan hənəfi fiqhini və fiqh üsulunu öyrənmişdir. Muhəmməd əl-Əyzcanidən isə kəlam dərsləri almışdır. Daha sonra Osmanlı ölkəsinə getmiş və Şəmsəddin əl-Fənarinin (Şəmsəddin Fənari əfəndi Osmanlı Dövlətinin ilk şeyxülislamı olmuşdur (1424-1431). Onun nəvəsi Mühyiddin Fənarizadə isə 1543-1545-ci illərdə Osmanlı Dövlətinin 14-cü şeyxülislamı olmuşdur) tələbəsi idi. Onun yanında “Şərhül-Məvaqif”, “Şərhül-Məqasid” və “Kəşşaf” adlı əsərləri oxumuşdu. Daha sonra Anadoludan Misirə getmiş və Qahirədə Bərquqiyyə mədrəsəsində İbn Həcər əl-Əsqəlaninin (v. 1449) tələbəsi olmuşdur. Rükəddin Muhəmməd Ərdəbili təhsilini başa vurduqdan sonra, bir müddət Qahirədəki Qövsyyə mədrəsəsində dərs vermişdir. Daha sonra Misir Məmlüklü sultanı Zahir Seyfəddin Çaxmaq (1438-1453) onu Fələstinin əl-Xəlil şəhərindəki Məscidi-Xan mədrəsəsinə müəllim təyin etmişdir. Müdərris İbnül-Xeyr əz-Zəftavi həsədi ucbatından Rükəddin Muhəmməd Ərdəbili ilə yola getməmiş və alim bu mədrəsəni tərk etmişdir. Rükəddin Muhəmməd Ərdəbili fiqh və digər elm sahələrinə dair bir sıra əsərlərin müəllifi olmuşdur. Bunlardan “Təhrirül-Fətəva fi Şərhül-Havi”, “Mürşidül-İbad fil-Əvqat vəl-Əvrad” (Bağdadlı, 297), “Şərhül-Minhəcül-Əsli”, “Şərhül-Havi” və “Şərhül-Məsəbihüs-Sünnə”ni sadalamaq olar (Kəhhalə, 108). O, bir müddət Misir Məmlüklü dövlətində məmur olmuş, daha sonra Misirdən Hindistana getmişdir. Alimin müasiri olan Şəmsəddin Səxavi Hindistana gedəndən sonra ondan heç bir xəbər alınmadığını qeyd etmişdir. Təvəllüd tarixini və müasiri olan insanların ölüm tarixlərini nəzərə alaraq alimin XV əsrin sonlarında vəfat etdiyini deyər bilərik (Səxavi, 421).

Dahi mühəddislər siyahısında Şeyx Bədrəddin Muhəmməd ibn Bədəl ibn Muhəmməd ət-Təbrizi Ərdəbilinin adı xüsusi yer alır. Şafii məzhəbinə mənsub qari və Quran hafizi idi. Bədrəddin Təbrizi ərəb dili və ədəbiyyatı üzrə dərin biliyə malik alimlərdən olmuşdur. O, Əbu Muhəmməd Şatibinin qiraət və təcvidə dair “Qayətün-Nihayə”, Nasirəddin Bəyzavinin fiqh üsuluna dair “Minhəcül-Vüsul”, kəlam elminə dair “Təvaliül-Ənvar” və hədis elmlərinə dair “Şərhü-Məsəbihüs-Sünnə” adlı əsərlərini dərindən bilirdi. Misirdə onun dərslərinə izdihamlı tələbə kütləsi toplaşdı. Ölüm tarixi məlum deyil. XV əsrdə yaşamışdır (Səxavi, 454).

“Məsəbih əs-sünnə” əsərində xüsusi payı olan dahi azərbaycanlı mühəddislərdən biri də Qari İbrahim ibn Əhməd ibn Muhəmməd ibn Əhməd

Ərdəbili olmuşdur. Mühəddis və qari idi. H. 687-ci m. 1288-ci ildə anadan olmuşdur. Təhsilini davam etdirmək üçün Məkkəyə getmiş və burada Nəcməddin ət-Təbəridən “Camiül-Üsul”u dinləmişdir. Həmçinin Təqiyəddin əz-Zəfəraninin yanında “əl-Məsabih” (Məsabihüs-Sünnə-Hüseyn ibn Məsud əl-Fərra əl-Bağavinin əsəri) (v. 1122) hədis sahəsində qələmə aldığı əsərdir. Bu əsərə bir neçə şərh yazılmışdır. Bunlardan birinin müəllifi Şeyx Təqiyəddin Əbdülmumin ibn Əbu Bəkr əz-Zəfəranidir). Cəmaləddin əl-Mətərinin yanında “əş-Şəfa”-nı oxumuşdur. İbrahim ibn Əhməd Ərdəbili, Əbdürrəhman ibn Ömər əl-Qəbabinin tələbəsi olmuş, Quran təcvid və tilavətinə dair icazətini ondan almışdır. O, həmçinin təbib olmuşdur (İbn Həcər, 4).

Azərbaycan hədisşünaslığının ən görkəmli nümayəndələrindən, öz dövründə hədis, fiqh, təfsir və digər İslam elmləri sahəsində lider alimlərdən biri hesab edilən Əllamə Hüseyn ibn Həsən əl-Hüseyni Xalxalının adını qeyd etmək zəruridir. İmam Hüseynin (ə) nəslindən olan əllamə Hüseyn Xalxali sultan III Murad (1574-1595) və III Məhmədin (1595-1603) hakimiyyəti illərində Osmanlı imperatorluğunda yaşamış tanınmış müfəssir, filoloq, kəlamçı və astronom idi. Əllamə Hüseyn Xalxali Mirzə Can Şirazinin tələbəsi olmuşdur. O, müxtəlif elm sahələrinə dair ərəbcə, farsca və türkcə qələmə aldığı bir sıra əsərlərin müəllifi idi. “Haşiyyə ələ Şərhül-Əqaidül-Əzudiyyə”, “Şərhüd-Dairətül-Hindiyyə”, “Haşiyyə ələ Ənvarüt-Tənzil”, “Miftah fi Həllül Məsabih”, “Risalə fil-Məbdəil-Əvvəl” və Sifatih”, “Şərhül-Kafiyyə li İbnül-Hacib”, “Risalə fi Təhqiqi-Vəqtiz-Zəval”, “Haşiyyə ələ Risalətü İsbatil-Vacib”, “Haşiyyə ələ Şərhid-Dəvvani li-Təhzibül-Məntiq” Hüseyn Xalxalının əsərlərindən bəziləridir. Alim h. 1014-cü (m. 1605) ildə vəfat etmişdir (Zirikli, 351). Türkiyənin əlyazma əsərlər saxlanılan kitabxanalarında Əllamə Hüseyn Xalxalının əsərlərinin yüzlərlə nüsxəsi mövcuddur.

Elxanilərin hakimiyyəti illərində (1256-1353) Azərbaycanın tanınmış şafii fəqihi, mühəddis, ədəbiyyatşünas və mütəəllimlərindən biri Şəmsəddin Muhəmməd ibn Müzəffər Xalxali idi. “Xətib” ləqəbi ilə məşhur olmuş Şəmsəddin Xalxali müxtəlif elm sahələrinə aid bir sıra əsərlərin müəllifi olmuşdur. Bunlardan “Tənvirül-Məsabih”, “Şərhü Mişqatül-Məsabih”, “Şərhü Müntəhiyüs-Sul vəl-Əməl fi İlmül-Üsul”, “Şərhü Miftahül-Ülum”, “Şərhü Təlxisül-Miftah”ı sadalamaq olar. Alim h. 745-ci (m.1344) ildə Arranda vəfat etmişdi. “Şərhü Təlxisül-Miftah”ın nadir əlyazma nüsxələrindən biri Türkiyə Afyon Gədik Əhməd Paşa İl Xalq Kitabxanasında, “Şərhü Miftahül-Ülum”un nüsxələrindən biri isə İstanbul Köprülü Yazma Əsərlər Kitabxanasında saxlanılır (Nəsirov 2011, 426).

Nəticə

İslam aləmində, ələlxüsus da şəri elmlərə aid əsərlərin meydana gəlməsində əsaslı mənbələrdən biri rolunu oynamış “Məsabihüs-Sünnə” əsəri bütün dövrlər üçün aktual olmuşdur. Bununla bağlı təkcə onu qeyd etmək yerinə düşər ki, müxtəlif dövrlərdə bu əsərə qırxdan artıq şərh və bir o qədər də ayrı-ayrı dillərdə tərcümələr qələmə alınmışdır. Bütün zamanların ən çox istinad edilən hədis elminə aid əsərlərdən biri kimi, İmam Bağavinin “Məsabihüs-Sünnə” əsəri azərbaycanlı hədisşünaslar arasında çox məşhur bir əsər olmuşdur. Tam əminliklə söyləmək olar ki, İmam Bağavinin “Məsabihüs-Sünnə” əsəri Azərbaycan hədisşünaslığının formalaşmasında xüsusi rola malik olmuş və bu sahədə qələmə alınmış çox sayda əsərin meydana gəlməsi və inkişafında əsaslı mənbələrdən birinə çevrilmişdir. Düşünürük ki, İmam Bağavinin adıkeçən bu əsəri müasir hədisşünaslıq elmi üçün də qiymətli bir mənbədir və bu əsərin tədqiqi, ələlxüsus da ilkin mənbələr əsasında işlənməsi çox vacib və aktual problemlərdəndir.

ƏDƏBİYYAT

Əbdul-Həyy bin Əhməd bin Məhəmməd İbnül-İmad. (1986/1406). “Şəzəratüz-Zəhəb”, c. VI, Daru ibni Kəsir.

Əhməd bin Əli bin Məhəmməd bin Həcər əl-Əsqəlani Şihabuddin. (h.1349). “Dürərül-Kaminə”, c. I, III, Darul-Məarif-əl-Osmaniyyə, Heydərabad.

İsmayıl Paşa əl-Bağdadlı. (1945.) “İzahül-Məknun fiz-Zeyli alə Kəşfiz-Zünun”, c. I, II, M. R. Kilisli-Yaltkaya Ş, İstanbul.

Katib Çələbi. (1978). “Kəşfüz-Zünun”, c. I, MEB Yayınları, İstanbul.

Kəhhalə Ömər Rıza. (1993). “Mucəməül-Müəllifin”. c. III. Müəssəsətür-risalə, Beyrut.

Kəmaləddin Əbulfəzl Əbdürrəzzaq bin Əhməd əl-Futi. (h.1416). “Məcməül-Adab”, c. IV, Müəssəsətut-tibaəti və n-nəşr, Vizaratus-səqafəti vəl-irşad əl-İslami, İran.

Nəsirov Elnur. (2011). “Orta əsrlərdə yaşamış azərbaycanlı alimlər”. Bakı: Nurlar nəşriyyatı.

Səlahəddin Xəlil ibn Aybək Səfədi. (1998/1413) “Əyanül-Əsr və Əvanün-Nəsr”, c. III, Darul-fikr əl-Muasir, Beyrut.

Şəmsəddin Əbul-Xeyr Məhəmməd bin Əbdürrəhman bin Məhəmməd bin Əbu Bəkr bin Osman bin Məhəmməd əs-Səxavi. (1992/1412). “Zauul-Lami”, c. III, Daru əl-Ceyl, Beyrut.

Təqiyəddin Əhməd ibn Əli əl-Məqrizi. (1997/1418). “Kitabus-Süluk fi Mərifəti-Düvəl vəl-Müluk”, c. II, Darul-kutub əl-Elmiyyə, Beyrut.

Yusuf Abdurrahman əl-Maraşli. (1987). “Məsabih əs-sünnə”. Darul-Marif, Beyrut.

Vəliyüddin Xətib ət-Təbrizi. (1985). “Mişkatül-Məsabih”. II çap, c. I, Əl-Məktəbul-İslami, Beyrut.

Keyrəddin bin Mahmud bin Məhəmməd bin Əli bin Faris əz-Zirkili əd-Diməşqi. (2002). “Əlam”, C. II, Darul-elm, Beyrut.

Гюльага Исмаилов

**ПРОИЗВЕДЕНИЕ ИМАМА АЛЬ-БАГАВИ
«МАСАБИХ АС-СУННА» И АЗЕРБАЙДЖАНСКИЕ
ХАДИСОВЕДЫ**

РЕЗЮМЕ

Известно, что азербайджанцы - первая нация после арабов, которая массово приняла ислам. В исторических источниках имеются сведения о том, что всего через 7 лет после смерти пророка Мухаммеда (мир ему), в 639 году большая часть населения городов Хой и Салмас приняла ислам. Азербайджан, являющийся воротами Халифата, открывающимися на север, имеет большое стратегическое значение, поскольку он граничил с Хазарским каганатом, который на протяжении многих веков вел войны с арабами. По этой причине и Рашидитские, и Амевидские, и Аббасидские халифы были заинтересованы в распространении ислама на этой территории.

После распространения ислама на этой территории, наряду с произведениями о светских науках, также появилось множество работ об исламской науке. Особенно было написано много произведений о хадисоведении и хадисах, которые считаются одним из двух источников исламской религии. Одной из таких работ является произведение Имама аль-Багави “Масабих ас-Сунна”, которая занимает особое место в истории ислама. Это произведение также было одним из основных источников появления многих работ такого рода. Заучивание наизусть, обучение и комментирование этого произведения многими мухаддисами говорит о важности этого произведения. Эта работа была также проком-

ментирована и отредактирована различными влиятельными учеными мира в разные периоды.

Одним из основных факторов, привлекающих наше внимание, является роль этого произведения среди средневековых азербайджанских хадисоведов. Мы хотим назвать нескольких ученых, чтобы показать роль этой работы среди азербайджанских ученых. Первым из них является Валияддин Хатиб ат-Тебризи, являющийся одним из самых ярких представителей хадисоведения Азербайджана, одним из ведущих ученых в области хадисов, фикха, тафсира и других исламских наук. Его зовут Мухаммед бин Абдулла аль-Хатиб ат-Тебризи, его кунья - Абу Абдулла, а прозвище - Валияддин. Валияддин Хатиб ат-Тебризи написал дополнения и комментарии к книге Имама Багави “Масаби́х” дал ей название “Мишкат аль-Масаби́х”. Другим же известным азербайджанским хадисоведом был Гази Имададдин Ахмед. Он прослушал сборник хадисов на многих языках «Шархус-Сунна» Мухъйиддина Гусейна Багави (умер в 1122 году) у Абуль-Хейра Газвини.

Другим азербайджанским ученым-хадисоведом является Аллама Таджаддин Абуль-Гасан Али ибн Абдулла ибн Абу Бакр Ардебили, который читал произведения Имама аль-Багави «Шархус-Сунна» и «Аль-Масаби́х» у своего учителя шейха Фахраддина Джаруллы аль-Джандарани. Один из выдающихся мухаддисов, факих, относящийся к шафиитскому мазхабу, Аллама Иззаддин Юсиф ибн Ибрагим Ардебили написал произведение под названием «Анварли Амалуль-Абрар» в качестве комментария к указанному произведению Имама аль-Багави. Одним из мухаддисов, который написал комментарий к произведению Имама аль-Багави «Масаби́хус-Сунна», был Абуль-Фатх Мухаммед ибн Давуд ибн Юсиф Тебризи. Комментарий знаменитого мухаддиса, написанный к произведению Абу Мухаммада Хусейна Багави «Масаби́хус-сунна» под названием «Шархуль-Мушкилатил-Масаби́х», был закончен в 680 году по хиджре (в 1281 году по грегорианскому летоисчислению). Кроме них, в этом списке можно отметить имена известных азербайджанских мухаддисов, таких как Шейх Бадраддин Мухаммед ибн Бадал ибн Мухаммед аль-Тебризи Ардебили, Гари Ибрагим ибн Ахмед ибн Мухаммед ибн Ахмед Ардебили и Аллама Гуссейн ибн Гасан аль-Гусейни Халхали и других.

Ключевые слова: *Хадис, Багави, Азербайджан, “Масаби́х ас-Сунна”, Ислам, мазхаб, книга, Коран, сунна.*

Gulagha Ismayilov

IMAM BAGHAWI'S MASABIH AL-SUNNAH AND AZERBAIJANI HADITH SCHOLARS

ABSTRACT

It is known that Azerbaijanis are the first nation after the Arabs to massively convert to Islam. The emergence of a religious union not only strengthened the political integrity of Azerbaijan, but also served as a factor in scientific and cultural progress.

Along with the works on secular sciences, works on Islamic sciences appeared after the spread of Islam in the geographical points of this religion. Especially many works have been written about fiqh, hadith, tafseer and other fields related to Sharia which became more important due to the spread of Islam in the larger areas. Beginning in the early periods, this work gained wider scope in later periods. Several works were written on hadith which is considered one of the two major sources of Sharia sciences. One of these works is Imam Baghawi's *Masabih al-Sunnah*, which occupies a special place in the history of Islam. This work was also one of the main sources for the emergence of many works of this kind. Memorizing, teaching and commenting on this work by many hadith scholars (muhaddiths) reveals the importance of this work.

One of the main factors that attract our attention is the role of this work among medieval Azerbaijani hadith scholars. We can mention the names of several scholars to show the significance of this work among the Azerbaijani authors. Valiaddin Khatib al-Tabrizi is the major one who was the leading scholar in the field of hadith, fiqh, tafseer and other Islamic sciences. His actual name was Muhammad ibn Abdullah Al-Umari al-Tabrizi and wrote with the pen-name of Valiaddin Khatib al-Tabrizi. Valiaddin Tabrizi added comments to Imam Baghawi's *Masabih* in and named his book *Mishkat al-Masabih*.

Another well-known Azerbaijani hadith scholar, Allam Tajaddin Abul Hasan Ali ibn Abdullah ibn Abu Bakr Ardabili who familiarized himself with Imam Baghawi's *Sharh al-Sunnah* and *Al Masabih* thanks to his teacher Sheikh Fahraddin Jarullah al-Jandarani.

The article also provides brief information about some other hadith scholars such as Shamsaddin Muhammad ibn Muzaffar Khalkhali, Allam Hussein ibn Hassan al-Husseini Khalkhali, Sheikh Badruddin Muhammad Ardabili, Kazi Imadaddin Ahmed, Qari Ibrahim ibn Ahmad etc. and the names of their works are listed.

Keywords: *Hadith, Baghawi, Azerbaijan, Masabih al-Sunnah, Islam, sectarianism, hadith, book, Quran, sunnah*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. V.H.Səmədov

QURANİ-KƏRİMDƏ AHƏNGDARLIQ VƏ VƏZN

*prof. Nəsrulla Məmmədov,
Bakı Dövlət Universiteti
Ərəb filologiyası kafedrası
nasrullahbdu@mail.ru*

XÜLASƏ

Məqalədə Quranın Cahiliyyə dövrü ərəblərinin dilindən fərqli bir üslubda nazil edilməsindən bəhs olunur. Qeyd olunur ki, ilahi mətnin fərdi xarakterə malik olduğunu sübut edən və ecaz xüsusiyyətlərinə aid olan keyfiyyətlərdən biri də onun qiraəti, vəzni və ehtiva etdiyi ahəngdarlığı ilə bağlıdır. Bəşəriyyəti heyrləndirən bu səmavi kitabın qiraətinin özünəməxsus qaydalara tabe olduğunu, onu oxuyan zaman müəyyən avaza riayət olunmasını vacib edən amillər kimi, müvafiq Quran ayəsi və Həzrət Peyğəmbərin hədisləri misal çəkilir.

Müəllif Quranın vəzn sisteminin ərəb nəsrində olan səcdən, nəzminin isə ərəb qafiyəsindən seçilən fərdi xarakterini göstərmək üçün onun ən mühüm altı özünəməxsus cəhətini qeyd edir. O, Quran ayələrinin mövcud bölgüsü ilə bağlı Qərb şərqşünaslarının əsassız iddialarına cavab vermək və Allah kəlamının bu baxımdan sabit qaydalara əsaslandığını bildirmək üçün müəyyən paralellər və müqayisələr aparır və beləliklə, həmin filoloqların fikirlərinin doğru olmadığını bildirir.

Müəllifin fikrinə görə, Quranın həm surə, həm də ayə quruluşu, onun tərtibi, ifadə tərzı və üslubu, oradakı məna çalarları, ahəngdarlıq və vəzn xüsusiyyətləri onu bəşəri düşüncənin yaratdığı bütün ədəbi nümunələrdən fərqləndirir, Allah kəlamının təkrarsız bir ədəbi nümunə olduğunu təsdiqləyir.

Açar sözlər: *Quran, surə, ayə, qiraət, tilavət, universallıq.*

Giriş

Ərəb cəmiyyətinin “Cahiliyyət” adlanan və insanlıq tarixində əxlaqi dəyərlərə əməl etmə baxımından ən qaranlıq dövrlərdən biri hesab olunan zaman dönməsində zülmətlər içində bir nur kimi parlayan Həzrət Məhəmməd (s) Uca Yaradanın sonuncu risaləsini və mükəmməl vəhylər toplusunu bəşər

övladına çatdırmaqla tək cə bir xalqın cəhalətdən azad edilməsinə deyil, ümumilikdə cəmiyyətin nadanlıq buxovlarından azad olunmasında təkrarsız xidmət göstərmişdir. Bəlağət və fəsaahət sahəsində özünəməxsus yeri olan, söz sənətinin mahir biliciləri hesab olunan ərəblər ilahi vəhyin bütün digər ecaz xüsusiyyətləri ilə yanaşı, onun ifadə tərzini, üslubu, ayələrinin məna çalarları, vəznini və quruluşu qarşısında mat qalmış, o vaxta qədər yaratdıqları söz sənəti nümunələrinin Quranın bədii xüsusiyyətləri ilə münasibətdə zəif və naqis olduğunu qəbul etməyə məcbur olmuşlar.

Nazil olduğu gündən bəri müxtəlif elm sahələrinə mənsub alimlərin diqqətini cəlb etmiş bu ilahi vəhylər toplusu filoloqların xüsusi marağına səbəb olmuş, ərəblərlə yanaşı, bir çox müsəlman xalqlarının nümayəndələri onun ifadə tərzini, dil xüsusiyyətlərini, bədii vasitələrdən istifadə imkanlarını və ümumilikdə üslubunu öyrənməyə və tədqiq etməyə başlamışlar.

Bir çox müsəlman alimləri belə bir şərəfli işə girişməklə Allah kəlamının məna çalarlarının və hökmlərinin gələcək nəsillərə daha aydın şəkildə çatdırılmasına cəhd göstərdikləri halda, Qərb şərqşünaslıq məktəbinə mənsub müəyyən qrup alimlər Quranın dili, üslubu və strukturu ilə bağlı araşdırmalar apararaq, onun ilahi mahiyyətinə xələl gətirməyə çalışmışlar. Qeyd etmək lazımdır ki, Avropa şərqşünaslarının bu məqsədlə göstərdikləri bütün cəhdlər boş çıxmış, onlar müsəlman alimlərinin Quran mətninin qeyri-adiliyi, fəvqəlbəşəri mahiyyəti ilə bağlı gətirdiyi dəlillər qarşısında məğlub olmuşlar.

Ərəb dilində nazil edilmiş Qurani-Kərim ümummüsəlman mədəniyyətinin ən əzəmətli və təkrarsız söz sənəti nümunəsi olmaqla dünya müsəlmanlarını vahid dil ətrafında birləşdirən ən mühüm vasitələrdən biridir. Onun mükəmməl bir dilə sahib olması, məna içində məna ehtiva etməsi, indiyədək mövcud olan bütün ədəbi nümunələrdən fərqli bir struktura və mahiyyətə malik olması daim filoloqların diqqətini cəlb edir, onları özünün ecaz xüsusiyyətləri ilə heyrləndirir. Orta əsrlərdən bəri Quranın ifadə tərzini və üslub xüsusiyyətlərini tədqiq edən alimlər Allah kəlamının ecazını onun bu və ya digər xüsusiyyəti ilə əlaqələndirmiş və bütün cəhdlərini həmin istiqamətə yönəldərək tədqiqata başlamışlar. Onlar bu sahədə uğurlar qazanmaqla Quranın ecazının digər xüsusiyyətlərini araşdıran alimlər qarşısında yeni üfüqlər açmışlar. Bu baxımdan, Qurani-Kərimin təcvidi, tərtili, qiraəti, onun vəznini və ahəngdarlığı diqqət cəlb edir.

Qurani-Kərimdə təcvid və tərtil

Quran dilinin yeni olub fərdi xüsusiyyəti ilə seçilməsini təsdiqləyən dəlillərdən biri də onun “təcvid” elmini meydana gətirməsi və mövcud olan bütün bədii janrlardan fərqli olaraq yalnız Quran qiraətinə aid olması, nə

nəsrədə, nə nəzmdə və nə də hədislərdə, hətta qüdsi hədislərdə də mövcud olmaması ilə bağlıdır; məsələn: “Əl-Huməzə” surəsinin birinci ayəsində وَيْلٌ (يَكُلُّ هُمْزَةً لَمْزَةً) yer alan “ويل” kəlməsini “وَيْلٌ” şəklində tələffüz etdiyimiz halda, digər mətnlərdə, o cümlədən, hədislərdə də onu “وَيْل” şəklində oxuyuruq; məs.: لَأَعْقَابِ وَيْلٌ مِنَ النَّارِ (dabanlara cəhənnəm əzablı vay olsun!). Bütün bu kimi hallarda həmin söz “وَيْلٌ” şəklində oxunur. İndi isə müqayisə üçün “əl-Nisa” surəsinin on birinci ayəsinə nəzər salaq:

وَيْلٌ لِّلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ

Bu ayədə “فَانْ” kəlməsini “فَالْ” şəklində tələffüz etdiyimiz halda, digər hallarda, o cümlədən, hədislərdə də onu “فَانْ” şəklində oxuyuruq; məs.: لَمْ يَحْدِثْ قَالُوا فَاِنْ. Beləliklə, insan Quranın üslubu və təcvid qaydaları ilə bağlı müəyyən dərəcədə məlumatlı olduqda, eşitdiklərinin Quran mətni və ya Qurandan kənar hər hansı ədəbi yaradıcılıq nümunəsi olduğunu seçə bilir.

Qeyd etmək lazımdır ki, hicrətin I əsrinin sonlarına yaxın bir dövrə təsadüf edən zaman mərhələsində təcvid elminin əsasını qoyanlar bilavasitə Qurani-Kərimə aid olub istər ərəb, istərsə də qeyri-ərəb dillərində qələmə alınmış əsərlərdə dilçilik hadisələrini bir-birindən fərqləndirmiş və onlar arasındakı sərhədləri müəyyənləşdirmişlər.

Maraqlıdır ki, biz “اركب معنا” ibarəsini “يرء خيرا” şəklində, “بصير ميعم” şəklində qiraət etdikdə, bunun yalnız və yalnız Qurana aid bir tələffüz və qiraət forması olduğunu deyə bilirik. Bu kimi qiraət forması özlüyündə təcvid elminin mahiyyəti ilə bağlı olub onun cövhərini təşkil edir. Yuxarıda deyilənlərdən fərqli olaraq “قَد تَّبَيَّنَ” ifadəsini “قَت تَّبَيَّنَ” şəklində, “اتقلت دعوا” ibarəsini “أَقْلَدَ” şəklində oxuduqda bunun təkcə Qurana aid bir qiraət forması deyil, eyni zamanda, ərəb dilinin ümumi qiraət təzahürlərindən olduğunu müşahidə edirik. Qeyd etmək lazımdır ki, bu cür qiraət forması təkcə ərəb dilinə aid deyil, eyni zamanda, dünyanın digər dillərinə də məxsusdur. Şübhə yoxdur ki, Quran dilinin yeniliyi, onun fərdiliyi dedikdə, Allah kəlamının heç bir dildə mövcud olmayan qiraəti, yazı forması, strukturu və nəhayət, üslubu və ifadə tərzə baxımından özünəməxsusluğuna nəzərdə tutulur.

Təcvid elminin özünəməxsusluğuna dəlalət edən səbəblərdən biri də odur ki, bu elm sahəsi təkcə texniki vasitələrin yardımı ilə öyrənilə bilmir, bunun üçün hər bir qarının müəyyən bir ustada, şeyxə ehtiyacı vardır. Belə ki, bəşəri mədəniyyət nümunələri və ədəbi əsərlərdən fərqli olaraq bu qiraət üslu təvətür yolu ilə mütləq və mütləq Həzrət Peyğəmbərə (s) gedib-çıxmalı, son istinad nöqtəsi də Məhəmməd əleyhissəlamın mələk Cəbrildən (ə) aldığı qiraət forması olmalıdır. Belə bir xüsusiyyət nə Qurana qədər, nə də ondansonrakı nümunələrin heç birinə məxsus deyildir.

Bundan əlavə, ərəb nəsrində heç zaman "ləhn" (musiqi, ritm) və "tətil" (avazla oxuma) mövcud olmamışdır. Ərəb poeziya nümunələri də bu baxımdan çox inkişaf etməmiş, yalnız Quranın müsəlmanlara - وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً (Quranı aram-aram (avazla) oxu!) əmrindən sonra şeirin qiraət üsulunda da müəyyən inkişaf mərhələsi başlamışdır. Bundan sonra isə, Həzrət Peyğəmbər (s) Quranın həmin ayəsinin əmrinə əsaslanaraq hədislərində belə buyurmuşdur:

"إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ نَزَلَ بِحُزْنٍ، فَإِذَا قَرَأْتُمُوهُ فَابْكُوا، فَإِنْ لَمْ تَبْكُوا فَتَبَاكُوا، وَتَغْنُّوا بِهِ، فَمَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِهِ فَلَيْسَ مِنَّا"

"Quran hüznlə nazil olmuşdur, onu oxuduğunuz zaman ağlayın, əgər ağlamasanız da, heç olmasa, ağlamsının. Quranı avazla (ritmik şəkildə) oxuyun. Kim onu avazla oxumasa, o, bizdən deyil" [8, c. 6, 2743].

زَيِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَتِكُمْ

"Quranı səsinizlə (avazınızla) bəzəyin!" [14, c. 3, 193].

Qurani-Kərimdə vəzn

Quranın dil xüsusiyyətləri, ifadə tərzı və üslubu ilə bağlı apardığımız tədqiqatların gedişı zamanı bizi düşündürən, diqqətimizi cəlb edən məqamlardan biri də Allah kəlamının ərəblərin bütün bədii yaradıcılıq nümunələrindən fərqlənən ahəngdarlığı və vəznı məsələsi oldu.

Quranın üslubu, dil xüsusiyyətləri, onun ədəbi tənqid baxımından araşdırılması zamanı Allah kəlamının ahəngdarlığı və vəznı məsələsinə toxunmaq mümkün deyil. Bu, ilahi mətnin hər hansı cəhətdən təhlili obrazlı deyilsə, dəryaya baş vurmağa bənzəyir ki, nəhayətsiz ümmanlar elm əhlini daha dərinliklərə getməyə sövq edir. Quranda sözügedən mövzunu təhlil edərkən xaotiklik və qarışıqlığa yol verməməkdən ötrü onu ayrı-ayrı bölmələr üzrə, müəyyən ardıcılıq və nizama uyğun şəkildə araşdırmağın daha faydalı olduğunu düşünürük.

Qeyd etmək lazımdır ki, bu bölmələr arasında diqqəti cəlb edən ən maraqlı və əhəmiyyətli mövzulardan biri ərəb nəsrində "səc"ə, poeziyasında isə "qafiyə"ə uyğun gələn ritm-vəzn (الفاصلة) məsələsidir.

Quranın vəzn sisteminin ərəb nəsrində mövcud olan səcdən, nəzminin qafiyə və rəvisindən (samitlərin qafiyələnməsindən) seçilən özünəməxsus, fərdi xarakteri vardır. O, tək-cə sözlərin səslənməsi, ayələrin tilavəti zamanı gözəlliyin, ahəngdarlıq və ləzzətin qorunmasına dəlalət etmir, bunlardan daha dərin məqsədlərə xidmət edir onu səc və qafiyədən fərqləndirən bir çox xüsusiyyət mövcuddur ki, onların ən əhəmiyyətlilərinə nəzər salaq:

1. Qurandakı vəzn ayələrin uzunluq və qisalıǵından, hətta bütöv bir səhifəni əhatə etməsindən asılı olmayaraq, onların sonunda qorunur. Halbuki Cahiliyyə dövrü və Qurandan sonrakı ərəb yazı nümunələrində səcə cümlələrin sonunda riayət olunur.

2. Qurandakı vəzn əksər hallarda sözlərin sonunda uzun saitlərdən sonra “nun” və tənvinli hərflərin gəlməsi ilə yerinə yetirilir. Əl-Zərkəşi bu məsələdən bəhs edərək yazır: “Qurandakı sözlərdə vəzn uzun və “lin” (zəif) hərflərdən sonra gələn “nun” hərfinə əsaslanır. Bunun hikməti sevinc və əyləncənin qarşısını almaqla bağlıdır (11, I/68).

3. Surələrin əksəriyyətində, adətən, əsas, aparıcı və başlanğıc səcə riayət olunur. Müəyyən ayələrdə qafiyənin dəyişikliyi baş versə də, davamlı olaraq həmin qafiyəyə qayıdış təmin olunur və bütün surə belə bir nizama tabe olur. Dediklərimizi əsaslandırmaqdan ötrü Quranın ən böyük surəsi olan “Əl-Bəqərə”nin qafiyə quruluşuna nəzər salaq:

Qafiyə baxımından, əsasən, sabit olan bu surədə müəyyən məqamlarda uzun “i” saitindən sonra gələn “ر” (ير) qafiyəsi (106, 108, 109, 110, 120, 148, 270-ci ayələrdə) uzun “ə” saitindən sonra gələn “ب” (اب) qafiyəsinə (165, 166, 196, 197, 202, 211, 212, 269-cu ayələrdə), 200-cü ayədə uzun “ə” saitindən sonra gələn “ق” (-اق) qafiyəsinə, 201-ci ayədə uzun “ə” saitindən sonra gələn “ر” (-ار) qafiyəsinə, 204-cü ayədə uzun “ə” saitindən sonra gələn “م” (-ام) qafiyəsinə, 204, 205 və 206-cı ayələrdə uzun “ə” saitindən sonra gələn “د” (-اد) qafiyəsinə keçir. Bütün bunlarla yanaşı, surədəki qafiyə davamlı olaraq, tez-tez —وَن، —يَم، —يَن və bəzi hallarda da —يِل və ya —وَد və —يِد qafiyəsinə qayıdır. Quranın belə bir qafiyə sistemi, ərəb şeirinin qafiyə və rəvisini, nəsrinin isə səcə sistemini ehtiva etməsi onun yeni bir vəzn və ahəngdarlığa və tamamilə fərqli bir janra sahib olmasını təmin edir.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, bir çox şairlər Quranda sözügedən rəvi janrının işlənməsindən təsirlənərək, öz yaradıcılıqlarında həmin janra müraciət etmiş, lakin qəsidənin başlanğıcında ona riayət etsələr də, ağırlığı səbəbindən müəyyən məqamlarda ondan uzaqlaşmış, qəsidənin sonunda yenidən həmin vəznə qayıtmışlar.

4. Səcə janrından fərqli olaraq, Quran vəznində ahəngdarlıq üçün sonuncu hərf eyniliyi əsas, aparıcı cəhət deyildir. Belə ki, Quranın vəzni, musiqisi və ahəngdarlığı hərfə əsaslanmır; məsələn: “Əl-Bəqərə” surəsinin 200, 201 və 202-ci ayələrinə diqqət yetirsək, onların ayrı-ayrı hərflərlə (سَاب، خَار، لَاق) bitdiyinin şahidi olarıq. Bütün bunlar həmin ayələrin eyni vəznə və ahəngdarlığa malik olmasına mane olmur. O cümlədən, həmin surənin 213, 214 və 215-ci ayələri səslənmə baxımından bir-birinə uyğun gələn hərflərlə (مُسْتَقِيم، قَرِيب، عَلِيم) bitdiyi halda, eyni vəzn və ahəngdarlığa malikdir.

5. Quranda qafiyə yalnız o zaman özünü tam şəkildə təsdiqləyir ki, ayə onunla bitsin. Bir çox Qərb şərqşünasları Quranın bu gün əlimizdə olan variantda ayələrə bölünərək nazil olunduğuna şübhə ilə yanaşaraq, bu işin müsəlman alimləri tərəfindən sonralar yerinə yetirildiyini iddia edirlər. Həmin şərqşünasların bu kimi iddiaları onları çaşdıraraq, Quran ayələri daxilində yeni bölgülər aparmağa, onları ayədaxili vəzn və qafiyələrə görə parçalamaya sövq etmişdir. Başqa sözlə desək, onlar kəlmələrin ayədaxili qafiyə imkanlarını ayələrin bölgüsü üçün əsas götürməyə çalışmışlar.

Tarixi faktlar, vəhy katiblərinin fəaliyyəti və Quranın vahid bir kitab halına salınması ilə bağlı əzəmətli hərəkət Quranın mövcud ayə bölgüsü ilə bağlı heç bir şübhənin olmadığını deməyə əsas verir.

Avropa şərqşünaslıq məktəbi nümayəndələrinin Quranın ayə bölgüsü ilə bağlı şübhələrinin əsassız olduğunu sübut etmək üçün misal olaraq, “əl-Şüəra” surəsinin 49-cu ayəsinə nəzər salaq:

قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السَّحَرَ فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ۚ لَا قُطْعَنَ أَئِدْيَكُمْ
وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأَصْلَبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ

(Firon) dedi: “Mən sizə izin verməmişdən əvvəl siz ona iman gətirdiniz, çünki o, həqiqətdə sizə sehr öyrətmiş olan böyüyünüzdür (heç eybi yoxdur. Əzabımın nə olduğunu), sözsüz ki, biləcəksiniz. Mütləq əl-ayağınızı çarpaz kəsdirib hamınızı çarmıxa çəkdirəcəyəm!”.

Əgər həmin şərqşünasların iddia etdikləri kimi olsaydı, onda müsəlmanlar ayənin (تعلمون) hissəsində dayanaraq, onu həmin ayənin sonu hesab edərdi və ondan sonra yeni ayənin gəldiyini iddia edərdilər. Belə ki, vəzn və qafiyə baxımından həmin ayənin qeyd olunmuş feillə bitməsi mümkündür və o, özündənəvvəlki ayə sonluqları (متبعين، مؤمنين، منقلبون، هارون، العالمين، ساجدين...) ilə həmqafiyədir.

Bunun əksinə olaraq, elə həmin surənin 92 və 93-cü ayələrinə nəzər salsaq, onların mövcud dilçilik və vəzn qaydalarına əsasən birləşdirilməsinin mümkün olduğu halda, iki ayrı-ayrı ayələrə bölündüyünün şahidi oluruq:

وَقِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ. مِنْ دُونِ اللَّهِ هَلْ يَنْصُرُونَكُمْ أَوْ يَنْصُرُونَ

Və onlara belə deyirlər: “İbadət etdikləriniz (bütələr) haradadır? Allah-dan başqa (ibadət etdikləriniz?). Onlar sizə kömək edə bilərlərmidi? Yaxud özlərinə bir köməkləri çatarmı?”.

Məsələ ilə bağlı “əl-Zumər” surəsinin üç və doqquzuncu ayələrinə nəzər salaq:

أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ ۚ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ

Bil ki, xalis din (sırf ibadət, təmiz itaət) ancaq Allaha məxsusdur. Allahı qoyub (bütləri) özlərinə dost tutanlar: “Biz onlara yalnız bizi Allaha yaxınlaşdırmaq üçün ibadət edirik!” (deyirlər). Şübhəsiz ki, Allah ixtilafda olduqları məsələlər barəsində (qiyamət günü) onların arasında hökm edəcəkdir. Allah yalançı, nankor olan kimsəni doğru yola müvəffəq etməz!

أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةً رَبِّهِ ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۚ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ

Məgər axirətdən qorxan, Rəbbinə (Allahın mərhəmətinə) ümid bəsləyən, gah səcdəyə qapanıb, gah da ayaqüstə durub gecə saatlarını ibadət içində keçirən (müti bəndə kafirlə birdirmi)?! De: “Heç bilənlərlə-bilməyənlər (alimlə-cahil) eyni ola bilərmisi?! (Allahın ayələrindən, dəlillərindən) yalnız ağıl sahibləri ibrət alar!”.

Şərqşünasların iddiaları doğru olsaydı, o zaman üçüncü ayə (يَخْتَلِفُونَ) kəlməsi, doqquzuncu ayə isə (لَا يَعْلَمُونَ) ifadəsi ilə bitməli idi. Belə ki, sonrakı ayələrin ənənəvi olaraq وَنَ - يَنْ - وَ يَمْ - şəklində bitməsi buna şərait yaradardı.

Bütün bunların əksinə olaraq, bu surənin on dördüncü ayəsi surənin ümumi vəznindən fərqli olaraq (دِينِي) kəlməsi ilə bitir:

قُلِ اللَّهُ أَعْبُدْ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي

De: “Mən dinimi məhz Allaha məxsus edərək yalnız Ona ibadət edirəm”.

Avropa şərqşünaslarının dediklərinə riayət olunsaydı, o zaman yuxarıdakı ayə sonrakı on beşinci ayə ilə birləşdirilməli idi. Belə ki, həmin ayə (الْمَبِينِ) kəlməsi ilə bitdiyi üçün surənin ümumi vəzninə uyğundur.

Yuxarıda deyilənləri yekunlaşdırmaq və mövzunu daha aydın anlamaq məqsədilə “Məryəm” surəsinin bu iki ayəsinə nəzər salmağı faydalı hesab edirik:

قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا ۚ حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضْعَفُ جُنْدًا. وَيَرْيَدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى ۚ وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ مَّرَدًّا

“(Ya Rəsulum!) De: “(Bizdən və sizdən) kim zəlalət içindədirsə, qoy Rəhman ona (öz zəlalətində qalmaq üçün) uzun müddət möhlət versin”. Nəhayət, vəd olunduqları ya əzabı, ya da qiyamət gününü gördükdə onlar kimin məqamının daha pis, kimin tərəfdarlarının daha zəif olduğunu biləcəklər. Allah doğru yolda olanların doğruluğunu artırır. Əbədi qalan

yaxşı işlər isə Rəbbinin yanında savab etibarilə daha xeyirli, nəticə etibarilə daha yaxşıdır! Allah doğru yolda olanların doğruluğunu artırır. Əbədi qalan yaxşı işlər isə Rəbbinin yanında savab etibarilə daha xeyirli, nəticə etibarilə daha yaxşıdır!”.

Görəsən, nəyə görə birinci ayə (مَدَا) kəlməsi ilə bitmir və ondan sonra yeni ayə başlanmır?! Görəsən, ikinci ayə (هَدَى) kəlməsi ilə bitə bilməzdi?! Əgər doğrudan da ayələrin bölgüsünü müsəlmanlar özləri yerinə yetirmişlərsə, onda vəzn və qafiyə imkan verdiyi halda, onlar həmin bölgünü niyə aparmamışlar?!

Qeyd etmək lazımdır ki, yuxarıda deyilənlərlə bağlı Qurani-Kərimdə çoxlu sayda misallar mövcuddur.

6. Quranın hər bir surəsini digər surələrdən fərqlənən və vəznini müəyyənləşdirən özünəməxsus, fərdi ahəngdarlığı və musiqisi vardır. Belə bir fərdi səslənmə və musiqi xüsusiyyəti Quranın ümumi ahəngdarlığının formalaşmasına səbəb olur, onu təkrarsız bir sənət nümunəsinə çevirir.

Quran ayələrinin özünəməxsus ahəngdarlığa malik olduğunu təsdiqləməkdən ötrü surələrdən hər hansı bir ayəni mövcud yerindən götürərək onu həmin surədə və ya digər surədə, hətta eynimənalı bir ayənin yerinə qoymaq kifayətdir. Bu zaman surənin ümumi ahəngdarlığının pozulduğunun şahidi olmaq mümkündür. Belə bir dəyişikliyə cəhd etmək surədaxili axıcılığı pozur, həm tilavətdə, həm də mənada nöqsana səbəb olur. Bunu daha çox uzun surələrdə hiss etmək mümkündür.

Yuxarıda deyilən fikirlərə aydınlıq gətirmək məqsədilə, təxminən, eyni mənadan bəhs edərək müxtəlif surələrdə yer alan ayələrlə bağlı Musa (ə) peyğəmbərin öz əsası ilə dənizi yarması, onun (ə) və qövminin nicat tapması, Fironun və qoşununun orada qərq olmasını nəql edən “Taha” surəsinin 77-78-ci və “Əl-Bəqərə” surəsinin 49-51-ci ayələrinə diqqət yetirək:

وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاصْرُبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرْكًا وَلَا تَخْشَىٰ

(İzzət və cəlalıma) and olsun ki, Biz Musaya belə vəhy etdik: “Qullarımla gecə yola çıx, (əsanı suya vurmaqla) onlar üçün dənizdə quru bir yol aç. (Fironun) sizə yetişməsindən qorxma, (suya qərq olmaqdan da) endişəyə düşmə!”.

فَأَنْبَتْنَاهُمْ فِرْعَوْنَ جُنُودِهِ فَعَسَيْتُمْ مِنَ الْإِيمِ مَا عَسَيْتُمْ

Firon öz ordusu ilə onları təqib etdi, dəniz də (şahə qalxan dalğaları ilə) onları (onun əsgərlərini) çulğayıb qərq etdi, özü də necə!

وَإِذْ نَجَّيْنَاكَ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكَ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ ۖ وَفِي ذَٰلِكَ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكَ عَظِيمٌ

(Ey İsrail oğulları! Yadınıza gətirin o vaxtı ki) Firon əhli sizə (babalarınıza) ən ağır işgəncələr verdikləri, oğlan uşaqlarınızı boğazlayıb, qadınlarınızı (kəniz etmək məqsədilə) sağ buraxdıqları zaman Biz sizi onların əlindən xilas etdik. Bunlarda (sizdən ötrü) Rəbbiniz tərəfindən böyük bir imtahan var idi.

وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ

(Yadınıza salın ki) Biz sizdən ötrü dənizi yarıb sizə nicat verdik və Fironun adamlarını siz baxa-baxa suda qərq etdik.

وَإِذْ وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ

(Bir daha) xatirənizə gətirin ki, Biz Musaya (Tur dağında vəhy üçün) qırxgəcalik vədə vermişdik. (O, Tur dağına gedəndən) sonra siz buzovu özünüza (tanrı) qəbul etdiniz və (bu hərəkətinizlə Allahdan başqasına ibadət etməklə) zalım oldunuz (özünüza zülm etdiniz).

Məna baxımından eyni olub, suda qərq olma hadisəsindən danışan “Taha” surəsinin həmin iki ayəsinin birincisi ilə “əl-Bəqərə” surəsinin qeyd olunmuş ayələrindən ikincisi arasında yerdəyişmə aparsaq və onları əvvəlki tərtil və qiraətlə oxumağa çalışsaq, surələrdə mövcud olan ahəngdarlığın sıradan çıxdığının və ümumi səslənmədə bir naqisliyin meydana gəldiyinin şahidi olarıq.

Bu araşdırmada Allah kəlamının təkrarolunmaz bir nizama malik olduğunu bir daha sübut etməyə çalışdığımız və Qərb şərqşünaslarının Quranın ilahiliyinə xələl gətirə biləcək fikirlərinin təkzib edilməsinə cəhd göstərdiyimiz üçün bu cür mövqedən çıxış etmək məcburiyyətindəyik. Bu baxımdan, Quran ayələrinin yerinin dəyişdirilməsi və onların fərqli şəkildə səsləndirilməsinə edilən cəhdlər yalnız və yalnız müvəqqəti və müqayisəli xarakter daşıyır! Deyilənləri nəzərə alaraq, oxucuların da bu məsələdə tutduğumuz mövqeyi anlaşıqlı şəkildə qəbul edəcəklərinə ümid edirik!

Nəticə

Quranın vəzni, ahəngdarlığı, təcvidi və tərtili məsələsinə həsr edilmiş tədqiqatlar onun tarixin bütün dövrlərinə aid bəşəri düşüncənin yaratdığı bədii və elmi sənət nümunələrindən fərqli bir mahiyyətə malik olduğunu deməyə əsas verir. Yaradanın bəşəriyyətə ünvanlandığı sonuncu müraciəti olan bu ilahi vəhylər toplusu özünəqədərki səmavi kitablardan da nüzulu və mahiyyəti etibarilə seçildiyi kimi, onlardan ifadə tərz, üslubu, ehtiva etdiyi məna çalarları, qiraəti, tərtili və təcvid üsulu ilə fərqlənir. Bütün yaradıcılıq nümunələrindən seçilən Quran mətni özünün ecaz xüsusiyyətləri ilə insan övladının təfəkkür tərzinin fəvqündə dayanır.

Sözügedən mövzunu yekunlaşdıraraq, qeyd etmək istəyirik ki, Quranın vəzn və qafiyə sisteminin mühüm əhəmiyyət kəsb etdiyini, onun Quran elmləri arasında özünəməxsus yer tutduğunu dərk edən əl-Rumməni, əl-Baqillani, əl-Tövfi, İbn əl-Sayığ, əl-Xərubi, əl-Muxəlləlati, Mustafa Sadiq əl-Rafii, İbrahim Ənis, Məhəmməd əl-Mübarək, Aişə Əbdürrəhman, Məhəmməd Rəcəb əl-Bəyyumi və Məhəmməd əl-Həsənavi kimi Orta əsr və müasir dövr filoloqları bu məsələyə ayrıca kitablar həsr etmiş və ya əsərlərində həmin mövzunun təhlilinə xeyli yer vermişlər. Həmin alimlər mövzunu araşdırarkən daha çox təsvir və təqlidçiliyə yol vermiş və beləliklə də, sözügedən məsələnin ciddi elmi əsaslarla təhlilinə nail ola bilməmişlər.

ƏDƏBİYYAT

- Dəmirçizadə Ə. (1962). Azərbaycan dilinin üslubiyyəti. Bakı.
- Quliyeva M.N. (1999). Klassik Şərq bəlağəti və Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı.
- Məmmədəliyev V.M. (1985). Ərəb dilçiliyi. Bakı.
- Məmmədov N.N. (2008). Qurani-Kərimin üslub xüsusiyyətləri. Bakı.
- Белкин В.М. (1975). Арабская лексикология. Москва.
- Мамедов Н.Н. (2018). Лингво-стилистический анализ коранического языка. Москва.
- Резван Е.А. (2001). Коран и его мир. Санкт-Петербург.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، بيروت، ١٤٠٧ هـ، ج ٦
- الحسنائي، محمد، الفاصلة في القرآن، عمان، ٢٠٠٠
- حسين، طه، في الادب الجاهلي، القاهرة، ٢٠٠١
- الزركشي، بدر الدين، محمد بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، القاهرة، ١٩٥٨، ج ١
- الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، القاهرة، ٢٠٠٧، ج ١
- الأصبهاني، ابو بكر أحمد بن الحسين، المبسوط في القراءات العشر، بيروت، ١٩٨٨
- الطبراني، سليمان بن احمد، المعجم الأوسط، القاهرة، ١٤١٥ هـ، ج ٣
- Asad Muhammad. (2001). The Message of the Quran. Bristol.
- Murry John Middleton. (1960). The Problem of Style, Oxford.

проф. Насрулла Маммадов

ГАРМОНИЧНОСТЬ И РИФМА В СВЯЩЕННОМ КОРАНЕ

РЕЗЮМЕ

В статье излагаются вопросы ниспослания Корана в отличном от стиля языка арабов периода Джахилия. Отмечается, что одним из качеств божественного текста, который доказывает то, что он имеет своеобразный характер и относящихся к его замечательным чертам, является его чтение, рифмичность и гармоничность. В качестве примера того, что чтение этой небесной книги, поразившей все человечество, подчиняется особым правилам, и при этом необходимо следовать своеобразной напевности, приводятся соответствующие аяты Корана и хадисы Пророка (мир ему).

Автор подчеркивает своеобразные и важнейшие шесть черт системы рифмования Корана, отличающиеся от специфики изложения арабской прозы (садж), а также от стихотворной арабской строфы. Он проводит определенные параллели и сравнения, чтобы ответить на необоснованные утверждения западных востоковедов о существующем разделении аятов Корана и заявить, что слово Божие основано на этом принципе, и что мнения этих филологов не соответствуют действительности. Согласно автору, структура Коранических аятов и сур, их композиция, способ выражения и стиль, оттенки значений, гармония и особенности изложения отличают его от всех литературных образцов, созданных человеческой мыслью. Это подтверждает мысль о том, что слово Божие является неповторимым литературным образцом.

Ключевые слова: *Коран, сура, аят, чтение, декламация, универсальность.*

Prof. Nasrulla Mammadov

HARMONY AND RHYME IN THE QURAN

ABSTRACT

The article sets forth the questions of revelation of the Quran in a style different from the style of the Arabs in Jahiliyya period. It is noted that one of the features proving the authenticity of the divine text, testifying to its special metaphor, is its presentation, rhyme and harmony. One of the important features that factors that urge people to follow special rules and a peculiar melody while reading this heavenly book, are the corresponding verses of the Quran and the hadith of the Prophet.

The author mentions 6 specific features of the individual character of the Quranic style differing from *saj* in the Arabic prose and stanza in the Arabic poetry. He draws certain parallels and comparisons to answer the baseless statements of Western orientalisks about the existing division of the Quranic ayahs and to prove that the word Allah is based on stable rules and that the ideas of these philosophers are not true.

According to the author, the structure of the Qur'anic surahs and ayahs, its composition, expression and style, its meanings, harmony and tone distinguish it from all literary examples created by human thought, confirming that the word Allah is a unique literary example.

Keywords: *The Quran, surah, ayah, reading, recitation, universality*

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

UOT: 297.18.

TƏBATƏBAİ VƏ ÜLUMİ-QURAN BAXIMINDAN “ƏL-MİZAN” TƏFSİRİ

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

XÜLASƏ

XX əsrin böyük müfəssirlərindən sayılan Məhəmməd Hüseyn Təbatəbai təfsir başda olmaqla, İslam fəlsəfəsi, hədis, fiqh və s. sahələrdə dərin biliklərə sahib böyük alimlərdəndir. Təbatəbai həm ərəb, həm də fars dilində qırxndan çox qiymətli əsər qələmə almışdır. Alimin İslam fəlsəfəsi sahəsində yazdığı əsərləri bu gün İranın bir çox qabaqcıl universitetlərində dərs vəsaiti kimi istifadə edilir. Onu daha çox məşhur edən Ərəb dilində qələmə aldığı və 20 cilddən ibarət “əl-Mizan” təfsiridir. Təbatəbai “əl-Mizan” təfsiri vasitəsilə uzun əsrlərdir davam edən şiə təfsir metodunu inkişaf etdirməyə çalışmışdır. Bu, İmamiyyə-Cəfəriyyə təfsir ənənəsində yenilik hesab edilir. Həmçinin “əl-Mizan”ın mötədil üslubda qələmə alınması onu bir çox təfsirdən fərqləndirir. Buna görə əsər hələ də İslam dünyasında böyük oxucu kütləsi tərəfindən mütləq edilir.

Bu məqalədə ilk olaraq əslən təbrizli olan Məhəmməd Hüseyn Təbatəbainin həyatı, fərqli dillərdə qələmə aldığı əsərləri və vəfatından sonra kitab halında toplanan məqalələri haqqında məlumat verilir. Təbatəbainin bütün əsərlərini qeyd etmək mümkün olmadığı üçün yalnız bir neçəsinə toxunulur. Məqalənin ikinci hissəsində müfəssirin “əl-Mizan” təfsirində izlədiyi metod, əsərin rəvayət və dirayət yönü, “əl-Mizan”ın İslam elmləri arasındakı yeri müzakirə edilir, əsərin özünəməxsus xüsusiyyətlərinə və onu digər təfsirlərdən fərqləndirən cəhətlərinə toxunulur. Daha sonra tədqiqatçılar tərəfindən bu mövzuda hazırlanan elmi çalışmalar haqqında məlumat verilir.

Açar sözlər: *Təbatəbai, “əl-Mizan”, nəsx, əsbabun-nüzul, hürufu-müqəttə.*

Giriş

Təfsir Quran elmlərindən biri kimi uzun tarixi dövr ərzində formalaşmışdır. Bu elm sahəsinin formalaşmasını Qurani-Kərimin ilk ayələrinin nazil olduğu tarixdən başlatmaq heç də səhv olmaz. Qurani-Kərim nazil olmağa başlandıqda Həzrət Məhəmməd (s) onun ayələrini müsəlmanlara izah edir, bu istiqamətdə onlardan gələn suallara cavab verirdi. Beləliklə, Həzrət Məhəmməd (s) dövründən etibarən təfsir Quran elmlərindən biri kimi formalaşmağa başladı. Təfsir əsərlərinin qələmə alınması isə Həzrət Məhəmməddən (s) sonrakı dövrlərə təsadüf edir.

Fəth hərəkətlərinin başlanması ilə İslam dini Ərəbistan yarımadası sərhədlərini aşaraq. Şimali Afrika, Priney yarımadası (Əndəlüs), Qafqaz, Mərkəzi və Orta Asiyayadək geniş bir əraziyə yayılmışdır. Beləliklə, fərqli millətlər İslam dini və Qurani-Kərimlə tanış olmağa başladılar. Bu millətlərin isə heç biri ərəb dilini bilmədiyi üçün Qurani-Kərimi oxuya bilmirdilər. Alimlər yeni müsəlman olanlara İslamın əsaslarını öyrətmək və Qurani-Kərimi izah etmək üçün əsərlər qələmə almağın vacibliyini dərk etmişlər. Beləliklə, təfsir sahəsində ilk müstəqil əsərlər yazılmağa başlamışdır. Bu sahədə yazılan əsərlərə “təfsir” (izah), əsəri yazana isə “müfəssir” (izah edən) deyilir. Təfsirin bir çox növü vardır. Bu növlərə misal olaraq, rəvayət təfsiri, dirayət təfsiri, elmi təfsir, ictimai təfsir, modernist təfsir və s. göstərmək olar. Qədim zamanlardan bu günədək müfəssirlər tərəfindən adlarını qeyd etdiyimiz təfsir növlərinə daxil olan bir-birindən dəyərli əsərlər qələmə alınmışdır.

XIX əsrin ikinci yarısı, XX əsrin əvvəlləri İslam dünyası üçün keşməkeşli zaman dilimi idi. Hər dövrdə olduğu kimi, bu dövrdə də İslam dünyasında elmi, ictimai və siyasi zəmində baş verən hadisələr bir çox elm sahəsinə təsir etmişdir. Təfsir bu təsirlərə ən çox məruz qalan İslam elmlərindən biridir. Bu dövrdə müfəssirlər İslam dünyasında gördükləri mənfi hadisələrdən və yadelli işğalından qurtulmaq üçün təfsirdən müdafiə vasitəsi kimi istifadə edirdilər. İnsanların hidayəti və sosial problemlərin ayələr kontekstində cavablandırılması, İslam dünyasında mövcud olan gerilikdən qurtulmaq üçün elmi təfsirə daha çox əhəmiyyət verilməsi, Qərb düşüncəsinə yaxınlaşmaqdan ötrü ayələrin modernist düşüncə tərzində yenidən izaha tabe tutulması bunlardan yalnız bir neçəsidir.

Təbatəbai məhz bu təfsir cərəyanlarının güclü təsirlərinin hiss edildiyi dövrdə yaşamışdır. Xüsusilə İkinci Dünya müharibəsindən sonra dünyada baş verən hadisələr müfəssirin diqqətindən yayınmamışdır. Həmin dövrdə İran dövlətinin zəif olmasından istifadə edən SSRİ (Sovet Sosialist Respublikalar İttifaqı) öz ordusunu Cənubi Azərbaycana yeritmişdir. Beləliklə, İran kommunizm (sosializm) kimi böyük bir təhlükə ilə qarşılaşmışdır. Həmçinin müfəs-

sirin yaşadığı dövrdə Avropada və başqa dünya dövlətlərində İslama qarşı münasibətin kəskin şəkildə dəyişməsi və bu düşüncə sistemlərinin müsəlmanlara təsir etməsi də Təbatəbainin gözündən yayınmamışdır. Bu və başqa səbəblər Təbatəbainin elmi yaradıcılığına təsir etmişdir. Təbatəbai Qərb düşüncəsini və müsəlmanlara zərər verən vərdisləri “əl-Mizan” təfsirində sosial həyat, hədd cəzaları, ailə və qadın-kişi münasibətləri ilə əlaqəli ayələrin təfsirində tənqid etmişdir. Mövzu ilə bağlı “Nisa” surəsinin 34-cü ayəsini misal göstərə bilərik. Belə ki, Təbatəbai həmin ayənin təfsirində İslamın qadını evə həbs etdiyi fikrini müdafiə edən Qərb düşüncəsini kəskin dillə tənqid etmişdir. Müfəssir dini, əqli, fəlsəfi və tarixi dəlillər gətirərək, İslamın qadını evə həbs etmədiyini, əksinə, əlindən alınmış hüquqların ona geri qaytardığını sübut etməyə çalışmışdır. Təbatəbai “əl-Mizan”da yalnız problemlərə yer verməmiş, həmçinin həll yollarını da təqdim etmişdir. Buna görə “əl-Mizan”ı fərqli cəhətlərdən tədqiq etmək əhəmiyyətli biliklərin öyrənilməsində bizə qapı aralayacaqdır.

Təbatəbainin həyatı

Tam adı Məhəmməd Hüseyn b. Məhəmməd Təbatəbai olan məşhur müfəssir 1904-cü ildə Təbriz şəhəri yaxınlığında yerləşən Şadabad kəndində doğulmuşdur. Təbatəbai böyük alimlər və ziyalılar yetişdirən cənubi azərbaycanlı bir ailəyə mənsub olmuşdur (Tabatabaî 2013, I, 7). Ata babası Əli Əsgər əfəndi elm sahəsində gördüyü işlər nəticəsində əhali arasında böyük ad qazanmışdır. Təbatəbainin həm ata, həm də ana tərəfindən nəslə Həzrət Məhəmmədə (s) yetişdiyi üçün bəzən mənbələrdə “Həsəni” və ya “Hüseyni” kimi də tanınmışdır (Tabatabaî 1999, 15; Mertoğlu 2010, XXIX/306). Uşaq yaşlarında hər iki valideynini itirən Təbatəbai və qardaşı Məhəmməd Həsən İlahinin təhsilləri ilə dayıları məşğul olmuşdur. Təbatəbai ilk təhsilini Təbriz mədrəsələrinin birində almağa başlamış, klassik mədrəsə sisteminə uyğun olaraq, Qurani-Kərim, təfsir, hədis, fiqh və ərəb dili sahəsində biliklərə yiyələnmişdir (Uçar 2008, II/325; Apaydın 2010, 10). Təbrizdəki mədrəsə təhsilini başa vuran Təbatəbai 1925-ci ildə yüksək dini təhsil almaq üçün qardaşı ilə birlikdə Nəcəf şəhərinə getmişdir. Bu dövrdə Nəcəf şəhəri fiqh sahəsində mərkəz şəhər statusuna malik idi. İslam dünyasının hər yerindən bir çox alim şəhərə axın etmiş, nəticədə, XX əsrin əvvəllərindən etibarən, Nəcəf şəhəri din təhsili sahəsində dirçəlməyə başlanmışdır. Müfəssir Məhəmməd Hüseyn Naini, Məhəmməd Hüseyn Qaravi Kumpani kimi dövrün tanınmış alimlərindən şiə fiqhinin əsaslarını, Məhəmməd Hüseyn Badkubaidən isə İslam fəlsəfəsinin inceliklərini öyrənmişdir (Tabatabaî 1999, 15; Vəlioğlu 2000, 70-71). Maddi imkanının çatışmazlığından əziyyət çəkən Təbatəbai

1935-ci ildə Təbrizə geri dönmüşdür. Müfəssir on il boyunca Təbrizdə yaşamış və maddi imkanını düzəltmək üçün çalışmışdır. Bu müddət ərzində əsla elmlə məşğul olmaqdan uzaqlaşmamışdır, hətta Təbatəbai evində dərslər halqaları təşkil edərək, “Fatiha” surəsi başda olmaqla, qısa surələrin təfsirindən dərslər vermişdir (Algar 2006, 329). Təbatəbai 1946-cı ildə həmişəlik Qum şəhərinə köçmüş, Hüccətiyyə mədrəsəsində dərslər deməyə başlamışdır. Onun Qum şəhərinə köçməsi ilə bağlı mənbələrdə bir-birindən fərqli məlumatlar mövcuddur. Müfəssirin Qum şəhərinə köçməsinin başlıca səbəbi sovet ordusunun 1945-ci ildə İranın şimalını işğal etməsi olmuşdur. Bu işğal nəticəsində kommunizmin (sosializm) yavaş-yavaş İranda yayıldığını əvvəlcədən sezən müfəssir Qum şəhərinə köçmüş, Hüccətiyyə mədrəsəsində təfsir və İslam fəlsəfəsi başda olmaqla, bir çox İslam elmlərindən dərslər deməyə başlamış, tələbələrini bu düşüncə sistemindən uzaqlaşdırmaq üçün çalışmışdır (Dadashi 1993, 283; Mertoğlu 2010, XXIX/307). İslam elmlərinin inceliklərinə bələd olması Təbatəbaini İran sərhədlərindən kənarda məşhurlaşdırmışdır. Müfəssirin fransız şərqşünası Henri Korbinlə (Henry Corbin) apardığı müzakirələri onun daha da məşhurlaşmasına səbəb olmuşdur (Corbin 1986, I/1). Bundan sonra Avropa və Amerikanın tanınmış bir çox universiteti Məhəmməd Rza şah vasitəsilə onu İslam fəlsəfəsi və təfsirdən dərslər demək üçün dəvət etmişdir. Təbatəbai bu təkliflərin heç birini qəbul etməmişdir. Təbatəbai Mürtəza Mü-təhhəri, Məkarim Şirazi, Məhəmməd Cavad Amuli, Məhəmməd Təqi Misbah Yəzdi kimi tələbələr yetişdirmişdir. Məşhur müfəssir Məhəmməd Hüseyn Təbatəbai 1981-ci ildə Qum şəhərində vəfat etmiş, “Həzrət Məsumə” qəbiristanlığında Əbdülkərim Hairi və Məhəmməd Təqi Hansarinin məqbərələrinin yanında dəfn edilmişdir (Algar 2006, 344-345, 349; Uçar 2008, II/339).

Təbatəbainin elmi yaradıcılığı

Təbatəbai ərəb və fars dillərində 40-a yaxın əsər qələmə almışdır. Əsərləri eyni zamanda ingilis, türk, Azərbaycan, urdu, alman və s. dünya dillərinə tərcümə edilmişdir. Alimin bütün əsərlərini burada qeyd etmək mümkün deyildir. Bunu nəzərə alaraq məqalədə əsərlərindən bir neçəsi haqqında məlumat verməklə kifayətlənəcəyik.

1) “*Şiə dər İslam*”. Əsər Qərb dünyasına İmamıyyə-Cəfəriyyə məzhəbini tanımaq üçün yazılmışdır. Təbatəbaiyə görə Avropada İslam məzhəbləri ilə əlaqədar qələmə alınmış əsərlərdə və araşdırmalarda İmamıyyə-Cəfəriyyə məzhəbi haqqında qərəzli məlumatlar yer alır. Məzhəbin yaranması hicri birinci və ikinci əsrlərdə İslam dünyasında baş verən sosial və siyasi səbəblərə bağlanmış, məzhəbin ortaya çıxmasının dini məqamlarına toxunulmamışdır. Bunu nəzərə alan Təbatəbai Qərb dünyasına İmamıyyə-Cəfəriyyə məzhəbini

izah etmək üçün “Şiə dər İslam”ı yazmışdır (Tabâtabâi 1999, 7-8). Əsərin orijinalı fars dilindədir. Daha sonra əsər Seyyid Hüseyn Nəsr tərəfindən ingilis dilinə (Shi'ite Islam, New York 1975), Möhsün Xəlici tərəfindən fransız dilinə (Le Chiisme dans l'Islam, Tehran 1983), Kadir Akaras və Abbas Kazimi tərəfindən türk dilinə (İslam'da Şia, İstanbul 1993) tərcümə edilmişdir (Tabâtabâi 1999, 1-3).

2) “*Əl-mər'ətu fil-İslam*”. Təbatəbai bu əsərdə qadının statusu, onun Qurani-Kərim və İslamdakı yeri haqqında məlumat vermişdir. Belə ki, Təbatəbai bu əsəri yazmaqla, əslində, hələ də öz aktuallığını qoruyan qadının sosial statusu, qadın-kəşi bərabərliyi, evlilik, boşanma və mirası izah etməyə çalışmışdır (Tabâtabâi 2018, 1-5).

3) “*Sunənün-nəbi*”. Əsər Həzrət Məhəmmədin (s) ailədə və ictimai həyatda gördüyü işlərdən bəhs edir. Təbatəbai bu əsər vasitəsilə Həzrət Peyğəmbərin (s) əxlaqını izah etməyə çalışmış, müsəlmanları Həzrət Məhəmmədin (s) sünnəsinə əməl etməyə səsləmişdir. Müfəssirə görə Həzrət Məhəmmədin (s) sünnəsinə əməl etmək ailə səadəti, ictimai rifah və İslam dünyasında müharibə və çəkişmələrin yox olmasına imkan yaradacaqdır (Tabâtabâi 2003 (1), 1-6).

4) “*Bidayətul-hikmə*”. Təbatəbainin fəlsəfə sahəsində qələmə aldığı dəyərli əsərlərindən biridir. Əsərdə varlıq məfhumu, varlığın mahiyyəti və qisimləri haqqında məlumat verilir. Təbatəbai “*Bidayətul-hikmə*”ni 1970-ci ildə tamamlamışdır. “*Bidayətul-hikmə*” çap edildikdən qısa müddət sonra bir çox Qum mədrəsəsində başlanğıc səviyyəsi dərslər kitabı olaraq tədris edilmişdir. Ərəb dilində yazılan əsəri Əli Şirvani fars dilinə (Tehran, 1980), Seyyid Əli Quli Qarai isə “*The Elements of Islamic Metaphysics (Bidayat al-hikmah)*” (London, 2003) adı ilə ingilis dilinə tərcümə etmişdir (Tabatabai 2003 (2), 1-2; Metoğlu 2010, XXIX/307).

5) “*Nihayətul-hikmə*”. Təbatəbai bu kitabı beş il ərzində qələmə almış, 1975-ci ildə tamamlamışdır. “*Nihayətul-hikmə*” “*Bidayətul-hikmə*”dən daha həcmli və daha fəsildən ibarətdir və hər fəsildə fərqli fəlsəfi mövzulardan bəhs edilir. Təbatəbai “*Nihayətul-hikmə*”də ixtisarla bəhs etdiyi mövzuları bu kitabda geniş şəkildə araşdırmış və açıqlamışdır (Təbatəbai 2005, I/3-10).

6) “*Üsuli fəlsəfə və reviziya-realizm*”. Təbatəbainin fars dilində qələmə aldığı bu əsəri 10 məqalədən ibarətdir. Kitabda klassik fəlsəfi mövzularla yanaşı, bu gün hələ də öz aktuallığını qoruyan fəlsəfi problemlərə də toxunulmuşdur (Mertoğlu 2010, XXIX/307).

7) “*Təliqatun əlal-hikmətil-mütəaliyyə*”. Molla Sədranın “*Hikmətul-mütəaliyyə*” fəlsəfi sisteminin əsas kitabı sayılan “*Əsfəri-ərbaa*”ya Təbatəba-

inin yazdığı şərhdir. Əsər Qum mədrəsələrində dərs kitabı kimi oxudulmuşdur (Mertoğlu 2010, XXIX/307).

8) *“Məktəbu-təşəyyu şia məcmuai muzəkərat ba purufisur Kurbin”*. Əsər fars dilində qələmə alınmışdır. Bu kitabda şia fəlsəfi düşüncəsinə dair əhəmiyyətli araşdırmalar edən tanınmış fransız şərqşünas Henri Korbinlə (Henry Corbin) Təbatəbai arasında etiqad, fəlsəfə, təfsir, İslam mədəniyyəti barəsində baş tutan müzakirələrdən bəhs edilir (Tabâtabâi 2011, 2-3).

Təbatəbai həm də *“Kitab təqdimatı”*, *“Şia məktəbi”* və s. məqalələrin müəllifidir. Müfəssirin məqalələri *“Məktəbi-təşəyyü”*, *“İslam məktəbindən dərslər”* və *“Kitab bələdçisi”* jurnallarında nəşr edilmişdir. Bundan başqa, müfəssirin məntiqlə bağlı yeddi məqaləsi *“Rəsail-səba”* adlı kitabda toplanmışdır. Təbatəbai vəfat etdikdən sonra onun fəlsəfəyə dair yeddi risaləsi və digər məqalələrini Seyyid Hadi Xosrovşahi *“Məcmuai-rəsail”*, *“Bərrəsəhayi-İslami”* və *“İslam və insani-müasir”* adı altında bir araya gətirərək çap etmişdir (Mertoğlu 2010, XXIX/308).

“Əl-Mizan” təfsirinin metodu

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Təbatəbai bir çox elm sahəsində qiymətli əsərlər qələmə almışdır. Onu daha çox məşhur edən isə təfsir sahəsində yazdığı *“Əl-Mizan”* əsəridir. Təfsirin tam adı *“Əl-Mizan fi təfsiril-Quran”*dır. Ərəb dilində qələmə alınan *“Əl-Mizan”* iyirmi cilddən ibarətdir. Həcminə və ehtiva etdiyi mövzulara görə İmamıyyə-Cəfəriyyə məzhəbində xüsusi yerə sahibdir. Təbatəbai *“Əl-Mizan”*ı 1952-ci ildə yazmağa başlamış, 1972-ci ildə tamamlamışdır. Əsər XX əsrdə yazılan irihəcmli təfsirlərdən sayılır. Təbatəbai *“Əl-Mizan”*da başda müsbət elmlər olmaqla elmi, ictimai, fəlsəfi və əxlaqi mövzulara daha çox yer vermişdir.

Qədimdən bəri təfsir elmi başda olmaqla, digər İslam elmlərində yazılan əsərlərin əvvəlinə giriş mahiyyətində *“müqəddimə”* yazmaq ənənə halına çevrilmişdir. Alimlər *“müqəddimə”*də əsərin adı, kimə həsr etdikləri, yazılma səbəbi, mahiyyəti, məqsədi, məzmunu və qələmə alarkən izlədikləri metod haqqında məlumat verirdilər (Al-Azmeh 1998, 551-552; Durmuş 2006, XXXI/115-117). Təbatəbai də bu ənənəyə sadıq qalmışdır. Müfəssir *“Əl-Mizan”*a yazdığı müqəddimədə rəvayət, dirayət, işari və s. təfsir metodlarına bir-bir toxunmuş və növbə ilə hər birində mövcud olan çatışmazlıqları açıqlamışdır; məsələn: rəvayət təfsir metodu ilə yazılan çox sayda təfsir mövcuddur. Təbatəbaiyə görə bu metodu mənimsəyən müfəssirlər mənbələrdə mövcud olan xəbərlərə (hədis) istinad edərək ayələri izah ediblər. Barəsində heç bir xəbər olmayan ayələrə gəldikdə isə səthi məlumatlar verməklə kifayətləniblər. Bu da bir ayənin daha yaxşı izah edilib, digər ayələrin qapalı qalmasına şərait

yaradır. Təbatəbaiyə görə təfsir elmində çox istifadə edilən dirayət metodunda da bir çox əksikliklər vardır. Belə ki, Təbatəbai “əl-Mizan”ın müqəddiməsində müfəssirlərin dirayət təfsir metodundan daha çox istifadə etdiklərini bildirmişdir. Müfəssir qeyd edir ki, bu metoda əsaslanaraq, Qurani-Kərimi təfsir edən alimlərin əsas məqsədi ayələrdə gizlənən incəlikləri izah etmək deyil, əksinə, öz fikirlərini Qurani-Kərim ayələri ilə əsaslandırmaqdır. Nəticə etibarilə təfsirdə belə bir metodu izləmək doğru deyildir. Təbatəbai sufilərin istifadə etdikləri işari təfsir metodunu da tənqid etmişdir. Müfəssirə görə sufilərin əsas problemlərindən biri ayələrin zahiri mənasından çox batini ilə məşğul olmalarıdır. Belə ki, sufilər Qurani-Kərimi təfsir edərkən ən çox “təvil”dən istifadə edirlər. Sufilər, hətta digər alimlərdən fərqli olaraq, Qurani-Kərim təfsirində rəşadət yozum yerinə, ezotrik və şəxsi mükəşşəfəyə daha çox yer veriblər. Bu da qeyri-adi formada ayələri təfsir etmələrinə şərait yaratmışdır. Təbatəbaiyə görə adları qeyd olunan təfsir metodlarının heç biri Qurani-Kərimin təfsiri üçün yetərli və ideal deyildir (Təbatəbai 1997, I/7-10). Müfəssir məhz bunları qeyd etdikdən sonra alternativ olaraq Quranın Quranla təfsir metodunu təqdim etmişdir. Müfəssir iddia edir ki, Qurani-Kərim öz-özünün “nur”, “hadi” (hidayət göstərən), “tibyan” (hər şeyi açıqlayan) olaraq vəsf edibdir (Təbatəbai 1997, III/86). Belə bir xüsusiyyətə sahib olan kitabı təfsir etmək üçün başqa metodlara ehtiyac yoxdur. Çünki bir Quran ayəsi başqa bir Quran ayəsini izah etməyə qadirdir. Buna görə Qurani-Kərim həm “müfəssər” (izah olunan), həm də “müfəssir” (izah edən) kitabdır. Yəni ona görə təfsir üsulunda belə bir metod izləmək Quran əsaslı dəlil təşkil etməklə bərabər, ayələrin mənalərini doğru şəkildə qavramaqda müsəlmanlara kömək edəcəkdir. Təbatəbainin belə bir metoddan istifadə etməsi onun güclü əzbər qabiliyyətinə sahib olduğunu bildirməklə yanaşı, Quran ayələrinin Quran ayələri ilə təfsir edilməsinə əhəmiyyət verdiyini də göstərir. Müfəssirin bu metodu qəbul etməsindəki başqa bir amil təfsirdə “səhabə” və “tabiin” (Əhli-Beyt imamları xaric) sözlərini hüccət dəlil olaraq qəbul etməməsidir. Ona görə səhabə və tabiin sözləri arasında ixtilaflar olduğu üçün onları hüccət olaraq qəbul etmək mümkün deyildir. Təbatəbai Əhli-Beyt imamlarını bu kateqoriyaya daxil etməmiş, onların sözlərindən təfsirində istifadə etmişdir (Təbatəbai 1997, I/12).

“Əl-Mizan” təfsirini qələmə alarkən Təbatəbainin istifadə etdiyi təfsir və hədis mənbələrini belə sıralaya bilərik:

1. Məhəmməd b. Məsud əl-Əyyaşi - *Təfsirul-Əyyaşi*.
2. Əli b. İbrahim əl-Qummi - *Təfsirul-Qummi*.
3. Əbu Cəfər ət-Tusi - *ət-Tibyan fi təfsiril-Quran*.
4. Əbu Əli ət-Təbərsi - *Məcməul-bəyan fi təfsiril-Quran (Məcməul-bəyan li ulumil-Quran)*.

5. Cəlaluddin Əbdürrəhman b. Əbi Bəkr b. Məhəmməd əs-Süyuti - *əd-Dürrül-mənsur ət-təfsiru bil-məsur*.
6. Şihabuddin Mahmud əl-Alusi - *Ruhul-məani*.
7. Məhəmməd Rəşid Rza - *Təfsirul-Quranil-Hakim (Təfsirul-Mənar)*.
8. Əbu Cəfər Məhəmməd b. Yaqub b. İshaq əl-Küleyni - *əl-Kafi fil-ilmid-din (Kitabul-Kafi)*.

9. Kutubi-sittə (hərfi mənada “altı kitab” deməkdir. Termin olaraq Əhli-Sünnə məzhəbində mötəbər qəbul edilən Buxari və Müslimin “Camius-səhih”ləri ilə Əbu Davut, Tirmizi, Nəsai və İbn Macənin “Sünən” aldı altı hədis kitabına verilən xüsusi bir addır).

Adlarını qeyd etdiyimiz mənbələrdən də göründüyü kimi, Təbatəbai təkcə Əhli-Şiə təfsir və hədis mənbələrindən istifadə etməmiş, Əhli-Sünnədə mötəbər qəbul edilən təfsir və hədis kitablarından da yararlanmışdır. Təbatəbainin həm Əhli-Sünnə, həm də Əhli-Şiə mənbələrindən istifadə etməsi, “əl-Mizan”ın mötədil üslubda qələmə alınmasına dəlil təşkil edir. Elmi əsər yazarkən hər iki məzhəbin əsas mənbələrinə müraciət etmək, məzhəblərarası polemikanın azalmasına və cəmiyyət içərisində fərqli məzhəblərin fikirlərini mənimsəyən fərdlər arasında çaxnaşmaların yox olmasına şərait yaradacaqdır. Bəlkə də Təbatəbai bunu əsas götürərək “əl-Mizan”ı yazarkən hər iki məzhəbin mənbələrindən istifadə etmişdir. Həmçinin eyni tutumu Qurani-Kərimi ilk dəfə Azərbaycan dilinə tərcümə-təfsir edən Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvidə görmək mümkündür. O da, “Kəşfül-həqayiq”i qələmə alarkən həm geniş oxucu kütləsinə müraciət etmək, həm də qarşı tərəfə xələl yetirməkdən çəkindişi üçün istifadə etdiyi mənbələri seçmişdir.

“Əl-Mizan” təfsirinin özünəməxsus texniki xüsusiyyətləri vardır. Belə ki, Təbatəbai əvvəlcə ayələrin ərəbcə qarşılıqlarını vermiş, “əl-bəyan” başlığı açaraq təfsirini edəcəyi ayələrin əvvəlki və sonrakı ayələrlə münasibətinə toxunmuş, daha sonra “qövluhu Təala”, deyərək ayələrin təfsirinə keçmişdir. Mövzu ilə bağlı “əl-Bəqərə” surəsinin beşinci ayəsində keçən “hidayət” sözü-nün “qövluhu Təala” başlığı altında açıqlanmasını misal göstərmək olar (Təbatəbai 1997, I/49). Təbatəbai ayələrin mənalarını daha yaxşı izah etmək üçün “rəvayət bəhsi” açaraq həm əhli-şie, həm də əhli-sünnə hədis mənbələrində keçən mövzu ilə bağlı hədislərdən iqtibaslar gətirmişdir (Təbatəbai 1997, I/12). Bundan başqa, Təbatəbai bəzi mövzuları “tarixi”, “elmi”, “ictimai”, “fəlsəfi” başlıqlar altında araşdıraraq nümunələrlə izah etməyə çalışmışdır (Təbatəbai 1997, I/15). Sadaladığımız bu xüsusiyyətləri nəzərə alsaq, Təbatəbainin “əl-Mizan”da həm rəvayət, həm də dirayət təfsir metodlarından istifadə etdiyini görə bilərik. Təbatəbai rəvayət və dirayət təfsir metodlarını nə qədər tənqid etsə də, ayələrin təfsirində bu iki metoddan da istifadə etmişdir.

Eyni metod Məhəmməd Rəşid Rzanın “əl-Mənar” təfsirində də vardır. Məhəmməd Rəşid Rza Təbatəbai kimi müstəqil başlıq altında mövzuların izahını verməmiş, bəzən ayələrin fəlsəfi, tarixi, ictimai tərəflərini açıqlamağa çalışmışdır (Rəşid Rza 1947, I/257-258; III/55, 316-317; V/10-12).

Məlum olduğu kimi, Məhəmməd Rəşid Rza və müəllimi Məhəmməd Abdahun qurduqları “ictimai təfsir” məktəbinin başlıca xüsusiyyətlərindən biri cəmiyyətdəki mövcud problemləri ayələr işığında həll etmək olmuşdur. Yəni, təfsirin əsl qayəsi insanın hidayəti və sosial-ictimai problemlərin həlli olmalıdır (Şimşək 2017, 51, 58). Bu, Əhli-Sünnə təfsir ənənəsində yenilik hesab edilir. Eyni tutumu Təbatəbaidə görmək mümkündür. Belə ki, o da ənənəvi şiə təfsir metodunda dəyişikliklər edərək onu inkişaf etdirmək istəmişdir.

Təbatəbai əsbabun-nüzulu (nüzul səbəbləri) güclü təfsir qaynağı qəbul etməmişdir. Ona görə əsbabun-nüzul adı altında gələn xəbərlər, əslində, müfəssirlər tərəfindən uyğun düşən ayələrin təfsirində istifadə edilməsindən ibarətdir (Təbatəbai 1997, V/72). Təbatəbainin nüzul səbəblərinə müsbət yaxınlaşmamasının bir çox səbəbi ola bilər. Bunu əsas alaraq burada əsbabun-nüzulun əsas müddəaları haqqında qısa məlumatlar yer vermək Təbatəbainin bu mövzuda mənimsədiyi görüşünü qavramaqda bizə kömək edəcəkdir. Belə ki, İslam alimləri əsərlərində əsbabun-nüzul haqqında fərqli təriflərə yer vermişlər. Son dövrün böyük tədqiqatçılardan olan Əhməd Nədim Sərinusu əsbabun-nüzulu bu şəkildə izah etmişdir: İlahi kəlamın (Qurani-Kərim) nazil olduğu dövrdə meydana gələn hadisə və ya Həzrət Məhəmmədə (s) ünvanlanan sual üzərinə bir və ya bir neçə ayənin hadisəni/sualı izah etmək üçün enməsinə səbəb olan və vəhyin nazil olduğu dövrün xüsusiyyətlərini təsvir edən Quran elminə əsbabun-nüzul deyilir (Serinsu 1994, 20). Tərifdən də göründüyü kimi, müfəssirlərin nüzul səbəblərindən istifadə etməkdə məqsədləri müsəlmanlara ayələrin hansı hadisə üzərinə, nə zaman və nəyə görə nazil olduğu haqqında ətraflı məlumat vermək olmuşdur (Vahidi 2000, 24, 45; Hilali 2018, I/65; II/41, 98; Çetin 1994, 95-120; Demirci 1995, XI/360-362; Yüksel 2018, 407-488). Yenə Əhməd Nədim Sərinusuya görə, əsbabun-nüzul, ancaq səhih xəbərlərlə bilinə bilər. Bu mövzuda ictihada və rəyə məhəl yoxdur. Yəni, əsbabun-nüzul ağılla dərk edilməsi mümkün olmayan, yalnız eşitmək və görməklə bilinən və səhabələrdən müsənəd-mərfu yolla gələn xəbərlərdir. Həmçinin əsbabun-nüzul mözusunda gələn xəbərlərlə əlaqədar alimlər arasında fikir ayrılığı mövcuddur. Bunun da başlıca səbəblərindən biri əsbabun-nüzulla bağlı xəbərlərin səhhət dərəcəsində fərqliliklərin olmasıdır. Bu xəbərlərin sistematik bir təsnifatının hazırlanmasına ehtiyac vardır. Əks halda, “Qurani-Kərim” ayələrini anlamaq üçün əsbabun-nüzul xəbərlərinə müraciət

edən tədqiqatçı və ya oxucu təsnifat qarışıqlığı ilə qarşılaşacaqdır. Bu xəbərlərin təsnif edilməsi isə tədqiqatçıların əsbabun-nüzuldan daha rahat istifadə etməsinə şərait yaradacaqdır. Təfsir kitablarında yer alan əsbabun-nüzul xəbərləri hədis təndiqçiləri tərəfindən sənəd və mətn tənqidi qaydalarına tabe tutulmalıdır. Beləliklə, təfsir literaturu heç bir əsası olmayan əsbabun-nüzul xəbərlərindən təmizlənəcək və ayələr haqqında doğru biliklərə yiyələnmək istəyən şəxs, məlumatı əsl mənbəsindən əldə edəcəkdir (Serinsu 1994, 191-195). Fikrimizcə, Təbatəbainin nüzul səbəblərinə müsbət yaxınlaşmamasının başlıca səbəbləri arasında əsbabun-nüzul xəbərlərinin səhhət dərəcəsinin fərqli olması (əsbabun-nüzul mövzusunda istifadə edilən xəbərlərin bəzən səhih, bəzən zəif, bəzən də uydurma olması), yalnız bəzi ayələrin nüzul səbəblərini açıqlayan xəbərlərin mövcud olması sayıla bilər. Həmçinin Təbatəbai də əsbabun-nüzul mövzusunda yuxarıda bəhs etdiyimiz təsnifatın aparılmasının tərəfdarı olmuşdur (Təbatəbai 1997, V/72-73). Təbatəbai “İsrailiyyat” mövzusunda da əsbabun-nüzulda olduğu kimi təmkinli davranmışdır. Ona görə “İsrailiyyat” nüzul səbəbləri kimi güclü təfsir qaynağı olmaqdan uzaqdır. Buna görə Təbatəbai ayələrin təfsirində imkan daxilində “İsrailiyyat” xəbərlərinə yer verməkdən çəkinmiş, digər müfəssirləri də bu mövzuda diqqətli olmağa səsləmişdir (Təbatəbai 1997, I/5; Yılmaz 2000, XXX/214).

Təbatəbainin möhkəm və mütəşabih ayələrə yanaşması da fərqlidir. Müfəssirə görə möhkəm olsun, mütəşabih olsun, bütün ayələrin təvili mövcuddur. Təvil ləfzin ifadə etdiyi məna deyil, kənardan yüklənən mənadır. Təbatəbai Qurani-Kərimdə mütəşabih ayələrin mənalərini bildiklərini ifadə edən “elmdə rüsux sahibi olan kimsələr”i (“Ali-İmran” 3/7) Əhli-Beyt imamları olaraq açıqlamışdır. Yenə ona görə, mütəşabih ayələri təvil etmək üçün əvvəlcə möhkəm ayələrə müraciət etmək lazımdır. Müfəssirə görə “möhkəm” və “mütəşabih” sözləri nisbidir. Yəni, bir ayə müəyyən yerdə möhkəm olaraq keçirsə, başqa bir yerdə mütəşabih olaraq da keçə bilər (Təbatəbai 1997, III/57-65; Yılmaz 2000, XXX/214; Karakaş 2012, 49).

Təbatəbai ehkam ayələrini mənsub olduğu İmamıyyə-Cəfəriyyə məzhəbinin fiqhinə uyğun izah etmişdir. Müfəssir “əl-Mizan”ın müqəddiməsində ehkam ayələrinin geniş izahını verməyəcəyini bildirmişdir (Təbatəbai 1997, I/16). “Əl-Mizan”da ehkam ayələrinin təfsirinə baxdıqda, Təbatəbainin öz sözlərinə çox da əməl etmədiyini görə bilərik; məsələn: müfəssir mütə nikahının geniş izahını vermişdir. Mövzu ilə bağlı Təbatəbai həm Əhli-Sünnənin, həm də Əhli-Şiənin görüşlərinə yer vermiş, hər iki tərəf arasında mövcud olan ixtilafın səbəblərinə toxunmuş və bu mövzuda özünün də aid olduğu İmamıyyə-Cəfəriyyə məzhəbinin görüşünü qəbul etmişdir (Təbatəbai 1997, IV/306-310). Dəstəmaz mövzusunda isə yalnız İmamıyyə-Cəfəriyyənin görüşünü

qeyd etməklə kifayətlənmişdir (Təbatəbai 1997, V/227-229). Həmçinin Təbatəbai ehkam mövzusunda bəzi şiə müfəssirindən fərqli olaraq, Əhli-Sünnəni günahlandırmamışdır. Özünəməxsus dəlillərlə Əhli-Sünnənin ehkam mövzusunda mənimsədiyi bəzi fikirləri tənqid etsə də əsla ifrata varmamışdır.

Hürufi-müqəttəə mövzusunda Təbatəbainin mənimsədiyi görüşü diqqətə layiqdir. Belə ki, başlanğıc hərfləri mənasına gələn hürufi-müqəttəə Qurani-Kərimdə 29 surənin başında yer alır. “Hürufi-müqəttəə” mövzusunda müfəssirlər arasında qədim dövrlərdən günümüzədək davam edən fikir ayrılığı mövcuddur. Bəzi alimlər hürufi-müqəttəənin mənasının bilinmədiyini, bu hərflərin Qurani-Kərim sirlərindən olduğunu və mənalарını yalnız Allahın bildiyini qeyd etmişlər (Səmərqəndi 2006, I/34-40; Razi 1981, II/5-6; Zərkəşi 1973, I, 180; Akgül 2006, 53). Bir qrup alim bu hərflərin bir-birindən fərqli mənalara sahib olduğunu bildirmişlər (Maturidi 2004, I/13; Zərkəşi 1973, I/173; Razi 1981, II/6-9; İbn Əbi Hatim 1999, I/32-33). Təbəri, Zəməxşəri, Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvi və s. müfəssirlər isə hürufi-müqəttəəni yer aldıkları surələrin adları olaraq izah etmişlər (Təbəri I, 204-228; Zəməxşəri 1998, I/128-141; Süyuti 2003, I/28-54; Bakuvi 1904, I, Müqəddimə, 4, 196; II/1, 53, 111). Təbatəbai hürufi-müqəttəəni Şura surəsində ələ almış və geniş izahını vermişdir. Müfəssir öz fikrini bildirməzdən əvvəl, Təbərsinin “Məcməul-bəyan” əsərində hürufi-müqəttəə ilə bağlı yer alan on bir görüşü qeyd etmiş, hər birini açıqlamış və daha sonra mövzu ilə bağlı öz görüşünü bildirmişdir. Müfəssirə görə hürufi müqəttəə Qurani-Kərimin özünəməxsus xüsusiyyətidir. Yenə ona görə bu xüsusiyyət digər səmavi dinlərdə yer almadığı üçün Qurani-Kərimin təkrarının olmadığını sübut edir (Təbatəbai 1997, XVIII/6-7). Təbatəbainin nə üçün bu görüşü qəbul etdiyini aydınlaşdırmaq çətinidir. Müfəssir hürufi-müqəttəəni izah edərkən, mövzu ilə bağlı alimlərin müdafiə etdikləri görüşləri bir-bir açıqlamış, bu görüşlərin Qurani-Kərimin ecazını ön plana çıxardığını bildirmişdir. Yəni, müfəssir hürufi-müqəttəəni Qurani-Kərim ecazından saymışdır. Bunu əsas götürən Təbatəbainin mənimsədiyi görüşün də Qurani-Kərimin ecazı ilə bağlı olduğunu söyləyə bilərik (Təbatəbai 1997, XVIII/7-8).

Müfəssir “əl-Mizan” təfsirində nəsxə də yer vermişdir. Nəsx mövzusunda alimlər arasında qədimdən bəri davam edən ixtilaf vardır. Alimlərin bir qismi nəsx qəbul edərkən, digər qismi nəsx qəbul etməmişdir. Təbatəbai nəsx qəbul edən alimlər cərgəsində yer alır. O, nəsx özünəməxsus üslubda izah etmişdir. Müfəssir nəsxin geniş izahını “Bəqərə” surəsinin 106-cı ayəsində vermişdir. Təbatəbaiyə görə nəsx ayənin ləğv edilməsi ilə əlaqədar deyil, əksinə, onun “ayə” və “əlamət/ışarə” (möcüzə) keyfiyyətləri ilə bağlıdır. Yəni, nəsx hadisəsində ayə mahiyyətini qoruyub-saxlamaqla yanaşı, yalnız ışarə və ya əlamət xüsusiyyətlərini itirir. Başqa sözlə, nəsx hadisəsində ayənin tək cəh-

dəlik və oxşar xüsusiyyətləri ləğv edilir (Təbatəbai 1997, I/246-247). Təbatəbai mövzunun geniş izahını verdikdən sonra, nəsxlə əlaqədar fikirlərini bir neçə maddədə toplamışdır:

1. Nəsx təkcə şəri hökmlərə məxsus deyildir. Təkvini ayələri (yaradılışla bağlı ayələr) də əhatə edən geniş bir məfhumdur.

2. Nəsx, ancaq nasix və mənsux olduğu halda etibarlıdır.

3. Nasix, mənsuxda olan bir çox əhəmiyyətli xüsusiyyəti özündə birləşdirir.

4. Nasix və mənsux ümumi bir faydaya xidmət etdiyi üçün aralarında heç bir ziddiyyət yoxdur (buna peyğəmbərlik müəssisəsini misal göstərmək olar. Bir peyğəmbər vəfat etdiyində Allah tərəfindən yerinə başqa bir peyğəmbər göndərilir. Yəni, sonra gələn peyğəmbər ilk gələn peyğəmbəri nəsx edir. Bu müəssisə ilk olaraq ziddiyyətli kimi görünsə də, əslində, ümumi bir faydanın hasil olmasına xidmət edir).

5. Nasix və mənsux arasında mövcud olan ziddiyyətləri yox edən əsas amil hikmətdir (Təbatəbai “nasix” və “mənsux” haqqında fikrini qeyd etdikdən sonra bu iki məfhum arasında mövcud olan əlaqənin möhkəm və mütəşabih ayələr arasında olan əlaqəyə bənzədiyini qeyd etmiş və fikrini qüvvətləndirmək üçün “Ali İmran” surəsinin 7-ci ayəsini misal göstərmişdir) (Təbatəbai 1997, I/249-250).

Təbatəbai “əl-Mizan”da etiqadi mövzularda yer verdiyi görüşləri tənqid və təhlil etmişdir. Fəxrəddin ər-Razi, Qəzzali, Alusi, Məhəmməd Abduh kimi Əhli-Sünnə alimlərinin görüşlərini tənqid etməklə yanaşı, nadir hallarda Qummi, Ayyaşi, Təbərsi kimi Əhli-Şiənin qabaqcıl alimlərinin də görüşlərini tənqid və təhlil etmişdir. Təbatəbai etiqad əsasları ilə bağlı ayələri İmamıyyə-Cəfəriyyə düşüncəsinə görə izah etmiş, imamət, ismət, rəcat, vəlayət və təqıyyə kimi mövzularda mənsub olduğu məzhəbin görüşlərini müdafiə etmişdir (Yılmaz 2000, XXX/214).

Bəzi tədqiqatçılar və alimlər Əhli-Şiə görüşlərinə çox yer verdiyi üçün “əl-Mizan”ı məzhəb təfsirlərindən saymışlar. Bizə görə bu fikir yanlışdır. Təbatəbainin “əl-Mizan”ı qələmə alarkən istifadə etdiyi mənbələrə, fəlsəfi, ictimai, sosial və tarixi mövzularda yer alan geniş izahatlara diqqət yetirilsə, əsərin məzhəb təfsirlərindən çox ensiklopedik xarakter daşdığını görmək mümkündür. Buna görə “əl-Mizan”ı ictimai və ədəbi təfsirlər sırasına daxil etmək daha doğru olar.

Təbatəbai və “əl-Mizan” haqqında hazırlanan araşdırma və tədqiqatlar

Təbatəbai öz dövrünün böyük müfəssir və filosoflarından sayılır. Müfəssirin ədəbi irsi o qədər rəngarəngdir ki, vəfat etdikdən qısa müddət

sonra həyatı, elmi yaradıcılığı və “əl-Mizan” təfsiri haqqında bir çox əsərlər qələmə alınmağa başlanmış, tədqiqatçılar tərəfindən əhəmiyyətli araşdırmalar aparılmışdır. Təbatəbai haqqında yazılan əsərlərə və hazırlanan tədqiqatlara misal olaraq, Musa Kazım Yılmazın “Tabersî ve Tabatabâi’de İmâmiye Tefsiri” (Erzurum 1985, Atatürk Üniversitesi), Yusif Səlim İbrahim əl-Fəqirin “Təfsiru Muhəmməd Hüseyn ət-Təbatəbai əl-Mizan fi təfsiril-Quran dirasə mənhəciyyə və nəqdiyyə” (Əmman, 1994, İordaniya Universiteti), Əvd b. Həsən b. Əli əl-Vadinin “ət-Təbatəbai və mənhəcuhu fi təfsirihî” (Riyad 1421, Məlik Səud Universiteti), Ələkbər Muradovun (Alekbər Muradov) “Elmalılı ve Tabatabai Tefsirlerinde Siyasal İçerikli Ayetler ve Yorumları” (Ankara 2000, Ankara Üniversitesi) kimi çalışmaları göstərə bilərik.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Təbatəbai “əl-Mizan” təfsirini ərəb dilində iyirmi il ərzində yazmışdır. Əsər yazıldıqdan qısa müddət sonra bir çox dünya dillərinə tərcümə edilməyə başlanmışdır. “Əl-Mizan”ı Məhəmməd Baqir Musəvi “Tərcümei-təfsirul-Mizan” adı ilə fars dilinə (I-XX, Qum, 1984-1988), seyyid Səid Əhdər “al-Mizan: An Exegesis of the Quran” adı ilə ingilis dilinə (I-VI, Tehran, 1983-1986), Vahdeddin İnce və Salih Uçan “el-Mîzan fî Tefsîri’l-Kur’an” adı ilə türk dilinə (İstanbul, 1993-2004) tərcümə etmişdir. Əsər türk dilinə iyirmi cild halında tərcümə edilmiş, ancaq indiyədək 13 cildi çap edilmişdir. “Əl-Mizan”, eyni zamanda, Azərbaycan dilinə də tərcümə edilməkdədir. Mərhum akademik Vasim Məmmədəliyevin də daxil olduğu heyət əsəri 2010-cu ildən etibarən Azərbaycan dilinə tərcümə etməyə başlamışdır. İndiyədək əsərin 12 cildi çap edilmişdir. Tərcüməsi davam edən əsərin növbəti cildlərinin yaxın gələcəkdə nəşr olunması planlaşdırılır.

Bundan başqa, “əl-Mizan”a dair araşdırma və tədqiqatlar da aparılmışdır. Bunlar arasında “Əli əl-Övsinin “ət-Təbatəbai və mənhəcuhu fi təfsirihil-Mizan” (Tehran, 1985), Əli Rza Mirzə Məhəmmədin “Miftahul-Mizan” (Tehran, I-III, 1986), İlyas Kələntərinin “Dəlailul-Mizan fi təfsiril-Quran” (Tehran, 1990) adlı tədqiqatlarını qeyd edə bilərik.

Təbatəbainin həyatı və əsərləri ilə bağlı dünyanın bir çox dillərində məqalələr yazılmışdır. Bu elmi tədqiqat məhsulları qısa və konkret məlumat əldə etməkdə, əhəmiyyətli biliklərə yiyələnməkdə bizə yardım edir; məsələn: Təbatəbainin həyatı haqqında ingilis dilində qələmə alınmış ən ciddi araşdırmalardan biri Həmid Alqarın (Hamid Algar) “Allame Sayyid Muhammed Husayn Tabatabai: Philosopher, Exegete, and Agnostic” adlı məqaləsidir. Burada müfəssirin həyatı və fəlsəfi yaradıcılığı haqqında geniş məlumat verilmişdir. Təbatəbainin təfsir yönü ilə əlaqədar türk dilində yazılan məqalələrə Ziya Şenin “Reşid Rıza və Tabatabâi’nin Tefsirlerindeki Mukaddimelerinin İncelenmesi”ni (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi,

2006, №: 29, s. 95-122), Recep Demirin “İtab Ayetlerinin Şif Yorumu: Tabatabai Örneği”ni (İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 2016, №: 4, cild V, s. 1047-1082) misal göstərə bilərik. Təbatəbai və “əl-Mizan” haqqında əhəmiyyətli tədqiqatların aparılması və araşdırmaların hazırlanması müfəssirin və əsərinin nə qədər əhəmiyyətli olduğunu göstərir.

Nəticə

Nəticə olaraq onu qeyd etmək mümkündür ki, Təbatəbainin qələmə aldığı “əl-Mizan” təfsiri çoxcəhətlidir. Belə ki, əsərdə müstəqil başlıqlar altında sosial, siyasi, tarixi, əxlaqi və fəlsəfi məsələlər haqqında geniş məlumatlar verilmişdir. Bu da əsərin ensiklopedik xarakter daşdığını sübut edir. Əsərin maraqlı tərəflərindən biri də islahat xarakteri daşmasıdır. Belə ki, Təbatəbai “əl-Mizan”da fərqli elmi bəhslərə yer verməklə, əslində, uzun əsrlərdən bəri davam edən ənənəvi şiə təfsir metodunu inkişaf etdirmək istəmişdir. Təbatəbainin “əl-Mizan”ı həm Əhli-Şiə, həm də Əhli-Sünnə mənbələrindən istifadə edərək qələmə alması çox əhəmiyyətlidir. İranın dini mühiti, Təbatəbainin yaşadığı və təhsil aldığı şəhərlər nəzərə alınaraq, “əl-Mizan” tədqiq edilərsə, əsərin mötədil üslubda yazılması məzhəb təəssübkeşliyindən uzaq olduğunu sübut edir. Məhz buna görə əsər nəşr edilməsindən qısa müddət sonra, başqa dillərə tərcümə edilməyə, haqqında elmi çalışmalar hazırlanmağa başlanmışdır. Təbatəbainin Quran elmlərindən olan möhkəm və mütəşabih, əsbabun-nüzul, nəsx və hürufi-müqəttə mövzusunda özünəməxsus fikirləri çox əhəmiyyətlidir. Belə ki, Təbatəbai möhkəm və mütəşabih ifadələrinin nisbi olduğunu, möhkəm olan ayənin başqa bir yerdə mütəşabih olaraq gəldiyini qeyd etmiş və bu ayələri anlamaq üçün təvildən istifadə edilə biləcəyini bildirmişdir. Əsbabun-nüzul mövzusunda gələn xəbərlərin səhhət dərəcəsinin fərqli olduğunu və təsnifatının aparılmadığını bildirən müfəssir əsbabun-nüzulu güclü təfsir mənbələrindən saymamışdır. Təbatəbai nəsx mövzusunda isə onu qəbul edən alimlər cərgəsində yer alır. Hürufi müqəttəni Qurani-Kərimin möcüzəvi xüsusiyyəti olaraq anlayan müfəssir, bu xüsusiyyətin digər ilahi kitablarda olmadığını ifadə etmişdir. Əhkam ayələri mövzusunda isə mənsub olduğu İmamıyyə-Cəfəriyyə məzhəbinin fikrini mənimsəmişdir. Təbatəbai əsərin müqəddiməsində təfsir metodlarının hər birini tənqid etmişdir. O, bu mövzuda Quranın Quranla təfsiri metodunu mənimsəmişdir. Təbatəbai təfsir metodlarını tənqid etsə də, əsərində rəvayət və dirayət təfsir metodlarına da yer vermişdir.

Təəssüf ki, “əl-Mizan” ilə bağlı hazırlanan araşdırmalarda əsər hər tərəfli tədqiq edilməmişdir; məsələn: əskikliyi “əl-Mizan”ın “elmi təfsir” və “ictimai təfsir” yönəri heç bir tədqiqatçı tərəfindən araşdırılmamışdır. Həmçinin əsərin qələmə alınmasında istifadə edilən mənbələr də ətraflı tədqiq

edilməmişdir. Belə ki, bu sahədəki əksiklikliyi azaldacaq elmi araşdırmaların qələmə alınmasına böyük ehtiyac vardır. Bu çalışmaların hazırlanması təfsir sahəsi üçün yenilik hesab ediləcəkdir.

ƏDƏBİYYAT

- Akgül Muhittin. (2006). “Mukattaa Harfleri ve Kur’an İ’câzındaki Yeri”. Sakarya Üniversitesi İlahiyyat Fakültesi Dergisi. sayı: 14. (s. 49-65)
- Al-Azmeh Aziz. (1998). “Muqaddima”. Encyclopedia of Arabic Literature (nşr. J. S. Meisami-P. Starkey). London. II. 551-552.
- Algar Hamid. (2006). “Allame Sayyid Muhammed Husayn Tabatabai: Philosopher, Exegete, and Agnostic”, Journal of Islamic Studies. Oxford. vol: 3, XVII. (326-351)
- Apaydın Yasin. (2010). Muhammed Hüseyin Tabâtabâi’de Varlık Kavramı. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bakuvi Mir Məhəmməd Kərim. (1904-1906). Kəşfül-həqayiq an nukətil ayati vəd-Dəqaiq. I-III. Tiflis: Buxariyyə Mətbəəsi.
- Corbin Henry. (1986). İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd’ün Ölümünə Kadar. I-II. tər. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Çetin Mustafa. (1994). “Nüzül Sebepleri (Esbabu’n-Nüzül)”. Diyanet İlmi Dergisi. sayı: 2, XXX. 95-120.
- Dadashi Hamid. (1993). Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran, New York.
- Demirci Muhsin. (1995). “Esbâb-i Nüzûl”. DİA. İstanbul, XI. (360-362)
- Durmuş İbrahim. (2006). “Mukaddime”. DİA. İstanbul. XXXI. (115-117)
- Hilali Məhəmməd b. Musa Əli Nəsr Səlim b. İd. (2018). Əl-İstiab fi bəyanil-əsbab. I-IV. İstanbul: Beka Yayınları.
- İbn Əbi Hatim, Əbdürrəhman b. Məhəmməd b. İdris ər-Razi. (1999). Təfsirul-Quranil-Əzim. I-X. Beyrut: Məktəbətul-Əsriyyə.
- Karakaş Zeliha. (2012). Ehli-Sünnet ve Şia Arasında İhtilaf Konusu Olan Siyasi Boyutlu Ayetler: Tefsir ve Tahlil. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Maturidi Əbu Mənsur Məhəmməd b. Məhəmməd b. Mahmud əs-Səmərqəndi. (2004). Təvilatü əhli-sünnə. I-XX. Beyrut: Müəssəsətur-risale.
- Mertoğlu Mehmet Suat. (2010). “Muhammed Hüseyin Tabâtabâi”, DİA, İstanbul, XXXIX. (306-308).
- Razi Fəxrəddin Məhəmməd b. Ömər. Hüseyin b. Həsən b. Əli ət-Teymi. (1981). Məfatihul-Ğayb. I-XXXII. Beyrut: Darul-Fikr.

Rəşid Rza Məhəmməd. (1947). Təfsirul-Quranil-Həkim (Təfsirul-Mənar). I-XII. Qahirə: Darul-Mənar.

Səmərqəndi Əbul-İleys İmamul-hüda Nəsr b. Muhəmməd b. Əhməd b. İbrahim. (2006). Təfsirul-Quranil-Kərim (Təfsirus-Səmərqəndi/Bəhrul-ulum). I-III. (nşr. Əli Muhəmməd Mumərriz, Adil Əhməd Əbdülmövcud). Beyrut: Darul-kutubil-ilmiyyə.

Serinsu Ahmet Nedim. (1994). Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzulün Rolü. İstanbul: Şûle Yayınları.

Süyuti Əbul-Fəzl Cəlaluddin Abdurrəhman b. Əbu Bəkr b. Muhəmməd əl-Hudeyri əş-Şafi. (2003). əd-Durrul-mənsur ət-təfsiru bil-məsür. I-XVII. (nşr. Abdullah b. Əbdülmuhsin ət-Türki). Qahirə: Mərkəzu hicrul-buhusi vəd-dirasatil-Ərəbiyyəti vəl-İslamiyyə.

Şimşek Mehmet Sait. (2017). Günümüz Tefsir Problemleri. İstanbul: Hikmet Yayınevi.

Tabatabaî Allâme Muhammed Hüseyn. (2013). el-Mîzan fî Tefsîri'l-Kur'an. I-XX, tər. Vahdettin İnce, Salih Uçan. İstanbul: Kevser Yayınları.

Tabatabai Muhammad Husayn. (2003/1). The Elements of Islamic Metaphysics (Bidâyat al-Hikmah). tər. Əli Quli Qarai. London.

Tabâtabâî Muhammed Hüseyn. (1999). İslam'da Şia. tər. Kadir Akaras, Abbas Kazimi. İstanbul: Kevser Yayıncılık.

Tabâtabâî Muhammed Hüseyn. (2003/2). Sunenu'n-Nebi. İstanbul: Asr Yayınları.

Tabâtabâî Muhammed Hüseyn. (2011). Söyləşilər: Allame Tabâtabâî və Henry Corbin. tər. İsmail Bendiderya. İstanbul: İnsan Yayınları.

Tabâtabâî Muhammed Hüseyn. (2018). İslam'da Kadın. tər. Mustafa Yalçın. İstanbul: Kevser Yayınları.

Təbatəbai Məhəmməd Hüseyn. (2005). Nihayətul-hikmə. I-II. Qum: Müəssəsətul-nəşri-İslami.

Təbatəbai Muhəmməd Hüseyn b. Muhəmməd. (1997). əl-Mizan fi təfsiril-Quran. I-XX, Beyrut: Müəssəsətul-ələmi lil-mətbuat.

Təbəri Əbu Cəfər Muhəmməd b. Cərir b. Yezid əl-Amuli əl-Bağdadi. (2001). Cəmiul-bəyan an təvili ayil-Quran. I-XXVI. (nşr. Abdullah b. Əbdülmuhsin ət-Türki). Beyrut: Hicr.

Uçar Kerim. (2008). Şia Alimləri. I-II. Berlin: Ahlul Beyt Yayıncılık.

Vahidi Əbul-Həsən Əli b. Əhməd b. Məhəmməd ən-Nisaburi. (2000). Əsbabun-nüzul. Beyrut: Darul-Hədis.

Vəlioğlu Faiq. (2000). Azərbaycanın məşhur İslam alimləri. Qum: Əhli-beyt yolu.

Yılmaz Musa Kazım. (2000). "el-Mîzân". DİA. İstanbul, XXX. (213-214)

Yüksel Muhammed İsa. (2018). “Tefsirde Sebeb-i Nüzulün Bağlayıcılığı ve İşlevi”. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 34. XXXIV. (407-438)

Zəməxşəri Carullah əbi'l-Qasım Mahmud b. Ömər b. Muhəmməd əl-Hazərmi. (1998). Kəşşaf. I-VI. (nşr. Adil Əhməd Əbdülmövcud, Əli Məhəmməd Müəvvaz). Riyad: Məktəbətul-abidkan.

Zərkəşi Əbu Abdilləh Bədrüddin Muhəmməd b. Bahadır b. Abdullah ət-Türki əl-Mısri əl-Minhaci. (1973). əl-Burhan fi ulumul-Quran. I-IV. Beyrut: Darul-mərifə.

Мурад Агаев

ТАФСИР “АЛЬ-МИЗАН” С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ТАБАТАБАИ И УЛЮМУЛЬ-ГУРАН

РЕЗЮМЕ

Мухаммед Хусейн Табатабаи, которого считают одним из великих муфассиров 20-го века, является одним из ученых, которые имеют уникальные знания в таких областях науки как тафсир, исламская философия, хадис, фикх и др. Табатабаи написал более сорока ценных работ на арабском и персидском языках. Сегодня, фактически, его работы в области исламской философии используются в качестве учебников во многих ведущих университетах Ирана. Но Табатабаи более известным делает, его 20-томный тафсир “аль-Мизан”, который он написал на арабском языке. Посредством тафсира “аль-Мизан” Табатабаи пытался разработать метод шиитского тафсира, над которым работают уже много веков. Это считалось инновацией в шиитской традиции тафсира Имамия-Джафария. Более того, разработка “аль-Мизан”а в умеренном стиле отличала его от многих тафсиров. По этой причине эта работа до сих пор ценится со стороны широкой аудитории в исламском мире.

В первую очередь в этой статье будет рассматриваться жизнь Мухаммеда Гусейна Табатабаи, который был родом из Тебриза, его работы, написанные на разных языках, и его статьи, опубликованные после его смерти в виде книги. Поскольку невозможно говорить обо всех работах Табатабаи, поэтому в этом исследовании будет предоставлена информация только о некоторых из них. Во второй части статьи будут обсуждаться метод, использованный муфассиром в тафсире “аль-

Мизан”, повествование и направление работы и место “аль-Мизан” среди исламских наук, затрагиваются своеобразные особенности произведения и особенности, которые отличают его от других тафсиров После этого предоставляется информация о научных работах на эту тему, проведенных исследователями.

Ключевые слова: Табатабаи, “аль-Мизан“, насх, асбабун-нузуль, хуруфу-муқаттаа.

Murad Aghayev

EXPLANATION OF THE TAFSEER AL-MIZAN FROM TABATABAI AND ULUMUL-QURAN ASPECT

ABSTRACT

Muhammad Huseyn Tabatabai, one of the great mufasssirs of the 20th century is one of the scholars who had profound knowledge in Islamic philosophy, hadith, fiqh and other Islamic sciences. Tabatabai wrote works in both Arabic and Persian more than forty. His works in the field of Islamic philosophy is used as a textbook in many foremost Iranian universities today. What makes Tabatabai more famous is the tafseer work *al-Mizan* written in 20 volumes in Arabic. With his tafseer *al-Mizan*, Tabatabai tried to develop the traditional Shiite tafseer method which has been going on for many centuries. This is considered innovation in Imamiyya-Jafariyya Shiite tafseer tradition. Furthermore, the elaboration of *al-Mizan* in a moderate style makes it different from other tafseer works. For this reason, the book is still being studied as a textbook by a large audience in the Islamic world.

The article provides information about the life, works of Muhammad Huseyn Tabatabai, who was originally from Tabriz, and his articles published after his death. Since it is impossible to mention all the works of Tabatabai, only a few of them are given in this study. In the second part of the article, the method that the mufasssir followed in his *al-Mizan*, its riwayat (transmission of hadith) and dirayat (contextual study of hadith), the place of *al-Mizan* among Islamic sciences and the specific features of it are discussed. It also provides information about researches carried out by different scholars.

Keywords: Tabatabai, *al-Mizan*, naskh, asbabun-nuzul, Hurufu-muqatta

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. F.V.Əhmədzadə

QURANI-KƏRİMDƏ İRADƏ AZADLIĞI PROBLEMİ

Qazi Əbdülcabbar ideyaları əsasında

*f.f.d. Faiq Əhmədzadə,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun müəllimi
faigahmedzade@ait.edu.az*

XÜLASƏ

İslam tarixinin ən mühüm problemlərindən biri də insan davranışlarında azadlığın olub-olmamasıdır. İslam etiqadi məktəbləri bu məsələ ətrafında xeyli nəzəriyyə ortaya atmışlar; məsələn: cəbrilər və əşərilər insanın davranışlarının Allah tərəfindən meydana gəldiyini irəli sürmüşlər. Belə ki, insanın öz feillərində hər hansı bir rolu mövcud deyil və bu davranışlar, ancaq Allaha aid edilə bilər. Maturidilər isə insanın öz davranışlarında qismən rolunun olduğunu müdafiə etmiş və bu problemi cüzi iradə termini ilə aradan qaldırmağa çalışmışlar. Mötəzilə məzhəbi isə insanın feillərindəki azadlığına daha çox üstünlük vermiş və Allahın heç bir şəkildə şəxsin davranışlarına qarışmadığını müdafiə etmişdir. Sözügedən İslam məktəbləri öz fikirlərini dəstəkləmək üçün həm rəşadət, həm də nəqlə söykənən dəlillər gətirmişlər. Nəqlə söykənən dəlillər, əsasən, Qurani-Kərim ayələrinə əsaslanmışdır. Mötəzilə məktəbinin sonuncu təmsilçilərindən biri olan Qazi Əbdülcabbar həmin ayələri seçib, onları öz anlayış tərzinə müvafiq şəkildə təfsir etmişdir. O, sözügedən ayələrin müxtəlif mənalarla yorumlana biləcəyini vurğulayaraq, onlara mütəşabih olaraq yanaşmış və özünəməxsus şəkildə açıqlamışdır. Məqalədə insan feilləri barəsində mötəzilədən fərqli düşünən məzhəblərin bu barədəki anlayışları haqqında məlumatlar verilmişdir. Daha sonra onların dəlil olaraq müraciət etdikləri ayələr dəyərləndirilmiş və Qazi Əbdülcabbarın nəzəri metodu ilə həmin ayələrin açıqlamalarına baxılmışdır. Qazi Əbdülcabbar insan davranışlarının məhz fərdin özünə aid olduğunu qeyd etmiş, ayələri bu cəhətdən açıqlamışdır. Eyni zamanda, bu mövzuda fərqli düşünən şəxslərin ayələri açıqlamalarına da münasibət bildirmişdir.

Açar sözlər: Qazi Əbdülcabbar, insan azadlığı, insan feilləri, Qurani-Kərim.

Giriş

İslam düşüncəsində ən çox mübahisə mövzularından biri də insan davranışlarının kimə aid olmasıdır. İslamın ilk ortaya çıxdığı illərdə bu mövzu lazımı qədər diqqət cəlb etməsə də, sonralar fərqli anlayış və düşüncələri əhatə edən ərazilərin fəthi ilə coğrafiya genişləncəyədək mövzuya daha çox maraq yaranmışdır. Bu məsələ həm siyasi, həm də dini yöndən insanları maraqlandırmış, onlarda müxtəlif suallar doğurmuşdur.

Şəxs öz davranışlarına məsuliyyət daşısa da, onun iradi hərəkətləri Allah tərəfindənmi yaradılır, yoxsa özünə aiddir? Qəzavü-qəder deyiləndə nə nəzərdə tutulur? İnsan hər nəsnəni özümü əldə edir, yoxsa ona Allah tərəfindən verilir? Şəxs öz hərəkətlərini seçməkdə və etməkdə nə qədər sərbəstdir? Fərd öz davranışlarını seçib edə bilərmə? Yoxsa sadəcə, müəyyən ölçüdəmi buna qadirdir?

Bu suallara müxtəlif İslam məktəbləri fərqli cavab vermişdir. Hər fərqli məzhəbdən olan alim bu mövzuda Qurani-Kərimdəki ayələri dəyərləndirmiş və düşüncəsinə uyğun şəkildə açıqlamışdır. Mötəzilə məzhəbinin nümayəndələrindən Qazi Əbdülcabbar bu mövzu ətrafında qeyd edilən ayələri seçmiş və onlara mütəşabih kimi yanaşmışdır. Həmin ayələri düşünməklə, ağıl işlətməklə başa düşmək mümkündür. Qazi Əbdülcabbar insan feilləri ilə bağlı fərqli məzhəblər tərəfindən müxtəlif şəkildə başa düşülən ayələri “Mütəşabihül-Quran” əsərində vurğulayaraq, mötəzilənin əqidə sisteminə uyğun surətdə etmişdir. O, hesab edir ki, bu qəbildən olan ayələr mənə baxımından çox fərqli ehtimallara yol açdığına və səhv başa düşüldüyünə görə, mütəşabih kimi qəbul olunmalıdır. Bunlara nümunə olaraq, Allahın sifətləri (atributları) və ədaləti, eyni zamanda, insan feilləri ilə bağlı ayələr xüsusilə mütəşabih hesab edilməlidir (Qazi Əbdülcabbar 1969, I/9).

I. İnsan feilləri ilə bağlı İslam məktəblərinin ümumi düşüncəsi

Bu barədə ayələrin Qazi Əbdülcabbarın baxışı ilə dəyərləndirilməsinə keçməzdən əvvəl mövzu ilə əlaqədar İslam düşüncə və etiqad məktəblərinin fikirlərinə ümumi şəkildə nəzər salmaq doğru olar.

İslam etiqad məktəbləri arasında insanın iradəsi, qüdrəti və feillərinin ortaya çıxması haqqında dörd əsas düşüncə mövcuddur. Bunlardan birincisi – cəbriyyə insanın heç bir iradəsinin olmadığını, bütün feillərin Allah tərəfindən yaradıldığını və insanın da itaət edərək, sadəcə, Allahın yaratdığı feilləri icra etdiyini irəli sürmüşdür (Əşəri (2) 1990, I/340). Bu düşüncə sələf alimləri tərəfindən qismən qəbul edilmişdir. Hər şeyin yaradıcısı Allahdırsa, o zaman insanın feillərinin də yaradıcısı Allah hesab edilməlidir (Saim Yəprem 1997, 162-163).

Əşəri məktəbinə görə, insan feillərinin yaradıcısı Allahdır. Allah şəri də, xeyri də yaradandır. O, bu fikri müdafiə etmək üçün həm əqli, həm də nəqli dəlillər gətirir. Əşərinin əqli dəlillərindən biri budur ki, bəzən feillər insanın arzu və istəyinə uyğun şəkildə ortaya çıxır. Belə ki, insan nə qədər cəhd edir-etsin, feillər Allahın müəyyən etdiyi və uyğun gördüyü şəkildə meydana gəlir. Bu da onu göstərir ki, insan öz feillərinin yaradıcısı deyildir. Eyni zamanda, Allah xeyirli işləri, ədaləti yaratdığı kimi, zülmün də, şərin də yaradıcısıdır; lakin bu, insana görə zülm və şər hesab edilir, Allah nəzdində isə zülm deyildir. Feillərin insana aid olan hissəsini isə əşərilər “Kəsb” nəzəriyyəsi ilə, yəni insanın feilləri seçməsi ilə Allahın onlarda yaratması kimi açıqlamışdır (Əşəri (1) 1953, 38-39, 44).

Əşərilərə görə, nəqli dəlil Qurandan alınmışdır ki, bu da hər şeyin Allah tərəfindən yaradıldığını vurğulayan ayələrdən ibarətdir; məsələn: aşağıdakı ayələri əşərilər nəqli dəlil kimi göstərmişlər:

“Allah hər şeyi yaradandır” (“Rəd” 13/16); “Allah hər şeyə qadirdir” (“Bəqərə” 2/20); “Allah istəsəydi, Yer üzündə hər kəs iman edərdi” (“Yunus” 10/99).

Maturidi məktəbinə gəlincə, onlar iradəni külli və cüzi olmaqla iki hissəyə bölürlər. Külli iradə Allaha aiddir və hər bir şeyin yaradıcısı qəbul olunur. Cüzi iradə isə insana aiddir. Maturidi insanın yaxşı və pisi seçib ayırma gücünün olduğunu qəbul etmişdir. İnsan öz davranışlarının yaxşı və ya pis olduğunu bilər və ikisi arasında seçim edir. Bununla yanaşı, insan feillərinin yaradılması Allaha aiddir. İnsan isə onu kəsb edir, qazanar. Yəni feillərin meydana gəlmə şərtlərini yaradan Allahdır, insan isə həmin feilləri seçmək ixtiyarına malikdir. Beləcə, insan öz davranışlarını Allahın yaratdığı çərçivədə kəsb edə bilər (Saim Yeprem 1997, 293, 295). Buradan başa düşülən odur ki, Allah külli iradəsi ilə feilləri yaradar, insan isə cüzi iradəsi ilə onları əldə edir.

II. Qazi Əbdülcabbarın iradə azadlığı kontekstində ayələrin dəyərləndirilməsi

İnsan feilləri mövzusu Mötəzilə və Əhli-Sünnə məktəbləri arasında böyük mübahisələrə səbəb olmuşdur. İnsan feillərinin özünə aid olması geniş iradə azadlığı kontekstində dəyərləndirilmiş və ədalət prinsipinin əsas mövzularından biri kimi müzakirə obyektinə çevrilmişdir. Mötəzilə məktəbi mövzunu insanın məsuliyyət daşması və Allahın şəri yaratması yönü ilə ədalət prinsipi daxilində tədqiq etmişdir. Mötəziləyə görə, əgər Allah insanın iradi feillərinin yaradıcısıdırsa, o zaman insanın məsuliyyət daşması ədalətə

uyğun gəlməz. Digər tərəfdən, Allah insan feillərinin yaradıcısı olarsa, şəxslərin də yaradıcısıdır. Halbuki ədalət prinsipinə əsasən, Allah şəxsin yaradıcısı olmamalıdır.

Qazi Əbdülcabbar bu nəzəriyyə ilə əlaqədar bəzi ayələri mütəşabih olaraq dəyərləndirmiş və Mötəzilə məktəbinə etiraz olaraq irəli sürülən həmin dəlilləri öz düşüncəsinə əsasən açıqlamışdır.

İnsan feillərinin yaradılmasına əvvəlcə Allahın hər şeyi xəlq etməsi düşüncəsi sübut kimi irəli sürülür. Yəni Allah hər şeyin yaradıcısıdırsa, o zaman insan feillərinin də müəllifi sayılır. Bu mövzudakı ayələrdən biri belədir:

“O, göyləri və yeri (yoxdan) var edəndir. Allahın necə övladı ola bilər ki, Onun heç bir yoldaşı yoxdur. Hər şeyi O yaratmışdır. O, hər şeyi biləndir! O, Allah Rəbbinizdir! Ondan başqa heç bir tanrı yoxdur. Hər şeyi yaradan Odur. Buna görə də yalnız Ona ibadət edin. O, hər şeyə vəkilidir” (“Ənam” 6/101-102).

Qazi Əbdülcabbar bu ayədəki “yaratma” sözünə fərqli mənə verərək, mövzuya başqa prizmadan yanaşmışdır. Belə ki, həmin söz “planlamaq, formalaşdırmaq, şəkilləndirmək” mənalarına gəlir və bunun da feillərin yaradılması ilə əlaqəsi yoxdur. Buradakı “hər şey” ifadəsi mübaliğə bildirir və ümumi olaraq hər nəsnəyə aid deyildir. Necə ki, bunabənzər digər ayələr də mövcuddur (“Ənam” 6/38; “Nəhl” 16/89; “Əhqaf” 46/25). Əgər ayə ümumi olaraq hər şeyə kitab edərsə, o zaman Allahın hər şeyi yaratmasına qadir olması qnesoloji cəhətdən dəyərləndirilməlidir. Yəni Allah insan davranışları da daxil olmaqla, hər şeyi xəlq etmə qüdrətinin biliyini daşıyır, amma yaradıcısı deyildir. Həmçinin ayədə yaratma feilindən əvvəl Allahın elminə işarə edilmişdir.

Ayənin ümumi mənanı əhatə etməsi “şey” sözünün ehtiva etdiyi mənə baxımından da doğru görünür. Belə ki, “şey” sözünün məzmununda “mövcud” (var olan) və “mədum” (yox olan) anlayışları mövcuddur. Əgər ayə ümumi mənanı əhatə etsə, o zaman Allahın həm yoxluğu, həm də varlığı yaratması düşünülə bilər ki, bu da ziddiyyətə gətirir. Yox olanın yaradılması düşünülə bilməz (mədumun “şey” olaraq qəbul edilməsi Bəsrə Mötəzilə məktəbinə aiddir ki, Qazi Əbdülcabbar bu istiqamətin nümayəndəsidir. Digər məzhəb alimləri bu düşüncəni qəbul etmir, mədumun şey olduğunu imkansız görürlər.⁹

Ayədəki yaratmanın ümumi mənə kəsb etməsi ibadətin vacibliyi kontekstindən də dəyərləndirilmişdir. Əgər insanın feilləri Allah tərəfindən yaradılıbsa, o zaman ibadətin vacibliyinin mənası qalmaq. Əks təqdirdə, ibadət feilini həyata keçirən Allah hesab olunur ki, bu da insana nəyinsə vacib

⁹ Geniş məlumat üçün baxın: Qazi Əbdülaəbbar (3) 1996, 176-180; Qazi Əbdülcabbar (1) IV/247-249; Cüveyni 1999, 27-30).

olmasının əhəmiyyətinin qeyri-mümkünlüyünü göstərəcəkdir. Bu da yaratma feilinin, sadəcə, nemətləri əhatə etməsi cəhətindən dəyərləndirildiyinin göstəricisidir (Qazi Əbdülcabbar (3) I/251-254).

Bu mübahisə ayənin ümumi mənanı ehtiva etməsi haqqındadır. Qazi Əbdülcabbar ümumi mənanın yaradılış feilinə uyğun olmadığını qeyd edərək, iradi feillərin yaradılması düşüncəsinə qarşı çıxmışdır. Eyni zamanda, bu bəzədə nazil olan bənzər mənalı ayələri də eyni üsulla şərh etmişdir (Qazi Əbdülcabbar (3) II/515, 528, 556, 571).

Feillərin Allaha aid olunmasına dəlil kimi “bəndənin qazandıqlarının və ya əldə etdiklərinin Allah tərəfindən ona verilməsi” haqqındakı ayələr göstərilmişdir. Buna nümunə kimi, aşağıdakı ayəni göstərmək olar:

“(Ya Rəsulum!) Yadına sal ki, İbrahimi öz Rəbbi bir neçə sözlə (bəzi əmrləri ilə) imtahanla çəkdiyi zaman o, (Allahın əmrlərini) tamamilə yerinə yetirdi. (Belə olduqda Allah ona:) “Səni insanlara imam (dini rəhbər, başçı) təyin edəcəyəm”, - dedi. (İbrahim isə:) “Nəslimdən necə?” – deyə soruşdu. (Allah onun cavabında:) “(Sənin nəslindən olan) zalımlar mənim əhdimə (imamlığıma) nail olmazlar”, – buyurdu” (“Bəqərə” 2/124).

İnsanın iradi hərəkətlərinin Allah tərəfindən yaradıldığını irəli sürənlər vurğulayırlar ki, bu ayədə Həzrət İbrahimin imam təyin olunmasından bəhs edilərkən, onun saleh bəndə kimi olmasında özünün heç bir rol oynamadığı nəzərdə tutulur. Bu da Allahın insan feillərini yaratdığına dəlildir.

Qazi Əbdülcabbar isə həmin ayəyə görə insan feillərinin Allaha aid edilməsinin doğru olmadığını bildirmişdir. Ona görə burada feillər haqqında bəhs edilmir. Peyğəmbər olan Həzrət İbrahimin imam, yəni rəhbər olması təbiidir. Peyğəmbərlik isə sadəcə, Allah tərəfindən verilir. Əgər peyğəmbərlərin seçmək azadlığı olmasa, ucaldılmalarının heç bir mənası qalmazdı (Qazi Əbdülcabbar (3) I/109).

İnsanın iradə azadlığının olmadığını iddia edənlər aşağıdakı ayəni də onun öz əməllərini azad şəkildə yerinə yetirmədiyinə dəlil gətirmişlər:

(İsrail övladının) peyğəmbəri onlara dedi: “Allah Talutu sizə padşah göndərdi”. Onlar isə “Biz hökmdarlığa daha layiq ikən və ona var-dövlət verilmədiyi halda, o, necə bizə padşah ola bilər?” – deyə cavab verdilər. (Peyğəmbər onlara) dedi: “Allah sizdən ötrü onu (bəyənilib) seçmiş, elm və bədəncə (qüvvəcə) ona üstünlük vermişdir. Allah Öz mülkünü (səltənətini) istədiyinə verər. Allah (Öz lütfü və kərəmi ilə) genişdir, (Allah hər şeyi) biləndir!” (“Bəqərə” 2/247).

Ayədə mövcud olan “Allahın dilədiyinə mülk verməsi” düşüncəsindən çıxış edərək, insanın özünün onu qazanmadığı, seçərək əldə etmədiyi iddia olunur. Qazi Əbdülcabbar isə bu ayənin insanın iradi feilləri ilə əlaqəli

olmadığını, mülkün və ya ruzinin Allah tərəfindən verilməsinin insanın ixtiyarına maneçilik törətmədiyini bildirmişdir. Ruzinin bəzilərinə verilməsi imtahan üçün ola bilər. Bu isə insanlara bir lütfdür (Qazi Əbdülcabbar 1996 (3), I/127).

Başqa bir ayə isə insanın hər uğurunun Allah tərəfindən gəldiyinə, özünün heç bir uğur qazanmamasına sübut olaraq gətirilmişdir:

“O dedi: ...Sizə qadağan etdiyim şeyləri etməklə sizin əleyhinizə çıxmaq istəmirəm. Mən ancaq bacardığım qədər islah etmək istəyirəm. Mən ancaq Allahın sayəsində uğur qazanıram. Mən yalnız Ona təvəkkül edir və yalnız Ona üz tuturam” (“Hud” 11/88).

Qazi Əbdülcabbar uğurun və qazancın Allahın lütfü olduğunu, bunun seçim haqqı ilə heç bir əlaqəsinin olmadığını qeyd etmişdir. İnsan yolu, sadəcə, seçir, küfr və ya imana yönəlir. Allah isə onu yönləndirir və insanı seçdiyi yola sövq edir. Həmçinin ayədə təvəkkül düşüncəsi də bu fikri dəstəkləyir (Qazi Əbdülcabbar 1996 (3), I/382-384).

İnsanın qazanc əldə etməsini və ya zərərə uğramasını Allaha aid edərək, möminin zəfər və ya məğlubiyyətinin, sadəcə, Allahdan gələ biləcəyini bəzi ayələrə əsaslanaraq iddia edənlər olmuşdur. Belə ki, möminlərin zəfərlərində təsiredici qüvvə Allahın köməyidir və sadəcə, Onun yardımını ilə zəfər qazanmaq mümkündür ki, bu zəfər möminə aid ola bilməz. Bu mövzuda dəlil gətirilən ayələri Qazi Əbdülcabbar açıqlayaraq həmin iddiaya cavab vermişdir; məsələn: *“...Allah istədiyi kəsi Öz köməyi ilə dəstəkləyər...”* (“Ali İmran” 3/13) ayəsinə əsasən zəfərin Allahın feili olması fikri ortaya çıxmışdır. Qazi Əbdülcabbara görə, bir şeyin müəyyən şəxsə aid edilməsi aid olunan nəsnənin həmin şəxsin feili olması mənasına gəlməz. Allahın dəstəkləməsinə gəlincə, bu, lütfün növlərindən biri olaraq anlaşılmalıdır. Həmçinin, Allahın köməyi müxtəlif şəkillərdə özünü göstərə bilər. Bu dəlil, eyni zamanda, möminin müharibədə zəfəri və ya gələcəkdə savaba gətirib-çıxaracaq məşəqqət mənasına da gələ bilər. Müharibədə möminə zəfər vermək isə onu mələklərlə dəstəkləmək, sabit-qədəm etmək, düşmənin ürəyinə qorxu salaraq onu zəiflətmək, möminə cənnətdəki yerini göstərmək və başqa müxtəlif yollarla mümkündür. Nəticə etibarilə hərəkət edən mömindir, Allah isə onu, sadəcə, kömək edərək dəstəkləyir ki, bu da insan feilinin Allah tərəfindən yaradılmasına dəlil hesab oluna bilməz (Qazi Əbdülcabbar 1996 (3) I/141-142, 157, 316).

Bəzi ayələrə istinad edərək insanın hərəkətlərini edə bilmə gücünün, qüdrətinin olmadığı bildirilir. Bu ayələrin birində belə buyrulur:

“Onlar yer üzündə (Allahdan) yaxa qurtara bilməyəcəklər. Onların Allahdan başqa himayədarları da yoxdur. Onların əzabı qat-qat artırılar. Onlar (haqqı) eşidə bilmirdilər və görmürdülər” (“Hud” 11/20).

Bu ayəyə istinad edilərək kafirlərin eşidə bilməməsi və görə bilməməsi ilə onlara iman gücünün verilmədiyi, nəticə olaraq feillərin, sadəcə, Allah tərəfindən yaradıla biləcəyi iddiası ortaya çıxmışdır. Qazi Əbdülcabbara görə, sözügedən ayədəki eşitmə və görmənin feillə heç bir əlaqəsi yoxdur. Burada kafirlərə eşitməmələrinə və görməmələrinə görə irad bildirilir. Əgər onların küfretmə qüdrəti olmasaydı, həmin şəxslərə irad bildirmək də yersiz olardı. Heç kəsə öz qüdrəti ilə etmədiyinə görə irad tutulmaz. Burada qeyd olunan nəsnə dəlillərin eşidilməsinə baxmayaraq, onlara qarşı çıxmaqdır ki, bu da kafirin seçimi ilə həyata keçir (Qazi Əbdülcabbar 1996 (3), I/377; II/478).

İnsan feillərinin Allahın hökmü ilə həyata keçdiyini iddia edənlər başqa bir ayəni də dəlil olaraq göstərmişlər:

“O dedi: “Ey oğullarım! (Şəhərə) bir qapıdan girməyin, ayrı-ayrı qapılardan girin. Allahın iradəsinə qarşı isə heç bir şeylə sizə fayda verə bilmərəm. Hökm yalnız Allahındır. Mən ancaq Ona təvəkkül edirəm. Qoy təvəkkül edənlər də ancaq Ona təvəkkül etsinlər” (“Yusif” 11/67).

Qazi Əbdülcabbar bu ayədən çıxarılan nəticəyə etiraz edərək, buradakı “hökm” sözünün insan feilləri ilə əlaqəli olmadığını qeyd edir. Əgər bu ayə feillərlə əlaqədirsə, yenə də Allahın insan feillərinin yaradıcısı olduğunu göstərməz. Hökm ortaya çıxdıqdan sonra Allaha aid edilmişdir. Yəni ayəyə əsasən, Yaqubun oğulları şəhərə girdikdən sonra Allahın hökmü təzahür edəcəkdir (Qazi Əbdülcabbar 1996 (3), I/395).

İnsan feillərinin, sadəcə, Allahın istəyi ilə meydana gələ biləcəyini iddia edərkən aşağıdakı ayə də dəlil gətirilmişdir:

“Heç bir şey barəsində “Mən onu sabah edəcəyəm!” – demə! Ancaq “Əgər Allah istəsə!” (“İnşallah” de!). Unutduğun zaman Rəbbini yada salıb, “Ola bilsin ki, Rəbbim məni haqqa bundan daha yaxın olan bir yola yönəltsin” – de” (“Kəhf” 18/23-24).

Qazi Əbdülcabbar həmin ayədəki “Allah istəsə” ifadəsinin hər kəs tərəfindən yaxşı və ya pis bir iş üçün istifadə edildiyini bildirərək, bunun insanın ixtiyarı ilə əlaqəsi olmadığını vurğulayır. Əksinə, Allah insanın davranışının onun seçimi və ixtiyarı ilə olmasını istəyir. Bu ayədə məqsəd Həzrət Peyğəmbərin və digər insanların gələcəklə əlaqəli işlərdə qəti danışmamaları üçün xəbərdar olunmalarıdır. Belə ki, söz verən şəxs gələcəkdə işində çətinlik olmayacağını bilmədiyi üçün yalan danışa bilər. Buradakı “Allahın istəyi” ifadəsinin məqsədi qarşı tərəfə qəti şəkildə söz verib, edə bilmədiyi halda yalançı çıxmaması üçündür (Qazi Əbdülcabbar 1969 (2), I/397; II/472-473).

Feillərin Allaha aid edilməsi mövzusunda dəlil gətirilən ən mühüm ayələrdən biri də aşağıdakıdır:

“O dedi: “Siz yonub düzəltməklərinizəmi sitayiş edirsiniz? Axı sizi də, sizin edəcəklərinizi də Allah yaratmışdır” (“Saffat” 37/95-96).

Qazi Əbdülcabbar ayədəki “edəcəklərinizi” sözünün kontekstinə görə feillərə aid olmadığını qeyd etmişdir. Belə ki, həmin söz əvvəlki ayə ilə birlikdə dəyərləndirilməlidir. Əvvəlki ayəyə əsasən, *“Allah sizin və sizin düzəldəcəyiniz bütələri yaradıcısıdır”* mənası bu kontekstə daha çox uyğun gəlir. Yəni buradakı söz “etmək” deyil, “düzəltmək” mənasını verir. Əks təqdirdə, iki ayə arasındakı məna bütünlüyü pozulmuş və həmin söz boşluqda qalmış olur. Həmçinin ayəyə istinad edərək insan feillərinin Allah tərəfindən yaradılması iddia olunarsa, iki ayə arasında ziddiyyət meydana çıxar, çünki bütələrə ibadət etməyə Allah tərəfindən irad bildirilməsi, daha sonra şirk feilini Allahın yaratması doğru qənaətə gətirib çıxarmır. Kimsə qınadığı feili həyata keçirsə, özü ilə ziddiyyətə düşər; bu isə Allaha aid bir nəsnə ola bilməz; yaxud Allah insanın şirk feilini yaratsa, o zaman bu feillərin şər və batil olaraq qəbul edilməsi doğru deyildir. Allah hikmət sahibidir və hikmət sahibinin etdikləri şər kimi qəbul oluna bilməz (Qazi Əbdülcabbar (3) II/581-586).

Digər bir ayədə Allahın insanları hərəkət etdirməsindən bəhs olunmuşdur ki, bu da feillərin Allaha aidliyi üçün dəlil kimi istifadə edilmişdir:

“Sizi quruda və dənizdə hərəkət etdirən Odur...” (“Yunus” 11/22).

Qazi Əbdülcabbar bu ayədəki “hərəkət etdirmək” sözünün doğru başa düşülmədiyini vurğulamışdır. Əslində, həmin söz hərəkətə keçirmək və ya feili etdirmək deyil, quruda və suda hərəkət etmək üçün uyğun şəraiti hazırlamaq mənasını verir. Belə ki, ayədə nəzərdə tutulan məna suyun üstündə gəmilərin hərəkətinin təmin edilməsi, quruda da yerin döşənməsi, üstündə gəzilə biləcək vəziyyətə gətirilməsidir. Halbuki bu ayələrin feillə bağlı heç bir əlaqəsi yoxdur (Qazi Əbdülcabbar (3) I/359).

Feillərin Allaha nisbət edilməsi mövzusunda dəlil gətirilən digər ayə isə belədir:

“Onları siz öldürmədiniz, Allah onları öldürdü (düşmənlərin gözüə bir ovuc torpaq) atdığı zaman sən atmadın, Allah atdı ki, möminləri Öz tərəfindən yaxşı bir sınaqdan keçirsin. Həqiqətən, Allah Eşidəndir, Biləndir” (“Ənfal” 8/17).

Bu ayəyə əsasən, öldürmə hadisəsinin insana deyil, Allaha nisbət edildiyinə diqqət çəkilmişdir. Qazi Əbdülcabbar bu düşüncənin ağla uyğun olmadığını düşünür. Əgər belə olsaydı, peyğəmbər və digər saleh bəndələrin də qatili Allah olmalı idi. Həmçinin, Allah bu feilləri insanlara aid etmiş, onları bu feillə səciyyələndirmişdir. Daha sonra bunları insanlardan alması ziddiyyət təşkil edə bilər. Əslində, ayədə vurğulanan məsələ möminlərin kafirlərə qarşı müharibələrinin təkcə öz qüvvələri ilə həyata keçməməsidir.

Bu müharibədə Allahın köməyi, lütfü, mələkləri köməyə göndərməsi, döyüş-çüləri sabit-qədəm etməsi, kafirlərin qəlblərinə qorxu salması ilə qalibiyyət qazanılmışdır. Burada insan feillərinin Allaha aid edilməsi qeyd olunsaydı, mücahidlərin təriflənməyi yersiz bilinərdi. Halbuki ayədə möminlərin gözəl nemətlə sınıadlıqları bildirilir (Qazi Əbdülcabbar (3) I/318-320). Göründüyü kimi, ayə, əslində, doğru başa düşülməmiş, kontekstdən kənar dəyərləndirilmişdir.

Nəticə

İslam düşüncə məktəblərinə görə, insanın iradə, qüdrət və davranış azadlığı məsələsi mübahisə doğurmuşdur. Cəbrilər və əşərilər qüdrətin, sadəcə, Allaha məxsussusluğunu, insanın öz feillərinin yaradıcısı olmadığını qeyd etmişlər. Bu düşüncənin əksinə, mötəzilə alimləri insana sonsuz iradə azadlığı tanımış, onların davranışlarının sahibinin, sadəcə, özləri olduğunu iddia etmişlər. Digər tərəfdən, bu iki məktəb arasında orta yol tutmağa çalışan maturidilər də insanın cüzi iradəsinin mövcud olduğunu qəbul etmişlər. Hər üç fikrin nümayəndələri müsəlmanlar üçün əsas mənbə sayılan Qurani-Kərimin bəzi ayələri ilə öz fikirlərini dəstəkləmişlər.

Mötəzilə məktəbinin son nümayəndələrindən biri olan Qazi Əbdülcabbar insanın iradə və feillər mövzusunda azad olduğunu müdafiə etmişdir. Bu düşüncəyə əks olan fikirlərə dəlil kimi gətirilən ayələri, xüsusilə tədqiq etmiş və açıqlamışdır. Həmin ayələri mütəşəbih ayələr olaraq dəyərləndirmişdir.

Qazi Əbdülcabbarın dəyərləndirdiyi ayələr onun düşüncəsinə görə, əslində, doğru başa düşülməmişdir. Bir çoxu ayənin zahirinə əsasən yorumlanmış, kontekstdən kənar şərh edilmişdir. Qazi Əbdülcabbar həmin ayələrin zahirinə görə açıqlanmasındakı xətalara qeyd etmişdir. O, həm də ayələri zahiri ilə başa düşmənin ziddiyyətli mənalara doğuracağını və buna görə də təvilə ehtiyac olduğunu xüsusilə vurğulamışdır. Həmçinin, bəzən bunları söyləməklə kifayətlənməmiş, bu məsələdə mötəziləyə qarşı çıxanların fikirlərinə münasibət bildirmiş, insan feillərinin qəti şəkildə Allahın iradəsi və ya yaratması ilə ortaya çıxmadığını müdafiə etmişdir.

Ayələrdəki kontekstdə və ifadələrin xüsusi mənalara diqqət edilərsə, Qazi Əbdülcabbarın insana azadlıq verildiyi barəsindəki düşüncəsinə haqq qazandırmaq mümkündür. Unudulmamalıdır ki, bu düşüncə, sadəcə, onun məktəbinin sistemi çərçivəsində həqiqəti əks etdirə bilər. Belə ki, insan feillərinin qismən də olsa, Allaha xaslığı barəsində həm əqli, həm də nəqli dəlillər mövcuddur.

ƏDƏBİYYAT

- Cüveyni Əbül-Məali Əbdülməlik. (1999). əş-Şamil fi üsulid-din. Beyrut.
- Əbül-Həsən Əşəri. (1953). Kitabül-Lümə fir-rəddi əla əhliz-zeyği vəl-bida, Beyrut,
- Əbül-Həsən Əşəri. (1990). Məqalətül-İslamiyyin, vəxtilafil-musallin, Beyrut,
- Qazi Əbdülcabbar. (1962). Muğni fi əbvabit-tövhid. 15 cildə, IV c. Qahirə.
- Qazi Əbdülcabbar. (1969). Mütəşabihül-Quran. 2 cildə, I və II c. Qahirə.
- Qazi Əbdülcabbar. (1996). Şərhu üsulil-xəmsə. 2 cildə, I c. Qahirə.
- Saim Yeprem. (1997). İrade hürriyyəti ve imam Maturidi. İstanbul.

ə.ф.ф. Фаиз Ахмедзаде

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОВЕДЕНИЯ В СВЯЩЕННОМ КОРАНЕ На основе идей Гази Абдулжаббара

РЕЗЮМЕ

Одна из наиболее важных проблем в истории ислама заключается в том, существует ли свобода в человеческом поведении. Исламские религиозные школы разработали множество теорий по этому вопросу; например, джабриты и ашариты предполагают, что поведение человека создано Аллахом. Таким образом, человек не играет никакой роли в своих действиях, и такое поведение может относиться только к Аллаху. Матуридиты, с другой стороны, утверждают, что человек играет частичную роль в своем поведении, и пытались устранить эту проблему посредством термина «слабая воля». Мутазилитский мазхаб еще более предпочитал свободу в поведении человека в своих действиях и утверждал, что Аллах никоим образом не вмешивается в человеческое поведение. В поддержку своих идей эти исламские школы предоставили как рациональные доказательства, так и доказательства на основании повествования. Доказательства, основанные на повествовании, в основном основаны на аятах Священного Корана. Один из последних представителей школы мутазиллизма, Гази Абдулжаббар, выбрал эти аяты и

интерпретировал их в соответствии со своим пониманием. Он сказал, что эти аяты могут быть истолкованы по-разному, относился к ним аллегорически и разъяснил их по-своему. В статье представлена информация о понимании мазхабов о человеческих действиях, которые думают иначе, чем гипотеза мутазилитов. Затем оценены были аяты, на которые они ссылаются как на доказательства, и были рассмотрены толкования этих аятов с использованием теоретического метода Гази Абдулджаббара. Гази Абдулджаббар отметил, что поведение человека принадлежит именно ему, и он истолковал аяты на этой точки зрения. В то же время он также прокомментировал толкования тех, кто расходился во мнении по этому вопросу.

Ключевые слова: Гази Абдулджаббар, человеческая свобода, человеческие действия, Священный Коран.

Asist. Prof. Faig Ahmedzade

PROBLEM OF FREEDOM OF HUMAN BEHAVIOURS IN THE HOLY QUR'AN

Based on Abd-al Jabbar Ghazi's ideas

SUMMARY

One of the most important problems of Islamic history is whether there is freedom in human behavior. The schools of Islamic faith have put forward various theories around this issue; for example: the Algerians and the Asharis have suggested that human behavior is formed by Allah. So human does not have any role in his/her own acts, and these behaviors can only be attributed to Allah. Maturidis argued that human has a partial role in his/her behavior and tried to overcome this problem with the term of slight will. Metazila faith gave greater preference to the freedom of human in his/her acts and argued that Allah in no way interferes with the behavior of the person. These Islamic schools have brought both rational and transitory arguments to support their views. The evidence based on the narrations is based mainly on the verses of the Holy Qur'an. Abd al-Jabbar Ghazi, one of the last representatives of the Metazila school, chose these verses and interpreted them according to their own way of understanding. He said that the verses in question can be

interpreted in different ways, emphasizing the organized approach to them and explained them in a peculiar way. The article provides information about the concepts of faiths that think differently from Metazila faith about the human acts. Later, the verses they applied as evidence were evaluated and the explanations of these verses were considered by Abd al-Jabbar Ghazi's theoretical method. Abd al-Jabbar Ghazi noted that human behavior belongs to the individual and explained the verses from this point of view. At the same time, he also expressed his attitude to the revelations of people who think differently about this issue.

Key words: *Abd-al Jabbar Ghazi, human freedom, human acts, the Holy Koran.*

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. A.M.Şirinov

ÇAR RUSİYASI DÖVRÜNDƏ AZƏRBAYCANDA DÖVLƏT-DİN MÜNASİBƏTLƏRİ

i.f.d. Ceyhun Məmmədov,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun rektoru
ceyhunmammadov@ait.edu.az

XÜLASƏ

Məqalədə Çar Rusiyası dövründə Azərbaycanda dövlət-din münasibətlərindən, bu sahədə həyata keçirilən dövlət siyasətindən bəhs edilir. Bu mərhələnin Azərbaycan tarixinin ən mürəkkəb və ağırlı dövrlərindən biri olduğu qeyd edilir.

Çar Rusiyasının Azərbaycana işğal etdikdən sonra, burada apardığı din fəaliyyətinin müstəmləkəçilik siyasətinin tərkib hissəsinə çevrilməsindən, müstəmləkəçi idarə aparatının Şimali Azərbaycana mümkün qədər çox talan etmək, burada milli dövlətin yaranmasına imkan verməmək, forpostlarını daha da gücləndirmək prinsiplərini etnik-dini qısqançlıqla etmələrindən bəhs olunur.

Həmçinin, Azərbaycan torpaqlarında erməni dövləti yaratmaq Rusiya İmperiyasının, həmçinin bəzi Avropa dövlətlərinin çoxdankı planının olması və bunun reallaşdırılması üçün mərhələ-mərhələ məkirli işlərin görüldüyü barədə geniş məlumat verilir.

Azərbaycanlıların “ruslaşdırılması” və “xristianlaşdırılması” məqsədilə görülmə işlər, “köçürülmə” siyasəti barədə, eyni zamanda müxtəlif bölgələrin nümayəndələri, dindar əhaliyə münasibətdə ayrı-seçkiliyə yol verilməsi, onların hüquq və imtiyazlarının məhdudlaşdırılması, təqib olunmaları, sürgün və edamə məruz qalmaları qeyd olunur.

Çar Hökuməti dövründə qəbul edilən sənədlər, din xadimlərinin təhsil almaq hüquqları, şeyxülislamlıq və müftilik təsisatlarının vəzifələri barədə geniş məlumat verilir və həmin dövrdə Azərbaycan elminə və mədəniyyətinə töhfələr verən ziyalılarımızın fəaliyyəti öz əksini tapır.

Sonda Çar Hökumətinin bütün cəhdlərinə baxmayaraq, Azərbaycan xalqının öz adət-ənənələrindən, dini etiqadından uzaqlaşmadığı, mənəvi dəyərlərini qoruyub saxladığı vurğulanır.

Açar sözlər: *Çar Rusiyası, siyasət, dini etiqad, qadağa, İslam.*

Giriş

Azərbaycan tarixinin ən mürəkkəb və gərgin dövrlərindən birini Azərbaycanın Çar Rusiyası tərəfindən işğalı illəri təşkil edir. Bu ağırlı mərhələ Azərbaycan tarixində dərin və ağır izlər buraxmış, ictimai və siyasi həyatda ciddi dəyişikliklərə səbəb olmuşdur. Bu dövrdə Çar Rusiyası Azərbaycanda dini duruma təsir göstərmək üçün müxtəlif üsullardan istifadə edirdi. İmperiya maraqlarını təmin etmək üçün bir tərəfdən əhəlinin xristianlaşdırılması, digər tərəfdən müsəlmanlar arasında məzhəb fərqlərini şışirtməklə sünnilərlə-şialəri bir-birlərinə qarşı qoymaq siyasəti həyata keçirilirdi. Eyni zamanda, dindar əhaliyə münasibətdə ayrı-seçkiliyə yol verilir, onların hüquq və imtiyazları məhdudlaşdırılır, təqib, sürgün və edama məruz qalırdılar. Bu dövrdə işğala qarşı çıxanların önündə, əsasən, ruhanilər gedir, əksər vaxtlarda etirazların təşkilatçısı, bir çox hallarda isə rəhbəri olurdular. Bu reallıqları nəzərə alaraq, Çar Rusiyası dinlə bağlı bir sıra qərarlar qəbul etdi, yeni dini idarələr yaratdı.

Çar Rusiyasının istilasını öz təsirini sonrakı dövrlərdə elm, mədəniyyət, iqtisadiyyat və kənd təsərrüfatı kimi bir çox sahələrdə də göstərdi. Qeyd olunan sahələrdə bir çox ciddi dəyişikliklər baş verdi, yeni təlimat və qanunvericilik aktları hazırlandı.

Azərbaycanın istilasının ilk illərində dinə münasibət

XIX əsrin əvvəllərində Azərbaycan tarixində yeni bir mərhələ başladı. Ruslar Qafqazı, o cümlədən, Azərbaycanı mərhələli şəkildə istila etməyə başladılar. Xanlıqlar arasında birlik olmadığı üçün onlar öz qüvvələrini birləşdirib düşməyə güclü müqavimət göstərə bilmədilər. Azərbaycan tezliklə işğal olundu. İranın həyata keçirdiyi əks tədbirlər təsirli olmadı. İngiltərə və Fransa da Rusiyanın istilaçılıq iddialarına qarşı yönəlmiş cəhdləri nəticə vermədi və bölgə bütövlükdə Çar Rusiyasının nəzarətinə keçdi (Əliyev 1998, 82).

Çar Rusiyası 1803-cü ildə ərazisi böyük hərbi-strateji əhəmiyyətə malik olan Car-Balakən camaatını özünə tabe etdirdi. 1804-cü ildə Gəncə xanı Cavad xanın bütün söylərinə və müqavimətinə baxmayaraq, güclərin bərabərsizliyi səbəbindən Gəncə işğala məruz qaldı və şəhərin adı dəyişdirilərək Yelizavetpol adlandırıldı. Tezliklə Şəki və Şirvan xanlığı da ruslar tərəfindən işğal edildi (Гусейнов, Вердиева 2000, 90-91).

1805-ci ildə isə əzəli Azərbaycan torpaqları olan Qarabağ və Zəngəzur işğal edildi. Bu hadisələr Qafqaz uğrunda Rusiya-İran və Rusiya-Türkiyə müharibələrinin başlamasına səbəb oldu. Bu müharibələr nəticəsində Gülistan (1813-cü il) və Türkmənçay (1828-ci il) müqavilələri imzalandı və Azərbaycanın şimal hissəsi Rusiyanın tərkibinə daxil edildi (Seyidzadə 1998, 5).

Çar Rusiyası Şimali Azərbaycanı işğal etdikdən sonra, burada apardığı din fəaliyyəti müstəmləkəçilik siyasətinin tərkib hissəsinə çevrildi. Bu siyasətin həyata keçirilməsində əsas məqsəd müsəlman əhalini, onun dinini, din xadimlərinin fəaliyyətini gələcəkdə bütövlükdə nəzarət altına almaq və xristianlığın yayılması üçün əlverişli zəmin yaratmaq idi. Belə ki, xristianlığı yaymaq məqsədilə rus çarı I Aleksandr 1806-cı il dekabrın 25-də şotland mis-siyasına müsəlman əyalətlərində sərbəst fəaliyyət göstərmək və müsəlmanları xristianlığın istənilən məzhəbinə cəlb etmək hüququ vermişdi (İsgəndərov, Mövlayi 2016, 146).

Bu məqsədlə, Çar Rusiyası XIX əsrin 30-cu illərində Qacarlar dövlətinin və Osmanlı İmperiyasının tərkibində yaşayan ermənilərin, o cümlədən, özünün təsiri altındakı ərazilərdə məskunlaşmış almanların, bidətçi təriqətlərə mənsub rusların Azərbaycan ərazilərinə köçürülməsi planını həyata keçirərək məqsədli şəkildə xristianlaşdırma siyasəti aparmışdır (Kərimova, Axundov və b. 2018, 6).

Ermənilərin Azərbaycan torpaqlarına köçürülməsi

Azərbaycan torpaqlarının bölüşdürülməsi məqsədi ilə Rusiya İmperiyası və Qacarlar dövləti arasında 1828-ci ildə imzalanmış Türkmənçay müqaviləsinə əsasən, ermənilərin İrandan Azərbaycana köçürülmələrinə lazımı şərait yaradılmışdı. Bu dövrdə nəinki ermənilərin Azərbaycan torpaqlarına köçürülməsinə imkan verilir, hətta burada daimi məskunlaşmaları üçün onlara böyük güzəştlər də edilirdi. Rus tədqiqatçısı K.N.Şavrov yazırdı: “1828-1830-cu illər ərzində biz Cənubi Qafqaza 40 mindən çox İran və 84 min Türkiyə ermənisi köçürdük, onları erməni əhalisinin cüzi olduğu Yelizavetpol və İrəvan quberniyalarının ən yaxşı torpaqlarında yerləşdirdik, onlara 200 min desyatindən çox xəzinə torpağı ayrıldı” (Orucov 2012, 138).

Bu fakt onu göstərir ki, köçürülən ermənilər, əsasən, ermənilər yaşamayan və ya az erməni yaşayan ərazilərdə yerləşdirildilər. Buradan belə məlum olur ki, XIX əsrin əvvəllərinə, xüsusilə Türkmənçay müqaviləsinə qədər Azərbaycanın Gəncə və İrəvan quberniyalarında ermənilərin sayı çox az olmuşdur. Beləliklə, Türkmənçay müqaviləsindən sonrakı iki ildə Çar Rusiyasının himayədarlığı nəticəsində ermənilər Azərbaycanın müxtəlif yerlərində, o cümlədən, Qarabağın dağlıq hissəsində məskunlaşmağa nail oldular. Çarizmin ermənilərə olan bu himayədarlığı sonrakı illərdə də özünü göstərdi (Həsənov 2017, 8).

XIX əsrin əvvəlində Şimali Azərbaycan Rusiya tərəfindən işğal edildikdən sonra, çarizm burada öz müstəmləkəçilik siyasətini daha da dərinləşdirmək məqsədilə bəzi tədbirlər həyata keçirməyə başladı. Bu tədbirlərdən biri

yerli əhalinin - azərbaycanlıların dini etiqadına təsir göstərmək, onları həm hüquqi-siyasi, həm də mənəvi-psixoloji cəhətdən rus çarizminin müstəmləkəçilik qaydalarına tabe etdirməkdən ibarət idi (Hüseynov 2012, 28).

Çarizmin Qafqazı işğal etmək siyasəti torpaqların ilhaqı və yerli idarəçiliyin ləğv edilməsi ilə kifayətlənmədi. Çarizm Qafqazda öz qayda-qanunlarını bərqərar etmək, xristianlığı yaymaq, bölgədə İslamın oynadığı mühüm rolü mümkün qədər məhdudlaşdırmaq siyasəti yürütdü (Cümhuriyyətin və sovet dövrünün şeyxülislamı 2011, 6).

Çar Rusiyası Azərbaycanda dini duruma təsir göstərmək üçün müxtəlif üsullardan istifadə etdi, bu isə əhalinin Rusiyaya əvvəlki münasibətinin dəyişilməsinə gətirib çıxardı. Azərbaycanla bağlı siyasətdə əhalinin xristianlaşdırılması, müsəlmanlar arasında məzhəb fərqlərini şışirtməklə sünnilərlə-şiiələri bir-birlərinə qarşı qoymaq xüsusi yer tuturdu. Həmin dövrdə məzhəb zəminində qarşıdurmalar zəifləsə də, mövcud nifrət tam səngiməmişdi.

Rusiyanın hakim dairələri Qafqazı, xüsusilə də Azərbaycanı xristianlaşdırmaq və ruslaşdırmaq üçün yerli müsəlman ruhanilərini nəzarətində saxlamağa çalışırdı. 1823-cü ildə Qafqazın şeyxülislamı təyin edilmiş Tiflis axundu Məhəmməd Əli Hüseynzadəni yerli əhali dini rəhbər kimi qəbul etmirdi. Bununla yanaşı, Qafqazda müsəlman ruhaniliyinin fəaliyyəti haqqında Rusiya İmperiyasının xüsusi qanunverici aktı yox idi. 1829-cu ildə Cənubi Qafqazda inzibati idarəetmə və məhkəmə islahatı layihəsi hazırlandı. Bu sənəd Cənubi Qafqazın, xüsusilə Azərbaycanın ruslaşdırılmasını və xristianlaşdırılmasını nəzərdə tuturdu. Bu planın həyata keçirilməsi üçün öncə bölgədə xristianlığın rolunu gücləndirmək məqsədilə kilsələrin sayı artırıldı, bir sıra hallarda məscidlər kilsələrə çevrildi. İrəvanın ələ keçirilməsini əbədləşdirmək məqsədilə 1852-ci ildə osmanlıların inşa etdirdiyi Cümə məscidinin İ.F.Paskeviçin əmri ilə pravoslav kilsəsinə çevrilməsi bu siyasətə əyani nümunədir (Вердиева 1999, 49).

Azərbaycanlıların ruslaşdırılması və xristianlaşdırılması siyasəti

Bu siyasəti öz fəaliyyət proqramında əsas müddəaya çevirən Sisyanov, Yermolov kimi baş komandanlar onu daha amansızcasına həyata keçirirdilər. Elə Sisyanovun Kür və Araz çayları arasındakı ərəzilərini xristianlarla məskunlaşdırmağı, Yermolovun isə Qafqazdakı bütün qeyri-rusları məhv etməyi qarşıya məqsəd qoymaları bu siyasətin mahiyyətini bir daha açıqlayır (Umudlu 2004, 75).

Azərbaycanlıların "ruslaşdırılması" və "xristianlaşdırılması" məqsədi ilə Çar Hökuməti bu dövrdə Rusiyanın və Ukraynanın mərkəzi quberniyalarından Şimali Azərbaycana xeyli malakan, duxobor və digər təriqətlərdən olan

ailələr köçürmüşdür. Təkcə 1833-1843-cü illər ərzində Rusiyadan Azərbaycana köçürülənlərin hesabına burada 20-yə qədər kənd yaranmışdı (Hüseynov 2012, 29).

Bəzən isə Quberniyada bütöv bir kəndin torpaqlarını gəlmə rus kəndlilərinə verirdilər. Təkcə Muğanda və Mildə 4 kəndin 2 mindən çox ailəsi öz atababa yurdlarından qovulmuşdu. 1909-cu ildə Quba qəzasındakı ən münbit torpaqların bir hissəsi əraziyə Kiyev quberniyasından köçürülmüş 2 min kəndliyə verilmişdi.

Sonrakı illərdə də əhalinin etirazına baxmayaraq Çar Hökuməti müstəmləkəçi köçürmə siyasətini davam etdirdi. 1911-ci ildə Muğana köçürülən min nəfər rus kəndli ailəsinə 5 min desyatın torpaq verilmişdi. 1912-ci ildə Rusiyadan müxtəlif vaxtlarda Muğana köçürülmüş 20 min əhalinin yaşaması üçün 49 kənd salınmışdı. Yerli əhalidən qorunmaq üçün, hətta Muğandakı rus kəndlilərinə dövlət rəsmi olaraq silah vermişdi (XX əsr Azərbaycan tarixi 2009, II/28-29).

Xristianlığın pravoslav və protestant qollarına mənsub əhalinin Şimali Azərbaycanda məskunlaşması məhz həmin dövrə təsadüf edir. Çar Rusiyası alman koloniyalarını, pravoslavları və pravoslavlığa zidd təriqət mənsublarını 1828-1930-cu illərdən başlayaraq, Mərkəzi Rusiyadan əyalətlərə, o cümlədən, Cənubi Qafqaza, əsasən də Şimali Azərbaycan ərazilərinə dayaq sayılacaq forpostların yaradılması məqsədi ilə yerləşdirmişdi. Onlar bu ərazilərdə məskunlaşmaqla yanaşı, kilsələr inşa edərək ibadətə məşğul olur, bir sıra hallarda isə yerli əhalinin istifadəsində olan torpaqlar onlara verildirdi. Bu da Şimali Azərbaycan kəndlərində aztorpaqlı və tamamilə torpaqsız kəndlilərin sayının artmasına, müflisləşməyə səbəb olurdu. Məhz bu siyasət nəticəsində, XIX əsrin birinci yarısında Rusiyadan köçürülənlər Şimali Azərbaycanda bir sıra xristianmənşəli kəndlərin əsasını qoydular.

Çar Rusiyasının Şimali Azərbaycanda güclənmək siyasətində rus zadəganları nümayəndələrinin də bura köçürülmələri istəyi vardı. Bəzi yüksəkrütbəli Çar məmurları belə düşünürdülər ki, müstəmləkə ölkəsində çarizmin etibarlı arxası ancaq həmin ərazidə kök salacaq rus zadəganları ola bilərdilər. Ona görə də yerli bəylərə tiyul (Səfəvilər dövründə bəylərə verilən şərti torpaq sahibliyi) hüququ əsasında ayrılmış torpaqların onların əlindən alınıb rus zadəganlarına verilməsi nəzərdə tutulmuşdu. Çar Hökuməti bu təklifi bəyənilib, əvvəl Qazax, Şəmsəddil və Borçalıda yaşayan bəylərin torpaqlarını və həmin torpaqları becərən kəndlilər üzərindəki hüququnu ləğv etmişdi. Çar bu qanunu sonra bütün Kaspı vilayəti bəylərinə də şamil etmək fikrində idi. Rus zadəganları arasında isə bu yerlərə köçüb-gəlmək həvəsində olanlar tapılmamışdı (Orucov 2012, 139).

Çar Rusiyası xristianlığa mənsub əhalini Şimali Azərbaycana köçürməklə burada onun yayılacağını və müsəlman din xadimlərinin mövqelərinin zəifləyəcəyini düşünürdü. Hakim dairələr dindar əhaliyə müstəmləkə siyasətinin həyata keçirilməsinə mane olan əsas qüvvə kimi baxır, onların müqavimətinin qarşısının alınmasına çalışırdı. Buna görə də Çar Hökuməti, ilk növbədə, ruhaniləri “zərərsizləşdirməyi” qarşısına məqsəd qoymuşdu. Çarizmin dinlə bağlı siyasəti də elə bu prinsipə söykənirdi. Nəticədə, Şimali Azərbaycanın işğalı ilə müsəlman ruhaniliyinin sosial və hüquqi durumu pisləşməyə başlamış, əsrlər boyu malik olduqları bir sıra hüquq və imtiyazlardan məhrum edilmişdilər.

Bu köçürülmələrdən sonra Azərbaycan kəndlilərinin demoqrafik vəziyyətinə, həyat tərzində, məişət sferasında müəyyən dəyişikliklər baş verdi ki, bu da yerli əhalinin mənəvi-psixoloji baxışlarında öz əksini tapmaya bilməzdi; məsələn: yerli əhali Azərbaycana köçürülən ruslara – “hakimiyyət dairələrinə yaxın adamlar kimi” yanaşmağa başladı. Gəlmələr isə yerli əhalini – “geridəqalmış tatarlar” adlandırmağa başladılar. Bəzən isə gəlmələrlə yerli əhali arasında milli-məişət zəminində müəyyən münaqişələr yaranırdı (Hüseynov 2012, 29).

Bu dövrdə mülki məhkəmələrlə yanaşı, şəriət məhkəmələri də fəaliyyət göstərirdi. Əyalətlərin ruhani rəhbərləri qazılar idi. Onlar şəriət məhkəmələrinə başçılıq edir, nikah, boşanma və digər işlərə baxırdılar. Mülki məhkəmələrə komendantlar rəhbərlik edir, din xadimləri onlardan tam asılı vəziyyətdə idilər; onlar bütün məsələləri komendantla razılaşdırırdılar. Bu dövrdə məscidlərin sayı azaldılmış, xüms (gəlirlərin beşdəbiri qədər verilən vergi) vergisi könüllü elan edilməklə, demək olar ki, ləğv edilmiş, bir sıra din xadimlərinin üzərinə vergi və mükəlləfiyyətlər qoyulmuşdu. Hökumətə qarşı hər hansı əməldə təqsirli bilinən din xadimlərinə ən ağır cəzalar verilirdi (Orucov 2012, 140-141).

Bununla yanaşı, rus hakim dairələri Azərbaycanda öz müstəmləkəçilik qaydalarını möhkəmləndirmək üçün yerli əhalinin dini işlərinə qarışaraq, ruhani rəhbərlərini istədikləri vaxt vəzifədən azad edir, onların yerinə özlərinə münasib adamları təyin edirdilər; məsələn: 1816-cı ildən Qafqazdakı rus qoşunlarının Ali Baş Komandanı təyin olunmuş A.P.Yermolov 1822-ci ildə Tiflis axundu Tanrıverdinə vəzifəsindən azad edərək İrana sürgün etdirmişdi. Bu qərarı A.P.Yermolov onunla əsaslandırır ki, guya, Axund Tanrıverdi xarıcdən - İslam ölkələrindən dəstək alıb, Qafqaz müsəlmanlarını Rusiyaya qarşı milli azadlıq mübarizəsinə qaldırmağa cəhd göstərir. A.P.Yermolovun geniş əhali kütləsinə ünvanlanan "Müraciətnamə"sində göstərilirdi ki, guya, Axund Tanrıverdi “Rusiyanın faydalı himayədarlığını qəbul etməyərək”, “hökumət üçün zərərli olan xaricilərlə gizli əlaqələrin qurulmasını” dəstəkləmişdir.

Hüquqları xeyli məhdudlaşdırılan və özləri müxtəlif vasitələrlə sıxışdırılan müsəlman din xadimləri, ruhanilər xarici səfərlərdə də (əsasən, ziyarətlər zamanı) təqiblərə məruz qalırdılar. Şəkili Hacı Mir Niyaz əfəndinin Məkkə ziyarəti zamanı İslam dinini təbliğ etməkdə ittiham edən Veliyaminov Mədətova göstərişində yazırdı: «Məkkəyə yola düşən ...Mir Niyaz əfəndi Ərzurumda Səlim xan və İrəvan sərdarı ilə görüşüb. O İslam dininin şöhrətini yayır və rus qoşunlarına nifrət təbliğ edir. Əgər oralara gəlsə onu tutun».

İslama və müsəlmanlara nifrəti tükənməyən Yermolov 1822-ci ildə Həcc ziyarətini Qafqaz müsəlmanlarına qadağan etdi. Sonrakı illərdə isə Məkkəyə ziyarət üçün Tiflisə gedib baş komandandan icazə almaq lazım idi. Yermolovun bu təklifinə razılıq verən, eyni zamanda bu qərarın ağır nəticələrlə səbəb olacağından qorxan Çar I Aleksandr bu işə siyasi don geyindirməyi tapşırırdı.

Öz hərbi qüvvələrinə arxayın olan və çar tərəfindən dəstəklənən Yermolov bu istiqamətdə daha «irəli» getməyi qərara aldı. Belə ki, 1823-cü ildə onun göstərişi ilə Dərbənddəki mahal məscidi Müqəddəs Georgi Pravoslav kilsəsinə çevrildi. Elə həmin ildə Yermolov Qubada ruhani başçılarını yığaraq mollaların həddindən artıq artmasına mane olmağı tapşırırdı. Mollaların dua etməsi üçün baş komandan tərəfindən mətnlər hazırlandı (Umudlu 2004, 77).

Müstəmləkə zülmünə qarşı ilk üsyan 1826-cı ildə Gəncə şəhərində baş vermişdir. Hökumət dairələri onu amansızcasına yatırdı. Ardınca Azərbaycanın əksər bölgələrində, o cümlədən, Lənkəran, Şuşa, Quba və Nuxada da rus işğalına və İslam dininə qarşı həyata keçirilən zorakılığa etiraz olaraq üsyanlar baş verdi. Bu səbəbdən, çarizm müsəlman ruhanilərinin gücü ilə hesablaşmaq, cəmiyyətin əxlaqına və məişətinə ciddi təsir göstərə bilən, müstəqil sosial-siyasi qüvvə olan müsəlman ruhanilərə münasibətdə yeritdiyi siyasi xətdə dəyişikliklər etmək məcburiyyətində qaldı. Çarizm İslam dini və müsəlman ruhaniləri ilə bağlı siyasətini ehtiyatla həyata keçirməyə çalışırdı. Bununla da çarizm İslamın nüfuz dairəsini mümkün qədər məhdudlaşdırmaq, müsəlman ruhanilərinə məqsədyönlü şəkildə təzyiqlər göstərmək, xristianlığı müsəlmanların yaşadıkları ərazilərdə hər vasitə ilə yaymaq, müsəlman ruhanilərinin dini-siyasi fəallığını zəiflətmək, ruhanilərlə əməkdaşlıq əlaqəsinə girərək, onların nüfuzundan imperiyanın mənafeyi naminə faydalanmaq istəyirdi (Cümhuriyyətin və sovet dövrünün şeyxülislamı 2011, 7).

Zaqafqaziya Müsəlmanları İdarəsinin yaradılması

Azərbaycanlıların rusların ağalığına qarşı getdikcə artan narazılıqlarını aradan qaldırmaq, onları müstəmləkə qaydalarına tabe etdirmək üçün Rusiyanın hakim dairələri ən müxtəlif tədbirlərə əl atırdı. Onlar başa düşürdülər ki, hər bir xalqın milli-azadlıq mübarizəsində dini-mənəvi amillər həlledici rol

oynayır. Buna görə də öz müstəmləkəçilik planlarını genişləndirmək istəyən rus generalları xalqın dini-mənəvi dəyərlərinə təsir etmək üçün bütün vasitələrə əl atırdı. Belə ki, Çar Hökuməti Qafqaz müsəlmanlarına vahid bir mərkəzdən rəhbərlik etmək üçün 1823-cü ildə Zaqafqaziya Müsəlmanları Ruhani İdarəsini təşkil etdi. Tiflis axundu Məhəmməd Əli Hüseynzadə Qafqazın şeyxülislamı təyin edildi. Bu, Qafqazın müsəlman əhalisi üçün ilk təyinat deyildi. Yəni Qafqazda şeyxülislamlıq təsisatı minillik tarixə malik idi. Çarizm, ilk növbədə, Zaqafqaziya Müsəlmanları Ruhani İdarəsini yaratmaqla müsəlman dini icmalarını bir mərkəzdən idarə etməyə çalışırdı. Çarizm şeyxülislamlıq təsisatını öz nəzarətində saxlamaq üçün dini mərkəzi Tiflisdə qərarlaşdıraraq, Axund Əli Hüseynzadəni idarənin sədri və Qafqazın şeyxülislamı təyin etdi. Zaqafqaziya Müsəlmanları Ruhani İdarəsinin təşkili və şeyxülislam vəzifəsinin təsis edilməsi Qafqaz üçün yeni hadisə idi. Belə ki, Azərbaycanın ayrı-ayrı bölgələrində uzun illər boyu şeyxülislam fəaliyyət göstərsələr də, həm dindar əhali, həm də dövlət tərəfindən qəbul edilən şeyxülislamların adları tarixə düşməmişdir. Məhz bu baxımdan, mütəşəkkil və mərkəzləşdirilmiş qurum olan Zaqafqaziya Müsəlmanları Ruhani İdarəsi və şeyxülislamlıq təsisatının yaranma tarixi 1823-cü ildən hesablanmalıdır. Həmin tarixdən etibarən, Qafqazın bütün şeyxülislamları Azərbaycandan olmuşlar (Cümhuriyyətin və sovet dövrünün şeyxülislamı 2011, 7-8).

Hökumət Rus İmperiyasının müstəmləkə siyasətinin təbliği və İslamda məzhəb ayrı-seçkiliyinin qabardılması məqsədilə general Rozenin təklifinə əsasən, 1832-ci ildə Tiflisdə Qafqazın müftisi vəzifəsini təsis etdi. Kazan tatarı Tacəddin Mustafa Qafqaza ilk müfti təyin edildi və on hərbi kapitan rütbəsi verildi. Lakin o bölgənin müsəlman əhalisi arasında etibar qazana bilmədi və Şeyx Şamilin əks tədbirləri nəticəsində tamamilə nüfuzdan düşdü. Bu səbəbdən, 1842-ci ildə hökumət onu görkəmli Azərbaycan şairi Molla Vəli Vidadinin oğlu, dərin dini bilik sahibi, Qazax müftisi Osman Əfəndi Vəlizadə ilə əvəz etdi (Əhədov 1991, 60).

Beləliklə, XIX əsrin 30-cu illərində Tiflisdə Qafqaz müsəlmanlarının iki idarəsi - şeyxülislamın başçılıq etdiyi şiə və müftinin rəhbərlik etdiyi sünni ruhani idarələri fəaliyyətə başladı. İdarələrdən hər birinin tərkibi bir sədr, üç üzv, bir katib, iki kargüzar, bir tərcüməçi, bir mirzə, bir arxiv işçisi olmaqla on nəfərdən ibarət idi. Hər bir idarəyə hüquqi cəhətdən dörd məclis - Tiflis, İrəvan, Yelizavetpol (Gəncə) və Bakı məclisləri tabe idi. Şiə idarəsinin 20, sünni idarəsinin 16 qazısı var idi (Cümhuriyyətin və sovet dövrünün şeyxülislamı 2011, 9).

1828-ci ildə rus qoşunları Təbrizi tutduqdan sonra, Rusiyanın Qafqazdakı canişini İ.R.Paskeviç Təbrizin müctəhidi, məşhur ilahiyyat alimi Ağa

Mirfəttah Təbatəbainin Zaqafqaziyanın şiə əhalisinin rus imperatorunun “üzünə ağ olduğuna” görə, onların “başına ağıl qoymaqdan ötrü” Tiflisə gəlməsinə nail olmuşdur. Ağa Mirfəttah Təbatəbai Tiflisə gəldiyinə görə o, Çar Hökuməti tərəfindən “brilyantla bəzədilmiş qızıl medal” və I dərəcəli “Müqəddəs Anna” ordeni ilə təltif edilmişdi. Bundan başqa, A.M.Təbatəbaya, guya, imperatora xidmət etdiyi üçün 2 000 onluq (çervon), Tiflisdə gözəl bağı olan xüsusi mülk və Şirvanda illik gəliri 5 360 rubla çatan 15 kənd verilmişdir.

Qeyd edək ki, A.M.Təbatəbainin Çar Hökuməti tərəfindən Tiflisə gətirilməsinin, bir tərəfdən, Zaqafqaziya müsəlmanlarının çarizmə qarşı narazılığının aradan qaldırılmasında müəyyən təsiri olsa da, digər tərəfdən, belə bir ilahiyat aliminin Azərbaycanda, o cümlədən, bütöv Qafqazda İslam maarifçiliyinin genişlənməsi və yerli əhalinin dini səviyyəsinin yüksəldilməsində müsbət rolu olmuşdur (Hüseynov 2012, 31).

“Müsəlman ruhaniliyinin təşkili haqqında” Əsasnamə hazırlanması

1829-cu ildə İ.F.Paskeviç P.Zavileyskinin rəhbərliyi ilə xüsusi komitə yaratdı və ona “Müsəlman ruhaniliyinin təşkili haqqında” Əsasnamə hazırlamağı tapşırırdı. 1832-ci ildə din xadimlərinin müsəlmanlara təsiri nəzərə alınaraq, Cənubi Qafqazda yaşayan müsəlmanlar üçün baş müfti vəzifəsi təsis olundu və milliyyətə tatar olan Tacəddin Mustafin müfti təyin edildi. Bu dəfə də Rusiya hakimiyyət orqanlarının müsəlmanları idarə etmək cəhdləri boş çıxdı.

İslam dininə və müsəlmanlara sərt münasibət, onlara qarşı aparılan qərəzli siyasət Çar Rusiyasına baha başa gəldi. Müxtəlif vaxtlarda baş verən üsyanlar, bütün təsirlərə baxmayaraq, din xadimlərinin əhali arasında hörmətinin azalmadığını və onların aparıcı gücə malik olduğunu sübut etdi. Komendant idarə üsulu yerlərdə hakimiyyəti möhkəmləndirmək ümidini doğrultmadı, onların özbaşınalığı geniş xalq kütlələrinin və əhalinin imkanlı təbəqəsinin narazılığına səbəb oldu (Orucov 2012, 147).

Rusiya Çarının 29 noyabr 1832-ci ildə Senata göndərdiyi Fərmana əsasən, Cənubi Qafqaz Müsəlmanlarının Dini İşlər İdarəsi barədə xüsusi “Əsasnamə” hazırlanması işi hökumət tərəfindən nəzarətə götürülmüşdü. Hazırlanan layihələrin isə heç biri bəyənilməmiş və 1849-cu ildə Qafqaz canişini knyaz M.Vorontsovun tapşırığı ilə Xarici İşlər Nazirliyinin əməkdaşı N.Xanikov Məhəmmədi ruhanilərin təşkili barədə “Əsasnamə” layihəsinin yeni variantını hazırlamışdır. Layihə bütövlükdə bəyənilsə də, Krım müharibəsi onun həyata keçirilməsini ləngitmişdi.

1864-cü ildə Cənubi Qafqaz müsəlman ruhanilərinin təşkili barədə “Əsasnamə” layihəsinin hazırlanması məqsədilə yeni komissiya yaradılmış, yerli şiə

və sünni məzhəblərinin nümayəndələri - şeyxülislam və müfti də komissiyanın tərkibinə qatılmışdılar.

N.Xanikovun layihəsi əsas götürülmüşdü. Komissiyanın qarşısına aşağıdakı vəzifələr qoyulmuşdu:

- *Cəmiyyətin möhtəməl müxalifətçi təbəqəsi olan ruhanilər üzərində hökumət üçün nəzarət vasitəsi təmin edilsin;*

- *Ruhani təbəqəsi arasında "cəm olma ruhu"nın möhkəmlənməsinin qarşısı alınsın;*

- *Müsəlman ruhanilərinin fəaliyyət və nüfuz dairəsi məhdudlaşdırılsın;*

- *Ən nüfuzlu müsəlman ruhanilərinin maddi maraqlarını hakimiyyətə xidmətlə əlaqələndirmək yolu ilə onlar hökumətdən bilavasitə asılı vəziyyətə salınsınlar.*

Bir sıra yeni təlimatlar hazırlanmışdı. 1862-1872-ci illərdə qüvvədə olan təlimat müsəlman ruhanilərinin vəzifələrini, hüquq və imtiyazlarını, dünyəvi hakimiyyətlə qarşılıqlı münasibətlərini tənzimləyirdi. 1867-ci il təlimatında şeyxülislam və müfti üçün nəzərdə tutulmuş səlahiyyətlər onlara dini işləri şəxsən idarə etmək imkanı verirdisə də, sonrakı təlimatlarda bu iş onların sədrliyi altında yaradılmış idarələrə həvalə edilmişdi. Əgər bu vaxtadək hökumətdən, ancaq şeyxülislam və müfti maaş alırdılarsa, 1867-ci ildən sonra digər yüksəkrütbəli müsəlman ruhaniləri də hökumətdən maaş almağa başlamışdılar.

Cənubi Qafqaz şiə və sünni Məhəmmədi Ruhanilər İdarəsi haqqında "Əsasnamə" Dövlət Şurasının təqdimatı ilə Rusiya Çarı tərəfindən 5 aprel 1872-ci ildə təsdiq edilmişdi.

İdarənin təşkilində rus ortodoks kilsəsinin quruluş prinsipi əsas götürülmüşdü. Cənubi Qafqazda 2 müsəlman inzibati orqanı - müftinin başçılığı ilə Sünni Ruhani İdarəsi (müftilik) və şeyxülislamın sədrliyi altında Şiə Ruhani İdarəsi (şeyxülislamlıq) yaradılmışdı. Tiflisdə yerləşən bu iki idarənin hər biri sədrdən, İdarə Heyətinin 3 üzvündən, 2 köməkçisi ilə birlikdə katibdən, mütərcim, mirzə və arxivariusdan ibarət idi. İdarələr Rusiya İmperiyası Daxili İşlər Nazirliyinin nəzarəti altında idi və şəxsən canişin qarşısında məsuliyyət daşıyırdı. Quberniya səviyyəli ruhanilər quberniya və uyezdlərdəki yerli hakimiyyətlərə təbə idilər.

1832-ci ildə rus generalı Q.V.Rozen Zaqafqaziyanın sünni məzhəbli müsəlmanlarını "sakitləşdirmək", "hakimiyyətə təbə etdirmək", "onların azğın mənəviyyatını yumşaltmaq" və imperatora sədaqətlə xidmət etdirmək üçün yüksək ruhani nümayəndələrinə müfti dərəcəsi təyin etdi. Bu məqsədlə rus generalı Q.V.Rozen milliyyətçə tatar olan və Çar Hökumətinə böyük xidmətlər göstərmiş Tacəddin Mustafin əfəndini Kazan şəhərindən Qafqaza

müfti vəzifəsinə gətirdi. Kapitan rütbəsi daşıyan Mustafin əfəndi vaxtilə Şeyx Şamilin Çar Hökumətinə tabe olması üçün onunla danışıqlar aparmışdı (Hüseynov 2012, 32).

Bu dövrdə Çar Rusiyası Şimali Azərbaycanda, nəinki müsəlman ruhanilərin, həm də Alban katolikosluğunun da hüquqlarını məhdudlaşdırmışdı. Nəticədə, Çar Hökuməti 1836-cı ildə rəsmi olaraq, Alban katolikosluğunu ləğv edərək Erməni-Qriqorian Kilsəsinin tabeliyinə vermişdi.

Çar Rusiyası məmurları ruhanilərin nəinki hüquq və imtiyazlarını məhdudlaşdırmaqla kifayətlənmir, bir çox hallarda xalqın dini inanclarına qarşı təhqiramiz ifadələrə yol verir, ruhaniləri xalqın gözündən salmağa çalışırdılar.

Öz müstəmləkəçilik planlarını hər vasitə ilə möhkəmləndirməyə çalışan Çar Rusiyası xalqın dini-mənəvi dəyərlərinə, minillik əqidəsinə, milli adət-ənənələrinə ciddi təsir göstərməklə azərbaycanlıları ruslaşdırmaq planlarını həyata keçirə bilmirdi. Əksinə, hakimiyyətin yerlərdəki nümayəndələri xalqa qarşı nə qədər özbaşınalıq edirdilərsə, əhali arasında onlara qarşı narazılıq getdikcə artırdı. Belə ki, rus məmurlarının özbaşınalıqlarından cana doymuş xalq 1837-ci ildə üsyan etdi. Tarixə “Quba üsyanı” adı ilə daxil olmuş bu Milli-Azadlıq Hərəkatı, təxminən, 16 min kəndlini və şəhərini əhatə etdi. Lakin, üsyan amansızcasına yatırıldı (Hüseynov 2012, 32).

Vəziyyətin daha da gərginləşə biləcəyini nəzərə alan Çar Hökuməti XIX əsrin 40-cı illərində dinlə bağlı siyasətinə yenidən baxdı, 1842-ci ildə Cənubi Qafqaza xüsusi komissiya göndərdi, ruhanilərin əvvəlki hüquq və imtiyazlarının qismən bərpasını, şəriət məhkəmələrinin fəaliyyət dairəsinin genişləndirilməsini, hakimiyyətə sədaqətlə qulluq edən din xadimlərinin mükafatlandırılmasını, vəzifədə olan bütün ruhanilərə xəzinədən məvacib ayrılmasını və s. nəzərdə tutan rəsmi sənədlər hazırlandı.

Bu hadisədən sonra Çar Hökuməti Azərbaycandakı müstəmləkəçilik siyasətində müəyyən dəyişikliklər etdi. Yüksək müsəlman təbəqələrinin xalq arasında geniş nüfuza malik olduğunu görən çarizm onların cəmiyyətdəki mövqeyini hüquqi cəhətdən yüksəltmək üçün xüsusi bir komitə yaratdı. 1843-cü ildə yaradılan bu komitə – “yüksək müsəlman təbəqələrinin (bəy, xan, məlik, qazı və s.) hüquqlarını araşdıran xüsusi komitə” adlandırıldı. Bu komitə yüksək təbəqələrin hüquqlarının əvvəlki illərə nisbətən yüksəlməsinə və onlara müəyyən imtiyazlar verilməsinə nail oldu. Bununla da çarizm xalqın Milli-Azadlıq Hərəkatında yüksək təbəqələrin təsirini azaltmaq yolunda müəyyən addımlar atdı (Hüseynov 2012, 32-33).

“Zaqafqaziya müsəlman ruhaniliyinin idarə olunması haqqında” Əsasnamənin qəbul edilməsi

Din sahəsində yeni mərhələyə başlanılmasına baxmayaraq, Çar Hökuməti uzun müddət müsəlman din xadimlərinin sosial-iqtisadi və siyasi-hüquqi statusu məsələsini həll edə bilmədi. Nəhayət, yeni siyasətin həyata keçirilməsi məqsədilə 1872-ci il aprel ayının 5-də II Aleksandrın Fərmanı ilə 1917-ci ilin fevralınadək qüvvədə olan “Zaqafqaziya müsəlman ruhaniliyinin idarə olunması haqqında” Əsasnamə qəbul edildi. Bu sənədə əsasən, müsəlman ruhaniliyi hakimiyyət orqanlarının tam nəzarətinə keçdi, vəzifələrə təyinat barədə qərarları hakimiyyət orqanları qəbul etdi. Məscidlərin və din xadimlərinin fəaliyyətinə nəzarəti dövlət həyata keçirdi, şiə və sünni ruhani idarələri yaradıldı, Qafqaz şeyxülislamı və Qafqaz müftisi vəzifələri təsis edildi. Onların maaşı dövlət tərəfindən ödənilirdi (Səmədov 2009, 28).

Ruhani idarələri yerlərdə öz fəaliyyətini quberniya məclisləri, qazılar və məscid ruhaniləri vasitəsilə həyata keçirməyə başladı və hər iki idarənin mərkəzi Tiflis müəyyən edildi. İdarənin təşkilində Rus Pravoslav kilsəsinin quruluş prinsipi əsas götürüldü. İdarələrin hər biri sədrdən, idarə heyətinin 3 üzvündən, 2 köməkçisi ilə birlikdə katibdən, mütərcim, mirzə və arxivariusdan ibarət idi. Hər iki idarənin tabeliyində Tiflis, İrəvan, Yelizavetpol (Gəncə), Bakı quberniyalarının hərəsində bir məclis olmaqla 4 məclis, sünni idarəsində 16, şiə idarəsində 20 qazi var idi. İdarələr Çar Hökumətinin Daxili İşlər Nazirliyinin nəzarətində idi, quberniya səviyyəli din xadimləri yerli hakimiyyətlərə təbə idilər.

Sözəgedən sənədə əsasən, Qafqaz canişininin göstərişi ilə müsəlmanların yaşadıkları quberniyalarda qazıların sədrliyi altında Məclis yaradıldı. Məclis üzvlərini qubernator “axund” və “əfəndi” adı olan şəxslərin arasından seçib təyin edirdi və Məclisin qərarlarını yerli polis həyata keçirirdi. Qazıların vəzifəsinə məscidə təyin edilmiş din xadimlərinə nəzarət daxil idi. Qazi ibadətlərin edilməsinə buna haqqı olmayan şəxslərin buraxılmamasına nəzarət etməli, mübahisəli məsələləri araşdırmalı, Rusiyanın maraqları üçün zərərli dini təlimlərin yayılmasının qarşısını almalı idi. Eyni zamanda, həmin Əsasnaməyə görə, vəzifəyə təyin edilən din xadimləri hər hansı tərqiyyətə, yaxud təlimə mənsub olmamaları barədə vəsiqəyə malik olmalı idilər (Yunusov 2004, 96-97).

Din xadimlərinin xaricə səfərləri yalnız Rusiya hakimiyyət orqanlarının icazəsi ilə mümkün idi, dini təhsil almaq məqsədilə səfərlər yalnız rus konsul-luqlarının və ya onların agentlərinin olduğu ölkələrə icazə verilirdi. Məscidlərin və mollaların sayına hakimiyyət orqanları nəzarət edir, dini ibadət yerlərinin və din xadimlərinin saxlanılması xərcləri müsəlman icmalarına

həvalə olunmuşdu. Din xadimləri üçün yaş həddi müəyyən edilmişdi; “molla” vəzifəsinə yaşı 22-yə, “axund” və “əfəndi” vəzifələrinə isə yaşı 30-a çatmış şəxslər təyin edilirdilər. Müəyyən olunmuş say həddinə görə, 150-200 evə bir molla düşürdü. Din xadimləri əvvəl Qafqaz canişininə, sonra Daxili İşlər nazirinə, Qafqazda Mülki Hissənin Baş rəisinə və qubernatora tabe idilər. Yalnız onların icazəsi və razılığı ilə din xadimlərinə adlar verilir və vəzifəyə təyin edilirdilər.

Din xadimi vəzifəsini tutmaq istəyən hər kəs yerlərdəki məmurlara hökumətin qadağan etdiyi heç bir icmaya və ya təriqətə mənsub olmamaq barədə iltizam verməli və hökumət bunun müqabilində qadağan olunmuş zərərli cəmiyyətlə bağlılığı olmamaq barədə şəhadətnamə almalı idi (Orucov 2012, 151).

İtaətkar ruhanilər qiymətləndirmək və onların xidmətlərindən istifadə etmək çarizmin çoxdan sınaqdan çıxardığı üsullardan biri idi. Çarizmə tərəfdar çıxan ruhanilərə təqaüd, hətta hərbi rütbə və medallar verilir, “ağ padşah”a yaxşı münasibəti olmayan ruhanilər isə təqib olunurdular; məsələn: 1822-ci ildə general Yermolovun göstərişi ilə “ruspərəst” olmayan Tiflis axundu Qacarlar İranına sürgün edilmişdi. Axund Tanrıverdinin yeganə günahı ondan ibarət idi ki, axtarış zamanı evindən “axund” titulu alınması barədə iranlı müctəhid tərəfindən imzalanmış vəsiqə tapılmışdı.

1828-ci ildə rus qoşunları Təbriz şəhərini işğal edərkən, Çar generalı Paskeviç müsəlman ruhanilərini və dindarları rus taxt-tacına hörmət etməyə çağırmaq məqsədilə müctəhid Ağa Mir Fəttaha Cənubi Qafqaz şiələrinə sakitləşdirmək, “məlun Qacarları pisləyib”, Rusiya İmperiyasını tərifləmək üçün Tiflisə köçməyi təklif etmişdi. Bu din xadiminin köməyi ilə müsəlmanlardan ibarət dörd süvari alayı yaradılmış və Türkiyəyə qarşı müharibədə onlardan istifadə edilmişdi.

1872-ci ildə təsdiqlənmiş ruhani idarələri haqqında əsasnamələrdə müsəlmanların dini işləri üzərində daimi nəzarətin qoyulması barədə müddəalar da öz əksini tapmışdı. Ruhani idarələrinə nəzarəti müxtəlif vaxtlarda fərqli vəzifələr daşıyan bir çox Çar məmurları həyata keçirirdi. Din xadimlərinin mükafatlandırılması zamanı Ruhani İdarəsinin işi ilə bağlı məsələlərdə məhz həmin məmurların rəyləri əsas götürülürdü. Osmanlı Türkiyəsi ilə əlaqəli olan din xadimləri təqib edilirdilərsə, həmin dövlətə qarşı fəaliyyət göstərənlər, əksinə, Çar Hökuməti tərəfindən mükafatlandırılmışdılar; məsələn: 1877-1878-ci illər Rusiya-Türkiyə müharibəsi zamanı Quba qəzası əhalisinə təsir göstərərək, yerli hökumət orqanlarına kömək göstərmiş 6 nəfər din xadimi qızıl və gümüş medallarla təltif edilmişdi.

Dini rəhbərlər bütün vasitələrlə özlərinin İmperiyaya sədaqətli olduqlarını sübut etməyə çalışırdılar. Müfti Hüseyn Əfəndi Qayıbov və Şeyxülislam

Əbdüssəlam Axundzadə Cənubi Qafqaz ruhaniliyi üçün yazdıqları tövsiyənamələrlə Rusiya İmperiyasının maraqlarını təmin etməyə çalışmışlar. Qayıbov “Ümumi müsəlmin-müvəhhədin Zaqafqazə tövsiyənamə” adlı 9 hissədən ibarət hazırladığı sənəd əsasında 1896-1897-ci illərdə Cənubi Qafqazın sünni məzhəbli müsəlmanları arasında vəəzlər vermiş və İslam dini ruhaniliyi, müsəlmanların siyasi vəziyyəti və s. haqqında mülki işlər üzrə Qafqaz Baş İdarəsinə böyükhəcmli hesabat təqdim etmişdi. Müfti öz “tövsiyənamə”sində rəsmi müsəlman ruhaniliyinin vəzifələrindən danışır, onları şeyxlərə, dərvişlərə, zahidlərə və müridlərə qarşı mübarizəyə çağırır və izah edirdi ki, adları çəkilənlərin hərəkəti, həyat tərzi şəriətə və dövlətə ziddir. “Tövsiyənamə”də başqa ölkələrdən gələn müsəlman ruhaniləri, dərvişlər, seyidlər, yalançı adamlar kimi qələmə verilir və onlara sədəqə, zəkat, fitrə vermək möminlərə qadağan edilirdi. Zaqafqaziya (Cənubi Qafqaz) şeyxülislamı Əbdüssəlam Axundzadənin şiə məzhəbli müsəlmanlara və ruhanilərə “Tövsiyənaməsi” müftinin “Tövsiyənaməsi” ilə eyni məzmunlu olduğundan, hər iki sənədin eyni mərkəzdə hazırlandığı ehtimal olunur.

XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan müsəlmanlarının Avropa mədəniyyəti ilə yaxından tanış olmaq imkanları genişlənmiş, Qərb dəyərlərinə rəğbət güclənmiş, maarifçilik geniş vüsət almış və milli ruhda böyüyən gənclik formalaşmağa başlamışdı. Bu dövrdə Çar Hökumətini ən çox narahat edən müsəlmanlar arasında milli-azadlıq mübarizəsi fikrinin dirçəlməsi idi. Hökumət bu sahədə İslam dininin böyük rol oynadığını dərk edir, müsəlman cəmiyyətinin yeni keyfiyyət dəyişikliyi mərhələsinə keçməsinin qarşısını almağa, ən pis halda bu prosesi ləngitməyə çalışırdı.

Həmin dövrdə İmperiyanın din siyasətinin əsas istiqamətlərini Daxili İşlər Nazirliyinin Ruhani İşlər üzrə Departamenti müəyyənləşdirirdi. Əslində, dini fəaliyyət sahəsinin Daxili İşlər Nazirliyinə tapşırılması çarizmin dinə olan münasibətinin nəticəsi idi. Bu fakt təsdiqləyir ki, Çar Hökuməti din xadimlərindən, xüsusilə müsəlman ruhanilərdən ehtiyatlanır, nəzarətdə saxlamağa çalışır və onların qarşısını kəsən qüvvə kimi güc strukturunu görürdü (Orucov 2012, 148).

XIX əsrin sonlarında müsəlman ruhanilərinin çarizmin hakim dairələri tərəfindən əsassız təqib və təzyiqlərə, həbs və və təhdidlərə məruz qalmalarına, ciddi nəzarət altında fəaliyyət göstərməyə məcbur edilmələrinə baxmayaraq, şeyxülislamlar və müftilər öz müstəqilliklərini əldən vermək istəmirdilər. Şəhər və kəndlərin müsəlman əhalisinin dinlə bağlı problemləri, əvvəllər olduğu kimi, şəriət hökmləri və qanunlar əsasında həll edilirdi. Çar Hökuməti dairələrinin qazıların çıxardıqları hökmlərə müdaxilə etmək hüququ yox idi. Çar üsul-idarəsi tərəfindən məscidlərə məxsus vəqflərin müsadirə edilməsi ilə

bağlı cəhdlərə baxmayaraq, onların toxunulmazlığını qoruyub saxlamaq mümkün oldu.

Digər tərəfdən, Çar Hökuməti hakim dairələrin istəyini yerinə yetirməyən, hakimiyyətə qarşı genişlənən narazılığa qoşulan bəzi nüfuzlu dini rəhbərləri cəzalandırmağa başladı; məsələn: müsəlmanlar arasında imperiya xofu yaratmaq üçün Şuşa qazısı Mirzə Əbdülqasım həbs edilib Metex qalasına salındı. Nuxa qazısı Abdal Lətif Əfəndi Çar məmurları tərəfindən izlənildiyini hiss edib, 1844-cü ildə Həcc ziyarəti məqsədilə Məkkəyə gedərək Azərbaycanı tərk etdi.

Ümumiyyətlə, Şimali Azərbaycan işğal olunduqdan sonra, əhali arasında böyük nüfuza malik Azərbaycan xanlarından – Qarabağ xanı Mehdiqulu xan, Şirvan hakimi Mustafa xan, Bakı hakimi Hüseynqulu xan, Talış xanı Mir Həsən xan rus müstəmləkəçilərinin özbaşınalığına dözə bilməyib İrana köçməyə məcbur olmuşdular (Hüseynov 2012, 33).

Şeyxülislamlıq və müftilik təsisatları İslamın təbliği, dini elmlərin və dini təhsilin inkişaf etdirilməsi ilə bağlı iş aparırdı. Şərq tarixi və ədəbiyyatının, İslam elmlərinin gözəl bilicisi və 20-yə qədər əsərin müəllifi olan Şeyxülislam Əbdüssəlam Axundzadə təhsildə mütərəqqi meyillərin inkişafına istiqamət verir, Qori Seminariyasına istedadlı gənclərin cəlb olunmasına çalışır, onlara hərtərəfli yardım göstərirdi.

Onun dilçiliyə dair, peyğəmbərliyin tarixinə həsr edilmiş, İslam ehkamlarının şərhli ilə bağlı əsərləri maraqla oxunurdu. Şeyxülislam Məhəmməd Həsən Mövlazadə Şəkəvinin əsərləri, Müfti Hüseyn Qayıbzadənin risalələri, digər ilahiyyatçı və ruhanilərin əsərləri bu gün də İslam tarixinə dair mühüm qaynaq kimi istifadə olunur.

XX əsrin əvvəllərində şeyxülislamırlar bölgədə getdikcə güclənməkdə olan dini missionerliyə, qeyri-ənənəvi əqidələrin yayılmasına qarşı mübarizə aparırdılar. Onlar təkəllüflü mövqeyindən çıxış edərək, bir sıra təriqətçilərin təlimlərinin dağıdıcı mahiyyətini ifşa edirdilər. Təhsil, ailə və məişət məsələləri, bütövlükdə, Qafqazın müsəlman ruhaniləri tərəfindən tənzimlənirdi. Bu məsələlər müxtəlif toplantılarda müzakirə edilir, birgə rəy çıxarıldı. 1905-ci ilin axırlarında müsəlmanların Tiflisdə keçirilən konfransında ailə-kəbin münasibətləri ilə bağlı bir sıra aktual məsələlərə dair mühüm qərarlar qəbul edildi (Cümhuriyyətin və sovet dövrünün şeyxülislamı 2011, 10).

“Rusiyada Müsəlmanlıq” təşkilatının yaradılması

Sonrakı dövrlərdə bir sıra regional hadisələr, o cümlədən, Rusiya və Osmanlı imperiyalarındakı çaxnaşmalar və bu imperiyaların çökməsi, müsəlmanların müstəmləkə əleyhinə çıxışları fonunda zühur edən İslam birliyi, onun əxlaqi-etik prinsiplərinə əsaslanan ideya-siyasi cərəyan olan ittihadçılıq

(ərəb dilində birlik, həmrəylik deməkdir) meydana gəldi. Bu ideya öncə Şimali Azərbaycanda nəzəri bir ideologiya kimi ziyalılar arasında yayılmışdı. Sonradan həmin ideyalara əsaslanan siyasi qurum – “Rusiyada Müsəlmanlıq” təşkilatı yarandı. Qeyd etmək lazımdır ki, hələ 1905-ci il Rusiyada başlamış burjua inqilabından sonra, imperiya ərazisində yaradılan ilk dini-siyasi təşkilatlardan biri “İttifaqi-müslimin” (rəhbəri Ə.M.Topçubaşov) idi. Onun rəhbərliyi altında 1905-1906-cı illərdə Rusiyanın Peterburq və Nijni Novqorod şəhərlərində təşkilatın üç qurultayı keçirilmişdi. Bu təşkilatın əsas məqsədlərindən biri Rusiya ərazisində yaşayan müsəlmanların hüquqlarının təmin edilməsinə nail olmaq idi. 1917-ci ilin yayında elan edilmiş Təşkilat Komitəsi heç də yalnız din xadimlərindən ibarət deyildi. Komitənin tərkibinə Petroqrad Politeknik İnstitutunu bitirmiş Mir Yaqub Mir Mehdiyev və Təşkilat Komitəsinə “İrşad” qəzetinin nəşiri Bəşir bəy Aşurbəyov, iqtisad elmləri namizədi Mahmud Quliyev, həkim Kərimağa Sultanov, Hacı Zeynalabdin Tağıyevin nəvəsi Ağa Zeynal Tağıyev, din xadimlərindən Axund Molla Ələkbər Abbasquluzadə, Axund Molla Ələkbər daxil idilər.

Çar Rusiyası yarana biləcək təhlükəni ciddi təhlil edərək, bu kimi halların qarşısını almaq məqsədilə müxtəlif qabaqlayıcı tədbirlər həyata keçirirdi. Bir tərəfdən, tabeliyində olan müsəlman xalqları arasında pravoslavlığı yayır, digər tərəfdən, müsəlman ölkələrindəki missionerlərin rəsmi nümayəndəliklərinin köməyi ilə İslam aləmini öyrənir, İngiltərə və Fransa kimi müstəmləkəçi ölkələrin müsəlman vilayətlərini idarə etmək metodlarına yiyələnir, İslam ideologiyasına qarşı mübarizə pərdəsi altında xalqların milli-mədəni dirçəlişinə qarşı mübarizə aparmaq üçün daha ətraflı, “düşünülmüş” planlar hazırlayırdı.

İttihadi-İslam ideya-siyasi cərəyanı Rusiya müsəlmanları arasında da geniş yayılmışdı. 1897-ci ildə birinci Ümum-Rusiya siyahıyaalınmasının yekunlarına görə, imperiya daxilində pravoslavlardan (87,1 milyon, yaxud 76 %) sonra ən çoxsaylı konfessiya müsəlmanlar (13,9 milyon, yaxud 11,9 %) idi. Şimali Azərbaycanda Əhməd bəy Ağayev, Əli bəy Hüseynzadə, Axund Yusif Talıbzadə, Mirzə Əbdürrəhim Talıbov və başqaları İttihadi-İslam ideyasının üstünlüklərindən geniş bəhs edirdilər. Ə.Ağayev və Ə.Hüseynzadə ümum-İslam reallığı ilə yanaşı, bilavasitə Şimali Azərbaycan gerçəkliyini özündə əks etdirən baxışları ilə İttihadi-İslamı yeni orijinal fikirlərlə zənginləşdirmişdilər. Şimali Azərbaycanda İttihadi-İslam ideologiyasına əsaslanan siyasi partiya və təşkilatlar məhz bundan sonra təşəkkül tapmışdı. Ona görə də Rusiya İmperiyasında İslam birliyi ideyasına, onun hər cür təzahürünə qarşı panislamizm damğası vurulur, əleyhinə amansız mübarizə aparılırdı. Pravoslav əhaliyə daha geniş hüquqlar verilməklə bərabər, müsəlmanlar arasında xristianlığın zorla yayılması, müsəlmanların hüquqlarının tapdanması kimi vasitələrdən geniş istifadə edilirdi.

Həmin dövrdə böyük dini təyinatlı məkanların əksəriyyəti xalqın məşvərət yeri, din xadimləri isə milli oyanışa dəstək verən zümrəni təmsil edirdilər. Təzəpir məscidi və "İsmailiyyə" binası bu qəbildən olan mərkəzlərdən hesab olunurdu.

Düşmənlər Azərbaycan xalqının birliyinin təmin olunmasında Təzəpir məscidinin oynadığı rolu yaxşı bilirdilər. Ona görə mart ayının 31-də müsəlman əhalisinə qarşı soyqırımına başlayan daşnak-bolşevik birləşmələri "İsmailiyyə" binasını, "Kaspi" qəzetinin redaksiyasını və mətbəəsini, orada yenicə çap olunmuş Qurani-Kərimin 5 min nüsxəsini yandırır və tamamilə məhv etdilər.

1917-ci ilin aprelində Təzəpirin Ağa Əlizadənin təşəbbüsü ilə "İsmailiyyə" binasında Qafqazın Müsəlman Ruhanilərinin Birinci Qurultayı keçirildi. Üç gün davam edən qurultayda Qafqazın müsəlmanlar yaşayan əksər bölgələrinin nümayəndələrinin iştirakı ilə mühüm məsələlər müzakirə edildi. Təzəpir məscidində şeyxülislamın və müftinin iştirakı ilə camaat namazı qılındı (Cümhuriyyətin və sovet dövrünün şeyxülislamı 2011, 10).

Fevral inqilabından sonra, Bakı siyasi və dini mərkəz rolunu oynamağa başladı. Qafqaz Müsəlmanlarının Birinci Qurultayı 1917-ci ilin aprelində Bakıda "İsmailiyyə" binasında öz işinə başladı. Qurultayın işində Azərbaycanın bütün bölgələrindən, Dağıstan, Basarkeçər, Borçalıdan gələn nümayəndələr iştirak edirdilər. Qurultay iştirakçıları iki məzhəb arasında mövcud ixtilaflara etiraz əlaməti olaraq, günorta namazı vaxtı nümayişkarənə şəkildə "İsmailiyyə"dən Təzəpir məscidinə yollandılar. Din xadimləri və hər iki məzhəbdən olan yüzlərlə dindar dəstəmaz alaraq, məsciddə namaz qıldı. Sünni-şiə ixtilafına son qoymaq üçün şeyxülislamla-müfti qucaqlaşaraq bir-birini öpüb, and içdilər ki, vaxtilə çarizm tərəfindən qızışdırılan bu ədavəti aradan qaldırmağa çalışacaqlar. Qurultayda sünni və şiə məzhəblərinə parçalanmaya son qoymaq haqqında qərar qəbul olundu. Bakıda həmin dövrdə nəşr olunan qəzetlərdə Təzəpirin axundu Ağa Əlizadənin qurultayın təşkili ilə bağlı fəaliyyətinə xüsusi yer ayrılmışdır.

1914-cü ildə Çar Rusiyasının da qoşulduğu Birinci Dünya müharibəsi başlandı. İmperiyanın hər yerində çarizmin bu müharibədə qalib gəlməsi üçün kiləsə, sinaqoqlarda dualar edilirdi. Bakı xəfiyyə polisinin xəbərlərindən məlum olur ki, Çar Rusiyası Osmanlı dövləti ilə müharibə apardığı illərdə Təzəpirdə Osmanlı dövləti əleyhinə təbliğat aparılmırdı. Əksinə, Ağa Əlizadə Nargin və Bulla adalarında ağır şəraitdə saxlanılan Osmanlı əsgər və zabitlərinə nə yardım etmək üçün Cümə namazında Bakı əhalisinə müraciət etmişdi.

Axund Ağa Əlizadəni narahat edən İslam dinini zəiflətmək üçün Çar üsulidarəsi tərəfindən məzhəb fərqlərinin ədavət səviyyəsinə qaldırılması və sünni-şiə məzhəbləri arasında düşmən münasibət yaratmağa cəhdlər idi. Bu məzhəb

fərqi çox zaman Bakı ilə Tiflis arasında fikir ayrılığına gətirib çıxarırdı. Bunun qarşısını almaq üçün Təzəpirin axundu Ağa Əlizadə Bakıda Qafqaz Müsəlmanlarının Qurultayının keçirilməsi təklifini irəli sürdü. Qurultayda Qafqazın bütün bölgələrindən din xadimləri iştirak etdilər. Çıxışçılar Çar Rusiyasının uzun illər boyu məzhəb fərqi ilə bağlı yürütdüyü siyasəti tənqid edir, bu ədavətə son qoymağı tələb edirdilər. Qurultayın sonuncu günü bütün din xadimləri Təzəpir məscidinə gələrək, Cümə namazı qıldılar. Şeyxülislam və müfti minbərin qarşısında qucaqlaşaraq, İslamın birliyi uğrunda bir yerdə olacaqlarına and içdilər (Cümhuriyyətin və sovet dövrünün şeyxülislamı 2011, 6-12).

Mart soyqırımı ərəfəsində cərəyan edən hadisələr

1915-ci ilin yanvarında rus ordusu Sarıqamış yaxınlığında 90 min Osmanlı əsgər və zabiti əsir götürdü. Osmanlı əsirlərinin bir hissəsi Bakı yaxınlığında dözülməz şəraitdə saxlanılırdı. 1917-ci ilin mayında N.Nərimanov Təzəpir məscidində Axund Ağa Əlizadə ilə görüşərək, Qafqaz cəbhəsində ruslara əsir düşən və Nargin adasında dözülməz şəraitdə saxlanılan türk əsgər və zabitlərinə kömək göstərilməsini xahiş etdi. Axund Ağa Əlizadə Cümə namazında əhaliyə din qardaşlarının ağır vəziyyəti haqqında məlumat verdi. Yüzlərlə dindar Təzəpir məscidinə gələrək, türk əsgərlərinə ərzaq və pulla yardım etməyə başladılar.

1918-ci ilin əvvəllərində “İsmailiyyə” binasında yerləşən “Müsəlman Xeyriyyə Cəmiyyəti” azərbaycanlı əhalidən Milli Ordu təşkil etmək üçün Təzəpir məscidinin axundu Ağa Əlizadəyə müraciət etdi. 1918-ci ilin Mart soyqırımına qədər Lənkəran, Bakı və Gəncədə hazırlanan Milli Ordunun əsgərlərinə ilk xeyir-duanı Təzəpir məscidinin axundu Ağa Əlizadə verdi. Onlar Quranın altından keçirəndən sonra hərbi hissələrə yola salındılar. Axund Ağa Əlizadə bu mərasimi çox zaman cümə gününə salırdı. Əhali bu mərasimi böyük ruh yüksəkliyi ilə qarşılayırdı. Təzəpir məscidində həyata keçirilən bu mərasimə etiraz olaraq, Bakı Soveti qüvvələrinin rəhbərliyi Axund Ağa Əlizadəni milli hissləri qızıqdırmaqda ittiham edirdi.

Türk-müsəlman əhalisinə qarşı soyqırımına əvvəldən hazırlıq görən erməni-daşnak qüvvələri şəhərdə sayıa yaydılar ki, guya, Təzəpirin axundu Ağa Əlizadənin fətvası ilə müsəlmanlar rus millətindən olanları qırır, evlərini yandırır. Ermənilər rus matrosların Təzəpir məscidini top atəşinə tutmağa təhrik etdilər. Matroslardan biri gəmidəki uzaqvuran topla Təzəpiri atəşə tutmağa başladı. Birinci top mərmisi Təzəpirin həyətinə partladı. Məscidin həyətinə çaxnaşma başlayanda Təzəpirin axundu Ağa Əlizadə adamları sakitləşdirib, məscidi top atəşindən qorumaq üçün rus matrosları ilə danışıqla-

ra başlamağı qərara aldı. İkinci top mərmisi məscidin lap qabağına düşdü, ətrafa səpələnən qəlpələrdən məscidin pəncərə şüşələri çilik-çilik olub yerə töküldü. Üçüncü mərmisi isə məscidin yan divarına dəyərək onu möhkəm zədələdi. Məscidin həyəti xarabalığı xatırladırdı. Matroslar şəhərdə rüslərə qarşı heç bir qırğının törədilmədiyini yəqin edəndən sonra top atəşini dayandırdılar.

1918-ci ildə türk-müsəlman əhalisinə qarşı həyata keçirilən soyqırımlarının təhqiqi ilə əlaqədar yaradılmış Fövqəladə Təhqiqat Komissiyasının sənədlərində qeyd olunur ki, Bakı şəhərinin keçmiş rəisi Ter-Mikaelyants Təzəpir məscidinə pənah aparmış əliyalın azərbaycanlı əhaliyə qarşı hər cür zorakılıq törətməyi, hətta lazım gələrsə, Axund Ağa Əlizadəni fiziki cəhətdən məhv etməyi, habelə məscidi belə yandırmağı bildirmişdi. Xoşbəxtlikdən, daşnak-bolşevik birləşmələri bu məkrli niyyətlərini həyata keçirə bilmədilər.

1918-ci il aprelin 25-də Bakıda Xalq Komissarları Soveti adlı qurum təşkil edildi. Azərbaycan xalqına düşmən olan bu qurum Bakının dini qurumlarına, o cümlədən, Təzəpir və Göy məscidlərinə nəzarət edilməsi haqqında Dekret imzaladı. Məscidlərin axundları və dindar əhali isə bu qadağaya baxmayaraq, məsciddə azanın verilməsinə və dini mərasimlərin yerinə yetirilməsinə davam edirdi.

1918-ci ilin martunda Bakı şəhərində daşnak-bolşevik birləşmələri dinc əhaliyə qarşı qırğına başlayanda, Təzəpiri də dənizdən top atəşinə tutdular. Bakının əliyalın, dinc müsəlman əhalisi Təzəpirə pənah gətirmişdi. Axund Ağa Əlizadə başda olmaqla, din xadimləri böyük çətinlik hesabına məscidi top atəşindən qoruya bildilər.

1918-ci ilin martunda Bakıda cəsədlərin yuyulub dəfn olunmasında Təzəpir məscidinə ən böyük köməyi Əjdərbəy məscidi göstərmişdi. 1919-cu ilin sentyabrında Şeyxülislam Ağa Əlizadə Çəmbərəkənd qəbiristanlığındakı mitinqdə bunu xüsusi xatırlamışdı (Cümhuriyyətin və sovet dövrünün şeyxülislamı 2011, 23-27).

Şəhər rəhbərliyi Təzəpir məscidinin axundu Ağa Əlizadədən Azərbaycan torpaqlarını bolşevik-daşnak qüvvələrindən azad etməyə gələn türk əsgərlərinin hərəkətlərini lənətləyən fətva verməyi tələb edirdi. Məqsəd məzhəb fərqi ni şişirdərək, Osmanlı əsgərlərinin Bakıya daxil olmasını bağışlanmaz günah kimi qələmə vermək istəyirdi. Bütün hədə-qorxulara baxmayaraq, Axund Ağa Əlizadə onların bu tələbini rədd etdi (Cümhuriyyətin və sovet dövrünün şeyxülislamı 2011, 26).

1918-ci ilin martın sonlarında daşnak-bolşevik birləşmələrinin türk-müsəlman əhalisinə qarşı soyqırımına qarşı mübarizəyə çağırış Bakının ruhanilərindən gəldi. Soyqırımına məruz qalmış onminlərlə müsəlmanın dəfn mərasimlərinin təşkilinə, müsəlmanların müəyyən mənada təşkilatlanmasına

və müxtəlif qabaqlayıcı tədbirlərin görülməsinə Təzəpir məscidi rəhbərlik etdi. Azərbaycan xalqına qarşı həyata keçirilən bu müsibətlərdə milli ruhlu ziyalıların əksəriyyəti Təzəpir məscidinə gələrək, əhalini səbirli və dözümlü olmağa çağırırdı.

Bütün bunlar XIX əsr boyu imperiyanın din siyasətində aparıcı istiqamətlərin xristianlaşdırma, ruslaşdırma və din xadimləri üzərində daimi nəzarətin həyata keçirilməsi olduğunu göstərir. Bu istiqamətlərdə siyasət XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəllərində də davam etdirilmişdir.

Nəticə

Yuxarıda qeyd olunanlardan belə nəticəyə gəlirik ki, bu dövrdə Çar Rusiyasının Azərbaycanda həyata keçirdiyi din siyasəti kifayət qədər sərt olmuş, bir sıra qadağa və məhdudiyyətləri özündə ehtiva etmişdir. Bu məkrli siyasətdə ermənilərin Azərbaycan torpaqlarına köçürülməsi, əhalinin xristianlaşdırılması və məzhəblər arasında qarşıdurmanın yaradılması əsas yerlərdən birini tutmuşdur. Həmçinin, bu planı həyata keçirmək üçün təlimatlar və qanunvericilik aktları hazırlanmış, yeni dini qurumlar təsis edilmişdir. Çar Rusiyasının həyata keçirdiyi amansız siyasətə qarşı mübarizə və müqavimətdə, baş verən qiyamlarda din xadimləri aktiv iştirak etmiş, daima əhalinin yanında olmuşlar.

Bütün çətinliklərə, qadağa və məhdudiyyətlərə baxmayaraq, Azərbaycan xalqı öz milli-mənəvi dəyərlərinə möhkəm sarılaraq, həmin siyasətə qarşı mübarizə aparmış, öz inancından dönməmişdir.

ƏDƏBİYYAT

Əliyev R.Y. (1998). İslam və Azərbaycan mədəniyyəti. Bakı: Əbilov, Zeynalov və oğulları.

Гусейнов Р.А., Вердиева Х.Ю. (2000). История Азербайджана. Баку: Озан.

Seyidzadə D.B. (1998). Azərbaycan XX əsrin əvvəllərində: müstəqilliyə aparan yollar. Bakı: Ulduz.

İsgəndərov A.C., Mövlayi A. (2016). Şeyxülislamlığın tarixi. Bakı: Elm və təhsil.

Kərimova E., Axundov A., Nəhmədov A., Nəsirova T., Arslan S. (2018). Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti: Dövlət-din münasibətləri. Bakı: Nurlar.

Orucov H.X. (2012). Azərbaycanda din: ən qədim dövrdən bu günədək. Bakı: İdrak İB.

Həsənov Ə.M. (2017). Azərbaycanlılara qarşı etnik təmizləmə və soyqırımı siyasətinin mərhələləri. Bakı: Zərdabi.

Hüseynov S.Y. (2012) Azərbaycanla dini tolerantlıq mədəniyyəti: tarix və müasirlik. Bakı: Təknur. (176 s.)

Cümhuriyyətin və sovet dövrünün şeyxülislamı. (2011). Bakı: Elm və təhsil.

Вердиева Х.Ю. (1999). Переселенческая политика Российской Империи в северном Азербайджане. Баку: Алтай.

Umudlu V.U. (2004). Şimali Azərbaycanın çar Rusiyası tərəfindən işğalı və müstəmləkəçilik əleyhinə mübarizə (1801-1828). Bakı: Elm.

XX əsr Azərbaycan tarixi. (2009). II cild. Bakı: Təhsil Nəşriyyat-Poliqrafiya.

Əhədov A.F. (1991). Azərbaycanla din və dini təsisatlar. Bakı: Azərnəşr.

Səmədov E.M. (2009). Azərbaycanla din-dövlət münasibətləri və dini təhsilin formalaşması. Bakı: Səda nəşriyyatı.

Yunusov A.S. (2004). Azərbaycanla İslam. Bakı: Zaman.

д.ф.т. Джейхун Мамедов

ГОСУДАРСТВЕННО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ В ПЕРИОД ЦАРСКОЙ РОССИИ

РЕЗЮМЕ

В статье рассматриваются государственно-религиозные отношения в Азербайджане в период Царской России и государственная политика, реализуемая в этой области. Отмечается, что этот этап является одним из самых сложных и болезненных периодов в истории Азербайджана.

Также в статье говорится о том, что религиозная деятельность, проводимая Царской Россией, после оккупации ею Азербайджана, стала составной частью ее колониальной политики, и, что принципы Царской России, связанные с тем, чтобы не дать возможности созданию здесь национального государства, еще больше укрепить свои форпосты, и, чтобы аппарат колониального управления как можно больше грабил Северный Азербайджан, осуществлялись на основе этнической и религиозной ревности.

Также в статье дается подробная информация о том, что создание армянского государства на азербайджанских землях является давним планом Российской Империи, а также некоторых европейских государств и они поэтапно осуществляют грязную работу, связанную с ее реализацией.

Отмечаются работа, проделанная с целью «русификации» и «христианизации» азербайджанцев, политика «переселения», а также дискриминация в отношении представителей различных регионов и верующего населения, ограничение их прав и привилегий, преследования, изгнания и казни.

В статье дается подробная информация о документах, принятых в период Царского Правительства, правах религиозного духовенства на учебу, обязанностях учреждений шейх-уль-исламства и муфтията и отражается деятельность нашей интеллигенции, внесшей вклад в науку и культуру Азербайджана в этот период.

В заключение подчеркивается, что, несмотря на все усилия Царского Правительства, азербайджанский народ не отошел от своих традиций, религиозных убеждений и сохранил свои духовные ценности.

***Ключевые слова:** Царская Россия, политика, религиозное убеждение, запрет, Ислам.*

Assist. Prof. Jeyhun Mammadov

STATE-RELIGION RELATIONS IN AZERBAIJAN DURING TSARIST RUSSIA

SUMMARY

The article talks about the relations between the state and religion in Azerbaijan and the state policy implemented in this sphere during Tsarist Russia. It is noted that this stage was one of the most difficult and painful periods in the history of Azerbaijan.

It deals with the transformation of the Tsarist Russia's religious activity after the occupation of Azerbaijan into an integral part of the policy of colonialism, plundering as much as possible of Northern Azerbaijan by the colonial administration, not allowing the creation of a national state, making

the principles of strengthening its forposts even with more ethnic-religious jealousy.

It also widely states that the creation of an Armenian state on Azerbaijani lands was a long-term plan of the Russian Empire, as well as some European countries, and that step-by-step perfidious efforts have been made to implement this policy.

The article notes the works done for the purpose of “Russification” and “Christianization” of Azerbaijanis, the policy of “resettlement”, as well as discrimination against the representatives of different regions, religious people, restriction of their rights and privileges, their persecution, expulsion and execution.

The article provides detailed information on the documents adopted during the Tsarist government, the rights of religious figures to receive education, the duties of sheikh-ul-islam and mufti institutions, and reflects the activities of intellectuals who contributed to the culture and science of Azerbaijan at that time.

Finally, it notes that despite all efforts of the Tsarist government, the Azerbaijani people didn't deviate from their traditions and religious beliefs and could maintain their spiritual values.

Keywords: *Tsarist Russia, policy, religious conviction, prohibition, Islam.*

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. A.M.Şirinov

ÇAR RUSYA`SININ DİN POLİTİKASINDA KAFKASYA RUHANİLİĞİ

Doç. Dr. Banu Gürer

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Din Eğitimi Bilim Dalı öğretim üyesi

banu.gurer@marmara.edu.tr

Dr. İrade Tağıyeva,

Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü öğretim üyesi

iradatagiyeva@ait.edu.az

ÖZET

Çar Rusya`sının din politikasını konu edinen bu araştırmada din işlerini yöneten kurumlar ve spesifik olarak Kafkasya`daki Şii ve Sünni ruhani idareleri hakkında genel bilgilerle beraber, orijinal tüzükleri esasında bu iki idare arasında herhangi bir farkın olup olmadığı da ortaya konulmuştur. Araştırmacının amacına binaen ruhani idareleri konusuna değinmeden önce Rusya devlet yapısında din ve eğitim meseleleri irdelenmiş ve dini yapının daha rahat anlaşılabilmesi için arka plan oluşturulmuştur. Araştırmacının son bölümünde İslam politikası açısından çarlık dönemi değerlendirilmiş ve bu politika kapsamında Kafkasya`nın işgalinden 1917 devrimine kadarki zaman zarfında biri ılımlı, diğeri katı iki farklı yaklaşımın ortaya çıktığı belirlenmiştir. İlimli politika sürecinde eğitim alanında birtakım gelişmelerin yaşanmasına rağmen, Müslümanların ruhani idarelerin tek çatı altında birleştirilmesi talebi sonuç vermemiştir. Bu talep yalnız AHC döneminde “Meşihat” idaresinin kurulması ile karşılık bulmuştur.

Anahtar Kelimeler: *Çar Rusya`sı, din politikası, din ve eğitim, Kafkasya Şii ve Sünni ruhani idareleri, yabancı dinler departmanı, arşiv.*

Giriş

Farklı zaman ve coğrafyalarda mevcut devlet modellerinde din ve politika kurumları birbiri ile sürekli etkileşim içinde bulunmuştur. Bazılarında din işleri kuruluşlarının fonksiyonlarının daraltılması yoluyla dinin siyasi ve toplumsal etkisi azaltılmaya çalışılsa da, bireyin temel ihtiyaçlarından birisi olan inanç ihtiyacından dolayı bu girişim başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

Genellikle, tarih boyunca siyasi yönetimin dini kuruluřa veya tam tersi, dini kuruluřun siyasi yapıya baskısı her zaman müřahede edilmiř, özellikle güçlü dini gruplara karřı devletin ılımlı politika yürüterek nlem aldıęı grlmřtir.

Bu arařtırmada da arlık Rusya`sı gibi Hristiyan bir imparatorluęun hkmranlıęında Müslümanların dini hayatlarının nasıl biçimlendirildięi, Müslümanlara karřı devletin yaklařımı incelenmiřtir. XIX. yüzyıldan 1917 devrimine kadar bir sürecin ele alındıęı bu çalıřmada Rusya`nın ikinci büyük nüfusu olan Müslümanların, zellikle Kafkasya Müslümanlarının ruhani idaresi, içerięi, din ve eęitim faaliyetleri ve sorunları hakkında bilgiler aktarılmıř ve deęerlendirilmiřtir. Bununla birlikte, arařtırmaya tabi tutulan zaman zarfında farklı arların döneminde Pravoslav olmayan toplumlara karřı yürütülen dini yaklařımlar da ele alınmıřtır. Spesifik olarak İřlam politikası konusuna geçmezden önce Rusya`da din ve eęitim iliřkisi, din ve eęitimin yapılan-dırılma süreci, resmi din iřleri kuruluřlarının tesis edilmesi, dinin denetlenme mekanizması ve s. gibi konular ıřıęında Kafkasya`daki yönetimin mahiyetinin ve tarihsel arka planının neler olduęu saptanmaya çalıřılmıřtır.

Rusya`da Eęitim ve Din İřleri Yönetiminin Yeniden řekillendirilmesi Süreci

Petro ve öncesi dönemlerde Rusya devlet yapısının dini bir mahiyet içermesi hasebiyle din ve eęitim politikalarının birbirinden baęımsız var olmadıęı bilinmektedir. Nitekim bu dönemde eęitim-ęretim faaliyetleri Kutsal Sinod tarafından düzenlenmekte, kilisenin menfaati ve halkın eęitim ihtiyaının gözetilmesi okulların temel amacını oluřtırmaktaydı. XVII. yüzyılın sonlarında Avrupa`dan Rusya`ya geçen reformcu yaklařımların etkisi ile dini ve seküler eęitim müstakil alanlar řeklinde birbirinden ayrılmıřtı. Seküler eęitimde genel ve mesleki eęitim alanları mevcut olmuř, ikinci alanın yařam řartlarına göre ön planda tutulması nedeniyle daha çok geliřtięi grlmřtir.

XVIII. yüzyılın bařlarında çeřitli ęretim kademelerinde geliřmeler ortaya çıkmıř ve okul projeleri hazırlanmıřtı. Eęitimde yařanan bu hareketlenme sonucunda bütünüyle eęitim-ęretim faaliyetlerinin teřkili, düzenlenmesi ve denetlenmesi sorumluluęunu üstlenecek bir devlet kuruluřunun varlıęına ihtiyaç duyulmuř, süreç sonucunda hükümet 8 Eylül 1802`de bakanlıklar hakkında manifesto imzalayarak tümüyle eęitimin yönetiminden sorumlu Halk Maarif Bakanlıęı`nı oluřtırmıřtır. Bakanlık kurulduktan bir sene sonra imparatorluęun her bir bölgesinde eęitim-ęretim faaliyetlerinin yakından takibini kolaylařtırmak maksadı ile bölgesel tedris dairelerini, onlara tabi devlet okulları müdürlüklerini tesis etmiř, çeřitli kademelerde ęretim kurumlarının nizamnamelerini belirlemiřti (İřtrieskiy Obzor, 1902, 1-40).

XIX. yüzyılda Rusya`daki entellektüel kesim arasında yükselmeye başlayan pozitivist-nihilist düşünceler çarlık rejimini reddedici özelliği sebebiyle hükümet tarafından tehlikeli kabul edilmiş ve 24 Ekim 1817 manifestosunda din ve eğitim faaliyetlerinin bir çatı altında birleştirilmesi ile bu eğilime karşı tedbir alınmıştı. Bildirinin temel amacı ise “Hristiyan dindarlığının her zaman gerçek eğitimin temeli olmasını dilemekte, Halk Maarif Bakanlığı’nın işleri ile bütün dinlerin faaliyetlerini Din İşleri ve Halk Maarif Bakanlığı adlı tek yönetim altında birleştirmeyi faydalı görmekteyiz...” şeklinde ifade edilmişti.

Yeni bakanlığın maarif departmanının önceden belirlenmiş tüzüğünde (1802) sorumluluk alanları değiştirilmemiş, yalnız yeni sistemde bütün öğretim kurumlarında din eğitimi derslerine zorunluluk getirilmişti. Bu durum bakanlığın faaliyet raporlarında da belirtilmiş, öğretim programı ve ders içeriklerine daha çok özen gösterildiği, “felsefi özgür düşünce ruhunun uzaklaştırılması” ve “inanç, yönetim ve güç arasında kurtarıcı bir muvafakatın sağlanması” gibi ilkelerin eğitimin hedefini oluşturduğu ifade edilmiştir. Bakanlığın din işleri departmanına gelince devlet dini ile ilgili Kutsal Sinod’a ait birtakım görevler, Katolik, Protestan, Ermeni-Grigoryan, Yahudi, Müslüman ve diğer dinlerin yönetimi bu kurumun sorumluluğuna verilmiştir.

Bu dönemde Kutsal Sinod kendi alanını kapsayan bir kısım görevlerin din işleri departmanı ile paylaşılmasına, kendisinin din işleri alanında kısıtlanmasına itirazını sert bir şekilde bildirmiş, bakanlığa sürekli baskılarda bulunarak istediği amaca ulaşmıştır. Şöyle ki: 1824’te yeni bakanın atanması ile devlet dinini ihtiva eden bütün görev ve sorumluluklar bakanlıktan alınarak Kutsal Sinod’a verilmişti. Yabancı dinlerin faaliyetinin denetlenmesi, belirli çerçevede düzenlenmesi ve yönetimi eski nizamname ile sabit kalmıştı. Bu süreç maarif bakanlığı tarafından takip edilmekteydi. Din okulları komisyonunun üyesi olan maarif bakanı dini toplulukların çeşitli sosyal, ekonomik, eğitim vs. sorunları doğrultusunda dini liderlerle de görüşmeler yapmaktaydı (İstoričeskij Obzor 1902, s. 107-114, 171; Gonçarov 2012, 113-124).

Belirli bir süre Maarif Bakanlığı’na bağlı yabancı dinler departmanı Şubat 1832’den iç işleri bakanlığına devredilmiş ve 1917 ihtilaline kadar aynı bakanlık bünyesinde varlığını sürdürmüştür.¹⁰ Yeni çalışma alanında departmanın görevleri şöyle belirlenmişti: “Ülkenin batı vilayetlerinde Kato-

¹⁰ Departmanda çalışan 30-40 memurun çoğunluğunu üniversite ve akademi mezunları teşkil etmekte ve diğer devlet kurumlarından farklı olarak onun bölgelerde alt birimleri bulunmaktaydı. Departmanın en önemli özelliği ise memurlarının kesinlikle Pravoslav olması gerekmektedir. Örneğin, XIX. yüzyılın ortalarında İslam meseleleri üzere uzman, profesör Mirze Kazım Bey tayin edilmişti (Arapov, İslam v Rossiyskoy İmperii: Zakonodatelnıe Aktı, Opisanıya, Statistika, “Akademkniga”, Moskova, 2001, s. 22).

liklerin satın aldıđı emlaktan, yabancıların arsalarından ve altın madenlerinden haberdar olmak, Kafkasya’da petrol arazilerini kiralamak, sanayi, ticaret vs. alanlarda Yahudilerin hukuksal durumunu çözmek, Ermenilerin, Polonyalıların, Litvanyalıların, Müslümanların ve diğerklerinin politik durumu hakkında hükümete gizli bilgiler vermek, bütün yabancı din mensuplarının göreve getirilmesi ve alınmasını onaylamak, din öğretim kurumlarının ve ibadet yerlerinin yapılması meselelerini denetlemek, dinlerin mülkiyeti, din adamları, ibadethaneler ve mensuplarının istatistiğini çıkarmak, dini kuruluşların açılmasına izin vermek” (Raskin 2002, 164-165; Arapov ve Ponomaryov 2007, XIV/419-420). Din deđiřtirme meseleleri de departman tarafından düzenlenmekteydi. Bu mevzudaki hükme göre Hristiyanlıktan başka bir dine geçme, özellikle Pravoslavlıđı terketme kesinlikle yasaklanmış, bu kararı çiğneyenler ise ya takip edilmiş, ya da sürgün edilerek ağır cezalara çarptırılmıştır (Teryukova 2013, 56-60). Uzun süre yürürlükte kalan bu hüküm Ocak 1905’te başgösteren ihtilal ile aynı sene 17 Nisan’da feshedilerek “bütün Rusya vatandaşlarına din deđiřtirme özgürlüğü tanınmış, yetişkin bireylerin kabul ettikleri dinden dolayı takip edilmeyeceđi ve bu seçimlerinin herhangi bir kişisel, yada medeni haklara zarar vermemesi gerektiđi” yeni kararda ifade edilmişti (ADTA, Fond 290, Siyahı 2, İş 2662, 5, 9ar; Fond 291, Siyahı 2, İş 3633, 1-4).

XIX. yüzyılın sonlarında Rusya Müslümanları arasında yükselen maarif-kültür uyanışı şeklinde nitelendirilebilecek ceditçilik akımı hükümet tarafından tespit edilerek, özellikle yurtdışı ilişkileri dikkat merkezinde tutuluyordu. Yurtdışındaki aktiviteler Dođu’yu arařtırmış akademisyenler, ya da dış işleri bakanlıđınca bölgelerde görevlendirilmiş özel şahıslar aracılıđı ile takip edilmekte ve yorumlanmaktaydı (Şingareva 2015, 54-56; Teryukova 2010, 205-206). Aynı prosedür Rusya dahilinde de uygulanıyor, özellikle Müslüman toplumun hareket istikameti saptanmaya çalışılıyordu (ADTA, Fond 524, Siyahı 1, İş 47, 4). Bu toplumun böylesine titizlikle izlenmesini ceditçiliğe bağlamak mümkündür. Şöyle ki, cedit hareketinin temelinde bulunan “her alanda millileşme ve gelişme” ilkesi ve hareketin hızlı yayılma temposu çarlıđı endişelendiriyor, kendisine karşı bir tehdit unsuru olarak kabul ettiđi bu hareketin etkinliđine karşın milli eğitimi nispeten frenleyen birtakım tedbirler almasına neden oluyordu. Böylelikle, iç işleri bakanlıđı bünyesinde faaliyetini sürdüren yabancı dinler departmanının XIX. yüzyılın sonu XX. yüzyılın başlarında temel ilgisi Rusya Müslümanları üzerine yoğunlaşsa da, farklı uygulamalarla (bir kısım usul-i cedit okullarının kapatılması, bazı öğretmenlerin sürgün edilmesi veya tutuklanması, (Taymas 1966, 161-164) Rus vatandaşı olmayan din eğitimi öğretmenlerinin işten çıkarılması veya sınır dışı edilmesi (ADTA, Fond 524, Siyahı 1, İş 32, 12, 18, 22, 31, 62-63,

120.) ve s. ile) maarif hareketine engel olmaya çalışsa da istediği sonucu elde edememiştir.

Rusya'nın din politikası tarihsel süreç içerisinde genel bir bakışla değerlendirilirse esnek-liberal ve sert-hoşgörüsüz iki yaklaşımın uygulamalar-da kendisini açığa çıkardığı görülür. Şöyle ki, II. Ekaterina döneminde 17 Haziran 1773'te "dinlere hoşgörü, piskoposluğun diğer dinlerin işlerine ve ibadet yerlerinin yapılmasına karışmasının yasaklanması" hakkında çıkarılan kararla (Polnoe Sobranie 1830, 775-776; Kulihev 2010, 65) ilk defa toleranslı bir politikaya geçiş izlenmiş, XIX. yüzyılın ilk yarısından ihtilal dönemlerine kadar ise daha sert bir tutum ortaya çıkmıştır. XX. yüzyılın başlarında ihtilallere ve cedid hareketine bağlı olarak ılımlı bir tavrın sergilendiği müşahade edilmiştir. Örneğin, Müslümanlara diğer din mensupları ile eşit haklar tanınması, usul-i cedid veya milli okulların açılması konusunda birtakım engellerin ortadan kaldırılması, 1915-1917'de devlet kuruluşlarının İslam hukuku hakkında bilgi elde etmek maksadı ile ruhani yönetimin gözetiminde Kur'ân ve şeriat kitaplarının Arapçadan Rusçaya çevrilmesi (ADTA, Fond 291, Siyahı 2, İş 4922, 1-1ar; Fond 291, Siyahı 2, İş 5113.) vs. gibi adımlar dönemin ılımlı karakteristiğini yansıtmaktadır. Bazı müelliflere göre din politikasındaki karşıt görüşler her ne kadar birbirinin zıddı gibi görünse de, her ikisinin amacı Müslümanları Rusya'ya hızlı bir şekilde entegre edebilmek ve bunun için Rusça eğitimden bir araç olarak yararlan-maktı. Fakat cedid hareketinin gelişmesi ile bazı devlet programlarının hedeflenen sonucu vermemesi de vurgulanmıştır (Arapov 2007, 59).

1917'ye kadarki süreçte her ne kadar çeşitli (Rusya ve Kafkasya) toplantı-larda ruhani idarenin tüzüğünde değişiklik yapılması konusu dile getirilmişse de, yalnız devrim sonrası kurulan geçici hükümet döneminde kısmen başarı elde edilmiştir.¹¹ Yeni tüzükte yönetim, mülkiyet, mahkeme ve s. konularla birlikte Müslümanlar (kız-erkek) için dini seminaryaların, diğer ortaöğretim ve yükseköğretim kurumlarının açılması, bu maksatla Müslümanlarla birlikte devletin de gerekli finansal desteği sağlaması gibi eğitim meseleleri de yer almıştı. (ADTA, Fond 291, Siyahı 2, İş 5108, 14-15.)

Kafkasya'da Din İşlerinin Yönetimi

Rusya'daki Müslüman beldelerinde kurulmuş din işlerini yöneten sistem Kafkasya'da da uygulamaya konulmuştu. Rusya geneline bakıldığında

¹¹ 1905-1907 ihtilalinde de Müslüman ruhani idaresinin yapısında değişiklikler yapılması konusunda projeler hazırlanmış, fakat 1872 tüzüğü değiştirilmeden yürürlükte kalmıştı (Kerim Şükürov, 2016, s. 217); 8 Mart, 1897'de düzenlenmiş proje için bkz; ADTA, Fond 290, Siyahı 2, İş 2707, s. 3-69.

Avrupa Rusya'sı ve Sibirya'daki Müslümanlar Orenburg ve Taurid müftülüğüne baėlı bulunmuş, Türkistan'da ise böyle bir sistem oluşturulmamıştı. Bu bölge Müslümanlarının yönetimi ve sorunlarının çözümü Petersburg askeri bakanlığına tabi yerel kurumlara havale edilmişti (Arapov 2001, 21). Yeri gelmişken 1914'te gerçekleştirilen IV. Rusya Müslümanları kurultayında Türkistan'lı temsilciler, hanlıklar döneminde şeyhülislam, kadı, imam gibi dini vazifelerin mevcutluğundan bahsederek Rus işgalinden sonra kadılık dışında bütün dini görevlerin feshedildiğini ve toplumun manevi-ahlaksal düzeninin bozulduğunu vurgulamışlardı. Yerli nüfusun eğitim durumu değerlendirilirken, nüfusun % 95'ni teşkil eden Müslümanlardan yalnız %9'nun eğitim aldığı belirtilmiş ve öğrencilerin erkeklerden ibaret olduğu ifade edilerek kızların eğitim-öğretimdeki pasifliği dile getirilmiştir (Hasanlı 2013, 220-225).

Kafkasya'ya gelince, bölgeyi işgal ettikten sonra Rusya ilk başta burada çarlık yönetim şeklini ve Pravoslavlığı yerleştirmek hedefine odaklandığı için yerli nüfusun diyanet işlerine karışmamıştı. Fakat zaman içerisinde gelişen çeşitli faktörler hükümeti farklı tavır takınmaya itmiş ve harekete geçirmişti. Azerbaycan Müslümanlarının Türkiye ve İran'la her alanda sıkı ilişkilerinin sürmesi, Müridizm hareketinin tüm Kafkasya'da rağbet kazanması, Orenburg müftülüğünün Rusya genelinde otoritesinin yükselmesi, Müslüman toplumlarda ruhanilerin liderlik vasıfları ve s. gibi unsurların etkisi ile çarlık ilk aşamada şeyhülislam ve müftü görevlerinin oluşturulmasına karar vermişti. 1823'te Kafkasya şeyhülislamı, 1832'de Kafkasya müftüsü görevlerinin belirlenmesine rağmen bu din adamlarının yöneteceği bir kurum bulunmuyordu ve esasen ruhani derecesine yapılan başvuruları onaylamak onların temel sorumluluk alanını teşkil ediyordu. Şeyhülislam için merkez şehir Tiflis, müftü için önce Kazan, daha sonra Tiflis tayin edilmişti (Hüseyinli 2002, 42).

Bir süre devam eden bu düzende sorumluluk alanları denetlenmediği için ruhaniler arasında tartışmalar meydana çıkmış, şeyhülislam, müftü ve valilikçe karşısı alınamayan toplumsal gerginliğe yol açmıştı. Bu durumu kontrol etmeye çalışan hükümet 1840'larda Müslümanların diyanet işlerini yürütecek kurumsallaşmış bir ruhani yönetimin tesis edilmesi istikametinde çalışmalara başlamış, bunun için aralarında şeyhülislam ve müftünün de bulunduğu özel komisyon oluşturmuştur. Komisyonun hazırladığı din işleri yönetimi projesi¹² bakanlık tarafından birtakım değişikliklerle kabul edilmiş ve kurumsallaşma süreci 1872'de Kafkasya ruhani idarelerinin kurulması ile tamamlanmıştı (Hüseyinli 2002, 79-92). Birbirinden pek farkı bulunmayan Şii ve Sünni idareleri için ayrı ayrı tüzükler düzenlenmişti. Her iki tüzükte de

¹² Kafkasya Müslümanları ruhani idaresinin komisyon tarafından hazırlanmış projesi için bkz; ADTA, Fond 322, Siyahı 1, İş 26, s. 1-6.

ruhani idaresinin amacı, hedefi, fonksiyonları, yönetiminin hiyerarşik sıralanması, din eğitimi oluşturma ve denetleme mekanizması ve s. gibi temel maddeler arasında hiçbir farklılık söz konusu değildi. Burada devletin din politikasının temelleri de açıklanmıştı. Tüzüğe göre tüm Rusya halklarına olduğu gibi Kafkasya Müslümanlarına da inanç özgürlüğü tanınmakta, bütün din ve mezheplere karşı devlet adaleti gözetmekte, onların “dogmalarını, ibadetlerini, camilerini, mezarlığını, okullarını, din adamlarını” koruma altına almaktaydı. Başkalarına “rahatsızlık ve zarar vermemesi şartıyla” yeni camilerin, ibadethanelerin açılmasında herhangi bir yasak bulunmamaktaydı.

Kafkasya ruhanileri Rusya vatandaşı olması kaydıyla Müslümanlar arasından¹³ seçiliyordu. Hiyerarşik sıralamaya göre müftü/şeyhülislam¹⁴, kadı, müderris, vaiz veya hatip, Cuma imamı veya pişnamaz, imam/muallim, muallim/mersiyehan, müezzin, amel-i mevta görevleri bulunmaktaydı. İlk beş sıradaki ruhanilerin Sünnilerde Efendi, Şiilerde ise Ahund ilmi dereceleri bulunuyor, diğerleri ise genel olarak molla ismi ile tanınıyorlardı. Camideki mücavir, mükebbir, hadim gibi görevlilerin ise herhangi bir derecesi bulunmuyordu. Şeyhler, sufiler, dervişler ve seytler Kafkasya ruhaniliğine dahil değillerdi, fakat belirli kurallar çerçevesinde din eğitimi programını geçtikleri ve sertifika aldıkları takdirde bilgi düzeyine göre uygun dereceyi kazanabilirlerdi.

Müslümanların eğitim ve terbiye işlerinde genellikle muallim ve müderrisler görev alırdı. Muallimler köy ve şehirlerde bulunan ilköğretim kurumlarında-mekteplerde, müderrisler ise ortaöğretim ve yükseköğretim kurumları olan medreselerde eğitim-öğretim faaliyetlerini yerine getirirdiler. Bulundukları ilçe üzere kadıya bağlı olan müderrisler üç senelik stajdan sonra kadılık görevine aday olabilirlerdi. Müderris ve kadıların kendileri de yine üç senelik stajdan ve İslami ilimlerdeki derin bilgisi ile tanındıktan sonra şeyhülislam /müftü görevine kabul edilebilirlerdi. Cami bulunmayan ilçe ve köylerde halkın dini ihtiyaçlarını karşılama, dini törenleri yerine getirme, ilköğretim düzeyinde din eğitimi derslerini verme ve s. faaliyetler yalnız tüzükle belirlenmiş kişiler tarafından icra edilebilirdi.

Cami bünyesindeki mektepler bölge başkanının onayı ve Müslümanların maddi desteği ile açılıyordu. Mektep ve medreselerde eğitim süresi, öğretim

¹³ Herhangi bir mevzu ile ilgili ceza alan, sicili temiz olmayan, bir kusuru, zaafı nedeniyle hizmetten, topluluktan veya rütbeden atılan, sorumsuz, müsrif ilan edilen Müslümanların ruhaniliğe başvurusu kabul edilmemekteydi. (ADTA, Fond 322, Siyahı 1, İş 26, s. 9ar)

¹⁴ Kafkasya müftüsü ve şeyhülislamı Kafkasya valisinin teklifi üzerine iç işleri bakanlığınca tayin edilmekteydi. Ruhani idaresinin üyeleri ise Kafkasya valisi tarafından belirlenmekteydi (ADTA, Fond 322, Siyahı 1, İş 26, s. 12-13ar).

programı, derslikler, tatil süresi vs ruhani idaresi tarafından belirleniyordu. Kafkasya tedris dairesinin 25 Haziran 1867’de kabul edilmiř tüzüğüne göre halkın talebi ve desteęi, Kafkasya valisinin onayı ile mektepler devlet okullarına dönüřtürülebilirdi. Bu dönüřüm için gerekli kořullar saęlanamadığında vali tarafından mektebe Rusça ve dięer fen öęretmenleri atanırdı. Mektepteki muallimlerin aksine devlet okullarından davet edilmiř öęretmenlerin maařı yine devlet tarafından ödenirdi. Hükümet Rusça bilgili muallimlere özel ihtisas eęitimi sunmaktaydı. Bu muallimler modern öęretim metotları konusunda deneyim kazanmaları maksadıyla Tiflis’teki jimnazyum ve öęretmen seminaryasına gönderilerek belirli bir süre özel eęitime tabi tutuluyorlardı (ADTA, Fond 322, Siyahı 1, İř 26, 7-38ar; Fond 290, Siyahı 1, İř 29, 14-63; Fond 290, Siyahı 1, İř 8, 30-41ar; Polnoe Sobranie., 1875, 379-397).

Özet olarak söylemek gerekirse XX. yüzyılın ilk çeyreğinde Rusya’nın ihtilallere baęlı “zorunlu” hořgörü politikasının, bir taraftan din ve eęitim alanlarında olumlu geliřmelere meydan vermesi ile birlikte, dięer taraftan Şii ve Sünni ruhani idaresinin müstakil kurumlar řeklinde varlıęını sürdürmesi ile mezhep ayrımcılıęına da zemin kurduęu anlařılmaktadır. Her türlü dini ve milli ayrımcılıęa son verilmesine gayret eden kesim, Rusya ve Kafkasya kurultaylarında, Duma’da, çeřitli meclislerde bu idarelerin birleřtirilmesini talep etmiřti. Müslümanların bu talepleri ancak Azerbaycan Halk Cumhuriyeti (AHC) döneminde tamamen karřılıęını bulmuřtu. Kurultaylarda iřtirak eden aydınlar 1918’de cumhuriyeti kurması ile senelerdir mücadele verdikleri milli eęitim ve din iřlerinin tanzim edilmesi konusuna eęilmiř ve neticede aynı sene içinde Şii-Sünni ruhani idarelerini tek çatı altında birleřtirerek “Meřihat” idaresini kurmuřtu. İdarenin yapısı Türkiye’nin muvafık kurumu örnek alınarak oluřturulmuř, başkan řeyhülislam rütbesini tařımıřtır. İdare Müslümanların diyanet iřlerini düzenlemekle birlikte, eęitim-öęretim kurumlarında din eęitimini de teřkil etmekte ve bu faaliyetler için devletten finansal destek almaktaydı (ADTA, Fond 515, Siyahı 1, İř 13, 1-36). Milli politika ekseninde mezhep ayrımcılıęına kesinlikle fırsat verilmedięi, çarlık dönemindeki gibi yalnız teoride deęil, somut uygulamalarla bu tavrın ortaya konulduęu ifade edilebilir.

Sonuç

Sonuç olarak Maarif bakanlıęının faaliyet raporlarından elde edilen bilgiler temelinde, XIX. yüzyıl öncesinde Rusya’da genel eęitimin din eęitimine esaslandıęı, seküler eęitimin müstakil alan olarak var olmadıęı görölmüř ve Pravoslav bir imparatorluęun eęitim sisteminin Müslüman toplumlardaki eęitim sisteminden pek farkının bulunmadıęı saptanmıřtır. Yeri gelmiřken bu

benzerlik her iki toplumda da kızların eğitim-öğretim faaliyetindeki pasifliğinde ortaya çıkmış, dönemin bazı Rus devlet adamları ve müelliflerinin eserlerinde kızların çalışma alanlarının kısıtlı olması sebebiyle onların özellikle orta ve yüksek eğitim almasına izin verilmediği ifade edilmiştir.

Genel eğitim konusuna gelince, XVIII. yüzyılda Avrupa`dan entellektüel kesim aracılığı ile pozitivist yaklaşımın Rusya`da yaygınlaşmaya başlaması ile daha modern ve gelişmiş bir eğitim sisteminin kurulmasına talep artmış, böylece otoriter din işleri yönetiminden bağımsız seküler okullar ortaya çıkmış ve ardından bu okulların yönetimini üstlenecek bir devlet kuruluşunun tesisi tartışmalara konu olmuştu. Neticede, bakanlıkların kurulması ile din ve eğitim sisteminde yeni bir sürece girilmişti. Din ve eğitim yönetimi yeni süreçte bir kaç aşamadan geçmiş ve ilk aşamada her ikisi maarif bakanlığı bünyesinde şekillendirilmişti. İlk, orta ve yükseköğretim kademelerindeki okulların tüzüğü belirlenmiş, bölgelerde eğitim müdürlükleri kurularak eğitim-öğretim faaliyetlerinin daha kolay yönetilmesi ve denetlenmesi sağlanmıştır. Bakanlık bünyesinde bulunan din işleri departmanı ise devlet dini ile beraber diğer dinlerin de yönetimini üstlenmiştir. İkinci aşamada seküler bir bakış açısı sonucu Kutsal Sinod`un fonksiyonlarının daraltılması ve buna itiraz eden Sinodun devreye girerek devlet dinini kapsayan bütün yönetimin maarif bakanlığından alınarak kendisine geri verilmesi ve bakanlık bünyesindeki din departmanının sorumluluk alanının ancak yabancı dinlerle sınırlandırılması şeklinde bir yol çizilmiştir. Üçüncü aşamada maarif bakanlığına ancak eğitimin yönetimi bırakılmış, yabancı dinler departmanı ise iç işleri bakanlığına devredilmişti. Son dönemde böyle bir yol çizilmesini, eğitim-öğretim faaliyetlerinin oldukça genişlemesi nedeniyle bakanlığın yoğun eğitim çalışmalarına eğilmesine ve din işlerini yeterince takip edememesine bağlamak mümkündür.

Çarlığın İslam politikasına gelince hükümet yabancı dinler departmanı aracılığı ile Pravoslav dışındaki dinleri denetlemekteydi. Bu departman dinlerin ibadethanelerinin ve din öğretim kurumlarının yapılması, bu kurumlarla mensuplarının istatistiğinin çıkarılması, din adamlarının görev dağıtımı gibi din ve eğitim meseleleri ile beraber yabancıların ekonomik, hukuksal, sosyal, politik durumunu da gizli bir şekilde takip etmekteydi. Spesifik olarak Kafkasya`ya değinilirse bölgenin işgalinden hemen sonra burada kurumsal anlamda bir din işleri yönetimi sistemi oluşturulmamış, Müslümanlar, deyim yerindeyse, kendi hallerine bırakılmıştır. Bunun da temelini yeni işgal edilmiş topraklarda genel olarak eğitim, özellikle dil ve din eğitimi aracılığıyla çar otoritesini kurma çalışmaları ile ilişkilendirmek mümkündür. Din işlerini yöneten bir kurumunun bulunmaması sebebiyle görev dağıtımı konusunda din

adamları arasında münakařalar ortaya çıkmıř ve toplumsal huzursuzluęa neden olmuřtu. Bu süreç hükümetin mezhep ayrılıęını ön planda tutarak Şii ve Sünni olarak iki müstakil ruhani idareyi açmasıyla sonlanmıřtı. Her ne kadar birbirinden tamamen farklı kuruluşlar olarak empoze edilseler de, her iki idarenin tüzüęünde aslı ve görevleri itibariyle aynı olan kavram deęişiklikleri dışında (şeyhülislam ve müftü gibi) hiçbir madde veya ilkede farklılıęa rastlanmamıřtır. XIX. yüzyılın sonu XX. yüzyılın başlarında cedit hareketi ile aktifleřen Müslüman aydınlar ruhani idarenin mezhebe dayalı düzenine karřı çıkmaya bařlamıř, bu taleplerini her yerde dile getirmişlerdi. Bu doęrultudaki girişimler yalnız milli hükümet – AHC döneminde başarıya ulařmıř, her iki mezhebi tek çatı altında birleřtiren “Meřihat” idaresi tesis edilmiřtir. Böylelikle, yaklaşık olarak XIX. yüzyılın ikinci yarısından bařlayan ve toplumsal, ekonomik, dini, eęitimsel, siyasi gibi alanlarda Müslümanların süregelen sorunlarını çözmeye yönelmiř milli mücadele, bir kaç sene içinde hedefine ulařmıřtır.

KAYNAKÇA

Abdullah Battal-Taymas. (1966) Kazan Türkleri. Ankara: Türk Kültürünü Arařtırma Enstitüsü Yayınları, (s. 161-164)

ADTA, Fond 290, Siyahı 2, İř 2662, s. 5, 9ar; Fond 291, Siyahı 2, İř 3633, s. 1-4.

ADTA, Fond 290, Siyahı 2, İř 2707, s. 3-69.

ADTA, Fond 291, Siyahı 2, İř 4922, s. 1-1ar; Fond 291, Siyahı 2, İř 5113.

ADTA, Fond 291, Siyahı 2, İř 5108, s. 14-15.

ADTA, Fond 322, Siyahı 1, İř 26, s. 12-13ar).

ADTA, Fond 322, Siyahı 1, İř 26, s. 1-6.

ADTA, Fond 322, Siyahı 1, İř 26, s. 7-38ar; Fond 290, Siyahı 1, İř 29, s. 14-63; Fond 290, Siyahı 1, İř 8, s. 30-41ar;

ADTA, Fond 322, Siyahı 1, İř 26, s. 9ar.

ADTA, Fond 515, Siyahı 1, İř 13, s. 1-36.

ADTA, Fond 524, Siyahı 1, İř 32, s. 12, 18, 22, 31, 62-63, 120.

ADTA, Fond 524, Siyahı 1, İř 47, s. 4.

D.İ.Raskin. (2002). Departament Duhovnih Del İnostrannih İspovedaniy, MVD Rossii Entsiklopediya, ed. V.F.Nekrasov, Redaktsiya MVD Rossii ve “OLMA-PRESS”, Moskova, (s. 164-165).

D.Y.Arapov ve V.P.Ponomaryov. (2007). Departament Duhovnih Del İnostrannih İspovedaniy, Pravoslavnaya Entsiklopediya, İzdatel Tserkovno-Nauçnyy Tsentr, cilt XIV, (s. 419-420).

Dmitriy Arapov. (2007). Etničeskoe i Konfessionalnoe v Rossiyskom “Musulmanstve”: İslamskaya Politika Gosudarstva v XX-XXI Vekax, Vestnik Evrazii, sayı 3, (ss. 58-67).

Dmitriy Yuryeviç Arapov. (2001) İslam v Rossiyskoy İmperii: Zakonodatelnie Aktı, Opisanıya, Statistika, “Akademkniga”, Moskova.

E.A.Teryukova. (2010). Departament Duhovnih Del İnostrannih İspovedaniy i Etnokonfessionalnaya Politika Rossiyskogo Gosudarstva (XVIII-naçalo XX v.), Gosudarstvo, Religiya, Tserkov v Rossii i Za Rubejom, (ss. 204-208).

E.A.Teryukova. (2013). O Svobode Sovesti i Svobode Veroispovedaniya v Rossii (1905-1907 godı), Vestnik SPbGU, 6. dizi, sayı 3, (s. 56-60).

F.M.Kuliyev. (2010). İslam v Gosudarstvenno-Religioznoy Politike Rossiyskoy İmperii Na Severnom Kavkaze v Pervoy Polovine XIX Veka, İzvestiya Saratovskogo Universiteta, Seriya İstoriya. Mejdunarodnie Otnoşeniya, sayı 2, (ss. 64-69).

Cemil Hasanlı. (2013). Tarihi Şahsiyetin Tarihi, Ali Merdan Bey Topçubaşov, Azərbaycan Diplomati Akademiyası, Bakü, (s. 220-225).

İstoričeskiy Obzor Deyatelnosti Ministerstva Narodnago Prosveşeniya 1802-1902, 1902, tert. S. V. Rojdestvenskiy, İzdanie MNP, S-Peterburg, s. 1-40.

Kerim Şükürov. (2016). Rusya İmperiyasının Müselmanları: Regional İdareetme Tesisatlarına Dair (ZaKafkasiya Müselmanları Dini İdaresi Üzre), Nahçıvan Üniversitesi İlmi Eserler, sayı 1, (ss. 209-219).

M.A.Gonçarov. (2012). Duhovnoe Vedomstvo i Ego Mesto v Sisteme Upravleniya Duhovno-Uçebnimi Zavedeniyami v Seredine-Kontse XIX v, Vestnik PSTGU IV: Pedagogika. Psihologiya, sayı 4 (27), (s. 113-124).

Natalya Viktorovna Şingareva. (2015). Rol Departamenta Duhovnih Del İnostrannih İspovedaniy v Protsesse Realizatsii Gosudarstvennoy Politiki v Veroispovednoy Sfere, Vestnik Moskovskogo Universiteta MVD Rossii, sayı 10, (s. 54-56).

Polnoe Sobranie Zakonov Rossiyskoy İmperii s 1649 Goda (1770-1774), 1830, Tipografiya Imperatorskaya Kantselyariya, cilt XIX, no: 13996, (s. 775-776).

Polnoe Sobranie Zakonov Rossiyskoy İmperii. (1875). Petersburg, cilt XLVII, no: 50680, (s. 379-397).

Resul Hüseyinli. (2002). Azərbaycan Ruhaniliği (Hanlıklar Çağından Sovet İşğalınadək Olan Dövrde), Bakü, (s. 42).

dos. Banu Gürer
f.f.d. İradə Tağıyeva

ÇAR RUSİYASININ DİN SİYASƏTİNDƏ QAFQAZ RUHANİLİYİ

XÜLASƏ

Çar Rusiyasının din siyasətindən bəhs edən bu araşdırmada din işlərini idarə edən qurumlar və spesifik olaraq Qafqazdakı şiə və sünni ruhani idarələri haqqında ümumi məlumatlarla yanaşı, onların orijinal nizamnamələri əsasında bu iki idarə arasında hər hansı bir fərqi olub-olmadığı təqdim edilmişdir. Araşdırmanın məqsədinə uyğun olaraq, ruhani idarələri bəhsindən əvvəl Rusiyanın dövlət strukturunda din və təhsil məsələləri tədqiq edilmiş, dini quruluşun daha rahat başa düşülməsi üçün arxa plan formalaşdırılmışdır. Araşdırmanın son bölməsində İslam siyasəti baxımından çarlıq dövrü təhlil edilmiş və bu siyasət çərçivəsində Qafqazın işğalından 1917-ci il inqilabına qədərki dövrdə tolerant və qatı olmaqla, iki fərqli yanaşmanın ortaya çıxdığı müəyyən edilmişdir. Tolerant siyasət prosesində təhsil sahəsində bir qisim islahatların aparılmasına baxmayaraq, müsəlmanların şiə-sünni ruhani idarələrinin birləşdirilməsi tələbi nəticəsiz qalmışdır. Bu tələb yalnız AXC dövründə “Məşixət” idarəsinin qurulması ilə qarşılığını tapmışdır.

Açar sözlər: *Çar Rusiyası, din siyasəti, din və təhsil, Qafqaz şiə və sünni ruhani idarələri, yad dinlər (provaslavlıq xaricində) departamenti, arxiv.*

*доц. Бану Гюрер
д.ф.ф. Ирада Тагиева*

КАВКАЗСКАЯ ДУХОВНОСТЬ В РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКЕ ЦАРСКОЙ РОССИИ

РЕЗЮМЕ

В этом исследовании, посвященном религиозной политике царской России, было выявлено, общая информация об учреждениях, которые управляют религиозными делами и, в частности о шиитских и суннитских духовных правлениях на Кавказе, а также было исследована разница между двумя администрациями на основании их оригинальных уставов. В соответствии с целями исследования, перед рассмотрением вопроса о духовных управлениях, были рассмотрены вопросы религии и образования в государственном устройстве России, а также были созданы предпосылки для более легкого понимания религиозной структуры. В последней части исследования период царизма оценивался с точки зрения исламской политики, и было установлено, что в политике проявились два разных подхода, как умеренных, так и чрезмерных, от оккупации Кавказа до революции 1917 года. Несмотря на некоторые реформы в области образования в процессе политики толерантности, требование мусульман объединить шиитское и суннитское духовенство осталось безрезультатным. Это требование было удовлетворено только после создания управления «Машихат» во времена АДР.

***Ключевые Слова:** Царская Россия, религиозная политика, религия и образование, Кавказское шиитское и суннитское духовное правление, департамент духовных дел иностранных исповеданий (за исключением православия), архив.*

Assoc. Prof. Banu Gürer
Asist. Prof. Irada Tagiyeva

THE CAUCASUS CLERGY IN THE POLICY OF TSARIST RUSSIA

ABSTRACT

This research, focusing on the religious policy of Tsarist Russia, presents the differences between Shiite and Sunni religious organizations based on their own original regulations along with general information about the institutions governing religious affairs and these two religious administrations. With regard to the purpose of the research, the issues of religion and education in Russian state structure were studied and a background was formed for the understanding of the religious structure before touching upon the issue of religious institutions. Tsarist period was evaluated in terms of Islamic policy and from the occupation of Caucasus to the revolution of 1917, it was determined that two different approaches, both moderate and intolerant, emerged in politics in the last part of the research. Despite some developments in the field of education in the moderate policy process, Muslims' demand for the unification of religious administrations under one roof had not yielded the expected results. This demand was fulfilled only with the establishment of "Mashihat" administration during ADR (Azerbaijan Democratic Republic) period.

Keywords: *Tsarist Russia, religious policy, the management of religion and education, Shiite and Sunni religious administrations of Caucasus, department of foreign religions, archive*

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

GƏNCƏNİN ƏNƏNƏVİ MEMARLIQ ÜSLUBLARININ TƏDQIQINDƏ İMAMZADƏ ABİDƏSİNİN ƏHƏMİYYƏTİ

t.f.d. Elnur Həsənov,
*AMEA Gəncə Bölməsinin baş mütəxəssisi,
Elm üzrə Prezident mükafatçısı
el-hasanov@mail.ru*

XÜLASƏ

Gəncə şəhərinin səciyyəvi memarlıq və inşaat ənənələrinin tədqiqində müqəddəs ziyarətgah olan İmamzadə abidəsinin mənbəşünaslıq əhəmiyyəti elmi əsərdə tədqiq olunmuşdur. Müsəlman Şərqinin qədim tarixi-memarlıq abidəsi, ziyarətgahı olan İmamzadə türbəsi şəhərin yeddi kilometrliyində, Gəncə çayının sağ sahilində yerləşir. Ölkəmizin mühüm elm və mədəniyyət mərkəzi olan Gəncə şəhərinin əsas göstəricilərindən hesab edilən abidə Gəncə Dövlət Tarix-Mədəniyyət Qoruğu ərazisində yerləşir. İmamzadə türbəsi beşinci imam Məhəmməd Baqirin oğlu övladı İbrahimin məzarı üzərində 739-cu ildə inşa edilmişdir. Abidədə mühüm tarixi mənbələr olan epitafiyalar – qəbirüstü yazılar və kitabələr aşkar edilmişdir. Türbə XIV əsrin sonu – XV əsrin birinci yarısında əsaslı şəkildə ucaldılmışdır. XVII – XVIII əsrlərdə tikilinin ətrafında məscid, türbələr və digər obyektlər inşa edilmişdir.

Əsrlərboyu Gəncə İmamzadə abidəsini Azərbaycanın müxtəlif bölgələrindən, həmçinin qonşu müsəlman ölkələrindən çoxsaylı zəvvarlar ziyarət edirlər. XIX əsrdə Gəncənin görkəmli sərkərdəsi – Cavad xan abidənin təmir və yenidənqurulması ilə bağlı göstəriş vermiş, 1878-1879-cu illərdə isə rus ordusunun ikinci müsəlman atlı qoşununun komandanı, general-mayor İsrafil bəy Yedigərzadə türbənin bərpasına yardım etmişdir.

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin imzaladığı sərəncamlar əsasında Gəncə İmamzadə Türbə-Kompleksi milli memarlıq ənənələrimizə uyğun surətdə əsaslı şəkildə abadlaşdırılmış, təmir edilmiş və yenidən qurulmuşdur. Elmi əsərdə şəhərin çoxəsrlik yerli memarlıq üslublarının öyrənilməsində bu mühüm tarixi abidənin dəyəri elmi mənbələr, maddi-mədəniyyət nümunələri, daş kitabələr (epiqrafik nümunələr) əsasında araşdırılmışdır.

Açar sözlər: *Gəncə, Azərbaycan, ənənəvi sənətkarlıq, memarlıq, İmamzadə ziyarətgahı.*

Giriş

Orta əsrlər dövrünə aid tarixi abidə olan Gəncə İmamzadəsi özünün bir çox səciyyəvi xüsusiyyəti ilə seçilir. Tarix boyu müqəddəs ziyarətgah kimi müsəlman dünyasında əhəmiyyətli mövqeyə malik olmuş İmamzadə türbəsi həm də Gəncədə yüksək şəhər mədəniyyəti xüsusiyyətlərinin göstəricisi olmuşdur. Gəncə İmamzadə Kompleksinin ən mühüm xüsusiyyətləri, unikal keyfiyyətləri arasında onun tarixi-epiqlafik abidə kimi əhəmiyyətinin səciyyə-ləndirilməsi çox zəruridir. Ümumiyyətlə, bu müqəddəs ziyarətgahın epiqlafik sənət incisi kimi xarakterizə olunması həm də onun tarixi mənbə olaraq təqdim edilməsinə əsas verir. Epiqlafika yunanca “epiqlaphe” – kitabə məna-sını ifadə edir. Bu, daş, metal, saxsı, həmçinin digər materiallar üzərində, əsasən, qədim və Orta əsrlər dövrünə aid yazıların toplanması, nəşri və şərhini ehtiva edən ayrıca elmi sahə anlamında işlənir. Müasir dövrümüzdə də ayrı-ayrı mənbələr, ədəbiyyatlarda ən qədim kitabə nümunələri məhz epiqlafik abidələr adlandırılır. Gəncə İmamzadəsinin tarixi-epiqlafik abidə kimi əhəmiyyətini şərtləndirən mühüm cəhətlərinin təsnif edilməsi onun şəhərin qədim dövr tarixinin araşdırılmasındakı mənbə olmaq funksiyası ilə birbaşa bağlıdır. Gəncə şəhərinin, təqribən, yeddi kilometrliyində yerləşən bu müqəddəs kompleks qədim (yaxud köhnə) Gəncənin xarabalıqları yaxınlığındadır. Kərpicdən inşa olunmuş imam türbəsinin ətrafında tədricən tikilmiş məscid, sərdabə, həmçinin digər türbələr, karvansara tikililəri (yaxud karvansaraya bənzəyən evlər), yardımçı bina tikililərindən ibarət bu möhtəşəm dini kompleksin ətrafına daş və kərpicdən hasar çəkilmişdir. İmamzadə kompleksinin daxilində, əsasən, XVIII-XIX əsrlər bədii daşyonma sənəti ustaları olan xəttat-həkkakların, eyni zamanda, nəqqaşların mühüm sənətkarlıq əsərlərini, epitafiya nümunələrini, həmçinin insanların dini dünyagörüşlərini, təsəvvürlərini əks etdirən məzarüstü abidələri özündə qoruyub-saxlamış geniş bir ərazini əhatə edən qəbiristanlıq mövcuddur. Kompleksin ən qiymətli abidəsi düzbucaqlı plana malik olan İmamzadə türbəsidir. Türbənin üzəri rəngarəng kaşılı, kərpicörtüklü günbəzlə tamamlanır (Hejmatova 1991, 4-7).

İmamzadənin tarixi, arxeoloji baxımdan ayrı-ayrı xüsusiyyətlərinin araşdırılmasına xidmət etmiş müxtəlif mənbələrdə, elmi əsərlərdə qeyd olunduğu kimi, türbənin günbəzinin daxili səthində tikinti daşının üzərində əks etdirilmiş “Bu şərafli cənnət bağçası 120 il babasının ona salam olsun – hicrətindən sonra vəfat etmiş İmam Məhəmməd Baqir (Bağır) oğlu-ona salam olsun – Mövlana İbrahimin türbəsidir” yazısı artıq hicri təqvimlə 120-ci il, miladi təqvimlə 739-740-cı illər ərəfəsində Gəncənin çox böyük, möhtəşəm tikililəri,

abidələri ilə seçilən şəhər olduğunu təsbit edir. Sahəcə kiçik, əhalisinin sayı çox olmayan bir şəhərdə İmamzadə kimi əhəmiyyətli, memarlıq nöqteyi-nəzərdən çox dəyərli, nəfis bir abidənin ucaldılması qeyri-mümkün olardı (Heйmatova 1991, 5-6).

Gəncənin məhz şəhər olaraq xronoloji yaşının müəyyən edilməsində bu dəyərli tarixi abidənin əhəmiyyəti kifayət qədər böyükdür. Xalq arasında həm də “Göy imam” adlandırılan bu müqəddəs ziyarətgahın VIII əsrdə ucaldılması, türbənin inşa edilməsi və əsrlərlə əhali tərəfindən mühafizə olunması, artıq Gəncənin yüzilliklərə istinad edən şəhər mədəniyyəti mərkəzi kimi formalaşmasına dəlalət edir (Əhmədov 2007, 19-20).

Tədqiqatın materialı və üsulları

Gəncə İmamzadə türbəsi şəhərin qədim ərazisində, xarabalıqları yaxınlığında yerləşir. Beləliklə, Gəncə şəhərinin ərazi, məkan baxımından tarixi yerdəyişmələrinin daha dəqiq müəyyən edilməsində də İmamzadə kompleksinin mənbəşünaslıq dəyəri danılmazdır. Abidənin müasir dövrümüzdə qədim Gəncə ərazisində yerləşməsi isə onun elmi tədqiqinə münasib şərait yaradır, maddi mənbələrin qorunması, mühafizə olunması, həmçinin müvafiq arxeoloji qazıntı tədbirlərinin, tarixi, etnoqrafik araşdırmaların effektiv surətdə həyata keçirilməsinə münasib imkan vermiş olur. Haqqında bəhs edilən epiqrafik mənbələrdə Gəncə tarixinin olduqca mühüm məqamları ehtiva olunmuşdur. Bu kitabələrdəki tarixi faktlar, öz növbəsində, Gəncə İmamzadə Kompleksinin şəhərin ümumi inkişafındakı mövqeyini, əhəmiyyətini təsbit etməklə yanaşı, eyni zamanda, Gəncədə çoxəsrlik, təmənnasız xeyriyyəçilik ənənələrinin də mövcud olduğunu, müxtəlif tarixi mərhələlərdə həyata keçirildiyini sübuta yetirir. Bununla yanaşı, qeyd olunan epiqrafika nümunələri həm də Gəncədə memarlıq, sənətkarlığın çox qədim dövrlərdən etibarən formalaşdığını, zaman keçdikcə əvvəlki ənənələrə istinad etmək şərti ilə yeni-yeni xüsusiyyətlərlə zənginləşdiyini, beləliklə, şəhər mədəniyyəti ünsürlərinin (elementlərinin) çox əski tarixi dövrlərə əsaslandığını göstərir. Gəncə İmamzadəsinin epitafiya nümunələrinin, qədim qəbir abidələrinin, məzarüstü xatirə komplekslərinin böyük tarixi əhəmiyyətə malik olan xüsusiyyətləri sırasında Gəncənin, bütövlükdə xalqımızın qədim dini görüş və təsəvvürlərinin, axirət dünyası ilə bağlı inam və inanclarının tədqiq olunmasına şərait yaratması qeyd edilə bilər.

Gəncə İmamzadəsi, onun ətrafında mövcud olan çoxsaylı, müxtəlif tarixi mərhələləri əks etdirən və bu səbəbdən, bir-birindən kifayət qədər fərqlənən, amma bir çox ümumi cəhətlərə malik olan məzarlar, həmçinin qəbirüstü

tikililər (abidələr) xalqımızın, o cümlədən Gəncə əhalisinin etnoqrafik ənənələrinin, dəfn adət və mərasimləri ilə bağlı təsəvvür və ayinlərinin elmi-nöqtəyi-nəzərdən təfsilatlı surətdə araşdırılmasında dəyərli mənbə kimi çıxış edir. Bu baxımdan, sərdabələr xüsusi əhəmiyyətə malik olan abidələrdir (Həsənov 2015, 118).

Gəncə İmamzadə Kompleksində şəhərin nüfuzlu, tanınmış nəsilələrinin sərdabələri və qəbirləri saxlanılır. Şeyxzamanlılar nəslinin sərdabə kompleksi bu baxımdan xüsusilə fərqlənir. Dahi Şeyx Nizami nəslinin davamçıları hesab edilən bu şəcərənin nümayəndələri ilə yanaşı, Axund Hüseyn Pişnamazzadənin də sərdabəsi, o cümlədən digər bir çox nüfuzlu şəxslərin qəbir abidələri də Gəncə İmamzadəsinin unikallığını nümayiş etdirən mühüm faktlardır. Eyni zamanda, Gəncə İmamzadə abidəsinin şəhərimizin tarixinin araşdırılmasında malik olduğu ən mühüm mənbəşünaslıq cəhətləri arasında onun yerli memarlıq, bədii sənətkarlıq ənənələrinin olduqca dəyərli elementlərini özündə ehtiva etməsi qeyd olunmalıdır. Belə ki, Gəncə İmamzadə türbəsi və onun ətrafında yaradılmış müxtəlif kompleks-memarlıq tikililəri çox önəmli tarixi, eyni zamanda, epigrafiq abidələrdir. Gəncə İmamzadəsinin unikallığını, memarlıq abidəsi kimi təkrarsızlığını şərtləndirən bir neçə mühüm amil mövcuddur:

Əvvəla, nəzərə almaq lazımdır ki, Gəncənin sənətkarlıq, memarlıq ənənələri çox qədim tarixi köklərə malikdir. Bunu xüsusi əminlikə qeyd etmək üçün Gəncə İmamzadə türbəsinin, eyni zamanda, kompleksin ərazisində yerləşən tikililərin, həmçinin qəbir və qəbirüstü abidələrin inşası zamanı İslam memarlığı, sənətkarlığı ilə yanaşı, qədim ənənələrə istinad edən və bizim soykökümüzə bağlı türk sənətkarlığı elementlərinin də nəzərə alınmasına diqqəti yönəltmək zəruridir. Bundan əlavə, Gəncə İmamzadə türbəsinin unikallığını şərtləndirən digər mühüm bir xüsusiyyət onun inşası, həmçinin sonradan təmir və bərpa olunması zamanı müsəlman memarlığı ünsürlərinə xüsusi əhəmiyyət verilməsidir.

Yerli sənətkarlıq ənənələrinin öyrənilməsində İmamzadə ziyarətgahının əhəmiyyəti

Gəncə İmamzadəsi zəngin mədəni, eyni zamanda, mədəni dəyərləri özündə əks etdirən möhtəşəm Şərq müsəlman dünyasının ən mütərəqqi, dəyərli cəhətlərinə sahib olan Azərbaycan xalqının yaratdığı və onun peşəkar sənətkarlarının zəkasının məhsulu olan inci kimi çox əvəzsizdir. Gəncə İmamzadəsi çox böyük bir coğrafi arealda təmsil olunan və ümumi dini, mədəni dəyərlərə sahib olan İslam dünyasının çoxəsrlik mədəniyyətinin sənətkarlıq xüsusiyyətlərinin mühafizəçisi kimi əslində tarixi mənbə rolunu oynayır.

Bununla yanaşı, İmamzadə Gəncənin yalnız ölkə və yaxud region miqyasında deyil, bütövlükdə müsəlman sivilizasiyası çərçivəsində xüsusi çəkiyə, əhəmiyyətli mövqeyə malik bir mədəniyyət mərkəzi, şəhər olaraq mühüm siyasi, iqtisadi, mədəni dəyərlərin yaşadıcısı (qoruyucusu) kimi seçildiyini nümayiş etdirir.

Əvvəla, Gəncə İmamzadə türbəsinin, onun günbəzinin, eyni zamanda, ətrafda, əsasən, XIII-XIV əsrlərdən etibarən inşa edilmiş, XVII-XVIII əsrlərdə yenidənqurma, abadlaşdırma tədbirləri nəticəsində yeni tikilmiş türbələr, günbəzlər, ətrafdakı tikililərin üzərində məhz yerli sənətkarların yaratdıqları dəyərli sənətkarlıq elementləri bu baxımdan xüsusi əhəmiyyəti ilə fərqlənir. Stalaktit (yaxud müqərnəs) nümunələri, günbəzlərin üzərinin müxtəlif üsullarla işlənməsi, onların xarici səthləri ilə yanaşı, həm də daxili hissələrinin ayrı-ayrı sənətkarlıq elementləri ilə bəzədilməsi qeyd olunan qədim memarlıq, sənətkarlıq ənənələrinin əyani göstəricisidir. Gəncə İmamzadəsinin mühüm tarixi mənbə rolunu oynaya bilən sənətkarlıq sahələri içərisində xüsusi əhəmiyyətə malik olan həkkaklıq, nəqqaşlıq sənətləri də fərqlənir. Qeyd olunan sənət sahələri Gəncə İmamzadəsinin həm türbənin özünün daxili hissəsində, həm də onun ətrafında olan tikililərdə müşahidə olunan elementləri ilə seçilir (Guliyeva, Hasanov 2013, 285-289).

Bundan əlavə, İmamzadə kompleksinin ərazisindəki ayrı-ayrı qəbirlərdə, həmçinin məzarüstü abidələrdə də bəhs edilən sənət sahələrinin dəyərli nümunələri qorunub saxlanılmışdır. Səkkizinci əsrdə Şahzadə İbrahimin vəfatından sonra ucaldılan İmamzadə türbəsi, tədricən, şəhər, ölkə və bütövlükdə beynəlxalq səviyyəli ziyarətgaha çevrilməyə başlandı. İnsanlar da öz növbəsində axın-axın gələrək bu əvəzsiz məkanı ziyarət edir və nəticədə zaman keçdikcə, Gəncə İmamzadəsi İslam dünyasının şöhrətli ziyarətgahlarından birinə çevrilir.

Gəncə İmamzadə Kompleksinin ziyarətgah kimi tanınması təsadüfi xarakter daşımamışdır. Daha doğrusu, şəhər, artıq böyük bir tarixi müddət ərzində "İmam Hüseyn" şəhəri kimi tanınmışdır. Bu baxımdan, istər Gəncənin yerli əhalisi, istərsə də kənardan bu müqəddəs ziyarətgaha baş çəkməyə gələnlər Məhəmməd peyğəmbər (s) nəslinin nümayəndələrinin adı ilə bağlı olan bu şəhərin toxunulmazlığını, müqəddəsliyini özləri üçün dönə-dönə təsdiq etmişlər. Eyni zamanda, bu fakt öz-özlüyündə Gəncənin, artıq İslam dininin ilkin intişar tapdığı tarixi dövrlərdə, daha dəqiq desək, VII-VIII əsrlərdə özünün möhtəşəmliyi, qədim şəhər mədəniyyəti ünsürlərinə malik olması ilə fərqlənən böyük bir şəhər olduğunu sübuta yetirir. Həmçinin, bəhs olunan faktoloji dəlil Gəncədə əhalinin çox əski tarixi mərhələlərə istinad edən etnomental dəyərlərə, dini baxışlara sahib olduğunu, məhz bu səbəbdən,

onların qeyd edilən milli, dini dəyərlərin mühafizə edilərək nəsil-dən-nəslə ötürülməsinə, irsən yaşadılmasına şərait yaratdıqlarını göstərir. Bütün qeyd olunan tarixi həqiqətlərə istinad edən məqamlar Gəncə İmamzadə Kompleksinin məhz epiqrafik sənət abidəsi kimi səciyyələndirilməsinə xidmət edir. İmamzadənin epiqrafik xüsusiyyətləri bəzi abidələrdə olduğu kimi, fraqmental xarakterli deyildir. Bu əvəzsiz abidənin epiqrafik göstəriciləri kompleks səciyyəlidir. Belə ki, istər türbə, onun ətrafındakı tikililər, istərsə də qəbiristanlıqda olan məzarlarda bu elementlərə təsadüf olunur. Məhz bu səbəbdən, Gəncə İmamzadə Kompleksi Azərbaycanın çox dəyərli tarixi-epiqrafik abidəsi, sənət, memarlıq incisi hesab edilir (Məmmədov 1976, 35).

Təsadüfi deyildir ki, məhz epiqrafika nümunələrinin mövcud olması sayəsində Gəncə İmamzadəsi yalnız tarixi bir tikili olaraq səciyyələndirilmir. Epigrafik kitabələrin aşkar edilməsi, çoxsaylı epitafiya nümunələrinin həkk olunduğu məzar abidələrinin olması İmamzadə kompleksinin çox böyük tarixi mənbəşünaslıq əhəmiyyəti ilə seçilən epiqrafika xəzinəsi kimi tanınmasına imkan verir. Burada mövcud olan dəyərli sənətkarlıq, memarlıq nümunələri həm də qədim Gəncənin tarix boyu hər zaman yüksək mədəni, mənəvi dəyərlərinin mühafizə edildiyi, müxtəlif sənət sahələrində yüksək dərəcədə inkişafın ardıcıl olaraq davam etməsi sayəsində bu sahələrdə peşəkar ixtisaslaşmanın gücləndiyi bir mərkəz olduğunu təsdiq edir.

Eyni zamanda, bəhs olunan əvəzsiz sənət nümunələri Gəncə İmamzadəsinin əsrlər ərzində yalnız dini tikili, çoxlu sayda mömin insanların gəlib yad etdiyi ziyarətəgah kimi tanınmadığını, həm də onun zəngin tarixi keçmişə malik dəyərli tarixi-epiqrafik abidə olduğunu əyani surətdə təsbit edir. Gəncə İmamzadə Kompleksinin bütün bu sadalanan maddi və eyni zamanda, mənəvi göstəricilərinin ən mühüm, əhəmiyyətli xüsusiyyəti bu müqəddəs məkanın tarixi abidə olaraq səciyyələndirilməsinə şərait yaratmaqla bərabər, həm də onun ölkəmizin, xalqımızın etnoqrafiya tarixinin elmi baxımdan tədqiq edilməsində dəyərli mənbə kimi malik olduğu rolu diqqətə çatdırmasıdır.

İmamzadə abidəsində dekorativ-tətbiqi sənət nümunələri

Gəncə İmamzadə türbəsi özünün çox yüksək keyfiyyətlik və eyni zamanda, zahiri gözəllik cəhətləri ilə fərqlənən memarlıq, bədii sənətkarlıq elementlərinə malikdir. Əvvəla, bunu İmamzadə kompleksinin təmsalında izləmək mümkündür. İnşa olunma tarixi və yaxud bərpa, təmir edilməsi ayrı-ayrı mərhələlərə (dövlərə) aid olsa da, kompleksin bütün abidələri ümumi bir vəhdət təşkil edir. Kompleksin əsas tərkib hissəsi türbə binası və qəbiristanlıqdan ibarətdir. İmamzadə türbəsinin xarici görünüş baxımından ən çox nəzəri

cəlb edən əlvan mavi, yaşıl-rəngli kaşılarla (kaşı lövhələri ilə) bəzədilmiş yaraşqlı günbəzi (baş günbəz) və onun silindrik gövdəsidir. Üz çəkiddə, əsasən, mavi rəngə malik olan kaşılar işlədilmişdir. Bunlar da ümumi bir fon təşkil edir. Burada mövcud olan paxlava və başqa fiqurlu bəzəklər tünd-bənövşəyi rəngdədir. Eyni zamanda, tək-tək yaşılvari rəngi ilə seçilən kaşılara da rast gəlinir (Mustafayev 1998, 18-19).

Abidənin ayrı-ayrı hissələri də, öz növbəsində, unikal sənətkarlıq, memarlıq quruluşu ilə diqqət cəlb edir. Ümumiyyətlə, cənub-şərq fasadının birinci mərtəbəsini üç tağ təşkil edir. İki kənar tağ çatma olub, yarım kərpic dərinliyində taxçalardan ibarətdir. İkinci mərtəbəyə gəldikdə, o da üç çatma tağlıdır. Xarici görünüşü baxımından eyvana bənzəyir. Bundan əlavə, fasadın cənub tərəfinin aşağı (yaxud alt) mərtəbəsində çatmatağlı qapı vardır. Bu qapı vasitəsilə pillələrlə ikinci mərtəbəyə qalxmaq mümkündür. Qapının üst hissəsində yarımkərpic dərinlikdə çatmatağlı taxça düzəldilmişdir. Fasadın qərb tərəfinin yalnız yuxarı hissəsi görünür. İmamzadə türbəsinin ən dəyərli cəhətləri sırasında onun daxilində kitabələrin mövcudluğu faktı xüsusi qeyd olunmalıdır. Türbənin birinci mərtəbəsinin mərkəzi hissəsinin (xanəsinin) şimal-qərb tərəfindən çatma tağın yuxarı hissəsindəki hörgüdə ərəb hərfləri ilə yazılmış kitabə yerləşdirilmişdir. Haqqında bəhs edilən kitabə mühüm bədii sənətkarlıq nümunəsi kimi əhəmiyyətlidir. Bunu şərtləndirən yalnız bu kitabənin epigrafiq nümunə olması deyildir. Eyni zamanda, kitabə həm də zərif, ustalıqla işlənilməsi nöqtəyi-nəzərindən Gəncədə ayrı-ayrı sənətkarlıq sahələrinin, xüsusilə də xəttatlıq, nəqqaşlıq sənətlərinin yüksək səviyyədə inkişaf etdiyini əyani surətdə sübuta yetirir (Ализаде 1956, 17).

Gəncə İmamzadə abidəsinin çox dəyərli sənətkarlıq, memarlıq nümunələri, demək olar ki, onun hər bir guşəsində mövcudluğunu nümayiş etdirir. Bu müqəddəs ziyarətgahın darvazası da bu baxımdan dəyərli sənətkarlıq nümunəsi hesab edilə bilər. Belə ki, Gəncə İmamzadəsinin əsas darvazası xaricdən (daha doğrusu çöl, bayır hissədən), bir növ, zəfər tağını xatırladır. Onun mərkəz hissəsində enli və uca tağ, bunun hər iki kənarında isə iki yarusdan ibarət taxçalar olan pylonlar yerləşir. Çatmatağlı taxçalar gözəlformalı stalaktitlərlə bəzədilmişdir (Hasanov 2018, 67-68).

Qeyd etmək lazımdır ki, bu taxçalar plana görə yarımşəkkiz küncüdür. Burada çox mühüm məqama diqqət yetirilməsi vacibdir. Belə ki, yuxarı yarusla aşağı yarusun mütənəsbibliyi çox mühüm sənətkarlıq xüsusiyyətləri ilə fərqlənir. Yuxarı yarus aşağı yarusdan alçaqdır və münasib olaraq 1:1, 618 “qızıl” nisbətindədir (ARMIDA Gəncə şəhər filialı. F. 20, s. 1, iş 17).

Darvazanın mərkəz hissəsi eksentrik iki çatma tağla əmələ gələn, portal tipində inşa olunmuşdur. İçəri (daxili) tağın yuxarısında, pəncərə hissələrində

qılinc tutan, kəcdən düzəldilmiş iki şirin qabarıq şəkildə təsvir edilməsi hələ XX əsrin əvvəllərində İmamzadə haqqında qələmə alınmış elmi əsərlərdə öz əksini tapmışdır. Bundan əlavə, Gəncə İmamzadə Kompleksinin sənətkarlıq (xüsusilə də bədii sənətkarlıq) və memarlıq baxımından diqqətəlayiq elementləri sırasında stalaktitlərin mövcudluğu əhəmiyyətli hesab edilir. Bir sıra mənbələrdə Gəncə İmamzadə Kompleksi ilə yanaşı, Şah Abbas (yaxud Cümə) məscidi kimi bir çox maddi mədəniyyət nümunələrində müqərnəslərin olmasına dair məlumatlar, əslində, stalaktit nümunələrin mövcudluğunu təsdiq etmiş olur (Hasanov 2015, 433-437).

Nəticə

Bəşəriyyətə görkəmli şəxsiyyətlər bəxş etmiş Gəncə şəhəri bitib-tükənməyən maddi və mənəvi incilərlə zəngin məkandır. Çoxsaylı tarixi-memarlıq abidələri, maddi-mədəniyyət nümunələri bu baxımdan xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Gəncənin əsas simvollarından hesab edilən İmamzadə kompleksi də Orta əsr Azərbaycan memarlığının dəyərli nümunələrindəndir. Bu mühüm abidədə iki tarixi-epiqlafik kitabə üzə çıxarılaraq tədqiq edilmişdir. İmamzadə ziyarətqahının ərazisində isə yaşı yüzilliklərlə müəyyən edilən çoxsaylı epitafiya abidələri, daha doğrusu, qədim qəbirüstü abidələr günümüzə qədər qorunub saxlanılmışdır.

Bu dəyərli tarixi abidə özündə yalnız yerli memarlıq, inşaat sənəti ənənələrini ehtiva etməklə kifayətlənmir. Belə ki, abidənin türbə hissəsinin üzərində işlənmiş nəfis bənövşəyi, mavi, yaşıl-rəngli kaşı nümunələri şəhərdə dulusçuluq sənətinin, o cümlədən mayolikanın, ziyarətqahın əsas giriş qapılarının ətrafında quraşdırılmış üzəri işləməli hasarlar metalışləmə sənətinin memarlıq abidələrində uğurla tətbiqindən xəbər verir.

Ziyarətqahın ərazisində yeddi hektar ərazidə olan geniş məzarlıq (qəbiristanlıq) ərazisində çoxsaylı qəbirüstü abidələrdə təsadüf edilən piktoqlafik (şəkli) və ideoqlafik (fikri) yazı nümunələri Gəncədə Orta əsrlər dövründə inkişaf etmiş ənənəvi həkkaklıq sənətinin izlərini özündə əks etdirir.

İmamzadə türbə-kompleksi xalqımızın, o cümlədən gəncəlilərin həyatında o qədər əvəzsiz mövqe tutmuşdur ki, uzun müddət ərzində müxtəlif dövəmlərdə ölkəmizin paytaxtı olmuş, özünün bütün mövcudluğu dövründə isə mühüm sosial, elmi-mədəni, iqtisadi və siyasi mərkəz rolunu qoruyub-saxlamış qədim Gəncəmizdə bu abidə əhali tərəfindən müqəddəs bir məkan olaraq mühafizə edilmişdir.

Gəncə İmamzadə abidəsi geniş etnoqlafik mənada xalqımızın mental dəyərlərinin, xüsusilə də ailə və nikahla bağlı ənənələrimizlə əlaqədar dəyərlərin

qorunması sahəsində əvəzsiz bir məkandır. Belə ki, bütün bölgələrimizdə olduğu kimi, milli-mənəvi dəyərlərimizin, adətlərimizin mühafizəsi və gələcək nəsillərə çatdırılması sahəsində Gəncədə də ailə, nikah məsələlərinə xüsusi diqqət yetirilir. Məhz elə bu səbəbdən də ailəyə müqəddəs bir varlıq kimi yanaşıldığından, Gəncədə yeni ailə quranların, həmçinin onların yaxın qohum-əqrəbalarının birlikdə müqəddəs İmamzadə pirini ziyarət etmələri ənənə halını almışdır.

Gəncə İmamzadə türbəsi xalqımızın yüksək dini tolerantlıq, dözümlülük mədəniyyətinin də təsbitinə əsas verir. Etnik, mənəvi-ideoloji xüsusiyyətlərimiz içərisində özünəməxsus yeri olan və dünya xalqları üçün həqiqi nümunə kimi göstərilə bilən bu müsbət insani keyfiyyətimiz ölkəmizin digər ziyarətgahlarında olduğu kimi, İmamzadə də qorunub saxlanılmışdır. Geniş mənada Gəncə İmamzadə türbə-kompleksinin xalqımızın milli dövlətçilik ənənələrinə münasibəti, sadıqlılığının, təəssübkeşliyinin güclənməsinə əhəmiyyətli təsir göstərməsi qeyd oluna bilər. Belə ki, İmamzadə ziyarətgahı, ilk növbədə, xalqımızın milli-sərvəti, tarixi abidəsi olmaq etibarilə maddi-mədəni irsimizin daşıyıcısı kimi nəsildən-nəslə etnik mənsubiyyətimizi ötürərək onu yaşadır.

Xalqımızın ən mühüm keyfiyyətlərindən biri də xeyirxahlıq, təmənnasız xeyriyyəçilik, əliaçıqlıqdır. Bu baxımdan, İmamzadə ziyarətgahı həqiqi nümunə mənbəyidir. Belə ki, istər mühüm dövlət bayramları, dini mərasimlər təşkil edilən zaman, istərsə də adi günlərdə çoxlu sayda müxtəlif sosial qrup və zümrələrin nümayəndələri olan insanlar tərəfindən zəvvarlar üçün ehsan süfrələri təşkil olunur. Bundan əlavə, mühüm dini mərasim, bayramlarda çoxsaylı mömin insanların, şəhər sakinlərinin heç bir fərq qoyulmadan könüllü surətdə qanvermə aksiyalarında iştirak etməsi isə xüsusilə təqdirəlayiq əməldir.

Beləliklə, Gəncənin və bütövlükdə ölkəmizin qədim ənənələrə malik memarlıq, sənətkarlıq sahələrinin tədqiqində İmamzadə ziyarətgahı kimi abidələrin, dəyərli maddi-mədəniyyət nümunələrinin mənbəşünaslıq əhəmiyyəti vardır.

ƏDƏBİYYAT

Ализаде А.А. (1956). Социально-экономическая и политическая история Азербайджана XIII-XIV вв. Баку: Изд-во АН Аз. ССР. (с. 17).

Azərbaycan arxeologiyası. (2008). 6 cildə, VI c. Bakı: Şərq-Qərb nəşriyyatı, (632 s.).

Azərbaycan etnoqrafiyası. (2007). 3 cildə. I c. Bakı: Şərq-Qərb, (544 s.).

Azərbaycan incəsənəti. (1959). VIII cild. Bakı: Elm, (276 s.).

Azərbaycan Respublikası Milli Arxiv İdarəsi Dövlət Arxivinin Gəncə şəhər filialı. F. 20, s. 1, iş 17.

Əhmədov F.M. (2007). Gəncənin tarix yaddaşı. Gəncə: Elm, (246 s.).

Əhmədov F.M. (1989). XIX-XX əsrlərin hüdudlarında Gəncənin yaşayış məhəllələri və ticarət obyektləri / Azərbaycanın qərb regionunun problemlərinə həsr olunmuş elmi-tədqiqat işlərinin yekunları elmi-təcrübi konfransının materialları. Bakı, (s. 247.).

Guliyeva N.M., Hasanov E.L. (2013). "Investigation of basic decorative-applied arts of Ganja on the basis of some innovative arguments and technologies" / Science and Society: Proceedings of the 3rd International scientific-practical conference. London: Scieuro, (p. 281-291.).

Hasanov E.L. (2015). To the Question on Research of Craftsmanship Traditions of Ganja of XIX – First Half of XX Centuries // Mediterranean Journal of Social Sciences. vol. 6, № 1, part S1, p. 433-437. Doi:10.5901/mjss.2015.v6n1s1p433.

Hasanov E.L.(2018). Applied significance of investigation of handicrafts branches in Ganja city based on innovative technologies (Historical-ethnographic research). Prague: Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ» (Czech Republic), (110 p.) ISBN 978-80-7526-323-0.

Hasanov S.L., Hasanov E.L. (2018). "Applied features of comparative technical, sociological investigation of historical and contemporary heritage of Azerbaijan" // International Scientific Journal Theoretical & Applied Science, Issue 1, vol. 57, part 1. (p. 9-16.).

Häsənow E.L. (2014). "Ethno-anthropologische merkmale der Gändschänischen Teppiche von XIX-XX jahrhundert (auf die 220-jährige jubiläum der Aserbaidshanischen gelehrten und dichter gewidmet Mirsä Schäfi Waseh)". // Austrian Journal of Humanities and Social Sciences, №1, (p. 3-4.).

Həsənov E.L. (2012) Azərbaycan ziyarətgahları: Gəncə İmamzadə türbəsi. Bakı: Elm və təhsil, (268 s.).

Həsənov E.L. (2015) "Gəncə İmamzadə türbəsi ənənəvi multikulturalizm abidəsi kimi". / Qafqazda mədəni-dini irsin qorunması mövzusunda beynəlxalq konfransın materialları. Bakı, (s. 117-120.).

Məmmədov F.N. (1976). XIX əsrdə Gəncə şəhərinin ərazisi, əhalisi və idarəsi (1868-ci ilə qədər) // Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının Xəbərləri (Tarix, fəlsəfə və hüquq seriyası), № 3, (s. 30-37).

Mustafayev A.N. (2001). Azərbaycanca sənətkarlıq. Bakı: Altay, (232 s.).

Mustafayev C.M. (1998). Orta əsrlərdə sənətkar təşkilatları // Cahan jurnalı, № 4, (s. 17-21).

Нейматова М. (1991). Эпиграфические памятники Гянджи. Баку, (с. 4-7).

д.ф.но истории Эльнур Гасанов

ЗНАЧЕНИЕ СВАТИЛИЩА ИМАМЗАДЕ В ИССЛЕДОВАНИИ ТРАДИЦИОННЫХ АРХИТЕКТУРНЫХ СТИЛЕЙ ГЯНДЖИ

РЕЗЮМЕ

В данной научной работе было исследовано значение святилища Имамзаде как важного источника в изучении традиционных архитектурных особенностей Гянджи – одного из основных научных и культурных центров нашей страны. Древний историко-архитектурный памятник, святилище мусульманского Востока – мавзолей Имамзаде находится в 7 километрах от города, на правом берегу реки Гянджячай. Памятник является одним из основных символов Гянджи и находится на территории Гянджинского Государственного Историко-Культурного Заповедника. Имамзаде было возведено в 739 году над могилой сына пятого шиитского имама Мухаммеда Багира, Ибрагима. В этом памятнике были обнаружены важные исторические источники – эпитафии, надгробные надписи. Мавзолей был полностью построен в конце XIV – начале XV веков. В XVII – XVIII веках возле гробницы были возведены мечеть, мавзолей, другие постройки.

На протяжении столетий большое число паломников, гостей из разных уголков Азербайджана, а также из других мусульманских стран посещают памятник Имамзаде в Гяндже. В XIX веке великий полководец, Гянджинский хан – Джавад хан дал распоряжение о ремонте и реставрации памятника, а также в 1878-1879 годах Имамзаде был восстановлен командиром второго мусульманского отряда, генерал-майора Русской армии Исрафил беком Ядигарзаде.

Президент Азербайджанской Республики господин Ильхам Алиев подписал распоряжения о реставрации, реконструкции комплекса Имамзаде на основе национальных архитектурных традиций. В данной научной статье значение этого важного исторического памятника в изучении многовековых местных архитектурных стилей города изучалось на основе научных источников, образцов материальной культуры, каменных книг (эпиграфических образцов).

Ключевые слова: *Гянджа, Азербайджан, традиционное ремесло, архитектура, святилище Имамзаде.*

PhD Elnur Hasanov

IMPORTANCE OF IMAMZADEH MONUMENT IN RESEARCH OF THE TRADITIONAL ARCHITECTURAL STYLES OF GANJA

ABSTRACT

Historical significance of the medieval monument Imamzadeh Mosque Complex as an important source in the study of ancient architectural features of Ganja, one of the ancient scientific and cultural centers of our country, was studied in this research. Imamzadeh mosque, the main and ancient historical monument of Muslim East civilization, is situated 7 kilometres from the city of Ganja, on the right shore of Ganjachai river. It is recognized as one of the basic symbols of the city and located in the territory of Ganja State Historical and Cultural Reserve. Ganja Imamzadeh Complex was built in 739, around the grave of Ibrahim, son of the fifth muslim imam Muhammed Bagir. Significant historical sources such as epitaphs and stone inscriptions were found in the territory of the monument. Imamzadeh Mosque Complex was completely built in the late 14th and early 15th century. However, in the 17th and 18th centuries, a mosque, several temples and other constructions were built around the monument.

During the centuries many visitors, guests from different parts of Azerbaijan, also from the other muslim countries visited Ganja Imamzadeh monument. In the 19th century this historical complex was repaired by the Ganja commander Javad khan, but then in 1878-1879 years by major-general of the second muslim-cavalry regiment of Russian army Israfil bay Yadigarzadeh. President of the Azerbaijan Republic Mr. Ilham Aliyev signed the orders about the restoration and repair of Imamzadeh Mosque Complex based on local national architectural and constructive traditions.

This article investigates the importance of this historical monument in the study of centuries-old local architectural styles of the city on the basis of scientific sources, samples of material culture and stone books (epigraphic samples).

Keywords: *Ganja, Azerbaijan, traditional craftsmanship, architecture, Imamzadeh Mosque*

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d., dos. E.A.Əzizova

ÇARLIK DÖNEMİ RUSYA’DA ŞARKİYAT ÇALIŞMALARINA V.V. BARTHOLD’UN KATKISI

Nigar Babayeva,
Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
İslâm Tarihi Bölümünün doktora öğrencisi
nsbabayeva@gmail.com

ÖZET

Alman asıllı Rus tarihçisi, Doğu bilimci Vasiliy Vladimiroviç (Wilhelm) Barthold, Rusya’da Şarkiyat Tarihi Okulu’nun kurucularından olmuş, bütün hayatını Orta Asya ve Türkistan tarihi araştırmalarına adanmıştır. Alanında yüzlerce eser vererek Rusya’da Şarkiyat araştırmalarının kurumsallaşmasında önemli rol oynamış, Batı’daki Şarkiyat çalışmalarının dayandığı temelleri anlamaya ve incelemeye çalışmıştır.

Her şeyden önce yeni kaynaklara önem vermesi, bütün kaynakları bir araya getirerek yayınlanmaya çaba göstermesi Barthold’un araştırma metodunun temel özelliklerini teşkil etmiştir. Bu nedenledir ki, bütün hayatını bu işe sarf etmiş, mevcut bütün kaynaklara ulaşarak onları tanıtmayı ve neşretmeyi kendisine vazife edinmiştir. Bilimsel gerçekleri ideolojik etki altında kalmadan ele alması onu kendinden önce ve sonra gelen şarkiyatçılardan ayırt eden en mühim özelliklerinden kabul edilmiş, Batı’da Orta Asya tarihi alanında otorite sayılmıştır.

Barthold’un Türk ve Moğol halklarının tarihine ilişkin çalışmaları 1892-1899 ve 1925-1930 yılları olmak üzere iki döneme ayrılmaktadır. O, Türkoloji, İranoloji ve İslâmiyet’le ilgili değerli eserler ortaya koymuş, çalışmalarında Orta Asya ve İran’da yayılan Zerdüştlük, Budizm, Hıristiyanlık, özellikle de İslâm gibi dinlerin tarihine dikkat çekmiştir.

1963-1977 arasında Barthold’un Moskova’da bütün eserleri on cilt olarak yayınlanmıştır. Büyük çoğunluğu Türkçeye çevrilen bu eserler üzerinde şimdiye kadar ayrıntılı bir incelenme yapılmamış, genelde okuyuculara Barthold hakkında biyografik ve eserlerinin listesini ihtiva eden bibliyografik bilgiler sunulmuştur. Bu çalışmanın amacı, belli başlı da olsa Barthold’un Türk halkları ve İslâm’a dair görüşlerini ortaya koymak; yaşadığı dönemde Rusya’da Müslüman Türkler hakkında hâkim olan tasavvurlara temas etmek,

genelde řarkiyat, özeldeyse Türkiyat ve İslamiyet çalışmaları hakkında öz bir bilgi vermekten ibaret olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Rusya, řarkiyat arařtırmaları, Türkiyat çalışmaları, İslam arařtırmaları, V.V. Barthold.

Giriř

Bu makalenin konusu ünlü müsteřrik Vasiliy Vladimiroviç Barthold veya Alman asıllı olmasından kaynaklanarak bilinen diğeri adıyla Wilhelm Barthold ve onun yaşadığı dönemin Rusya'sında řarkiyat (Doğru) arařtırmalarının durumuyla ilgilidir. Makalede: XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başlarına denk gelen Çarizm döneminin son yıllarında Rusya'da Doğru arařtırmaları veya Batılı kavramla denecek olursa Oryantalist arařtırmalar hangi düzeyde olmuřtur?, bu dönemdeki çalışmalar kendinden sonra gelen Sovyet Doğru bilimini ne düzeyde etkilemiřtir?, dönemin en seçkin ve verimli siması olarak öne çıkmıř Barthold, onun çalışma metodu, faaliyetleri ve Türk-İslâm dünyasına bakışı nasıl olmuřtur? gibi sorulara bir nebze de olsa açıklık getirilmeğeri çalışılacaktır.

Arařtırmaya tabi tutulan döneme geçmeden önce ilk olarak kabataslak da olsa Rusya'da řarkiyat çalışmalarının geçirdiğı gelişim aşamalarına ve bu aşamalar için karakteristik olan özelliklere değinmek gerekmektedir. řöyle ki, Rus Doğru biliminin en yeni döneme kadar olan gelişimi üç önemli aşamadan geçmiştir. Bunlardan, XVII. yüzyılın sonundan XVIII. yüzyılın ilk yarısına kadar olan dönemi kapsayan birinci merhale Doğru'nun bilimsel açıdan arařtırılması için zeminin ortaya çıkması, özellikle Doğru dillerinin, aynı zamanda Arap, Fars, Türk ve Çin dillerinin öğrenim alanının genişlemesiyle karakteristiktir. XVIII. yüzyılın ikinci yarısı ve XIX. yüzyılın ilk yarısını kapsayan ikinci merhale, Doğru biliminin tamamen ilmi temellere oturtulduğu dönemdir. Özellikle Doğru filolojisi bu dönemde gelişme göstermiş, bu sayede de eski yazıların ve dillerin ortaya çıkmasıyla bağı mukayeseli dilcilik teşekkül etmiştir. Bu dönem dünya Doğru biliminde hümanist ve sömürgeci olmak üzere iki temayül mevcut olmuřtur. XIX. yüzyılın ikinci yarısı ve XX. yüzyılın başlarına tekabül eden üçüncü merhaledeyse Doğru biliminin arařtırma objesi daha da genişlemiş ve aynı zamanda mezkûr temayüller daha belirgin hale gelmiştir (Guliyev (ed.) 1987, 512).

XIX. yüzyılın sonlarına kadarki dönemde Rusya'da Doğru arařtırmaları farklı yollar takip etmiştir. Bunlar, çeřitli kurumlar, okullar ve hatta bireyler arasında zayıf bağlantılar şeklinde olmuřtur. Rusya'nın Orta Asya'ya doğru

açılması ve Kafkasya’yı kontrol altına almasıyla demiryolları kolay iletişimi sağlamış ve bu hükümet faaliyetlerinin merkezleşmesi sonucunda gerçekleşmiştir. Doğu araştırmaları diğer bilimsel ve kültürel disiplinlerle birlikte kemale ermiştir. XIX. yüzyılda çeşitli enstitülerin, kürsülerin ve Doğu araştırmaları akademilerinin kurulması, Rusya’da bu dönemde Batı Avrupa anlamında Oryantalist çalışmalara temel olmuştur.

1854-55 yıllarında Çarlık Rusya’sında Doğu’yla ilgili eğitim merkezileşmeye yönelik radikal bir reforma tabi tutulmuştur. 1854’de St. Petersburg üniversitesinde Doğu dilleri fakültesi kurulurken Kazan ve Odessa şerhlerinde daha önceden bulunan tüm Doğu bölümleri kapatılmış ve çalışanlarının, talebelerinin, hatta kaynaklarının çoğu kısmı St. Petersburg’a nakledilmiştir (Kononov 1989, 37-38). 1815 yılında Moskova’da kurulan ve 1828’de resmi olarak enstitüye dönüşen Ermeni okulu - Lazarev Enstitüsü ise 1872’de iki eğitim kurumunu birleştirecek şekilde yeniden yapılandırılmış ve XIX. yüzyılın sonlarına doğru süratli bir ilerleme kaydetmiştir. Bu kurumlar XIX. yüzyılın sonu itibarıyla Rusya’da Doğu araştırmaları konusunda en gelişmiş iki kurum halini almış ve farklı amaçlara hizmet etmiştir. Şöyle ki, Doğu dilleri fakültesinde bilimsel çalışmalara ağırlık verilirken, Lazarev Enstitüsü’nün esas amacı diplomat, mütercim ve memur yetiştirmek olmuştur. Birincide Doğu halklarının klasik filolojisi, Eski ve Orta Çağ edebiyat ve kültürü incelenmiş, güncel gerçeklere, modern Doğu dillerinin konuşma biçimlerine daha fazla ilgi gösterilmiş, bilhassa Yakın ve Orta Doğu yani Arap ülkeleri, İran, Türkiye, Kafkasya Ötesi ve Orta Asya dikkat merkezinde olmuş; ikincinin programıysa daha ziyade hukuk ve ekonomi derslerini ihtiva etmiştir (Şahin 2010, 654,659-661).

1917 yılında gerçekleşen Bolşevik devrimine kadarki Rus Doğu bilimi uzun ve zor bir gelişim sürecinden geçmiştir. Bu süreç önemli yenilikler ve kayda değer başarılarla dolu olduğu kadar, kaçılmaz yanlışlar, talihsizlikler ve hayal kırıklıklarını da içerisinde barındırmaktadır. Mevzu bahis döneme ait en belirgin gelenekler Çarlık dönemini takip eden Sovyetler Birliği döneminde de devam ettirilmiştir. Sovyet doğu bilimin gelişim tarihinden bahsederken akademisyen V. V. Struve şunları demiştir:

“Biz, Doğu filolojisi ve tarihi alanlarında büyük miktarda yeni, güvenilir ve kanıtlanmış gerçekleri gerisinde bırakan şanlı Rus doğu biliminin varisleri olduğumuzu minnetle anıyoruz.” (Struve 1960, 3).

1. Barthold ve Rusya’da řarkiyat arařtırmaları

Rus Doęu biliminin veya řarkiyatçılıęının başarıları řu açıdan özellikle kayda deęerdir ki, bu alan, Çar hükümetinin, Rusya İmparatorluęunun doęu eyaletlerinde yařayan halkları ezdięi, “yabancı” bir kültürü öğrenmenin, onun eserlerini korumanın gereksiz ve zararlı olduęunu düşündüęü bir ortamda gerçekteřmiştir. Devrim öncesi Rus biliminde Doęu arařtırmalarının spesifik özelliklerinden bahsederken Sovyet doęu bilimcisi ve tarihçi V. V. Matveev:

“bu özelliklerinden biri onun apolitik olmasıdır” demiřtir. “Dięer bir önemli hususiyetiyse, önceki döneme kıyasla sayısız miktarda kaynaklara özel ilgi göstermesi, onları derinlemesine tenkit etmesi, tarihi haberleri eleřtirmesi ve onlardan muteber bilgiler çıkarma becerisi olmuřtur. İşte bu bakımdan Rus biliminin bu alanı birçok kez Batı Avrupa biliminin başarılarını ařmıştır.” (Guliyev (ed.) 1987, 512).

XIX. yüzyılın sonu XX. yüzyılın başlarında Rus doęu biliminin güçlü progresif eğilimleri olmuřtur. řunu belirtmek gerekir ki, başta bu makalenin konusu olan akademisyen V. V. Barthold olmak üzere, devrime kadarki Rus burjuva doęu biliminin bazı temsilcileri, sadece siyasi ve dini meselelere deęil Orta Asya Türk halklarının sosyal iktisadi tarihine de büyük bir ilgi duymuřlardır (Yakubovskiy 1947, 67). Rus doęubilimcileri Bolřevik devrimine kadarki dönemde eserlerinde Orta Asya’nın tarihi, kültür tarihi, etnografyası ve coęrafyası alanlarında dünya ilminin veriler fonunu belirgin bir řekilde genişletmiřlerdir. Hatta vardıkları kanaate göre, genellikle bu konuda susmaya, üstüne üstlük Orta Asya halklarının tarihi rolünü basite indirgemeye çalışan birçok Batılı arařtırmacının aksine Rus doęu bilimcileri, kendi ilmi arařtırmalarıyla Orta Asya halklarının dünya bilim hazinesine dâhil olan çok önemli medeni deęerlerin kurucusu ve sahibi olduęunu kanıtlamıřlardır (Akramov 1963, 3).

İşte bu doęu bilimcilerden biri de yařadıęı dönemde olduęu kadar, geride bıraktıęı kıymetli eserlerle bugün de Doęu arařtırmaları alanında ismi sık sık zikrolunan Vasiliy Vladimiroviç Barthold’dur.

1869-1930 yılları arasında, tam da XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başlarına tekabül eden bir dönemde yařayan Barthold, o zamanki ismiyle Petrograd, řimdiyse St. Petersburg řehrinde doęmuř, lisans eğitimini de burada Doęu Dilleri Fakóltesi’nde tamamlamıřtır. O, Kendisini asıl hocam diye nitelendirdięi ve öğrencisi olduęu için her zaman gurur duyduęu yine Alman asıllı meřhur Arabiyatçı Baron Victor Rozen’den, Khvolson’dan, Almanya’da Ogüst Müller ve Eduard Meyer, Fransa’da Theodor Nöldeke gibi dönemin seçkin oryantalistlerinden ders almıř, onların zengin tecrübelerinden

faydalanmıştır. Gerek kütüphanelerinde çalışmak, gerekse de Doğuyla ilgili el yazmalara ulaşmak ve onları yerinde incelemek amacıyla Almanya, İngiltere, Fransa, İtalya, Hollanda, Belçika, İsviçre, Avusturya ve Macaristan, Bolgaristan, Yunanistan, Romanya, Danimarka, İsveç, Norveç, Finlanda, Estonya gibi birçok Avrupa ülkesini gezmiş, aynı zamanda Amerika, Mısır, Türkiye ve Kafkasya ülkelerinde bulunmuştur.

Barthold üstün çalışma gayreti ile her zaman kendi meslektaşlarından seçilmiş, çalışmaları çok büyük ölçüde gerçek malzeme sağlaması bakımından Doğu tarihi araştırmalarına büyük bir katkı sağlamıştır (Parla 1983-84, 674). Hocalığı, ilmî cemiyetler ve dergilerdeki görevlerine rağmen, asıl işini araştırmacılık olarak görmüştür. İran, Kafkasya ve Arap ülkeleri, Türk halkları, Moğollar, İslâm tarihi ile de ilgilenmesine rağmen daha çok Orta Asya üzerine yoğunlaşmıştır. Buna binaen Barthold’un simasında sosyal tarihin problemlerine apaçık bir eğilimi olan Orta Asya tarihçisi görülmektedir. Tarihçi V. A. Romodin’in ifadesiyle: “Barthold, kendi bilgi birikimini Sovyet bilimine hediye eden görkemli şarkiyatçılardan biri olmuştur. Onun daha geçen asrın sonlarından itibaren başlayan çok yönlü ilmi faaliyeti, Sovyet doğu bilimiyle Rus Devrimi öncesini bir birine bağlamaktadır. Bu yüzden de Barthold’un bir önceki bilimsel geleneğe ve onun bilim tarihi içerisindeki yerine ilişkin sorusu Rus ve Sovyet doğu biliminin tarihi açısından, her şeyden önceyse Orta Asya’nın geçmişini öğrenmek için büyük önem taşımaktadır.” (Romodin 1972, 467).

XIX. yüzyılda Batı’yla mukayese edildiği zaman Rusya’da Şarkiyat çalışmalarının daha gelişmiş olduğu müşahade edilmektedir. Buna rağmen Barthold, Doğu tarihçisinin Batı tarihçisinden daha kötü koşullar içinde olduğunu söyleyerek, bunun sebebinin alandaki kaynakların kahir ekseriyetinin yayımlanmamasına ve çoğu araştırmacılar tarafından bilinilmemesine bağlamıştır.

2. Barthold’un yöntem ve metodolojisi

Barthold 1911’de Avrupa ve Rusya’da Doğubilimin Tarihi adlı eseriyle Doğubilimin ilk bilimsel tanımını ve betimlemesini yapmış, Orta Asya ve İran’da Orta Çağlardaki köylü ayaklanmalarıyla ilgilenmiştir. O bazı durumlarda köylü ve halk hareketlerine özel olarak ilgi göstermektedir, ancak çalışmalarında toplumsal yaşam, daha çok raslantısal olayların bir toplamı olarak verilmektedir. Bu nedenle Doğu halklarının tarihindeki bazı ekonomi, siyaset, felsefe ve din sorunlarını tam anlamıyla kavrayamamıştır. O, tarihin eyleme geçirici gücünün bir takım seçkin kişilikler olduğu savından yola

çıkmař, tarihin yapılmasında toplulukların rolünü görmezlikten gelmiřtir. Ticari, kültürel ve siyasi iliřkilerin geliřmesine belirleyici önem verirken, Moğol istilalarının sonuçlarını pozitif görmüřtür. Onun ilmi faaliyetlerinden bahsederken A. Y. Yakubovskiy řunları yazmıřtır: “Her ne kadar kendini az çalıřılması nedeniyle dar siyasi temalarla sınırlandırmıř olsa da Barthold, sosyal ekonomik hayata dair meseleleri hiçbir zaman dikkatinden kaçırmamıřtır. Onun içtimai siyasi konulara dair çalıřmaları, bu veya diğeri derecede sınıf çatıřması konseptine girmiřtir.” (Yakubovskiy 1947, 63-66).

Barthold eserini yayınlayana kadar çok az sayıda Batılı tarihçi Orta Asya ile ilgilenmiřtir. Bu çalıřma, Barthold’u bölgenin en önemli Avrupalı bilim adamına çevirmiř ve onu hızlı bir řekilde Avrupa’da büyüyen İřlam tarihçileri topluluğunun merkezine koymuřtur. Barthold, Doğu dünyasının Batıdaki imajını inceleyen ilk řarkiyatçılardan ve XX. yüzyılda İřlam arařtırmaları alanındaki en önemli bilim adamlarından biri olmuřtur (Evans 1999, 25-31).

Bu bağlamda, daha 1896 yılında Barthold: “tarihçinin vazifesi, sadece siyasi tarihi değıl, aynı zamanda insanların yařam tarihinin farklı ařamalarında onların tüm yařam sistemini açıklamaktır” veya “tarihsel yařamın gidiřati öncelikle ekonomik kořullar göz ardı edilmeden tespit edilir” diye yazmıř, tarihçilerin çalıřmalarının “tarımın, sanayinin ve ticaretin geliřim sürecini” yansıtmayı gerektiğini vurgulamıřtır. O, Rus tarihinin Doğu halklarının tarihiyle sıkıca iç içe geçmiř olduđunu ve dolayısıyla bir Rus dođu bilimcisinin kendisini “sadece filolojik ve dilbilimsel görevlerle sınırlandırmayacağını; bunun yerine bir bütün olarak Dođu’ya ve Dođu halklarının bu güne ve geçmişine ilgi duyduđunu; bunun da kendisini tarih biliminin konusunu oluřturan sorunları arařtırmaya ittiđini” belirtmiřtir (Barthold 1979, 734). İřte bu nedenle Barthold gibi saygın Rus dođu bilimcileri, çođunlukla geniř ilgi alanları olan ve aynı anda bir dilbilimcinin, edebiyatçının, etnografin ve tarihçinin becerilerine sahip uzmanlar olmuřlardır (řahin 2010, 545). Örneğın Barthold’un Rozen’den sonra ikinci önemli hocası olan ünlü Semitolog D. A. Hvolson bunlardan sadece biridir. Hvolson, İbranca dilbilgisi yanında, İbranca’nın edebi, eski, Bibliya öncesi ve orta çağ dönemleri de dâhil olmak üzere tam kursunu tedris etmiř, Barthold da iřte böyle, alanında başarılı, uzman hocalardan ders alarak, onların yanında kendini yetiřtirmiřtir.

Barthold, bir anlamda devrim öncesi Sovyet Rusya’sının yeni řartlarıyla Dođu halklarının kültürüne olan sempati hissini devamlılığının sembolüdür. Onun yanı sıra, Oldenburg ve Kraçkovski gibi Bolřevik ihtilalından önce faaliyet gösteren Dođu bilimci akademisyenler de, devrimden sonra kendi pozisyonlarını devam ettirmiřlerdir. Onlar aynı zamanda Sovyet müellifleri tarafından siyasetle iliřkisi olmayan, Marx karřıtı ve bu nedenle de kınanması

gereken şekilde nitelendirilmişlerdir. Fakat buna rağmen hala da onların başarıları Sovyet aydınları tarafından inkâr edilmez ve edilemez mahiyettedir. Zira Barthold 1903 yılında kurulan Rus Orta ve Doğu Asya Araştırmaları Komitesi'nin iki sekreterinden biri olmuş, kendi dediklerinden anlaşıldığı üzere, bu görevde bulunduğu süre içerisinde komitenin bütün protokolleri sadece onun tarafından düzenlenmiştir. 1912 yılında o, Mir İslâm'a (İslâm Dünyası) dergisinin redaktörü ve yayıncılardan biri olmuş, fakat İç İşleri bakanı Makarov'un dergiyi ilmî, hakikî, anlayışından uzaklaştırıp çarlığın milli ve koloni siyasetinin yapıldığı bir dergiye dönüştürme isteğini reddettiği için redaktörlükten uzaklaştırılmıştır.

3. Barthold'un İslâm ve Türkiyat araştırmaları

Rusya'da İslâm araştırmaları ve Türkoloji dallarında büyük şöhrete sahip bir ilim adamı olan Barthold'un eserlerinin büyük bir kısmının Türkçe'ye çevrilmesi onun 1930'larda Türkiye'de Türkiyat ve İslâm tarihi çalışmalarına tesiri olduğunu kanıtlamaktadır. 1917'deki Bolşevik İhtilal'ından sonra Rusya'daki rejim değişikliğinde mevkiini muhafaza edebilmesi ve çalışmalarına büyük ölçüde destek bulması, onun Sovyet idaresi tarafından da Türk ve İslâm âlemi ile ilgili konularda iyi bir uzman olarak kabul edildiğini göstermektedir (Eyice 1992, 85).

İslâm araştırmalarıyla ilgilenmeye Turkestanskiye Vedmosti gazetesinde çalıştığı zamanlardan başlayan Barthold, gerek bu alanda, gerek de Yakın Doğu halklarının orta çağ tarihiyle devamlı bir şekilde ve derinden ilgilenmiştir. O, sadece teorik alanda değil pratikte de geniş çalışmalara ancak detaylı araştırmalardan sonra başlamış, özel incelemeler sonucu kayda değer eserler ortaya koymayı başarmıştır. Onun 1917'den sonra yayınlanan kitapları daha büyük ün kazanmış, 1918'de İslâm ve Kultura Musulmanstva (Müslüman Kültürü) adlı iki kitabı, 1922'de ise Musulmanskiy Mir (Müslüman Dünyası) eseri yayınlanmıştır. Barthold'un bu çalışmalar serisi onun yirmi beş senelik yoğun araştırmaları sonucu meydana çıkmıştır (Kraçkovskiy 1958, 351-352), (Adilbayev 2000, 78).

Barthold, çalışmalarında dini kaynak ve inançların yorumundan daha çok, İslâm tarihini evrensel bir olay olarak ele almış, İslâm dünyası ve uygarlığının diğer uygarlıklarla ilişkileri üzerinde karşılaştırmalı olarak durmuştur. 1903'te *İran'ın Tarihi Coğrafyası*, 1912'de *Halife ve Sultan* gibi çalışmalarıyla Orta Çağ İslâm tarihinin bilinmeyen yönlerini ortaya çıkarmıştır. *Halife ve Sultan*'da hilafetin Abbasiler'den Osmanlılara geçişinin bir efsane olduğunu ve bunun XVIII. yüzyılda ortaya atılan bir iddia olduğunu ileri sürmüştür.

Barthold'un İslâm'a ve aynı zamanda Türk tarihine dair görüşleri onun "Türkiye, İslâm ve Hristiyanlık" başlıklı makalesinde yazdıklarından da anlaşılmaktadır:

'Muhammed'in tebliğinin sadeliğine rağmen, onda (özellikle kıyamet gününün yakınlığıyla ilgi öğretilerde) uzak, fakat büyük olasılıkla şuursuzca, Hristiyanlığın yankıları duyulmaktadır. Önceki surelerde ne İsa, ne de Eski Ahit peygamberleri belirtilmemiştir; Muhammed sonradan İsa hakkında bilgi edinmiş ve onu halkına 'örnek göstermiştir' (Kuran, 43/57). Kuranda, bu dönemde Mekke'de Arapça düzgün konuşamayan bir yabancıya yaşadığına ve onun putperestler tarafından Muhammed'in rehberi sayıldığına ima vardır (Kuran, 16/105). Bu dönemde Muhammed, Hz. Nuh'tan kendisine kadar gelmiş bütün peygamberlerin aynı vahyin taşıyıcıları olduğunu düşünmüş ve bu vahyi daha önce almış Yahudi ve Hristiyanların artık onun Araplara da ulaşmış olmasına sevindiklerini zannetmiştir.' (Barthold 2002, 416).

Barthold'a göre, Hazreti Muhammed yeni bir dinin yanı sıra yeni bir devletin de temellerini atmıştır. Teorik olarak Müslüman bir devlette ne yasama kuvvetinden, ne de yasama faaliyetlerinden bahsetmek mümkün değildir. Hiçbir şey değişmemeli, Hz. Peygamberin belirlediği öğretilerin öngördüğü gibi kalmalıdır. Devlet ve toplum hayatında herhangi bir yenilik, dine karşı işlenen bir suçtur. Bundan başka o, İslam dininin Hristiyanlıktan etkilendiğini, buna rağmen Hz. Muhammed'in tevhit inancına zıt olduğu için Hristiyanlıktaki teslis inancını kabul etmediğini ve bunu yanlış algıladığını belirtmiştir:

'Kutsal Teslis hakkında öğreti tevhit inancına zıt olduğu için Muhammed tarafından reddedilmiştir. Fakat Kuran'daki ilgili yerlerden Muhammed'in bu öğretiyi çok ta açık bir şekilde kavrayamadığı görülmektedir. Nitekim Arabistan'da daha Muhammed'den önce Hristiyan formülü olan 'Baba, oğul ve kutsal ruh adına' şeklinde yazıtlar mevcuttu. Arap peygamberi ömrünün sonuna dek Hristiyan Teslis inancının üç yüzünün Allah, İsa ve Meryem olduğunu düşünmüştür... Müslümanların Hz. Muhammed ile ilgili 'Allah'ın yarattığı en üstün varlık' şeklindeki düşünceleri de İslâm'ın ruhu ile bağlantılıdır.' (Barthold 2002, 418).

XII. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar Hristiyanlığın bir din olarak İslam dünyası üzerinde etkileri görülmüştür. Sufilik (derişlik) şüphesiz ki, en azından kısmen Hristiyanlığın etkisi altında gelişmiştir. Kronolojik olarak sufiliğin başarıları, Katolik keşiliğin gelişimiyle aynı döneme rastlamıştır. Orta Asya ve sonralar Kafkasya'da bu dini akım savaşı İslâm'ı galibiyete götürürken, Ön Asya'da tüm dinlerin gerçek Allah'ı tanıma sürecinde sadece bir basamak olduğunu ve hangi dinin kişiyi Allah'a götüreceği konusunun mühim olmadığını belirten bir derişlik tipi hâkim olmuştur. Küçük Asya'da

büyük başarılarla imza atan Mevleviliğin kurucusu Celaleddin Rumî ve taraftarlarının öğretisinin başlıca fikri de bundan ibarettir.” (Barthold 2002, 424).

Rusya’daki Müslümanların durumu gelince, Barthold, II.Katerina dönemine kadar Rusya’daki Müslümanların durumunun, Osmanlı’daki Hristiyanların durumundan çok daha kötü olduğunu söylemiş, güç kullanmasa bile, Rus hükümeti vaftiz olup din değiştirenleri vergiden muaf tutarak, Müslümanların Hristiyanlığa geçmeleri yönünde baskı uyguladığını belirtmiştir. Hristiyanlığı kabul edenler vergiden muaf tutulurken, Müslümanların yükümlülükleri arttırılmıştır. Bir yerleşim yerinde Hristiyanlığı kabul edenlerin çok az sayıda olduğu durumlarda dahi, Müslüman çoğunluğa cami bulundurmaları yasaklanmıştır. Özellikle Yelizaveta Petrovna’nın hakimiyetinin ilk yıllarında İdil havzası bölgesinde camiler topluca harabeye döndürülmüştür. Eğer bazı yerlerde camilere dokunulmadıysa bunun sebebi camilerin yıkıldığına dair haberlerin Osmanlı’ya ulaşmasının Türklerin Hristiyanlara karşı davranışlarını etkileyeceğinden korkulmasıdır. II. Katerina döneminden itibaren Rus hükümeti, Müslümanlara karşı olan siyasetinde değişikliğe giderek İslamiyet’e karşı saygısını artırmıştır. Hatta birçok uzmanın görüşüne göre Rus hükümeti, Rusya’nın çıkarlarını dahi unutarak özellikle Orta Asya’daki göçebeler arasında İslamiyet’in sağlamlaştırılması için gayret etmiştir. Halbuki Ruslardan önce Orta Asya’da İslamiyet ancak ismen var olmuştur. Osmanlı hükümeti yaptığı reformlarla, Hristiyan tebaayı yanına çekmeyi başaramadığı gibi, Hristiyanların eskiden hükümete karşı beslediği sempatiyi de yok etmiştir. Bununla birlikte reayanın Türk hakimiyeti altındaki talihi, tüm haklara sahip vatandaşın talihine göre daha iyi olmuştur. Osmanlı Hristiyanlarının bulundukları kültürel aşamada, Rus veya Avrupa devletçiliğiyle barışmaları çok zordu. Bir çok Hristiyan askeri yükümlülüğten muaf, din, dil, özyönetim konularında serbest olduğundan küçük vergiler ödeyerek Türklerin hakimiyeti altında yaşamayı tercih etmişlerdir (Barthold 2002, 429-430).

Barthold dinin yayılımındaki ilerlemeyi onun dogmalarındaki özel veçhelere değil, bağlularının kültürel düzeylerine hamletmiştir. Ayrıca, Müslüman toplulukların ‘kültürel ve siyasi tarihlerini açıklayacak anahtar’ın ‘İslam’ın dogmalarında bulunmayacağını ve ‘tarihsel yaşam seyrinin münhasıran olmasa bile genellikle ekonomik koşullar tarafından belirlendiğini’ vurgulamıştır (Bregel 2004, 9).

Türkiyat araştırmaları konusunda ise, Barthold’a göre Türk tarihini incelemek için, Türkolog olmayı yeterli bulmamış, ilgilenilen ve ele alınan döneme uygun olarak Sinolog, Arabiyatçı ve ya İran uzamanı da olmak gerektiğini belirtmiştir:

“Türkler ve Franklar gibi savaşçı halklar için dini coşkunluktan ziyade ‘savaşmak için savaşmak’ daha önemli rol oynamıştır. Türklerde bu husus

Hıristiyanlara göre daha barbarca bir nitelik tařımuřtur. Hıristiyanlarda Georgiy Pobedonosets efsaneleri gibi Hıristiyanlık  ncesi askerlięin kalıntılarını görebiliyoruz. Türklerde ise İslamiyet ancak askeri yatkınlıklarını saęlamlařtırmıřtır. XV. yüzyılda Türkler arasında dolařan bir hikayeye göre onların ataları İslamiyet döneminde dahi gençleri ‘birilerinin kafalarını kopardıktan ve kan akıttıktan sonra’ toplum içinde bütün haklara sahip bir  ye olarak kabul etmiř ve onlara ancak bundan sonra isim takmıřlardır. Din hala savař için sadece bir bahane idi. Bir asker doęduęu safta savařmıř ve ancak hakkının verilmedięini düřündüęü zaman saf deęiřtirmiřtir.” (Barthold 2006, 146-147).

Barthold Osmanlı tebaasının XIV. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar süren ve Türklerin askeri bařarılar elde ettikleri dönemde ne Türkleřtirme, ne de İslamlařtırma gibi hareketlerle karřılařmadıęını ve Küçük Asya’nın T rkleřmesinin dahi kendilięinden gerçekleřtięini vurgulamıřtır. Dini prensibin saęlamlařmasının ise ancak Müslümanların askeri sınıf, gayrimüslimlerin ise vergi ödeyen bir sınıf olarak ortaya çıkmasıyla gerçekleřtięini söylemiřtir. Çünkü İslamiyet’in yayılması hızlansa da, imparatorluk içindeki bütün halkları din temelinde birleřtirmek mümkün olmamıřtır. I. Selim’in bütün Hıristiyanları zorla Müslümanlařtırma konusundaki planı, patrięin İstanbul fatihiyle yapılan anlařmaya dayanması ve m ft  ile yeniçerilerin bu plana karřı çıkmasından dolayı yerine getirilememiřtir.

Sonuc

Hem řarkiyat, hem de Türkiyat alanlarında eřine çok az rastlanan eserler bırakan Barthold’dan bir Orta Asya uzamanı olması dolayısıyla, Türk tarihinin bütünüyle ilgili deęerlendirmeler yapmasını beklemek pek mantıklı görülmemektedir. Zira onun, bu konularda yanlıř tespitlerde bulunduęu, az önce zikredilen düřüncelerinden de fark edilmektedir. Aynı zamanda Barthold’un Hıristiyan bir Rus tarihçisi ve bilim adamı olduęu, Orta Asya’yla ilgili arařtırmaları da kendi halkına hizmet amacıyla gerçekleřtirdięi dikkatlerden uzak bırakılmamalıdır. Buna binaen Barthold’un kendi çalıřmalarında tarafsız olmakla beraber, belli bařlı konularda duygusal davrandıęı, İslam dünyasıyla ilgili çalıřmalarından da bazı olaylara vakıf olmadıęı anlařılmaktadır. Bütün bunlara raęmen Barthold Türk halkları, aęırlıklı olarak da Orta Asya halkalarının çok yönlü tarihini arařtırırken tarafsız bir yaklařım sergilemeye  zen göstermiř,  arlık Rusya’sı tarafından Orta Asya halklarına büyük bir haksızlık yapıldıęını itiraf etmiřtir, bu yönüyle de yařadıęı dönemde hâkim olan misyoner Rus oryantalizminin üyelerinden seçilmiř, bilimsel Oryantalizmin  ne çıkan isimleri arasında kendine  zg n, önemli yer almıřtır.

KAYNAKÇA

Adilbayev Alau. (2000). Rus Oryantalistlerin Kur’an Çalışmaları, Ankara Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri (Tefsir) ABD, Yayınlanmamış Doktora tezi, Ankara.

Akramov Nariman Mansuroviç Akramov. (1963). Vıdayuşıysya Russkiy Vostokoved V.V.Bartold. Nauçno-Biografiçeskiy Oçerk, Duşanbe.

Barthold Vasiliy Vladimiroviç. (1979). İstoriya İzüçeniya Vostoka v Evrope i Rosii, Soçineniya, C. IX, Moskova.

Barthold Vasiliy Vladimiroviç. (2006). ‘Türkiye, İslam ve Hristiyanlık’, Halife ve Sultan, çev. İlyas Kamalov, İstanbul: Yeditepe Yayınları.

Bartold Vasiliy Vladimiroviç. (2002). ‘Türkiye, İslam ve Hristiyanlık’, Soçineniya, C.VI, Moskova: Vostoçnaya Literatura RAN.

Kononov A.N. ed., (1989). ‘Bartold Vasiliy Vladimiroviç’, Bibliografiçeskiy Slovar, Moskva: Nauka, (s.37-38)

Bregel YURİ. (1980), ‘Barthold ve Çağdaş Şarkiyat Araştırmaları,’ Avrupa ve Rusya’da Şarkiyatçılığın Tarihi, İstanbul: Küre Yayınları.

Evans Charles T. (1999). ‘Vasilii Barthold: Orientalism in Russia’, Russian History/Histoire Russe, 26, No.1, Spring, 25-44.

Eyice Semavi. (1992). ‘Barthold, Vasiliy Viladimiroviç’, DİA, C.5, İstanbul.

Guliyev C.B. ed. (1987). ‘Şerğşünaslıg’, Azerbaycan Sovyet Ansiklopedisi, C.X. Bakü: AMEA.

Kraçkovskiy İ.Yu. (1958). ‘V.V. Barthold v İstorii İslamovedeniya’, İzbranniye Soçineniya, İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR, Moskova-Leningrad, C.V.

Romodın V.A. (1972). İzüçeniye İstorii Bilijnevo i Srednevo Vostoka, Aziatskiy Muzey, Leningradskoe otdelenie İnstituta Vostokavedeniya AH SSSR, Moskva: Nauka.

Srtuve V.V. (1960). Sovetskoe Vostokovedenie za Sorok Let, C. XXV, Moskova: Uch. Zap. İnstituta Vostokoved.

Şahin Liaisan. (2010). Geçmişten Bugüne Rusya’da Türkiye Araştırmaları, TALİD, 8 (15).

Parla Taha (genel yay. yön.). (1983-84). Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi, ‘Bartold Vasiliy’, C.2, İstanbul: Anadolu Yayınları.

Yakubovskiy A.Y. (1947). Problema Soçialnoy İstorii Narodov Vostoka v Trudah Akademika V.V.Bartolda, Vestnik Leningradskogo Univiversiteta, sy. 12.

Nigar Babayeva

ÇARİZM DÖVRÜ RUSİYADA ŞƏRQŞÜNASLIQ ÇALIŞMALARINA V.V.BARTOLDUN TÖHFƏSİ

XÜLASƏ

Almanmənşəli rus tarixçisi Vasili Vladimiroviç (Vilhelm) Bartold Rusiyada şərqşünaslıq tarixi məktəbinin qurucularından biri olmuş, bütün həyatını Orta Asiya və Türküstan tarixinin öyrənilməsinə həsr etmişdir. Öz sahəsində yüzlərlə əsər qələmə almış, Rusiyada şərqşünaslığın institutlaşmasında mühüm rol oynamış V.V.Bartold Qərb şərqşünaslığının əsaslarını anlamağa və araşdırmağa çalışmışdır.

Başlıca olaraq yeni mənbələrə əhəmiyyət verməsi, bütün qaynaqları əldə edib onları dərc etməyə səy göstərməsi Bartoldun tədqiqat metodologiyasının əsas xarakterini təşkil etmişdir. Bu səbəbdən o, bütün həyatını sözügedən işə sərf etmiş, mövcud olan hər bir qaynağı axtarıb-taparaq onları ictimailəşdirməyi və yayımlamağı özünə borc bilmişdir. Elmi faktları ideoloji təsirə məruz qalmadan araşdırması onu özündən öncə və sonra gələn şərqşünaslardan fərqləndirən ən vacib cəhətlərdən biri kimi qəbul edilmişdir. Qərbdə Orta Asiya tarixi sahəsində nüfuzlu şəxs sayılmışdır.

Bartoldun türk və monqol xalqlarının tarixinə dair araşdırmaları iki dövrə bölünür: 1892-1899 və 1925-1930-cu illər. O, türkologiya, iranologiya və İslamla əlaqədar qiymətli əsərlər ortaya qoymuş, diqqəti Orta Asiya və İranda yayılan Zərdüştilik, Buddizm, Xristianlıq və xüsusən də İslam kimi dinlərin tarixinə yönəltmişdir.

1963-1977-ci illər arasında Moskvada Bartoldun bütün əsərləri on cildə nəşr olunmuşdur. Əksəriyyəti türk dilinə tərcümə olunan bu əsərlər günümüzədək ətraflı bir şəkildə öyrənilməmiş, oxuculara, əsasən, Bartold haqqında bioqrafik məlumatlar və əsərlərinin siyahısını təşkil edən biblioqrafik məlumatlar verilmişdir. Bu araşdırmanın məqsədi, əsas etibarilə Bartoldun türk xalqları və İslama dair düşüncələrini ortaya qoymaq; yaşadığı dövrdə Rusiyada məskunlaşan müsəlman türklər haqqındakı başlıca təsəvvürlərə toxunmaq; ümumilikdə şərqşünaslıq, xüsusi olaraq isə türkologiya və İslam dini ilə bağlı qısa və yığcam bir məlumat verməkdən ibarətdir.

Açar sözlər: *Rusiya, şərqşünaslıq, türkşünaslıq, islamşünaslıq, V.V.Bartold.*

Нигяр Бабаева

ВКЛАД В.В.БАРТОЛЬДА В ИССЛЕДОВАНИЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ В ЦАРСКОЙ РОССИИ

РЕЗЮМЕ

Василий Владимирович (Вильгельм) Бартольд, русский историк немецкого происхождения, был одной из важнейших фигур востоковедения в России, посвятивший всю свою жизнь изучению истории Средней Азии и Туркестана. Опубликовав сотни работ в своей области, он сыграл важную роль в институционализации востоковедения в России, а также он пытался понять и изучить основы востоковедения на Западе.

Придавая важность новым ресурсам, важной частью исследовательской методологии Бартольда было стремление собрать и опубликовать все доступные ресурсы вместе. Он посвятил всю свою жизнь этой работе и сделал своим долгом найти все доступные ресурсы для их публикации. Изучение научных фактов без идеологических влияний считается одной из важнейших особенностей, которая отличает его от востоковедов до и после него. Он считался влиятельной личностью на Западе в области истории Центральной Азии. Исследования Бартольда по истории тюркских и монгольских народов делятся на два периода: 1892-1899 и 1925-1930. Он создал ценные работы по тюркологии, иранологии и исламу, и в своих исследованиях он обратил внимание на историю религий, распространившихся в Центральной Азии и Иране, таких как зороастризм, буддизм, христианство и особенно ислам.

В период с 1963 по 1977 год все его работы были опубликованы в десяти томах в Москве. Эти работы, большинство из которых были переведены на турецкий язык, до сих пор подробно не изучались, и читателям обычно предоставлялась биографическая информация о Бартольде или библиографическая информация, которая включала список его работ. Цель этого исследования – представить взгляды Бартольда относительно тюркских народов и ислама, затронуть преобладающие взгляды о мусульманских тюркских народах в России при его жизни и дать информацию о востоковедении в целом и тюркологии в частности.

Ключевые слова: *Россия, востоковедение, тюркология, исламоведение, В.В.Бартольд.*

Nigar Babayeva

V.V. BARTHOLD'S CONTRIBUTION TO ORIENTAL STUDIES IN TSARIST RUSSIA

ABSTRACT

Vasily Vladimirovich (Wilhelm) Barthold, a Russian historian of German descent, was one of the most important figures in Oriental Studies in Russia who devoted his entire life to the study of the history of Central Asia and Turkestan. While playing an important role in the institutionalization of Oriental Studies in Russia by producing hundreds of works in this field, he also tried to understand and examine the foundations of Oriental Studies in the West.

Giving importance to new resources, the essential part of Barthold's research methodology was to strive to gather and publish all the available resources together. He dedicated his whole life to this work and made it his duty to find all available resources in order to publish them. The fact that he dealt with scientific facts without being under ideological influence was accepted as one of the most important features that distinguished him from other Orientalists before and after him and he was regarded as the authoritative personality in Central Asian history in the West.

Barthold's studies on the history of the Turkic and Mongol peoples are divided into two periods: 1892-1899 and 1925-1930. He produced valuable works on Turkology, Iranology and Islam, and in his research he drew attention to the history of religions that spread in Central Asia and Iran such as Zoroastrianism, Buddhism, Christianity and especially Islam.

From 1963 to 1977 all his works were published in ten volumes in Moscow. These works, the majority of which have been translated into Turkish, have not been studied in detail until now, and readers were generally provided with biographical information about Barthold and bibliographical lists of his works. The aim of this study is to present Barthold's views on Turkic peoples and Islam, to touch upon the prevailing conception of Muslim Turkic peoples in Russia during his lifetime and to give information about Oriental Studies in general and Turkology in particular.

Keywords: *Russia, Oriental studies, Turkology, Islamic studies, V.V. Barthold*

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d., dos. E.A.Əzizova

UOT – 297

**CƏNUB BÖLGƏSİNİN TANINMIŞ DİN XADİMLƏRİ
(XIX-XX ƏSRLƏR)**

Samid Quliyev,
*Qafqaz Müsəlmanları İdarəsi,
AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar
İnstitutunun doktorantı
axundsamid@gmail.com*

XÜLASƏ

İslam dininin təşəkkül tapdığı gündən dövrümüzədək Azərbaycanın görkəmli zəka sahibləri İslam elminin inkişaf etməsində müstəsna xidmət göstərmişlər. Tarixi mənbələrdə deyildiyi kimi, uzun illər alimlər fətvalarını Bakıdan, Naxçıvandan, Ərdəbildən, Lənkərandan, Gəncədən, İrəvandan və onlarla bu kimi şəhərlərdən müsəlmanlara çatdırmışlar. Belə tanınmış alimlər haqqında ayrı-ayrı kitablarda məlumatlar verilsə də, onların heç də hamısı barədə geniş elmi araşdırmalar aparılmamışdır. Hazırda İraqın Nəcəf, İranın Qum və Məşhəd şəhərlərində Azərbaycandan olan çoxlu din alimlərinin məzarları vardır. Əfsuslar olsun, bu cür böyük alimlərin adları kitablara düşməmişdir. Azərbaycanda Sovet hökumətinin qurulması və hakim olan siyasət nəticəsində ruhanilər doğma vətəninə didərgin düşmüş, öz adlarını dəyişərək qürbət ölkələrdə nəzərdən yayınmış, bəziləri isə kommunist hakimiyyətinin istəyi ilə məxfi şəkildə qətlə yetirilmişlər.

Cənub zonası, öz növbəsində, Azərbaycan ruhaniliyinə daim töhfəsini vermişdir. Həqiqi islami dəyərlərlə yaşayan din xadimlərimiz təkcə İslam dəyərlərini xalqa çatdırmamış, həmçinin təhsil mərkəzlərində dünyəvi elmləri də tədris etmiş, elmi əsərlər yazmış, lazım olduğu təqdirdə, əhalini düşməne qarşı vuruşmağa səfərbər etmiş və özləri də ön cərgələrdə düşməne sinə gərmişlər.

Vətənimizin bütün bölgələrindən olan insanlar elm və mədəniyyətimizin inkişafında öz xidmətlərini göstərmişlər. Cənub bölgəsinin dini tarixi araşdırlarkən məlum olur ki, sözügedən bölgənin sakinləri daha çox dini mədəniyyətə öz töhfələrini vermişlər. Buna görə də məqalədə Cənub bölgəsində XIX-XX əsrlərdə yaşamış ruhanilər və din xadimləri haqqında tədqiqat aparıl-

mışdır. Tədqiqat zamanı arxiv sənədlərə, əlyazma mənbələrinə və xalqın yaddaşına daha çox istinad edilmişdir.

Açar sözlər: *Azərbaycan ruhaniliyi, İslam ilahiyyəti, Cənub bölgəsi.*

Giriş

Cənub bölgəsində yetişmiş bir neçə din xadiminin adına nəzər saldıqda, onların arasında Masallının Ərkivan kəndindən Şeyx Bəşir, Seybətın kəndindən Şeyx Əsədullah, Qızılavar kəndindən Şeyx Ələsgər, Boradigahdan Şeyx Məhəmməd, Babaser kəndindən Şeyx Qüdrət, Lerikin Mondigah kəndindən Molla Səməd (XIX əsrin əvvəllərində Lənkəran qəzasında dini məktəbin yaradıcısı) Şeyx Heydər, Şeyx Vahab, Perzora kəndindən Şeyx Camal, Zenoni kəndindən Şeyx Qələm (Molla Qulamrza), Veri kəndindən Axund Mirkərim, Hoveri kəndindən Molla Hüseyn, Lənkəranda Axund Mirzə Məhəmmədhüseyn, Zövlə kəndindən Axund Molla Baba, Cil kəndindən Şeyx Qüdrət, Gərmətük kəndindən Axund Molla Yunus, Astaranın Siyəyük kəndindən Şeyx Talış, Şiyəkəran kəndindən Molla Mirhaşım, Yardımlıdan Molla Pişan kimi din xadimlərinin adlarına rast gəlirik.

Adlarını qeyd etdiyimiz bu və ya digər din xadimləri öz dövrlərində daim İslamda orta yol sahibləri olmuşlar. Cəmiyyətə həqiqi islami dəyərləri təbliğ edərək, onları haqqa-ədalətə səsləmişlər. Bu alimlər sırasında aşağıdakı din xadimləri öndəgedən ruhanilər olmaqla, xalqın yaddaşında silinməz izlər buraxmışlar. Qısa bir araşdırma nəticəsində adlarını sadaladığımız şəxslər XIX-XX əsrlərdə ilahiyyat elmlərinin biliciləri kimi xalqın yaddaşında qalmış, Azərbaycan ilahiyyatşünaslığının inkişafına öz töhfələrini vermişlər. Bunu biz onlardan yadigar qalmış əlyazmalarda və xalqın yaddaşına həkk olunmuş xütbə və moizələrdə görə bilərik.

Orta əsrlərdən başlayaraq, yazılı ədəbiyyatımızda mənəvi dəyərləri təbliğ edən mövzulara daha geniş yer ayrılmışdır. Bunların sırasında dünya miqyasında tanınan Şeyx Nizami Gəncəvini (1141-1209), Səfəviyyə təriqətinin əsasını qoymuş Şeyx Səfiəddin Ərdəbilini (1252-1334), digər sufi-mistik ideya sahibi Şeyx Mahmud Şəbüstərin (1287-1320), Quran motivləri əsasında ana dilimizdə əsərlər yaratmış Suli Fəqih və Mustafa Zəririni (hər ikisi XIV əsr), qəzəllərində Əhli-beytin (ə) fəzilətini məhəbbətlə vəsf etmiş Seyid İmadəddin Nəsimini (1369-1417), Azərbaycanın böyük dövlət xadimi və şairi Şah İsmayıl Xətəini (1487-1524), Qərb şərqşünaslığında “qəlb şairi” kimi tanınan Şeyx Məhəmməd Füzulini (1494-1556) və başqalarını görmək mümkündür.

Bu ənənə XIX əsrdə Raci, Qumri, Süpehri, Şüai, Dəxil, Dilsuz, Nigari kimi şairlərin yaradıcılığında özünü bir daha büruzə vermişdir. Sırf mərsiyyə poetik janrını ərsəyə gətirən şairlərimizlə yanaşı, Seyid Əbülqasım Nəbati (1812-1873), Seyid Əzim Şirvani (1835-1888), Xurşudbanu Natəvan (1830-1897), Qasım bəy Zakir (1784-1857) və maarifçi ədəbiyyatımızın formalaşmasında mühüm rol oynamış şairlərimiz də öz yaradıcılıqlarında dini-şəriət qayda-qanunlarını, əxlaqi məsələləri, Quranın bəlağət və fəsahtətini geniş təbliğ etmişlər.

Azərbaycan ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi Abbasqulu ağa Bakıxanov (1794-1847) çar Rusiyasının dövlət işində mühüm vəzifə tutsa belə, bu mövzuya rəğbətlə yanaşmış, “Nəsihətnamə” əsərini ərsəyə gətirmişdir. Mükəmməl dini təhsil görmüş din xadimlərimizin yaradıcılığında dini, əxlaqi dəyərlər geniş təbliğ olunmuşdur.

1. Vəssaf Lənkəranı (1863-1925)

Azərbaycan ruhaniliyi tarixində nüfuzlu din xadimlərindən biri – 1863-cü ildə Lənkəranın Kosalar kəndində ruhani ailəsində anadan olmuş Şeyx Rəcəb Vəssafdır. Lənkəran haqqında ensiklopedik məlumata malik, ağsaqqal ziyalı, ədəbiyyatşünas alim Hacı Mirhaşım Talışlının qeyd etdiyinə görə, Mirzə Rəcəb Kazım oğlunun yazdığı “Nəsihətnamə” A.A.Bakıxanovun yaratdığı eyni adlı əsərindən heç də geri qalmır.

Şeyx Rəcəbin atası Kazım kişinin Cabbar və Nəcəfəli adında iki oğlu da olmuşdur. Şeyxin babası Baxşəli (?-1847) Lənkəran qəzasının Dırıq mahalının Bilnə kəndindən (hazırda Lerik rayonunun Bilnə kəndi) Lənkəranın Kusə (Kosalar) kəndinə köçmüş, dövrünün tanınmış el ağsaqqallarından biri olmuşdur. Bu şəcərənin İslama bağlılığı Rəcəbin uşaqlıqdan dini təhsil almasına da təsir etmişdir.

Şeyx Rəcəb ilk təhsilini Lənkəran mədrəsəsində almış, sonra Nəcəfül-Əşrəfdə dini təhsilini tamamlamışdır. Nəcəfdən qayıdarkən yüksək dərəcəli elmə yiyələnməsinə baxmayaraq, Tehranda “Mədərsəhi-qədim” mədrəsəsində bir müddət yenidən təhsil almış, Şərq poeziya və fəlsəfəsinin sirlərinə dərinləndən bələd olmuşdur (Quliyev (1) 2014, 36).

Lənkərana qayıtdıqdan sonra dərin biliyi, elmi və fəsahtətli çıxışı ilə seçilən Molla Rəcəbə hörmət əlaməti olaraq “Mirzə” deyilmişdir. Mükəmməl dini savada, gözəl səsə malik olan Mirzə Rəcəb həftədə iki dəfə şəhərin “Kiçik bazar” məscidində azan verər və camaatla qılınan namaza imamlıq edərdi.

1893-cü ildə yazdığı 301 beytlik didaktik şeirlərdən ibarət “Əxlaqnamə” əsəri bir sıra dini və əxlaqi dəyərləri ehtiva edir. “Əxlaqnamə”də insanın daxili aləmini nurlandıran doğruluq, əməksevərlik, nəfsə uymamaq, bilikli, düz danışan olmaq, bir sözlə, İslam dininin bəyəndiyi xüsusiyyətləri ehtiva olunmuşdur. Əsər din xadiminin nəfis dəsti-xətti ilə fars dilində məsnəvi formasında yazılmış, Lənkəran şəhər 1 nömrəli orta məktəbin fars dili müəllimi mərhum Ağaxan Quliyev (1955-1984) tərəfindən sətri tərcümə olunmuşdur. M.Talıslının təşəbbüsü ilə Şəkər Aslan (1937-1995) əsəri nəzmə çəkərək Azərbaycan dilinə tərcümə etmişdir. “Əxlaqnamə” əsəri AMEA-nın Ölyazmalar İnstitutunda qorunub saxlanılır.

VII əsrdə Ərəbistanda İslam dini təşəkkül tapdıqdan sonra, bu dini qəbul edən insanlar arasında elmə marağın daha yüksək olması, yeni ixtiraların edilməsi müşahidə edilirdi. Bu hallar bir daha İslamın elmə və təhsilə verdiyi üstünlüklərdən irəli gəlirdi. Mirzə Rəcəb aldığı yüksək biliyi xalqa çatdırmaqdan zövq alırdı. Quranın xəbər verdiyi elmi məlumatları, Peyğəmbərin (s) hədislərində tərənnüm olunan elmin fəzilətlərini geniş təbliğ edirdi. Elmin və təhsilin üstünlüyünü, elmlə olan hər bir kəsin yüksək mövqeyə malik olduğunu bu cür ifadə etmişdir:

*Gənclikdən toxnafs ol, bir doğru yol seç,
Sonra qocalıqda gec olacaq gec....
Ömrün baharını duy, sevin, yaşa,
Pərt olma bir zaman çatanda qışa.
Başın uca olsun həyatda deyə,
Qoy başın qarışsın elmə, biliyə!
Çalış, elm qazan, sən aydın-açıq,
Gərək olsa sən uzaq səfərlərə çıx.
Açarı bilikdir saf ləyaqətin,
O açarı tapmaq çətindir-çətin!
Başında elmdən tac olsa ağər,
Həyatda kim sənənin başını əyər.
Kimin ki, elmi var, biliyi vardır,
Taytuşlar içində o bəxtiyardır.*

Tövhid səmavi dinlərin əsas prinsiplərindən biri olmaqla, ilahi elçilərin təbliğat vasitəsi sayılmışdır. Qurani-Kərimdə ən çox toxunulan mövzulardan biri də Tövhid – Allahın yaradan kimi şəriksiz olması məsələsidir. Qurani-Kərimdə oxuyuruq: *“(Ya Rəsulum!) Səndən əvvəl elə bir peyğəmbər göndərmədik ki, ona: "Məndən başqa heç bir Tanrı yoxdur, buna görə də*

yalnız Mənə ibadət edin!" - deyə vəhy etməyə” (Qurani-Kərim 1991, “Ənbiya”, 25).

“Əxlaqnamə” əsərində də bu məsələ diqqətdə saxlanılmış, ixlaslı olaraq ibadətin əvəzsiz olması vurğulanmışdır:

*Xoşbəxtlik istəsən, oğul qulaq as,
İbadət etməkdə tənbəllik olmaz.
Hər gün ibadət et, sözümə baxsan,
Böyük səadətə tez çatacaqsan..
Fikrinə gətirmə heç vaxt rıyanı,
Hər gün pərəstiş et, Allahı tanı.
Riyanın şəriki, hiylədir, şərdir,
Bu vadidən keçmək böyük hünərdir.
Çalış küfr demə, özünə yol aç,
Günahın odundan tüstü kimi qaç.*

Mirzə Rəcəb yaratdığı əsərlərdə “Vəssaf” (vəsf edən) təxəllüsündən istifadə etmişdir. “Əxlaqnamə” əsəriylə yanaşı, onun tibbi mövzuda “Dişə qulluq etmək qaydası” barədə səkkiz səhifəlik bir kitabçası da vardır. Bu kitabça AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda mühafizə edilir.

Zəmanəsinin böyük din xadimlərindən olan Mirzə Rəcəb Vəssaf 1925-ci ildə vəfat etmiş, Lənkəranın Kosalar kəndində torpağa tapşırılmışdır. Hazırda Lənkəran şəhərinin küçələrindən biri Mirzə Rəcəb Vəssafın adını daşıyır. Mirzə Rəcəb Vəssaf bu gün də unudulmur, məclislərdə böyük ehtiramla yad olunur, zəngin irsi gənclərə çatdırılır (Quliyev (2) 2014, 5).

2. Qara Axund (1869-1948)

Şeyx Yusif 1869-cü il (məzar daşında 1860-cı il göstərilmişdir) Lənkəran qəzası Qamətuk (indiki Gərmətük qəsəbəsi) ərazisinin Viyən kəndində Kərbəlayi Əmirin ailəsində dünyaya göz açmışdır. Əmirin Yusifdən başqa Musa, İsa və Xəlil adlı oğlanları da olmuşdur.

İlk mədrəsə təhsilini doğma Lənkəranda alan Yusif ərəb və fars dillərində yazıb oxumağı mükəmməl bacarırdı. Gənc yaşlarında Ərdəbil şəhərinə təhsil almağa getmiş və mədrəsəni müvəffəqiyyətlə bitirmişdir. 1897-ci ildə İranın Tehran Universiteti ilahiyyat fakültəsinə daxil olmuş, təhsil illərində “danış-mənd” (alim) təxəllüsünü qazanmışdır. Universiteti bitirdikdən sonra Nəcəfül-

Əşrəfdə dini-elmi hövzədə təhsilini davam etdirərək “Ayətullah” elmi dərəcəsinə almışdır. Şeyx vəfat etdiyi günədək “Ayətullah” və “İctihad” dərəcəsində olduğunu gizli saxlamışdır.

Şeyx Yusif dini elmlərlə yanaşı, fiqh, nücum, coğrafiya, təbabət, cəbr elmlərini və Şərq ədəbiyyatını mükəmməl mənimsəmiş, xəttatlığı gözəl bacarmış, dəsti-xətti ilə çoxlu elmi əsər ərsəyə gətirmişdir. Sovet dövrünün qadağaları, təqibləri nəticəsində əsərlərinin heç biri bizə gəlib çatmamışdır.

Tehranda təhsil alarkən iranlı Hacı Mirzə Mövsüm Nəvvabın qızı Sahibi Sultan Sara xanımla ailə qurmuş, bu evlilikdən iki oğlu - Əhməd və Mahmud dünyaya gəlmişdir. Mahmud körpə ikən Sara xanım dünyasını dəyişmiş, Viyən kənd qəbiristanlığında dəfn edilmişdir.

Şeyx Yusif övladlarına arxa olmaq üçün qonşu Aşağı Nüvədi kəndində dul qadın, iranlı Məsumə xanımla evlənmişdir. İkinci evlilikdən Murtuza adlı oğlu dünyaya gəlmişdir.

Hazırda Şeyxin nəvə-nəticələri Viyən, Aşağı Nüvədi kəndlərində, eləcə də, Lənkəran və Bakıda yaşayırlar. Şeyxin bir nəvəsi onun adını daşıyır. Soykökündən olanlar Şeyxin adına layiq Allaha ibadət edir, təqvalı olmaları ilə seçilir.

Şeyx Yusif uzun illər Astara rayonunun Ərçivan kənd və Lənkəranın Aşağı Nüvədi qəsəbə məscidlərində axundluq etmişdir. Tarixçi İsfəndiyar Cəfərov yazır: “Lənkəran şəhərində Molla Yaqubun evində tez-tez elmi məclislər keçirilirdi. Burada dini və dünyəvi elmlərin müxtəlif sahələrinə aid mübahisələr olurdu. Axund Şeyx Yusif məclisin fəal üzvlərindən biri idi”.

Şeyx Yusifin xalq arasında “Qara Axund” kimi tanınması əslində, rənginin qara olması ilə bağlı deyildir. Şeyxdən yadigar qalan şəkillər və onu görənlər çöhrəsinin qara olmadığı haqqında məlumat verirlər. Fikrimizcə, “Axund” sözünün əvvəlində işlənən “Qara” “əzəmət”, “daha savadlı” və “uca məqamlı” anlamını daşıyır (Quliyev (3) 2018, 76).

Şeyx Yusif savadı və dünyagörüşü ilə yanaşı, dövrünün nüfuzlu ariflərindən olmuşdur. Kəraməti barədə bir sıra rəvayətlər mövcuddur. Bu rəvayətlər Şeyxin nəcib və əxlaqi keyfiyyətlərə malik olmasından xəbər verir. Rəvayətlərin birində deyilir ki, Şeyx Yusif əvvəlcədən Almaniya ilə Sovet İttifaqının müharibə edəcəyini, SSRİ-nin qələbə çalacağını xəbər vermiş, bu müharibəni təlatümlü dənizə bənzətmişdir. Bu xəbəri eşidən dövlət nümayəndələri Şeyxdən iltizam almış, belə olmadığı təqdirdə, güllələnəcəyini bildirmişlər. Deyilənlər düz çıxdığından “NKVD” rəisi açıq şəkildə mollalıq etməsi üçün Şeyx Yusifə icazə vermişdir.

Əhməd həbs olunarkən oğlu Murtuza ona belə bir sual vermişdir: “Ata, Əhməd həbs edilərək, ölümə məhkum olunub. Bununla bağlı nə deyə

bilərsən?”. Şeyx “Oğlum, Əhməd sağdır, ancaq bilirəm ki, mən onu görməyəcəm”, deyə cavab vermişdir. Axundun ölümündən sonra Əhməd belə demişdir: “Ölüm kamerasında doqquz nəfər idik, səkkizi getdi, mən qaldım. Səhər 10:00-da mənə də çıxardılar. Həmin gecə yuxuda atamı görmüşdüm. Mənə dedi ki, “Narahat olma, bəraət alıb, azadlığa çıxacaqsan”.

Digər rəvayət isə Şeyxin cəsədinin müəmmalı şəkildə qəbirdən çıxarılaraq aparılması ilə bağlıdır. Şeyx Yusifin dəfnindən üç gün sonra anbar gözetçisi (həmin dövrlərdə Aşağı Nüvədi qəsəbə məscidi anbar kimi fəaliyyət göstərirdi) dörd nəfər naməlum şəxsın Şeyxin qəbrini qazdığını, mübarək cəsədini xalçaya bənzər bükülüyə qoyaraq özləri ilə Cənuba doğru apardığını görmüşdür. Bu barədə gözetçiyə heç yerdə və heç kimə danışmamaq tapşırılıb. Gözetçi isə üç gün dözmüş, lakin gördüklərini Şeyxin 7 mərasimində danışmışdır. Səhəri gün kənd gözetçisinin ölüm xəbəri yayılmışdır. Yaşlı nəslin dediyinə görə qəbri təmir edərkən, onun boş olduğunu görüblər.

Şeyx Yusif 1948-ci ilin noyabr ayının 19-da vəfat etmişdir. Vəsiyyətinə uyğun olaraq dəfn mərasiminə Axund Mirzə Məhəmmədhüseyn rəhbərlik etmişdir. Mərasimin ikinci günü Axund Molla İman məclisdə Şeyx Yusifin “ictihad” dərəcəsinə təsdiq edən sənədi oxumuş və məclis əhlini heyratlandırmışdır. Şeyx Yusif bu gün də unudulmur, xalq arasında daim əziz xatirəsi eldə-obada hörmətlə yad olunur (Quliyev (2) 2014, 5).

3. İmam Axund (1878-1960)

Hazırda Lənkəran ağsaqqallarının “İmam Axund” kimi xatırladığı Axundov (bəzi mənbələrdə Sübhanov) Məhəmmədhüseyn Əbdülhəmid oğlu 1878-ci ildə may ayının 20-də Lənkəran qəzasında dünyaya gəlmişdir. Atası Əbdülhəmidin evindən heç vaxt islami adət-ənənələr əskik olmamışdır. Belə bir ailədə böyüyən Məhəmmədhüseyn ilk ruhani təhsilini şəhər mədrəsəsində almış və ustadı əmisi Molla Əliəkbər (1800-1898) olmuşdur. Molla Əliəkbər dövrünün tanınmış din xadimi olmaqla yanaşı, Lənkəranda fəaliyyət göstərən “Fövcül-füsəha” (“Gözəl danışanlar dəstəsi”) adlı şairlər məclisinin fəal üzvü olmuş və “Aciz” təxəllüsü ilə şeirlər yazmışdır.

Axund Məhəmmədhüseyn uşaq yaşlarından elm öyrənmək üçün daim səy göstərmiş və təhsil almaq arzusunda olmuşdur. Digər tələbələrdən dərin zəkası ilə seçilən Məhəmmədhüseynin arzusunu Lənkəran xeyriyyəçiləri gerçəkləşdirirlər. Xeyriyyəçilərin təşəbbüsü və köməkliyi ilə təhsil almaq üçün İranın Tehran şəhərində yerləşən “Mədrəşə-qədim” mədrəsəsinə yollanır. İrana gedərkən dövrünün tanınmış din xadimi – ustadı Hacı Axund (Molla Məhəmməd Ziya Lənkərani) öz əmmaməsini ona yadigar və təbərrük

olaraq vermişdir. Tehranda təhsilini əla qiymətlərlə başa vuran Məhəmməd-hüseyn Axund başqa bir elmi-dini mərkəzə İraqın Nəcəf-ül-Əşrəf şəhərinə üz tutur. İslami biliklərə kamil sürətdə yiyələndikdən sonra, 40 yaşında vətəni Azərbaycana qayıtmışdır. Tez bir zamanda elminin kamilliyi ilə seçilərək şəhərin “Böyük bazar” məhəlləsində yerləşən “Cümə” məscidində insanlara imamlıq etmişdir.

Məhəmmədhüseyn axund Mirzəhəra adlı xanımla ailə həyatı qurmuş və bu evlilikdən 3 qız, Məhəmmədağa və Həmidədağa adında 2 oğlu olmuşdur. Kiçik oğlu Həmidədağa uşaq yaşlarında dünyasını dəyişmişdir. Məhəmmədağa isə Tehranda hərbi həkim işləyən əmisi Məhəmmədtəqinin yanına getmiş və onun qızı ilə ailə həyatı quraraq orada yaşamış, İranda elektrik mühəndisi kimi fəaliyyət göstərmişdir. Sonralar ailəsi ilə birlikdə Almaniyaya köçmüşdür. Məhəmmədhüseyn Axundun bir çox nadir əlyazmaları oğlu Məhəmmədağada olmuşdur.

Axund dini biliklərlə yanaşı, tarix, riyaziyyat, astronomiya, ədəbiyyatı da yaxşı bilir və tərcüməçiliklə məşğul olurdu. İmkansız ailələrə, xəstələrə həmişə kömək etmişdir. Böyük savad sahibinə əvvəlcə “Mirzə”, sonra “Axund”, daha sonra “İmam Axund” deyilməyə başlanmışdır. Bu ləqəblərdən də göründüyü kimi, Məhəmmədhüseyn Axund daim öz xeyirxah əməlləri ilə xalqın rəğbətini qazanmışdır. Yaşadığı dövrdə yazıb-pozmağı bacaran az insanlardan olmuş Axund həm də mirzəlik edərək xalqın işinə yaramışdır. Kimsəsiz ailələrə etdiyi təmənnəsiz köməkliklərə görə isə xalqın öndə gedəni olaraq “İmam” adlandırılmışdır.

Məhəmmədhüseyn Axund daim elmi müəllimlər etmiş, dövrü mətbuatı və radio verilişlərini izləmişdir. Bunun məntiqi nəticəsidir ki, 1957-ci ildə ilk dəfə Yerin süni peyki buraxıldığı zaman bu hadisədən heyrlənmiş və bunu “allahsızlıq” adlandırmamışdı. Elminin dərinliyi, zəkasının uzaqgörənliyi ilə bir vaxt Aya da uçacaqlarını, insan ayaqlarının Aya da dəyəcəyini xəbər vermişdi. Ağsaqqalların dediyinə görə, Məhəmmədhüseyn Axund 1950-ci illərdə məclislərin birində qeyd etmişdir ki, “Zaman gələcək telefonla danışanlar, bir-birlərini də görəcəklər” (Talışlı 2017, 412).

1960-cı ilin oktyabr ayının 3-də 88 yaşında Məhəmmədhüseyn Axund axirət evinə köç etmişdir. Vəsiyyətinə uyğun olaraq dəfn məsələlərini Masallıdan olan Şeyx Bəşir icra etmişdir. Dəfninə respublikanın bir çox bölgələrindən ruhanilərlə yanaşı, elm adamları da qatılmış, Təzəpir məscidində, oğlu Məhəmmədağa tərəfindən isə Tehran şəhərinin mərkəzi məscidində adına ehsan verilmişdir. Yeddi gün davam edən hüzz mərasimində Qurani-Kərim 65 dəfə xətm olunmuşdur. Bu günədək Məhəmmədhüseyn Axund unudulmamış, dövlət tərəfindən yaşadığı evə xatirə löhvəsi vurulmuş, küçələrinə onun adı verilmişdir (İsmayilli 2019, 36; Mövlayı 2013, 141).

4. Molla Baba Lənkərani (1879-1948)

Azərbaycanın dilbər guşələrindən olan Lənkəranın halal və zəhmətkeş adamlarının hər biri milli-mənəvi dəyərlərinə nə qədər hörmət edirlərsə, bir o qədər də din xadimlərinin ehtiramını saxlayıb gənc nəslin nümayəndələrinə onların ibrətlə dolu xatirələrini daim xatırladırlar. Bütün el məclislərində hörmətlə yad olunan din xadimlərindən biri də xalq arasında “Molla Baba Axund” kimi tanınan Şeyx Tahirdir.

Şeyx Tahirin ata-babaları İraqın Nəcəfül-Əsrəf şəhərində yaşamış, seyidlərə qarşı olan təziqlərə görə İranın Mazandaran vilayətinə köç etmişlər. Burada onlar seyid olmalarını heç kəsə bildirməmiş, İraqda olduğu kimi yenidən ticarət işləri ilə məşğul olmuşlar. Ticarət zamanı ən çox Talış mahalına gəlib-getdiklərinə görə, Lənkəran qəzasının Boradigah ərazisində bir sıra insanlarla dostluq əlaqələrində olmuşlar. Mazandaranda yaşayarkən şəhərdə baş verən haqsızlıqlar, qəbilələrarası qanlı toqquşmalar bunları öz dostlarının yanına, Talış mahalına gəlməyə vadar etmişdir. 1830-1940-cı illərdə Talış mahalına köç etdikdən sonra, buradakı dostları Masallının Türkoba və Mahmudavar kəndləri arasında (və ya Türkoba və Boradigah) Şeyx Tahirin ata-babalarına müvəqqəti yaşamaq üçün torpaq sahəsi vermişlər. Daim İslam qayda-qanunlarına riayət edən nəsil ağsaqqalları Boradigahın tanınmış şəxsləri ilə görüşüb onlara sahibsiz yer vermələrini xahiş etmişlər. Həmin şəxslər hazırda Lənkəranın Zövlə kəndi ərazisinə aid olan meşəliyin tamamilə sahibsiz olduğunu, indiyədək əkilib-becərilmədiyini bildirmişlər.

Bu ərazidə “Perizağa” adında qədim bir ziyarətghah yerləşdiyinə görə, ərəb-seyid tayfasına buranı məsləhət görmüşlər. Ziyarətghahın kimə məxsus olduğu haqqında heç bir məlumata rast gəlinməsə də, üzərində olan məzar daşında “Həzrət Hüseynin (ə) oxşarı” sözləri yazılmışdır. Bu ziyarətghah bugünədək heç bir tədqiqatçı tərəfindən araşdırılmamış, haqqında məlumat verilməmişdir (Lənkəranın Havzava kənd orta məktəbinin müəllimi İldırım Şükürlü tərəfindən toplanan, çapa verilmək üçün hazırlanan “Lənkəran ziyarətghahları” adlı kitabda isə ocaq haqqında ilk dəfə məlumat verilmişdir).

Hazırda insanların abadlıq şəraitində yaşadığı Zövlə kəndində bir zamanlar Molla Baba Axundun ata-babaları təmizlik işləri aparmış və kənddə yaşamağa başlamışlar. Bunların arasında “Ağa” adında təqvalı, dini təhsil görmüş bir ruhani də var idi. Molla Baba Axundun atası zəmanəsinin tanınmış, seçilmiş şəxsiyyəti olmuş, Kərbəla ziyarətində olduğu üçün “Kərbəlayi Axund Ağa” adı ilə tanınmışdır.

1879-cü ildə (sənədlərdə 1883-cü il göstərilir) Axund Ağa Tahir oğlunun evində bir oğlan uşağı dünyaya göz açır. Axund Ağa uşağa atasının adını

“Tahir” qoyaraq, ömrünə Allahdan bərəkət istəyir. Uşaqlıqdan Tahirə “Baba” deyilməyə başlanmış və bu günədək xalq arasında “Molla Baba” kimi tanınır. Hələ uşaqlıqdan həmyaşıdlarından seçilən Tahir ilk təhsilini atasından alır, sonra isə Lənkəran mədrəsəsində oxuyur. Gənc yaşlarında Nəcəfül-Əşrəf şəhərinə gedərək, ali dini təhsilə yiyələnir və orada İctihad dərəcəsinədək yüksəlir. Nəcəfdə təhsil alarkən zamanəsinin tanınmış müctəhidlərindən biri, əslən Lənkəranın Boladi kəndindən olan Seyid Rza Lənkəraninin fiqh dərslərində iştirak edir. Tahir xüsusi qabiliyyət və ehtiramı ilə ustadının diqqətini özünə cəlb etmişdir. Seyid Rza Lənkərani öz qızı Rübabə xanımı ona kəbin etmişdir. Bu evlilikdən Tahirin övladı olmur. Rübabə xanım “Axund, sən mənə uşağın olmadı, yaxşı olar ki, başqa bir qadınla evlənəsən”, – deyərək onun evlənməsinə yenidən imkan yaradır. Rübabə xanım ömrüboyu niqabla gəzmiş, yaxın ətrafı belə ömrünün sonunadək onun üzünü görməmişdir. Rübabə xanımın məzarı “Kiçik bazar” qəbiristanlığındadır.

1899-cu ildən 1915-ci ilədək Nəcəfül-Əşrəfdə müəllim kimi fəaliyyət göstərsə də, sonda vətəninə dönmək arzusu ilə doğma Lənkərana – Zövlə kəndinə qayıdır. Zövlə və ətraf kəndlərdə ruhani kimi fəaliyyətə başlayır. Bir neçə dəfə dövlət təhlükəsizlik orqanları tərəfindən təqib olunsada, “NKVD” nümayəndələrinə verdiyi sərt, lakin tutarlı cavabları onu ölümün çəngindən qurtara bilmişdir.

İkinci evliliyi həmkəndlisi Səfiyyə xanımla olmuş, lakin erkən ayrılıq Axundun 3-cü dəfə evlənməsinə səbəb olmuşdur. Axund “Aminə” adlı xanımla ailə həyatı qurur və 2 xanımından Qulaməli, Qubadəli, Məmmədağa, Əliməmməd, Əliağa, Məhəmməd adlı oğlanları və 6 qızı olur. Ailəsinə daim paklıq aşılaraq Axund bütün övladlarına Qurani-Kərimi, şəriət hökmlərini tədris edir. 1934-cü ildə Lənkəran şəhərinə köçür.

Lənkəran şəhərində yaşadığı 14 illik dövrdə ağsaqqalların məşvərət məclislərində iştirak edər, son söz sahibi kimi onu dinləyirdilər.

1948-ci ilin yanvar ayının 19-da bütün Lənkəranı “Molla Baba dünyasını dəyişdi” xəbəri bürüyür. Cənazə namazını qılmaqdan ötrü İmam Axund (Axund Mirzə Məhəmmədhüseyn) dəvət edilir və ona bildirilir ki, Molla Baba “Cənazə namazımı İmam Axunda qıldırın, ona deyin ki, Quranımın arasında olan Vəsiyyətnaməmi xalqa çatdırın” – demişdir.

Qurani gətirib İmam Axunda verirlər. İmam Axund Quranın arasında vəsiyyətnamə ilə yanaşı, başqa bir möhür vurulmuş kağızın, İctihad dərəcəsinə çatma haqqında icazə kağızının olduğunu görür. İlk olaraq gördüklərinə inanmayan İmam Axund yanılmadığını anlayır. Məclislərdə verilən suallara düzgün və səlis cavab verməyi bacaran Molla Baba müctəhid idi. Ölənin günədək bunu xalqdan gizlətməmiş, “İcazə kağızı”nı heç kəsə göstərməmişdir.

Gözləri yaşaran İmam Axund üzünü xalqa tutaraq, “Ey camaat, deməyin, Molla Baba ölüb deyərsiz ki, bir müctəhidi itirdik”, – söyləyərək, ibrət və nəsihətlərdən ibarət Vəsiyyətnaməni də xalqa oxuyur.

Cənazə gözüyaşlı Lənkəran xalqının çiynlərində “Kiçik bazar” qəbiristanlığına doğru hərəkət edirdi. Alimin şəninə hamıdan irəlində qara bayraqlarla bəzədilmiş ələm, arxası ilə demək olar ki, bütün kəndlərin ağsaqqal və ruhaniləri addımlayırdı.

Bugünədək unudulmayan Molla Babanın yaşadığı evə dövlət tərəfindən xatirə lövhəsi vurulmuş, evinin qarşısındakı küçəyə adı verilmişdir (Quliyev (2) 2014, 5).

5. Şeyx Təbib Lənkərani (1880-1933)

Seyid Sadiq 1880-ci ildə Lənkəran qəzasının Şağlaser kəndində dövrünün ziyalı ailəsində dünyaya göz açmışdır. Atası Seyid Qənbər bir müddət Məhəmməd şahın (Məhəmməd şah Qacarın) (1810-1848) mirzəsi olmuşdur. Seyid Qənbər dünyəvi elmləri mükəmməl bilmiş, xalq təbabətinin mahir bilicilərindən olmuşdur.

Müdrək ata Seyid Sadiqdən başqa “Seyid Əjdər”, “Seyid Qəni” və “Seyid Qulam” adlarında təqvalı, gözəl övladlar yetişdirmişdir. Seyid Qənbər övladlarını təhsilli görmək istəyirdi. Bu məqsədlə Sadiqi Lənkəran şəhərində yerləşən mədrəsəyə qoymuşdur. O, burada elmin sirlərini öyrənməyə başlamışdır. Lənkəranda təhsilini bitirəndən, sonra Seyid Qənbər oğlunu Xorasan vilayətinə aparmışdır. Seyid Sadiq bir müddət Xorasanda təhsil almış sonra Nəcəfül-Əşrəf vilayətinə getmişdir.

Axund Seyid Sadiq qeyri-adi istedadı ilə yanaşı, ecazkar və məlahətli səsə malik olmuşdur. Xorasanda təhsil alarkən Seyid Sadiqə İmam Rza (ə) hərəmində müəzzinlik təklif olunmuşdur. Axund bu təklifin cavabında bildirmişdir: “Mən bir neçə dəfə hərəmdə azan verərkən, naməhrəmlər belə müəzzinin kim olduğunu bilmək üçün azan verdiyim yerin qabağına yığışıblar. Mən çox cavanam. İlahi çağırışa isə ecazkar səs yox, sadəcə, “Allahu Əkbər” kifayətdir”.

Axund Sadiq təhsilini başa vurduqdan sonra, doğma yurdu Lənkəranın Şağlaser kəndinə qayıtmışdır. Dinin təbliği ilə yanaşı o, xəstələri təbabət köməyinə arxalanaraq təmənnasız müalicə edir. El-oba arasında şan-şöhrət, nüfuz qazanan Axunda hörmət əlaməti olaraq “Ağa” deyilir.

Axundun Cil, Vilvan, Osaküçə, Separadi, Tükəvilə, Boladi, Boradigah və digər kəndlərdən çoxlu tələbəsi olmuş, müqəddəs İslam dəyərlərini böyük həvəslə tədris etmişdir. Lənkəran qəzasının Zuvand nahiyyəsindən Şağlasərə

köç etmiş ailələrə də maddi yardım göstərmiş, onlar üçün öz vəsaiti hesabına torpaq sahəsi alıb ev tikdirmiş, xeyirxahlığı ilə ürəklərdə iz qoymuşdur.

Axund Sadiq həmkəndlisi dul qadın Seyid Bəşirin qızı Suğra xanım ilə ailə qurmuş və bu evlilikdən Muğdad, Şahzadə və Rükəyyə adlarında övladları olmuşdur. Suğra xanımın birinci həyat yoldaşından olan övladını – Bəhlulu öz övladlarından ayırmamışdır. Axund Sadiqın oğlu nənəsi İlham tibb elmləri namizədidir və hazırda Bakı şəhərində fəaliyyət göstərir. Digər nənəsi Şahzadə xanımın oğlu Hacı Təbriz Lənkəran Şəhər Mərkəzi Xəstəxanasında həkim işləyir. Rükəyyə xanımın oğlu mərhum Aslan alitəhsilli müəllim olmuşdur.

Tibb və ilahiyyat sahəsində dəyərli əsərlər yaradan Axund Sadiq 1933-cü ildə vəfat etmişdir. O illərdə bolşeviklərin kəndə hücumu zamanı həyat yoldaşı Suğra xanım Axundun bütün kitablarını məscidin içərisində torpağı qazaraq gizlədir. Sağlaser kənd məscidi 70 il sonra Şeyxülislam Allahşükür Paşazadə həzrətlərinin təşəbbüsü və yardımı ilə yenidən əsaslı surətdə təmir edilərkən, bu qiymətli kitablar tamam çürümüş halda tapılmışdır.

Daim dərin ehtiramla xatırlanan, unudulmaz Sadiq Lənkərani barədə söhbətlər dildən-dilə gəzir. Hər yerdə onun islami dəyərlərə üstünlük verməsindən, vətənpərvərliyindən danışılır. Axund Lənkəran həbsxanasında olarkən məhərrəm ayında məhkumları başına toplayıb onlara Həzrət Hüseynin (ə) keçdiyi əzab-əziyyətlərdən, İslam dini uğrunda sonadək mübarizəsindən, qəhrəmanlığından danışır, yanıqlı səslə hadisələri nəzmə çəkib. Həbsxana rəhbərliyindən icazə istəyib, Sütəmurdov məscidində Aşura mərasiminə qatılıb. Həmin mərasimdə söylədiyi gözəl xütbə və ecazkar səsi barədə uzun illər danışılıb.

Gözəl əxlaq və davranışına görə 1933-cü ilin əvvəllərində vaxtından əvvəl azadlığa buraxılıb. Azadlığa çıxandan bir neçə gün sonra gecəvaxtı milis işçisi evinə gələrək, onunla bərabər getməsinə bildirmişdir. Havanın soyuq, şaxtalı olması, arxasınca yenidən milis əməkdaşının göndərilməsi Axundu qorxutmuşdur. Müəyyən qədər yol getdikdən sonra milis bir həyətə daxil olur. Bunu görüb- duruxan Axund məsələnin nə yerdə olduğunu soruşur. Milis üzünü Axunda tutub deyir: “Uşağım xəstə olduğundan başqa əlacım yox idi. Fikirləşirdim ki, bu soyuq gecədə mənimlə bu qədər yolu qət etməzsən”. Axund ona belə bir cavab verir: “Səhv edirsən. Xəstəni heç bir halda köməksiz qoymaq olmaz. Sənin bu hərəkətin isə uşaqlarımın başsız qalmasına səbəb olacaqdır”.

Axund Sadiq xəstəni müalicə etdikdən iki gün sonra – 1933-cü il fevralın 23-də dünyasını dəyişir. Cənazə namazını yaxın dostu Axund Qüdrət Cili icra edir. Matəm mərasiminə Astara, Lerik, Masallıdan din xadimləri, möminlər qatılmış, Axund böyük ehtiramla Sağlaser kənd qəbiristanlığında dəfn edilmişdir (Quliyev (2) 2014, 5).

6. Şeyx Qüdrət (1880-?)

Şeyx Qüdrət 1880-ci ildə Məşədi Əliəsgər Əkbər oğlunun evində dünyaya göz açmışdır. Hələ uşaqlığından yaşadlarından seçilən Qüdrət ata-babasından dini və əxlaqi dəyərlər ruhunda tərbiyə almışdır. Atası Əliəsgər tanınmış, nüfuzlu şəxslərdən biri olmuşdur. Dini dəyərlərə daim üstünlük verən Əliəsgər Məşhəd şəhərinə gedib İmam Rzanı (ə) ziyarət etmiş, “Məşədi Əliəsgər” kimi tanınmışdır. Kənd məscidinin tikintisində (1903) Məşədi Əliəsgərin böyük rolu olmuşdur. Sonralar bu məscid Şeyxülislam Allahşükür Paşazadə həzrətləri tərəfindən müasir üslubda yenidən tikilmiş və sakinlərin istifadəsinə verilmişdir.

Axund Qüdrət ilk təhsilini kənddə, daha sonra Lənkəran mədrəsəsində almışdır. Ərəb və fars dillərini yerli alimlərdən öyrənmiş, mükəmməl təhsil almaqdan ötrü Xorasan (Məşhəd şəhəri) vilayətinə getmişdir. Xorasanda 8 il, Nəcəf-ül-Əşrəfdə isə 14 il ilahiyyat elminin sirlərini öyrənmiş, İctihad dərəcəsinədək yüksəlmişdir.

Doğma yurduna – Cil kəndinə qayıtdıqdan sonra elmi-dini fəaliyyətlə məşğul olmuş, ətraf bölgələrdə böyük hörmət qazanmışdır. Halallıq və paklığı təbliğ edən Axund Qüdrət kasıb insanların dəfn mərasimlərinin xərclərini ödəmiş, ay ərzində 3-4 dəfə kasıblara məsciddə ehsan paylamışdır.

Axund Qüdrət Anaqız adlı xanımla ailə həyatı qurmuş, bu evlilikdən “Əliyyənnəqi”, “Zülfüqar”, “Əmiraslan”, “Sabir” adlarında oğlanları və iki qızı olmuşdur.

Keçən əsrin 30-cu illərində ölkəni bürüyən repressiya dalğası Axund Qüdrətdən də yan keçməmiş, həbs edilərək sürgünə göndərilmişdir. Kitabları, illərlə zəhmət çəkib ərsəyə gətirdiyi elmi əsərləri, əlyazmaları da müsadirə olunmuşdur.

1986-cı ildə Arxangelsk şəhərindən Cil kəndinə onun bəraət alması haqqında məktub göndərilmişdir. O vaxta qədər Axund barəsində heç bir məlumat olmamışdır. Ehtimal olunur ki, Axund Qüdrət Arxangelsk vilayətinə sürgün edilmiş, orada da dünyasını dəyişmişdir.

Cil kəndində Şeyx Qüdrət Axundla yanaşı, Molla Əbdürrəzzaq, Molla Abdullah, Molla Əsgər və Molla İzzətullah kimi tanınmış din xadimləri olmuşdur. Kənd məscidinin axundu Əliəşrəf Əliyev ənənəni layiqincə qoruyur və davam etdirir. Axund Əliəşrəfin tələbələri arasında tanınmış ilahiyyatçılar, axundlar vardır. Cil kəndində milli-mənəvi, dini dəyərlərimizin, dövlətçiliyimizin təbliğində ağsaqqallar, ziyalılar və din xadimləri fəal iştirak edirlər (Quliyev (2) 2014, 5).

7. Molla Hüseyn (1880-1964)

Hüseyn Ələsgər oğlu Teymurov 1880-ci ildə Lənkəran qəzasının Zuvand nahiyyəsinin (indiki Lerik) Hoveri kəndində kasıb bir ailədə dünyaya göz açmışdır. Hoveri kəndi Molla Hüseyndən əvvəl Molla Əhməd, Molla Həbib, Molla Fərəc, Molla Məcid kimi tanınmış ruhanilər yetişdirmişdir.

Molla Hüseyn ilk təhsilini doğma kəndində məhəllə məktəbində qazı Molla Məciddən almış, sonra uzaq bir yol qət edərək, Kəlvəz kəndindən olan Mirzə Cəfər Axundun dərslərində iştirak etmişdir. Mirzə Cəfər dünyasını dəyişdikdən sonra qardaşıoğlu Mirzə Əbdül Molla Hüseynə ilahiyyat elmlərinin sirlərini öyrətmişdir. Şonəyçolə kəndindən olan Axund Məhəmməd bir neçə il gələcək alimin püxtələşməsində mühüm rol oynamışdır.

Molla Hüseyn Səlimi adlı xanım ilə həyatı qurmuş, Vahab adlı oğlu (dnyasını atasının sağlığında dəyişmişdir) və 3 qızı olmuşdur. Bir yetim qızı isə himayəsinə götürərək, onun təlim-tərbiyəsi ilə öz doğma övladları kimi məşğul olmuşdur.

Molla Hüseyn təkcə din elmləri ilə kifayətlənmir, ailəsini dolandırmaq üçün xarrat peşəsinə yiyələnir. Sovetlər dönməndə (1928-1930-cu illər) din xadimini təqib etmək üçün ona çox böyük bir məbləğdə vergi qoyurlar. Vergi-ni ödəyə bilmədiyinə görə, səsvərmə hüququndan məhrum edilərək yaşadığı evi də müsadirə edirlər.

1952-ci ilin aprel ayında isə 5 il müddətinə azadlıqdan məhrum edilərək uzaq İrkutsk vilayətinə sürgün edilir. 1956-cı ildə əməlinə cinayət tərkibi olmadığına görə bəraət alan din xadimi həbsdən azad edilir. Uzun təqiblərdən sonra 1964-cü ilin oktyabr ayında dünyasını dəyişərək haqqa qovuşur.

Dövrünün Şeyx Qələm, Şeyx Mirbəşir, Molla Bülbül kimi din xadimləri Molla Hüseyni din fədaisi adlandırmış və çəkdiyi əzab-əziyyətə görə, “imam Hüseyn əleyhissəlamdan sonra zillət çəkən Hüseyn” kimi daim xatırlamışlar (Quliyev (2) 2014, 5).

8. Şeyx Qələm (1883-1984)

Qulamrza Məhəmmədrza oğlu Qasimov 1883-cü ildə Lerik rayonunun Zenoni kəndində anadan olmuşdur. İlk ruhani təhsilini 10 il Xorasanda alan Qulamrza daha sonra elm şəhəri Nəcəf-ül-Əsrəfdə 3, peyğəmbər şəhəri Mədinədə isə 4 il qalaraq İslam elmlərinə dərindən yiyələnmişdir. Ustadları tərəfindən Xorasanda təhsil alarkən gözəl hüsnxətə malik olduğu üçün ona “Qələm” ləqəbi verilmiş və respublikamızda “Şeyx Qələm” kimi tanınmışdır.

Molla Qələm Axund Piruzə adlı xanımla ailə həyatı qurmuş, üç qız, “Əhməd” və “Rzaxan” adlı iki oğul atası olmuşdur. Ailəsini daim islami dəyərlər işığında tərbiyə etmişdir (Şükürlü 2013, 19).

Mərhum Prezident Heydər Əliyev DTK-nın sədri vəzifəsində olarkən Küveytdən gələn yüksəkvəzifəli şəxslərin görüşündə tərcüməçi qismində məhz Şeyx Qələm Axund iştirak etmişdir. Qonaqlarla söhbət aparan Şeyx Qələm onların rəğbətini qazanmış və onlar “Cənab Əliyev, Sovet hökumətində belə zəkali İslam bilicisinin olduğunu ağılımıza belə gətirməzdik. Bu böyük bir möcüzədir”, – demişlər.

Xalq arasında daim hörmətlə yad olunan ruhanilərdən biridir. Dövrünün öndəgedən din bilicisi olmuşdur. 1984-cü ildə – 101 yaşında vəfat etmişdir (Abbasov (1) 2008, 45).

9. Mirkərim Axund (1896-1962)

Mənbələrdə Əbdülkərim Mircəfər oğlu Cəfərovun oğlunun doğum tarixi 1875-1885-ci illər göstərilə də, Azərbaycan Milli Arxivində saxlanılan sənədlərdə 1886-cı ildə aparılmış qeydiyyat bunun yanlış olduğunu göstərir. Aparılmış qeydiyyatda Əbdülkərimin atası Mircəfərin 31 yaşının olduğu göstərilmiş, övladları barədə heç bir məlumat verilməmişdir. Axundun başdaşında doğum tarixi 1896-cı il göstərilmiş və gəldiyimiz qənaət bu tarixin doğru olmasıdır.

Şeyx Əbdülkərim Axund 1896-cı ildə Lənkəran qəzasının Veri ərazisinin Babaküçə kəndində ruhani ailəsində dünyaya gəlmişdir. Doğulduğu kənd ulu babası Babanın adını daşıyır.

Əbdülkərim Cəfərovun şəcərəsi Mircəfər ibn Səfərəli ibn Baba ibn Cəvşənəli ibn Novruzəli ibn Cahangir ibn Şükürullah ibn İsmayıl ibn Seyid Süleyman ibn Saleh ibn Sahib Fəxrəbadi qolu ilə kökləri Nəcəf şəhərindən olmaqla, Musəvi (İmam Museyi-Kazım əleyhissəlamın övladları) sayılırlar.

Şeyx Əbdülkərimin yeddinci babası Şükrullah Lənkəran qəzasına köç etmişdir. Seyid Şükrullahın Talış vilayətinə köç etməsi səkkizinci şiə imamı Əli bin Musa (İmam Rza) əleyhissəlamın vəfatından sonra baş vermişdir. Şükrullahın “Cahangir”, “Piri” və “Siyab” adında üç oğlu olmuşdur. Cahangir ağanın nəslə Rvarud, Veri, Tikəband, Tanqəbində; Piri ağanın nəslə Çayru, Vizəzəmin, Piyəkujədə; Siyab ağanın nəslə isə Həzovi, Rəzgov, Ser, Daster kəndlərində yaşamaqdadırlar. Bu gün Talış zonasında “Piranlı seyidlər” (“Piron səyd”) adı ilə tanınan bütün seyidlər məhz Şükrullah ağanın törəmələridir.

Seyid Şükrullahın babası Seyid Süleyman dövrünün böyük irfan alimlərindən olmuş, İranın Fəxrəbad kəndində məzarı üzərində türbə ucaldılmış və bu günə qədər ziyarət olunmaqdadır. Ulu babası Sahib Fəxrəbadi isə Səfəvi sarayında nüfuzlu şairlərdən biri olmuşdur.

Atası Mircəfər kəndin tanınmış şəxslərindən, öndəgedən ağsaqqallarından olmuş, sadə kənd həyatı yaşayaraq halal zəhmətə qatlaşıb ailəsini dolandırmışdır. Əbdülkərim həlimlik və səxavətinə görə atasına çox bənzəyirdi. Bu xüsusiyyətlər gələcək alimin yetişməsinə də böyük təsir göstərmişdir. İlk dini təhsilini atasından almışdır. Sonradan təhsilini Hamarat kəndindən olan Şeyx Həbibullahın yanında davam etdirmişdir.

Dərin zəkası və digər tələbələrəndən seçilməsi onu İranın Qum şəhərində yerləşən dini-elmi mərkəzə aparmışdır. Orada 6 ildən çox müddətdə təhsil almış, ilahiyyat elmləri ilə yanaşı, tarixi, Şərq ədəbiyyatını, riyaziyyatı, xüsusən coğrafiya haqqında olan biliklərini mükəmməlləşdirmişdir.

Təhsilini başa vurduqdan sonra doğulub boya-başa çatdığı doğma kəndinə dini bilgilərə malik bir ruhani kimi qayıtmışdır. Fikir və danışığında fəsahtə və bəlağət nümayiş etdirməklə qısa zaman ərzində uzun müddətə əldə edilən hörmət qazanmış, haqqında ətraf kəndlərdə danışılan ruhaniyə çevrilmişdir.

Şeyx Əbdülkərim 1959-cu ildə respublikanın uzunömürlülərindən biri, 151 yaşlı Mahmud Eyvazovun dəfn mərasiminə rəhbərlik etmiş, mərkəzdən gələn qonaqları söhbətləri ilə heyran qoymuşdur. Ucqar bir dağ kəndində bu cür zəngin dünyagörüşlü din xadiminin olması onları təəccübləndirmişdir.

Başqa bir hadisə isə Əbdülkərim Axundun Mirzə Məhəmmədhüseyn Axundla (İmam Axund) birlikdə Əli Fəhmi ilə Lənkərana gələn alimlərlə söhbətləri olmuşdur. Gələn qonaqlarla görüşdə hər iki axund ədəbiyyat, tarix, coğrafiya, astronomiya və bir sıra elmi sahələrində biliklərini ortaya qoyaraq fikirlərini söyləmiş, gələn elm adamlarını heyran qoymuşlar.

İmam Axund Əbdülkərim Axund haqqında qonaqları belə məlumatlandırmışdır: “Mən nücum elminə necə bələdəmsə, qardaşım da coğrafiya elminin mükəmməl bilicisidir”. Bu görüşdən sonra Əli Fəhmi “Mən Firdovsini Axunddan (İmam Axund) öyrəndim”, – deyərək din xadiminin qiymətini vermişdir.

Əbdülkərim Axund Şəhrəbanu adlı xanım ilə ailə həyatı qurmuş, bu evlilikdən “Əhmədağa”, “Məhəmməd”, “Mirishaq”, “Mirhüseyn”, “Mirmehdi” adlarında beş oğlu və üç qızı olmuşdur. Şeyxin böyük oğlu Əhmədağa 17 yaşında Böyük Vətən müharibəsinə getmiş, geri qayıtmamışdır.

1961-ci ildə Axund səhhəti ilə əlaqədar olaraq Lənkəran rayonunun Bəlləbur kəndinə köçüb, yaşadığı kənddə həmkəndlilərinin hörmətini qazanaraq ictimai işlərin ərsəyə gəlməsinə el ağsaqqalı kimi rəhbərlik etmişdir.

Əbdülkərim Axund 1962-ci ildə vəfat etmişdir. Vəsiyyətinə Cənazə namazının qılınmasını Şeyx Bəşiri göstərsə də, o, səhhəti ilə əlaqədar dəfndə iştirak edə bilməmişdir. Şeyx Əbdülkərimin Cənazə namazını Molla Hüseyn icra etmiş, Lənkəranın Sardəxıl qəbiristanlığında – Mirzə Məhəmmədhüseyn Axundla (İmam Axund) yanaşı dəfn edilmişdir (Kərimli 2000, 115).

10. Şeyx Məhəmməd (1928-2002)

Azərbaycan ilahiyyatının tanınmış simalarından biri Şeyx Qüdrətullahın evində 1928-ci ildə bir oğlan uşağı dünyaya göz açmış, adını “Məhəmməd” qoyaraq ömrünü Allahdan istəmişlər. Məhəmməd ilk ibtidai dini təhsilini atasından, daha sonra Lənkəranın Digah kəndində dövrünün tanınmış xəttatı olan Molla Babadan, Lənkəranın “Giləkoba” (indiki kiçik baza) məhəllə məscidinin axundu Molla Baba Tahirdən almışdır. Sonralar doğma ata-baba yurdu Ərkivanda atasının tələbə yoldaşı Şeyx Bəşir axundun yanında elmini kamilləşdirmişdir (Quliyev (1) (2014).

Şeyx Məhəmməd dini elmlərlə yanaşı, təbiət elmlərini, həndəsə, coğrafiya, riyaziyyat, təbabət, tarix, ədəbiyyatı da yüksək səviyyədə bilmişdir. Məclislərdə klassiklərimizdən (Füzuli, Nizami, Nəsimi, Xaqani, Firdovsi və b.) söylədiyi şeir və qəzəlləri mahir ustalıqla şərh edir, fəlsəfi fikirlərlə hüzn məclisini – auditoriyanı heyran qoyur, verilən sualları cavablandırmaqda çətinlik çəkmirdi. O, hələ sovet dövründə sahib olduğu elmi-dini dünyagörüşü ilə camaatın maariflənməsi yolunda çalışmışdır. Alimin, xalqın maariflənməsi üçün izahlı dini kitablara ehtiyac duyulduğunu dəfələrlə bildirmişdir.

Şeyx Məhəmməd əmisiqızı Tükəz xanım ilə ailə həyatı qurmuş, bu evlilikdən “Zeynəlabidin”, “Rza”, “Sadıq”, “Kazım”, “Məhəmmədbağır”, “Tağı” adında altı oğlan və iki qız övladı dünyaya gəlmişdir. Hazırda Şeyxin nəvə-nəticələri Cəlilabad və Bakı şəhərlərində yaşayırlar. Şeyxin bir nəvəsi onun adını daşıyır. Soy-kökündən olanlar Şeyxin adına layiq Allaha ibadət edir, təqvalı olmaları ilə seçilir. “Rza” adında oğlu Bakı şəhərində din xadimi kimi fəaliyyət göstərir.

Şeyx Məhəmməd 9 sentyabr 2002-ci ildə 74 yaşında dünyasını dəyişmiş, Cəlilabad şəhərində atası Şeyx Qüdrətullahın yanında dəfn edilmişdir. Şeyxin dəfn mərasimi izdihamlı olmuş, Azərbaycanın müxtəlif bölgələri ilə yanaşı, xarici ölkələrdən də din xadimləri, ziyalı və digər yüksəkrütbəli şəxslər iştirak etmişlər (Abbasov (2) 2010, 12).

Nəticə

“Cənub bölgəsinin tanınmış din xadimləri (XIX-XX əsrlər)” adlı məqaləni yazarkən aşağıdakı nəticələrə gəldik:

Birincisi, İslam təfəkkürünün canlanıb-yayılmasında böyük xidmətlər göstərmiş, Azərbaycanın böyük din xadimləri haqqında araşdırmaların aparılması, onların yazdığı elmi əsərlərin tədqiq edilməsi və milli-mənəvi dəyərlərimizin təbliği fonunda təbliğ edilməsi hər bir azərbaycanlının borcudur.

İkincisi, Azərbaycanın Cənub bölgəsi tarixən ölkə ilahiyyatşünaslığının inkişafına öz töhfəsini vermiş, bu sahədə görkəmli, hərtərəfli savada malik olmaqla yanaşı, öz vətəninə bağlı ruhanilər, din xadimləri yetişdirmişlər.

Üçüncüsü, sovet dövründə repressiya dalğası Cənub bölgəsinin ruhanilərindən yan keçməmiş, çoxsaylı ruhani və din xadimimiz o ağır günlərin qurbanı olmuş, lakin bir an olsa da belə, öz əqidə və məsləklərindən dönməmişlər.

Dördüncüsü, arxiv sənədləri və xalqın yaddaşı ilə yanaşı, Cənub bölgəsinin ruhanilərinin ərsəyə gətirdikləri əlyazma əsərlər bu gün də öz elmi-dini əhəmiyyətini itirməmiş və zaman keçdikcə tədqiqata cəlb ediləcəkdir.

Beşincisi, XIX və XX əsrlər Azərbaycan ilahiyyatşünaslığının zənginləşməsində və hərtərəfli inkişafında Cənub bölgəsinin ruhani və din xadimlərinin rolu çox ciddi və danılmazdır.

ƏDƏBİYYAT

Abbasov Yaqub. (2008/1). İslam alimləri. 2 cildə. II c. Bakı.

Abbasov Yaqub. (2010/2). Şeyx Məhəmməd Axund. Bakı.

İsmayılı Elşən. (2019). Lənkəran qəzasının maarifçi din alimləri. Bakı.

Kərimli Əhmədağa. (2000). Lənkəranda olan ziyalılar. Bakı.

Quliyev Samid. (2014/1). İmam Axund. Məşəl jurnalı. 4-cü say.

Quliyev Samid. (2014/2). İslamda orta yol sahibləri. Haqqın nuru qəzeti. 25 aprel-01 may.

Quliyev Samid. Vəliyev Etibar. (2018/3). Azərbaycanda multikulturalizm və onun Lənkəran qaynaqları. Bakı.

Mövlayi Adil. (2013). Qafqazda elm dünyasının ulduzları. Bakı.

Şükürlü İdris. (2013). Şeyx Qələm Axund. Bakı.

Talışlı Mirhaşım, Əhədov Etibar. (2017). Lənkəran ensiklopedik məlumat. Bakı.

Самид Кулиев

ВЫДАЮЩИЕСЯ РЕЛИГИОЗНЫЕ ДЕЯТЕЛИ ЮЖНОГО РЕГИОНА (XIX-XX ВВ.)

РЕЗЮМЕ

Со дня зарождения исламской религии и по сегодняшний день выдающиеся ученые деятели Азербайджана имели исключительные заслуги в развитии исламской науки. Как и говорится в исторических источниках, в течение многих лет ученые, передавали свою фетву мусульманам из Баку, Нахчивана, Ардебилля, Лянкарана, Гянджи, Еревана и десятков других городов. Хотя сведения о таких выдающихся ученых даются в отдельных книгах, широкие научные исследования на всех из них не проводились. В настоящее время в городе Наджафе (Ирак), Кум и Мешхеде (Иран) находятся могилы многих религиозных деятелей из Азербайджана. К сожалению, имена таких великих ученых не были отмечены в произведениях. В результате установления советского правительства и доминирующей политики в Азербайджане духовные деятели были депортированы из своей родины, многие поменяли свои имена для того, чтобы скрыться от изгнания, а некоторые были тайно убиты по требованию коммунистического правительства.

Южная зона, в свою очередь, всегда вносила свой вклад в духовность Азербайджана. Наши религиозные деятели, которые живут с истинными исламскими ценностями, не только передавали их людям, они также преподавали светскую науку в образовательных центрах, писали научные произведения, в случае необходимости мобилизовывали население для борьбы с противником, сами также стояли на первых рядах фронта.

Люди из всех регионов нашей страны оказали свои услуги в развитии науки и культуры. При изучении религиозной истории южного региона становится ясно, что жители этого региона внесли большой вклад в нашу религиозную культуру. Поэтому в статье рассматриваются духовные люди и религиозные деятели, которые жили в южном регионе в 19 и 20 веках. Во время исследования использовались архивные документы, источники рукописей и память народа.

Ключевые слова: *азербайджанская духовность, исламское богословие, южный регион*

Samid Guliev

**OUTSTANDING RELIGIOUS FIGURES OF THE SOUTHERN
REGION
(XIX-XX CENTURIES)**

ABSTRACT

Since the advent of Islam, prominent scholars of Azerbaijan contributed to the development of Islamic sciences with their exceptional services. As stated in historical sources, scholars announced their fatwa (law, legal opinion) to Muslims from Baku, Nakhchivan, Ardabil, Lenkaran, Ganja, Yerevan and dozens of other cities. Although separate books contain information about these scholars, substantial researches about them have not been carried out. The graves of many religious figures from Azerbaijan are currently located in the city of Najaf (Iraq), Qum and Mashhad (Iran). Unfortunately, the names of such great scholars are not mentioned in the books. As a result of the establishment of the Soviet government and dominant policy in Azerbaijan, many religious figures fled from their homeland, changed their names to avoid exile, and some were secretly killed at the request of the communist government.

The southern zone, in turn, has always contributed to the development of clergy and spiritual environment in Azerbaijan. Living with true Islamic values, our religious figures passed them on to people, taught secular science in educational centers apart from Islamic sciences, wrote scientific works, mobilized the population to fight the enemy when necessary and fought on the front lines themselves.

People from all regions of the country rendered their services in the development of science and culture. Studying the religious history of the southern region, it becomes clear that the inhabitants of this region have made a greater contribution to our religious culture. Therefore, the article discusses spiritual people and religious figures who lived in the southern region in the 19th and 20th centuries. During the study, archival documents, manuscript sources and people's memoirs have been used.

Keywords: *Azerbaijani clergy, Islamic theology, southern region*

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d., dos. A.N.Həbibov

İSLAM HƏMRƏYLIYININ DİNİ-İDEOLOJİ ƏSASLARI

f.f.d., dos. Elvüsal Məmmədov,

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu

Dillər və ictimai fənlər kafedrasının müəllimi,

AMEA akad. Z.M.Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutunun

Din və ictimai fikir tarixi şöbəsinin aparıcı elmi işçisi

elvusalmammadov@ait.edu.az

XÜLASƏ

İslam həmrəyliyi keçən əsrin sonlarından başlayaraq Müsəlman dünyasında qeyri-dini ideologiyaların – millətçilik və sosializmin, xüsusən ərəbləri birləşdirmədə iflasa uğramasından sonra aktualıq kəsb etmişdir. Bu həmrəylik modelinin əsas platformasını tarixən geniş coğrafiyada – Müsəlman coğrafiyasında ərəb-müsəlman xalqlarının vahid mədəni-dini, siyasi-iqtisadi və sosial bütövlüyünü təmin etmiş islam əmələ gətirir. Çünki islam müsəlman ölkələrinin ortaq dəyəridir, istər keçmişdə, istərsə də indiki dövrdə onları birləşdirən ümummüsəlman tarixi və mədəniyyətinin baza elementidir. Həm ərəb-müsəlman dünyasında keçən əsrin otuzuncu illərindən etibarən siyasi-ideoloji problemlərin həlli məqsədilə hökumətlər müstəvisində müraciət edilən liberal və sosialist ideologiyaların süni olub səmərə verməyi, həm də islamın bu coğrafiyanın identikliyi formalaşmasında başlıca element rolunu oynamağı islam nöqteyi-nəzərini zəruri etmişdir. Bu baxımdan islam nöqteyi-nəzərinin tarixi təcrübədə əksini tapan, birlik və həmrəylikdə həm baza, həm də təşviqedic mexanizm rolunu oynayan prinsip və dəyərləri vardır. İndiki dövrdə bu prinsip və dəyərlər əsas götürülərsə, islam həmrəyliyi öz səmərəsini verə bilər. Tədqiqatda bu nöqteyi-nəzər, həm də onunla əsaslandırılır ki, fərd və cəmiyyət müstəvisində mənəvi-əxlaqi dəyərlərə ehtiyac vardır; maddi və mənəvi həyatın uğurlu harmoniyasına əsaslanan mədəni-sosial sistemin yaradılması günün tələbidir; fərdiyyətçiliyə əsaslanan kapitalizm, kollektivçilikdən çıxış edən sosializm fərd və cəmiyyət məsələlərinə münasibətdə balanslaşdırılmış mövqe nümayiş etdirmir. Məqalədə ümmət və qardaşlıq konsepsiyaları da islam həmrəyliyi

Açar sözlər: *İslam həmrəyliyi, müsəlmanlar, sosializm, millətçilik, ideologiya*

Giriş

XX əsrin 70-ci illərindən başlayaraq Müsəlman dünyasında qeyri-dini ideologiyaların – millətçilik və sosializmin, xüsusən ərəbləri birləşdirmədə iflasa uğramasından sonra aktualıq kəsb edən islam həmrəyliyinə hüquqi-ideoloji bazasını islam nöqteyi-nəzəri, ümmətin birliyi, din qardaşlığı konsepsiyaları əmələ gətirir. Məsələn, 2014-cü ildə Məkkədə Ümumdünya İslam Liqasının təşkil etdiyi II “İslam Dünyası: Problemlər və Həll Yolları, İslam 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”¹⁵; “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”¹⁶, ¹⁷. 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 rəhmədillikdə bir bədən kimidirlər. Bu bədənin bir əzası xəstələ-nərsə, ağır-acıdan şikayət edərsə, digər əzalar da qızdırma və yuxusuzluğa düşər olar; iki mömin kərpicləri bir-birini bərkidən binaya oxşayır və s.¹⁸.

İslam nöqteyi-nəzəri

Müsəlman ölkələri arasında birlik və həmrəyliyin əsasını, hər şeydən əvvəl, islam nöqteyi-nəzəri əmələ gətirir. Çünki islam bu ölkələrin ortaq dəyəridir, istər keçmişdə, istərsə də indiki dövrdə onları birləşdirən ümummüsəlman tarixi və mədəniyyətinin baza elementidir. Ərəb-müsəlman xalqların mayası islamla yoğurulmuşdur və islam bu xalqların ontoloji və qneseoloji mövcudluğunun başlıca ünsürüdür. Bu səbəbdən bir sıra müəlliflər qeyd edirlər ki, ərəb-müsəlman dünyasında keçən əsrin otuzuncu illərindən etibarən siyasi-ideoloji problemlərin həlli məqsədilə hökumətlər müstəvisində

¹⁵ Quran: V, 2.

¹⁶ Quran: III, 103.

¹⁷ Bax: Ümumdünya İslam Liqasının rəsmi internet sahifəsi:
<http://www.themwl.org/solidarity/node/50>

¹⁸ Yəni orada.

müraciət edilən liberal və sosialist ideologiyalar süni olub səmərə verməmişdir. Həm bu səmərəsizlik, həm də islamın bu coğrafiyanın identikliyi

formalaşmasında başlıca element rolunu oynamağı islam nöqtəyi-nəzərini zəruri etmişdir (əl-Qərdavi 1974, 17).

Misirli mütəfəkkir Fəhmi Hüveydinin (anadan olub – 1937) islam nöqtəyi-nəzəri haqqında dedikləri maraq doğurur. O göstərir ki, islam nöqtəyi-nəzəri ancaq bir, yaxud keçmişdə tətbiq edilən, tarixin müəyyən mərhələsində özünü doğruldan həll yolunu əsas götürmür. İslamın həyata və kainata baxışı ilə səsləşən fərqli-fərqli həll yolları məqbul hesab edilməlidir (Hüveydi 1989, 40). Təqdim edilən həll yolunun dini mətnlərdə birbaşa öz əksini tapması şərt deyildir. Bir həll yolu islamın fəlsəfəsi ilə ziddiyyət əmələ gətirmədikcə, müsəlman cəmiyyətinin maraqlarını təmin etdikcə ona uyğundur. İslam nöqtəyi-nəzəri həll yollarının donuqluğuna qarşı olub, real vəziyyətin dəyişilməsi ilə vasitələrin dəyişdirilməsinə çağırır (Hüveydi 1989, 40-41). Həmçinin islam dəyərlərinə əks olmayan bəşəri dəyərlərin təqdim etdiyi həll yollarına müraciət istisna edilmir. Ortaq maraqları təmin edən qeyri-dini həll variantlarının tətbiqi mümkündür və müsəlmanlar buna etiraz etməməlidirlər (Hüveydi 1989, 41).

İslam nöqtəyi-nəzəri təkcə həmrəyliyi təmin etmək, mövcud problemlərin həlli yollarını göstərmək üçün deyil, həm də prioritetlərin müəyyənləşdirilməsində zəruridir. İslam nöqtəyi-nəzərinin tarixi təcrübədə əksini tapan, birlik və həmrəylikdə həm baza, həm də təşviqedicə mexanizm rolunu oynayan prinsip və dəyərləri vardır. İndiki dövrdə bu prinsip və dəyərlər əsas götürüldüyü təqdirdə islam həmrəyliyi öz səmərəsini verəcəkdir. Peyğəmbərin yaşadığı dövrün sosial-siyasi, hətta iqtisadi mənzərəsi öyrənildikdə məlum olur ki, islam nöqtəyi-nəzəri və dünyagörüşü ilk müsəlman icması və cəmiyyətinin əsas ideoloji bazasını təşkil etmişdir. Yaşadığımız dövrdə islam nöqtəyi-nəzəri və islamdakı məqsədlər doğru şəkildə öyrənilməzsə, islam həmrəyliyi

həyata keçirilməsi istiqamətində görülən işlərdə nəzərə alınmazsa, bu həmrəylik kağız üzərində qalıb aidiyyəti ölkə və xalqlara heç bir fayda gətirməyəcəkdir.

Həm islam nöqtəyi-nəzərini, həm də dinin məqsədlərini obyektiv tədqiqatların obyektinə seçmədən erkən islam dövründə Peyğəmbərin təsis etdiyi sosial-siyasi birlik modelindən fərqli modellərin tətbiq olunduğu müasir cəmiyyətlərdə bu nöqtəyi-nəzərə məna qazandırmaq çox çətindir. XX əsrdən başlayaraq bir çox müsəlman tədqiqatçısı yaşadığı dövrdə Peyğəmbərin təsis etdiyi siyasi-ictimai birlik modelinin mahiyyətini öyrənməyi qarşısına məqsəd qoymayan hərfi metoddan istifadə edirlər. Hərfi və ya formal yanaşma üsulunun uğur qazanması mümkün deyildir, odur ki, islam nöqtəyi-nəzəri dövrün tələbləri və mövcud dəyişikliklərə uyğun şəkildə izah edilməlidir.

İslama dair bir sıra müasir tədqiqatlarda analitik-sistematik və komparativ metod ciddi şəkildə tətbiq edilmədiyi, problemə kompleks münasibət bildirilmədiyi üçün əksər hallarda islam nöqteyi-nəzəri ya məqbul çıxış yolu təsəvvürü bağışlamır, ya da tətbiq edildiyi nadir təcrübə cəhdlərində özünü doğrultmur. Bu və digər amillər səbəbi ilə müasir dövrdə müsəlman ölkələri arasındakı münasibətlərə ciddi və intensiv şəkildə "islam" səciyyəviliyi kəsb etdirmək mümkün olmayıb. Bəzi müəlliflər buna misal olaraq İslam Əməkdaşlığı Təşkilatının həm müsəlman ölkələrinin münasibətlərini tənzimləmək, həm də ümumdünya müstəvisində fəal aktyora çevrilmək baxımından uğradığı müvəffəqiyyətsizliyi göstərirlər. Düzdür, 57 müsəlman ölkəsini təmsil edən və qeyri-müsəlman ölkələrdə yaşayan müsəlman azlıqların problemləri ilə maraqlanan İslam Əməkdaşlığı Təşkilatı XX əsrdə Müsəlman ümmətini ən çox məşğul edən, həm də bir yerə toplayan İsrail məsələsinin meydana çıxardığı qurum (Ataman Gökçen 2014, 7) olsa da, nə İraq-İran müharibəsi, nə İraq-Küveyt böhranı, nə Somali və Əfqanıstanda dini qruplar arasındakı toqquşmalar zamanı, nə hərbi çevrilişlə nəticələn Misir "Ərəb baharı" hadisələrində, nə də Suriyada hələ də davam edən hərbi münaqişədə problemi həll edəcək tərəf rolunu oynaya bilmişdir. Bəzi ədəbiyyatlarda buna səbəb olaraq İslam Əməkdaşlığı Təşkilatının islam nöqteyi-nəzərini əsas götürməyən, dünyəvilik ideologiyasını mənimsəmiş qurum olmağı göstərilir (el-Karadavi 2008, 68). Fikrimizcə, dünyanın siyasi-iqtisadi mənzərəsinin müsəlman ölkələrindən daha güclü qütblər (ABŞ, Avropa, Rusiya, Çin və s.) tərəfindən formalaşdırılması, hətta bir çox ərəb və müsəlman ölkələrin bu qütblərdən bu və ya digərinin inhisarında olmağı, ərəb-müsəlman ölkələrində demokratik quruluşların tam bərqərar olmamağı, təşkilata üzv bəzi ölkələrin münasibətlərində gizli, bəzən də aşkar gərginliyin özünü göstərməsi, dövlət quruluşu, daxili və xarici siyasət kursunda əsas götürüləcək vahid ideologiyanın olmamağı və sair amillər İslam Əməkdaşlığı Təşkilatının beynəlxalq arenada fəal siyasi aktyora çevrilməsinə əngəl yaratmışdır. 2011-ci ildə İslam Əməkdaşlığı Təşkilatı daxilində bəzi islahatlar aparılsa da, bu dəyişikliklər istənilən nəticəni verməyib. Müsəlman dünyasının problemlərinə etinasız yanaşan, ya da lazımi reaksiyanı verməyən¹⁹ bu qurumun gələcəkdə global təsirə malik siyasi tərəfdaşa çevrilə bilməsi uzaq ehtimal hesab edilir.

İslam həmrəyliyində eyniadlı nöqteyi-nəzərin rolu məsələsinin araşdırıldığı tədqiqatlarda həmin nöqteyi-nəzər onunla əsaslandırılır ki, fərd və cəmiyyət müstəvisində mənəvi-əxlaqi dəyərlərə ehtiyac vardır; maddi və mənəvi həyatın uğurlu harmoniyasına əsaslanan mədəni-sosial sistemin yaradılması

¹⁹ Myanmada müsəlmanların radikal-fanatik buddistlər tərəfindən qətliama məruz qaldığı bir vaxtda İOT-in passiv mövqeyi təəccüb doğurur.

günün tələbidir; fərdiyyətçiliyə əsaslanan kapitalizm, kollektivçilikdən çıxış edən sosializm fərd və cəmiyyət məsələlərinə münasibətdə balanslaşdırılmış mövqe nümayiş etdirmir; yad – "idxal" edilmiş həll yolları daxili siyasi problemləri tənzimləməkdə müvəffəqiyyətsizliyə uğramışdır; elə ortaq dəyər və ideologiya sistemi tapılmalıdır ki, dünyanın müxtəlif yerlərində yaşayan müsəlmanların arasında birlik və həmrəyliyi təmin etsin və s (əl-Qərdavi 1974, 39-80).

Yuxarıda qeyd etmişdik ki, islam nöqtəyi-nəzərinin özünəməxsus prinsip və dəyərləri vardır. Bu prinsip və dəyərlər həm tarixi təcrübədə əksini tapmışdır, həm də birlik və həmrəylikdə baza, təşviqedicə mexanizm rolunu oynaya bilər. Onlardan bəzilərinə toxunaq.

Tövhid: ənənəvi və yeni baxışlar

İslam nöqtəyi-nəzərinin ən başlıca prinsipi kimi tövhid göstərilir²⁰. Müsəlman müəlliflərə görə, tövhid islam nöqtəyi-nəzərinə məzmun və məqsəd-yönlülük qazandırır (Əbu Süleyman, 2014, 248). "Tövhid elə prinsipdir ki, islam mədəniyyətinə kimlik bəxş edir, onun bütün elementlərini vahid üzvi sistemdə birləşdirir və biz bu sistemi mədəniyyət adlandırırıq. Ayrı-ayrı elementlərin bir yerə cəm edilməsində rol oynayan mədəni əsas – bu məqamda söhbət tövhiddən gedir – həmin elementlərə özünəməxsusluq qazandırır, daha sonra onları digər elementlərlə həmahəng vəziyyətə gətirir. Bu əsas həmin elementləri mütləq şəkildə dəyişmir, əksinə, mədəniyyət yaratmaq üçün onlara forma verir və bu mədəniyyəti təşkil edən yeni xassələr qazandırır. Əsasın müxtəlif elementlər və funksiyaları ilə əlaqəsinin dərəcəsinə uyğun olaraq köklü və cüzi dəyişikliklər baş verir. ...Müsəlmanlar tövhidi digər prinsipləri özündə birləşdirən, yaxud tənzimləyən başlıca prinsip hesab etmişlər. Onların nəzərində tövhid islam mədəniyyətindəki bütün təzahürləri tənzimləyən əsas və ilk mənbə idi" (əl-Faruqi 2015, 9-10).

Tövhid ərəb dilindəki "vəhhəd" felindən düzəlmiş isimdir. Bu fel "sayıla bilən yaxud bilinməyən hər hansı bir şeyi tək bilmək, yeganə hesab etmək" mənasında işlədilir (əl-İsfəhani 2006, 399-400).

²⁰ Aşağıdakı mənbələrə müraciət etmək oxucuda tövhid mövzusu haqqında hərtərəfli təsəvvür yarada bilər: Şeyx Məhəmməd ibn Saleh əl-Üseymin. əl-Qövl əl-müfid əla kitab ət-tövhid. Beyrut: "Müəssisə ər-Risala", 2005; İsmail Raji al Faruqi. Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life. Virginia, 2000. Mürtəza Mütəhərrri. əl-Məfhum ət-tövhidil lil-ələm. Dar ət-təyyar əl-cədid, 2008; Məhəmməd Bağır əs-Sədr. Fəlsəfətuna. Beyrut, 2009; Məhəmməd Əbdüh. Risala ət-tövhid. əl-Qahirə, 2009.

Terminoloji mənada tövhid mahiyyəti, atributları, fəaliyyəti, ilah və rəbb olması baxımından Allahı tək, yeganə hesab etməkdir.

Klassik tərifə görə, tövhid Allahdan başqa ilahın olmadığına etiqad bəsləmək və bunu təsdiqləməkdir. Yəni tövhid – Allahın mövcudluğu və təkliyini, yaratma və idarəetmədə misilsizliyini ifadə edir (Əbu Süleyman 2014, 248; əl-Faruqi 2015, 10).

Qurani-Kərimin kompleks təhlili göstərir ki, tövhid geniş anlayış olub, özündə iki məsələni ehtiva edir: birinci məsələ insan-insan, ikinci məsələ isə Allah-insan münasibətləri ilə əlaqədardır. Bu iddianın məzmunu ondan ibarətdir ki, insan-Allah münasibətləri tövhidin ancaq bir tərəfini əmələ gətirir. Allahla insan arasındakı münasibətlərin obyektivliyi və ya düzgünlüyünü təmin etmək üçün insanların öz aralarında dürüstlük, ədalət, bərabərlik və sairə əsaslanan əlaqə formatını seçmələri şərtidir.

“Məhz tövhidə əsasən insan başqaları ilə münasibət qurmağı öyrənir, Allahla əlaqənin fonunda onlarla münasibət yaradır. Tövhidə tərəziyə oxşatmaq mümkündür: bir gözü dəyişmədikcə digər gözü də dəyişmir. Tövhid varsa, insan oğlu həm Allah, həm də insanlar qarşısında şüurlu və məsuliyyətli olacaqdır. Həqiqi müsəlman Allah yox imiş kimi hərəkət edə, insanları aldatdığı kimi rəbbini də aldadıb məsuliyyətdən qaça bilməz” (Əbu Süleyman 2017, 21).

İslam nöqteyi-nəzərində tövhid həm də ona görə mühümdür ki, insanlar arasında bərabərlik və qohumluq birliliyini²¹ ifadə edir.

İslam nöqteyi-nəzərində ideya və ideoloji baza olaraq tövhid prinsipi seçildiyi üçün müsəlman müəlliflər həyatın məğzini onunla izah edib bildirirlər ki, insan həyatı Allaha bağlı olmalıdır; həyat bir imtahandır və insan oğlu bu imtahan zamanı yaxşı əməllər işləməli, xeyirxahlıq etməlidir. Bu səbəbdən cəmiyyətdə fərdin boynuna məsuliyyət düşür və o, təşəbbüskar tərəfə çevrilir; sosial münasibətləri müəyyənləşdirmədə süni bölünmələrə, irq, rəng, dil, var-dövlət ayrı-seçkiliyinə yer qalmır (Əbu Süleyman 2014, 248). Bu müəlliflərin əsərlərində qeyd olunur ki, tövhid prinsipi insana məsuliyyət yükləməklə ümumbəşəri cəmiyyətin, mədəniyyətin özüllərini atır. Yəni insanlar və cəmiyyətlərin fərqi vəzifəyə görə deyil, konkret işə, əməli nailiyyətlərə uyğun olaraq müəyyən edilir.

İslam həmrəyliyinə tövhid prinsipi həm də ona görə səmərəli hesab edilir ki, onun əsasında hərəkətləri və müqəddəratını müəyyən etmədə insana azadlıq verilmişdir. Bu da öz növbəsində dini tolerantlığı təmin etmiş, müsbət tarixi təcrübə halına gətirmişdir (Əbu Zəhrə 1995, 20-37; Qütb 2006, 129-149).

²¹ Bax: Quran, IV, 1.

Tövhid həm də islam həmrəyliyiində ortaql platforma hesab edilən mədəniyyətin əsası olaraq qəbul edilir. Bu baxımdan tövhidin metod və məzmun tərəfləri haqqında danışılır və göstərilir ki, metod mədəniyyətin ilk prinsiplərinin tətbiqi və funksionallığı formalarını, məzmun isə həmin prinsipləri müəyyənləşdirir (əl-Faruqi 2015, 19). Bu baxımdan metodla əlaqəli üç əsas: birlik, rasionallıq və tolerantlıq əsaslarına müraciət edilir. Bu əsaslar islam mədəniyyəti formasının konturlarını çəkmək baxımından olduqca zəruridir (əl-Faruqi 2015, 19). Tövhid birliyi təmin edən başlıca element kimi çıxış edir, vahid struktur, yaxud birlik olmadan mədəniyyətin təsis edilməsinin qeyri-mümkün olduğunu diqqətə çatdırır: "Hər hansı mədəniyyəti təşkil edən elementlər həmahəng, koordinasiyalı deyilsə, vəhdət yaratmırsa, mədəniyyət deyilən şey meydana gələ bilməz. Nəticədə belə elementlərin yaratdığı şey qarmaqarışıq kütlədən ibarət olacaqdır. Müxtəlif elementləri birləşdirəcək prinsipin tapılması olduqca zəruridir. Bu prinsip elementlərin qarmaqarışıq münasibətlərini üstünlük və ya əhəmiyyət dərəcələri ilə seçilən sistematik (mütəşəkkil) struktura çevirir... İslam mədəniyyətində bu ali prinsip tövhiddir" (əl-Faruqi 2015, 19-20).

Tövhid islam mədəniyyətinin ali prinsipi hesab edən nöqtəyi-nəzərə görə, yerli, yaxud yad mühitdə meydana çıxan elementlərin vahid sistem daxilində tənzimlənməsi, onlara özünəməxsus forma və əlaqələr kəsb etdirilməsi, yeni ümumi mədəniyyətin yaranmasında zəruri şərtidir: "Fakt budur ki, özünə yad elementlər cəlb etməyən mədəniyyət yoxdur. Amma bu mədəniyyətin həmin elementləri "həzm" edib özünə uyğunlaşdırması çox mühümdür... Bununla da, onlar əvvəlki formalarını itirir, yeni mədəniyyətin tərkib hissələrini əmələ gətirirlər... Mədəniyyət bu cür elementləri öz strukturuna uyğunlaşdırıb yenidən redaktə edərsə, bu onun canlılığına, dinamikliyi və yaradıcı təbiətinə dəlalət edəcəkdir. Bitkin mədəniyyətlərdə, xüsusən islamda bütün tərkib elementləri – fiziki, struktur və tabe elementlər olsun, fərqi yoxdur – bir ali prinsiplə tənzimlənilir, ki, ...bu ali prinsip də tövhiddir. O, müsəlmanın əsas meyarı, digər din və mədəniyyətlərlə üz-üzə gəldikdə, yeni vəziyyət və həqiqətlərə münasibət bildirərkən istinad etdiyi ölçüdür" (əl-Faruqi 2015, 19-20).

Müsəlman həmrəyliyinə çağırış edən müəlliflərin əsərlərində tövhid həm də ümmətin birliyinin ilk prinsipi olaraq nəzərdən keçirilir. Bu mənada tövhid Quranın "Ənbiya" surəsinin 92-ci ayəsi kontekstində tək Allaha ibadətin fonunda ümmətin birliyini təmin edəcək prinsip kimi təqdim edilir: "Tövhidə görə, inananlar qardaşlıq kollektivini əmələ gətirir, bir-birlərini Allah üçün sevir, bir-birinə haqqı və səbri tövsiyə edir"²², hamılıqla Allahın ipindən

²² Quran: CIII, 3; XLIX, 10.

yapışib parçalanmır²³, bir-birinə güvənir, yaxşılığı əmr edib, pisləkdən çəkindirirlər²⁴ (əl-Faruqi 2015, 41).

Ədalət

Ədalət həm ayrı-ayrı fərdlərin, həm də cəmiyyətin mənafeyini qorumaq üçün lazımdır. Əgər qardaşlıq, bərabərlik və həmrəylik dəyərləri siyasi-ictimai, mədəni-iqtisadi ədalət prinsipinə əsaslanmazsa, heç bir məzmun ifadə etməyəcəkdir. İslam nöqteyi-nəzərində ədalət və təqva vəhdətdə götürülür, ilahi sevgi və itaətdə zəruri şərt olaraq göstərilir. Məsələn, Quran insanları ədalətli olmağa, hər hansı şəxslə olan ədavət ucbatından ədalətsiz davranmağa çağırır²⁵.

Ədalət islam dünyagörüşündə əhəmiyyətli yerə sahibdir. Düzdür, müsəlman ilahiyyatında təqva bütün xeyirxah əməllərə, o cümlədən ədalətə stimül verən anlayış olaraq qəbul edilib. Bununla yanaşı, yer üzündə ədaləti bərqərar etmək Quranda peyğəmbərlik institutu ilə əlaqəli zəruri vəzifə hesab edilir:

“And olsun ki, Biz peyğəmbərlərimizi açıq-aşkar dəlillərlə göndərdik. Biz onlara birlikdə kitab və ədalət tərəzisi nazil etdik ki, insanlar (bir-biri ilə) ədalətlə rəftar etsinlər...”²⁶.

Quranda o da deyilir ki, ədalət olmazsa, yer üzündə əmin-amanlıq hökm sürməz²⁷; ədalətsizliyin nəticəsi bədbəxtlikdir, müsibət və ziyandır²⁸. Peyğəmbər zülmü açıq şəkildə pisləmiş, “Qiyamət günü sahibinin qarşısına çıxacaq qaranlıqlar” kimi təsvir etmişdi. “İslama görə, zülm bərabərsizliyin, saxtakarlığın, istismarın bütün formalarını özündə ehtiva edən geniş mənalı anlayışdır. Bunlardan istifadə edən insan başqalarına ya zərər toxundurur, ya onları hüquqlarından məhrum edir, ya da hüquqlarını nəzərə almır” (Chapra 2008, 27-28).

Klassik dövr müsəlman müəlliflərinin ədalət prinsipi haqqında görüşləri maraq doğurur. Məsələn, Məvərdi (972-1058) hesab edirdi ki, ədalət “ülfətə (həmrəyliyə, dostluğa) çağırır, itaətə sövq edir; ölkə onunla abadlaşır, var-dövlət artır, nəsil böyüyür, hökmdarlar əmin-amanlıqda olur... Zülmə gəlincə, tez bir zamanda onun qədər yer üzünü xarabaya çevirən, vicdanları korlayan

²³ Quran: III, 103.

²⁴ Quran: III, 110; V, 82; IX, 113; XX, 54 və 128.

²⁵ Quran: V, 8.

²⁶ Quran: LVII, 25.

²⁷ Quran: VI, 82.

²⁸ Quran: XX, 111.

ikinci bir şey yoxdur” (əl-Mavərdi 1955, 125). İbn Teymiyyə (1263-1328) deyirdi: “Ədalətli olmaq hər kəsə hər bir şeydə vacibdir. Zülm etmək isə hər kəsə hər bir şeydə haramdır. Fərqi yoxdur müsəlmandır, kafirdir və ya zalımdır – heç kəsə zülm etmək olmaz” (İbn Teymiyyə 1963, VII/177). O belə bir prinsipdən çıxış edirdi ki, Allah küfrə əsaslanan ədalətli dövləti uzun ömürlü, zülmə yol verən islam dövlətini isə məhv edər (İbn Teymiyyə 1967, 7). İbn Xəlduna (1332-1406) görə, “Zülm mədəniyyəti məhv edir” (İbn Xəldun 2004, 352) və s.

Bərabərlik

İslam nöqteyi-nəzəri müsəlmanların həmrəyliyinə bərabərlik prinsipi ilə möhkəmləndir. Quranda göstərilir ki, insanların əsl eynidir, odur ki bərabərdir-lər və onların arasında irq, cins və rəng ayrı-seçkiliyinə yol vermək olmaz. Peyğəmbər də bu prinsipi təsdiqləyərək bildirmişdi: “Ey insanlar! (Bilin ki), rəbbiniz birdir, atanız da eynidir. Hamınız Adəmdən törəmişsiniz, Adəm isə torpaqdan yaradılıb”.

Quran mətninə nəzər saldıqda görürük ki, ayələrin çoxunda ilahi müraciət forması “ey insanlar”dır. Bundan çıxış edərək belə bir qənaətə gəlmək mümkündür ki, Quran dünyagörüşünə görə insanlar insan olmaqda bərabərdirlər. İnsan olmaqda bərabərlik öz növbəsində hüquq bərabərliyini zəruri edir. İnsanlar arasında bərabərlik prinsipinə əsasən ayrı-seçkiliyə yol verməmək hər kəsin rahat və dinc yaşadığı cəmiyyət formalaşdır, cəmiyyətdə həmrəylik və birliyi təmin edə bilər.

Sülh və köməkəşmə (əməkdaşlıq)

Sülh və əməkdaşlıq islam həmrəyliyinə təminində mühüm rol oynayan prinsiplərdəndir. Bu prinsiplər islam nöqteyi-nəzərini əmələ gətirən dini mətnlərdə mövcuddur. Məsələn, dini mətnlərdə diqqətə çatdırılır ki, möminlər (dində) qardaşdırlar, odur ki, aralarında mübahisə yaranarsa, toqquşma yaxud çəkişmə baş verərsə, digər müsəlmanlar onları barışdırmalıdırlar²⁹; müsəlmanlar yaxşılıq etməkdə əlbir olmalı, düşmənçilik etməkdə bir-birinə kömək göstərməməlidirlər³⁰; müsəlman müsəlmanın ehtiyacını ödəməli, dərindən dərman olmalı, çatışmazlıqlarını başqalarının yanında acıb danışmamalıdır; müsəlman o kəsdür ki, dili və əlindən (başqa) müsəlmanlara zərər toxunmur və s.

²⁹ Quran: XLIX, 10.

³⁰ Quran: V, 2.

Yuxarıdakı dini mətnlər fərd, cəmiyyət və dövlət olaraq, müsəlmanların münasibətlərini tənzimləyən dəyər və prinsiplərin hansılar olduğunu açıb göstərir. Məlum olur ki, müsəlmanlar arasında ədalət və qardaşlığa söykənən münasibətlərin yaranmağı üçün qurucu əməkdaşlıq və köməkləşmə zəruri şərt kimi çıxış edir.

Qeyd edək ki, islamda müsəlmanlar müxtəlif müsəlman xalqlar arasında sülh və ədaləti təkcə bərqərar etməyə dəvət edilmirlər, həm də bu münasibətlərin qorunub saxlanmağı üçün bütün mümkün vasitələrdən istifadəyə təşviq olunurlar. Məsələn, Quran tələb edir ki, müsəlmanlar daxili islahatlar aparsınlar, xoşbəxt və stabil həyat üçün mümkün kollektiv təhlükəsizlik formalarından istifadə etsinlər, müsəlman icmasını parçalaya biləcək dağıdıcı ünsürlərə qarşı, yeri gələrsə, güc tətbiq etsinlər³¹.

Ümmət konsepsiyası

İslam həmrəyliyi üçün ideya bazasını həm də **ümmət konsepsiyası** təşkil edir. Qəbul edilmiş ümumi nöqteyi-nəzərə görə, ümmət cahanşümul dini, eləcə də ictimai-mədəni birlikdir (Paşazadə 1992, 48). Təbii ki, bu tərif öz başlanğıcını Quran və hədislərin mətnindən götürür. Məsələn, Quranda "ümmət" sözü yerindən asılı olaraq, "din", "əməlisaleh şəxs", "zaman", "insanlar" və "camaat" mənasında işlədilir³². Təxminən 44 yerdə ümmət sözünün "insanlar", "camaat", "birlik" mənasına gəldiyinin şahidi oluruq (el-Karadavi 2008, 14). Orta əsr müsəlman leksikoqraflarının əsərlərində ümmət dedikdə "hər hansı bir cəhətin: vahid dinin, zaman yaxud yerin birləşdirdiyi insanlar (əl-İsfəhani 2006, 21); inanıb-inanmamaqlarından asılı olmayaraq peyğəmbərin göndərildiyi cəmiyyət, insanlar (əl-Firuzabadi 2008, 61); peyğəmbərə aid edilən, ona söykənən istənilən xalq, cəmiyyət³³ və s". başa düşülür.

Yuxarıdakı təriflərdən məlum olur ki, ümmət din elementinin formalaşdırdığı təsisatdır. Rus müəllifi P.A.Qryazneviç haqlı olaraq göstərmişdi ki, "onun (Məhəmməd peyğəmbərin – E.M.) üçün birliyin yeganə forması tezliklə bütün Ərəbistanı birləşdirmiş möminlər icması (ümmət əl-möminin) idi" (Qryazneviç 1982, 103).

³¹ Quran: XLIX, 9.

³² Quran: XVI, 120; XLII, 8; XLIII, 23; XIII, 45; XI, 8; VII, 159; VII, 164; XXVIII, 23; III, 104; XVI, 92; XXIII, 34; XXXV, 24; II, 134; XXIII, 52 və s.

³³ Bax: İbn Mənzur. Lisan əl-ərəb

//http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=229&idto=229&bk_no=122&ID=230

İslam həmrəyliyiində ümmət şüurunun əhəmiyyətli rol oynadığını yaxşı başa düşən müasir müəlliflər bu anlayışın dəqiq təsvirini verməyə cəhd göstərirlər. Onlara görə, ümmət dünyagörüşü, şüur, iradə və əməldə vahid mövqedən çıxış edən insanların ittifaqıdır: "Ümmət insanların ağıl, qəlb və bilək triosundan ibarət sistemli birləşməsidir. Düşüncələri, qərarları, mövqeləri, şəxsiyyətləri və biləkləri bir-birinə uyğundur. Ümmət rəngə və irqi kimliyə əhəmiyyət verməyən universal qardaşlıqdır. Belə bir dünyagörüşü sayəsində insanlar bərabər olub, ancaq təqva baxımından bir-birindən üstüdürlər" (əl-Faruqi 2015, 41-42).

Ümmətin təsvirində o da göstərilir ki, o hətta müsəlman olmayanları özündə birləşdirən kosmik nizamdır. İslamın sülh konsepsiyasına əsaslanan bu nizam həqiqətə inanan, ideya, əmtəə və insanların azad olduğu ümumdünya sistemi axtarışında olan bütün fərd və qrupların üzünə açıqdır. Bu mənada ümmət ictimai sistem olmaqla yanaşı, həm də ümumdünya sistemi kimi nəzərdən keçirilir (əl-Faruqi 2015, 42-43).

Hələ Orta əsrlərdə müsəlman mütəfəkkir və filosoflar ümməti islam mədəniyyətinin əsası və zəruri şərti hesab edirdilər. Məsələn, İbn Tüfeylin "Həyy ibn Yəqzan" əsərində deyilirdi ki, Həyy ibn Yəqzan düşünməklə, ağılı işlətməklə Allahın mövcudluğu və təkliyi qənaətinə gəlibmiş. Daha sonra ümməti kəşf etməli idi. Bunun üçün ağac budaqlarından qayıq düzəldərək okeanın insan ayağı dəyməmiş yerlərini gəzib ümmət axtarır. Ümmət olmadan onun bilikləri həqiqəti əks etdirməyəcəkdi (əl-Faruqi 2015, 43-44).

Vahid ümmət vahid dövləti zəruri edirmi?

Mühüm olaraq qeyd edilməlidir ki, ümmət islamda ən ali dini-mədəni institut sayılsa da, onu dövlətlə eyniləşdirmək olmaz. Düzdür, erkən islam dövründə Peyğəmbər və səhabələri həm vahid ümmət, həm də dövlət təsis etmək istiqamətində ciddi tədbirlər görmüşdülər. Yəni eyni Allaha iman və eyni din ümmətin əsasını əmələ gətirirdi. Dövlət isə ümmətin siyasi təşkilinin əsas qurumu kimi onun siyasi-ictimai maraqlarının qorunması üçün lazım idi. Hər bir halda, belə bir suala cavab tapmaq ciddi mühakimə tələb edir: ümmətin birliyi dövlətin birliyini zəruri edirmi? Dedik ki, ümmət hər şeydən əvvəl dini-mədəni təsisatdır, öz funksiyalarını icra etmək üçün dövlət qurumuna ehtiyacı vardır. Bu səbəbdən islam tarixinin erkən mərhələsində gənc müsəlman icması siyasi hakimiyyətin əhəmiyyətini, ümmətin formalaşması və qorunub saxlanmasıdakı rolunu dərk edirdi. Peyğəmbərin qurduğu Mədinə dövlətinin birinci xəlifə Əbubəkrin (632-634) dövründə qəbilə üsyanlarını yatıraraq Ərəbistanı parçalanmaqdan xilas etməsi ümmətin birliyi və davamlı-

lığında mərkəzləşdirilmiş dövlətin əhəmiyyətini göstərmişdi. Xilafətin zəifləyib, ərazisində ayrı-ayrı dövlətlərin yaranmasından, 1258-ci ildə Bağdad Abbasilərinin süqutu ilə xəlifəlik təsisatının Osmanlıların bu təsisatı bərpa etməsinədək tarixə gömülməsindən sonra siyasi birlik ikinci plana keçmiş, fəqihlər "islamın şənini yüksəltmək, ümmətin məqamını ucaltmaq üçün siyasi-inzibati birlikdən daha çox ideoloji-fəlsəfi birlik haqqında danışmağa başlamışdılar" (Əbu Süleyman 2014, 126). Bəzi müəlliflər göstərir ki, vahid dövlət ümmətin formalaşma mərhələsində bir zərurət olsa da, xilafət demoqrafik və coğrafi cəhətdən genişləndikcə müsəlman fəqihləri xəlifənin mərkəzi hakimiyyətinin qorunub saxlanmasına deyil, yeni təşkilatlanma və idarəetmə formalarının tapılmasına çağırış etməli idilər³⁴. Amma onların bu iddiası şübhə doğurur. Çünki bu müəlliflər Orta əsrlərin siyasi-inzibati mənzərəsinə əksər hallarda indiki dövrün siyasi-inzibati birlik meyarları əsasında yanaşırlar. Unutmaq olmaz ki, həm quldarlıq, həm də feodalizm quruluşlarında dövlətin gücü mərkəzi hakimiyyətin birliyi ilə ölçülür, çoxvahidli idarə sistemində mərkəzin avtoritetliyi əsas şərt olaraq irəli sürülürdü. Bununla yanaşı, islam xilafəti dinə əsaslanan, deməli, dini mənsubiyyəti ilə səciyyələnən solumun dövləti idi. Belə dövlətdə solumun birliyini qorumaq üçün mərkəzdənidarə sistemi ən optimal vasitə sayılırdı. Həm tarixi presedentlər, həm də xilafət ərazisindəki separatçı təmayüllərin doğurduğu mənfi hallar o dövrün müsəlman alimlərində belə bir haqlı qənaət yaratmışdı ki, ümmətin birliyi və təhlükəsizliyi üçün ən münasib vasitə xəlifəmərkəzli hakimiyyətdir.

Onu da qeyd etdik ki, ümmətin formalaşması mərhələsində vahid dövlətin mövcudluğu labüd idi. Sonralar ümummüsəlman mədəniyyətinin yaranmasında vahid dövlət – geniş coğrafiyanı və müxtəlif xalqları özündə birləşdirən islam xilafəti böyük rol oynamışdı. Həmin dövrdə xilafət ümmətin birliyinin təcəssümü olmuş, onun gücünü əks etdirmişdir. Amma xilafət islamın dövlət modeli deyildi. Çünki idarəetmə, siyasi-inzibati qurumların forması dövrdəndövrə, mühitdən-mühitə dəyişilən məsələdir. Bununla da, islamda bu fakt nəzərə alınmış, dövlət forması və quruluşu qəliblərə salınmamışdı. İndiki dövrdə elə bir yeni mədəni mexanizm işləyib hazırlamaq lazımdır ki, ümmətin varlığı, ideologiyası və mədəniyyəti ilə bağlı taleyüklü problemləri həll etsin. Bu mexanizmi, yaxud quruluşu işləyib hazırlayan müsəlman ideoloqlar islam ümmətinə daxil müxtəlif xalqların milli identikliyi nəzərə almalıdırlar. "Keçmişə qayıtmaqda israr edib bir gün də olsun dinin parçası olmamış formalara can atmaq – islam birliyi problemini həll etməyəcək, əksinə, daha da böyüdəcəkdir" (Əhməd 2011, 109).

³⁴ Məsələn, bax: (Əbu Süleyman, 2014, 124-127).

Nəticə etibarı ilə, indiki dövrdə müsəlman dünyasını əmələ gətirən dövlətləri Orta əsrlərdə olduğu kimi vahid qurum daxilində birləşdirmək mümkün deyildir. Əməkdaşlığın müxtəlif sahələrini inkişaf etdirməklə müsəlman dövlətləri arasında əlaqələri daha da möhkəmlətmək, dövlətlərin müstəqil fəaliyyət göstərdiyi federativ birliklər yaratmaq ideyası real və cazibədar görünür. Belə idarəetmə forması müsəlman xalqların təbii tələblərini yerinə yetirəcək, identik fərqləri nəzərə alacaq, onların ayrı-ayrılıqda sosial-iqtisadi inkişafına şərait yaradacaqdır (Əhməd 2011, 110-111).

Digər mühüm məqam isə ümmət və millət məsələsidir. Quranda deyilir ki, Allah insanları xalqlara və qəbilələrə ayırmışdır³⁵. Bu səbəbdən islama görə, insanların xalqlar və ya millətlər olaraq təsnif edilməsi həm məqsədəuyğunluq, həm də təbii haldır. İslam nöqteyi-nəzərində göstərilir ki, millətlər yer üzündə Allahın məqsəd bildiyi müxtəlifliyin etnik tərəfini əmələ gətirir, tanışlığa, əməkdaşlıq və həmrəyliyə xidmət edəcək fərqlilik kimi başa düşülür; Allah insanları millətlərə ona görə ayırmayıb ki, biri digərindən üstün olsun və ya biri digərinə öz üstünlüyünü diktə etsin; əksinə, ona görə ayırır ki, bir-birini yaxşı tanısinlar, əməkdaşlıq və dinc birgəyaşayışa can atsinlər³⁶. Deməli, islam millət anlayışına etnik göstərici olaraq müsbət yanaşır, islamı qəbul etmiş millətləri də ümmətin – ən ali dini-mədəni institutun komponentləri hesab edir. İslamda etnik üstünlüyün iddia olunduğu millət anlayışı qəbul edilmir. Hər hansı bir şəxsin öz millətini sevməsi, onun tarixdəki yeri və müasir uğurları ilə fəxr etməsi təbiidir. Diqqət olunası məqam budur ki, bu və ya digər milli kimliyin fonunda digər milli kimliklər cılız, həqir göstərilməsin. İrqi təəssübkeşlik və ya ayrı-seçkilik (islam ədəbiyyatında bu, “əsəbiyyə” adlanır) Məhəmməd peyğəmbərin müsəlmanlara qadağa etdiyi məsələ olmuşdur. Dini mətnlərdən məlum olur ki, islama görə üstünlük irqə, millətə, rəngə... görə deyil, imanın dərəcəsinə – təqvaya görədir. İslam müxtəlif coğrafiyalardan, etnik birliklərdən çıxmış müsəlmanlar arasında qardaşlığı qoruyub saxlamaq üçün irqçiliyə, millətçiliyə “yox” deyir.

Əlaqədar ədəbiyyatda ümmət məfhumunun islam həmrəyliyini təmin edəcək funksiyalarından da söz açılır³⁷. Buraya integrativ, maarifləndirici, kollektivçi və kommunikativ funksiyalar daxildir. Adlarından göründüyü kimi, bu funksiyalar məzmun etibarı ilə birləşdirici olub, əməkdaşlıq və həmrəyliyə zəmin yaradır.

³⁵ Quran: XLIX, 13.

³⁶ Quran: XLIX, 13.

³⁷ Ətraflı məlumat üçün bax: Умма и её роль в жизни мусульман //

<https://islam.global/obshchestvo/istoriya/umma-i-eye-rol-v-zhizni-musulman/>

Daha bir mühüm məsələ ümmət anlayışının təxəyyülün məhsulu, yoxsa real həqiqət olmağı ətrafında gedən mübahisələrlə əlaqəlidir. Qeyd edilməlidir ki, bu cür mübahisələr XX əsrin əvvəllərindən başlanmışdır. Xüsusən də, Türkiyədə 1924-cü ildə xilafət təsisatının ləğv edilməsindən sonra sual yaranırdı ki, parçalanmış ərəb xalqlarını hansı qurum daxilində birləşdirmək mümkündür. Bu mübahisələrlə əlaqədar olaraq, müsəlman müəlliflər şikayətlənirlər ki, Qərb siyasi fikrinin təsirində qalanlar ümmət anlayışını həqiqi məzmunundan uzaqlaşdıran, onu əmələ gətirən komponentləri subyektiv şəkildə izah edən, bu anlayışa yeni tərif verən nöqtəyi-nəzərdən çıxış edirlər. Bu nöqtəyi-nəzər ümmət anlayışına antipod olaraq millətçilik ideologiyasını təqdim edir³⁸. Bununla yanaşı, ümməti əmələ gətirən əsas ideoloji baza olaraq dil göstərilir, din anlayışı sərf-nəzər edilir (Ömər 2002, 62), millətçiliyə əsaslanan “ərəb ümməti” məfhumu dinin əsasında təşkil olunan “müsəlman ümməti” məfhumuna qarşı qoyulur. Birlik və həmrəyliklə əlaqəli proseslərin ümumi təsviri budur ki, Birinci Dünya müharibəsindən sonra ərəb-müsəlman dünyasında inkişafa, intibaha rəvac verib siyasi-mədəni tənəzzüldən xilas olmaq üçün bir sıra ideologiyalar işlənib hazırlanmış, bu və ya digər ölkədə tətbiq edilmiş, müəyyən dövrdə, xüsusən ərəb dövlətlərini birləşdirəcək ideoloji platforma olaraq seçilmişdi. Millətçilik, ərəbçilik, misirçilik, kosmopolitizm, şərqiçilik, nasirçilik və sair ideologiyalar ərəb dövlətlərinin yeni inzibati qurumda birləşdirilməsi cəhdləri və təşəbbüslərində platforma rolunu oynamışdı³⁹.

Müsəlman dünyasında həmrəylik və birliyi təmin edəcək baza olaraq ümmət konsepsiyasının zəruriliyini qeyd edən müəlliflərə görə, yuxarıda adlarını çəkdiyimiz ideologiyalar müsəlman dünyasının tarixi, siyasi təcrübəsi, mədəni-ictimai və dini dünyagörüşü ilə üst-üstə düşmədiyindən tarixən özünü doğrulda bilməyib. Ümmət dünyagörüşünü süni və inzibati-amirlik üsulları ilə böyük bir coğrafiyanın siyasi-ictimai, dini-mədəni həyatından silib atmaq cəhdləri nəinki “səmərəli” olmuş, hətta problemləri və böhranlı vəziyyəti daha da gərginləşdirmişdir. Həmin müəlliflər öz müddəalarını belə əsaslandırırlar ki, islam ümməti anlayışını hər şeydən əvvəl dini mətnlər – Quran və hədislər, çoxəsrlik tarixi təcrübə təsdiqləyir. Müsəlman ölkələrinin eyni coğrafiyada yerləşməsi amili də ümmət adlanan ali mədəni-dini təsisatın tarixən reallaşmasına şərait yaratmışdır (el-Karadavi 2008, 17-21).

³⁸ Bax: *مفهوم الأمة في الفكر الإسلامي الحديث بين التنظير والحركة*. حسان عبدالله. <https://mugtama.com/ntellectual/item/48050-2017-01-02-12-30-01.html>

³⁹ Bax: *مفهوم الأمة في الفكر الإسلامي الحديث بين التنظير والحركة*. حسان عبدالله. <https://mugtama.com/ntellectual/item/48050-2017-01-02-12-30-01.html>

İraqlı müsəlman maarifçisi, ilahiyyatçı-mütəfəkkir Taha Cabir əl-Ülvani (1935-2016) bu qənaətdə idi ki, istək və aktivlik əsasında ümməti anlayış və təcrübə olaraq yenidən təsis etmədikcə ərəblər və müsəlmanlar daxildə və xaricdə problemləri həll edə bilməyəcəklər (əl-Ülvani 2005, 14).

İslam qardaşlığı

İndiki dövrdə müsəlman ölkələri arasında möhkəm əlaqələri təsis edəcək mühüm prinsiplərdən biri də islam qardaşlığı prinsipidir. Tarixi təcrübə göstərir ki, dini-mədəni və siyasi parçalanma islam qardaşlığı prinsipinin unudulmasının fonunda baş vermişdir. Halbuki qardaşlıq müsəlmanların qarşılıqlı münasibətlərini təmin edəcək, onların müxtəlif dini-siyasi qruplara aidliyini problemə çevirməyəcək aktiv prinsip hesab edilir.

Tədqiqatçı Ədnan Rza Nəhvi müsəlman həmrəyliyi problemini tədqiq edərkən qardaşlıq prinsipinə məsuliyyət, ülfət, fikir və hiss nöqtəyindən nəzərdən toxunmuşdur. O, Allah naminə qardaşlığı müsəlmanların birliyində əhəmiyyətli məsələ hesab etmiş, bu həmrəylikdə, müsəlmanların ortaq məxrəcə gəlməsində metod və davranış tərzisi olaraq qardaşlığın qəbuluna çağırmışdır (ən-Nəhvi 1996, 102-103).

Qardaşlıq universal anlayışın – islam həmrəyliyi və birliyinin təşviqedici elementini əmələ gətirir. Bəzi müsəlman müəlliflər qardaşlığı kollektiv vərəsəlik adlandırırlar. Onlara görə, Allah insanı yer üzünün varisi olmaq üçün yaratmış, ona ədaləti yaymaq, mənəvi abadlaşdırma işini icra etmək vəzifəsi tapşırılmışdır. İnsanlar qardaşlıq prinsipindən çıxış etsələr, onlara tapşırılan vəzifənin öhdəsindən gələ biləcəklər (Əbu Süleyman 2017, 24).

Qardaşlıq prinsipi müsəlman cəmiyyətində fəallıq və müsbətlik kəsb etdirməyə, bərabərlik, həmrəylik və əməkdaşlığı formalaşdırmada mühüm amil hesab olunur. Bu ideyanı müdafiə edən nöqtəyindən nəzər onunla əsaslandırılır ki, islam insanların münasibətlərini Allah sevgisi əsasında tənzipləyir, onlar arasında irq, dil, rəng, sosial status və sair baxımdan fərq qoymur, iman birliyini qohumluq və digər birlik formalarından üstün tutur.

İslamın ana mənbələri və Peyğəmbər təcrübəsi qardaşlıq prinsipinin nəzəri və praktik baxımdan əsaslandırılmasında argument bazası seçilir. Ayə və hədislərdən məlum olur ki, möminlər qardaşdirlər⁴⁰; müsəlmanlar digər müsəlmanlar arasında baş verən anlaşılmazlıq, mübahisə və münaqişələri aradan qaldırmalıdırlar⁴¹; müsəlmanlar bir-birini lağa qoymamalı, xoşagəlməz

⁴⁰ Quran: XLIX, 10.

⁴¹ Quran: XLIX, 10.

adlarla çağırılmamalıdır; ⁴² bir-birinin ayıblarını axtarmamalı, qeybətini etməməlidirlər ⁴³ və s.

İslam təlimlərində qardaşlıq sevgi, rəğbət və mərhəmətin yaratdığı bədənə oxşadılır və göstərilir ki, "bu bədənin bir əzası xəstələnib şikayət edərsə, digər əzalar da qızdırma və yuxusuzluğa düşər olar"; müsəlman müsəlmanın qardaşıdır; ona zülm etməməli, ehtiyacını ödəməli, kədərinə ortaqlıq etməlidir. Hədis mənbələrində müsəlmanların həmrəyliyi bədii formada "kərpicləri bir-birini bərkidən bina" sözü ilə ifadə edilmişdir.

Xülasə, Quranda "Möminlər ancaq qardaşdır" şüarı altında hökm təsis edilmiş və bu hökmün zəruri etdiyi əxlaqi-humanist vəzifələr müəyyənləşdirilmişdir. Hədislərdə də müsəlmanların qardaşlığı mövzusunda əhəmiyyət verilmiş, bu qardaşlığa dair hüquq və vəzifələr, dəyər və qaydalar təfəsilatı ilə işlənib hazırlanmışdır.

Qardaşlıq prinsipinin Quran və hədislərdəki arqumentliliyinə, Peyğəmbərin dövründə Mədinə əhalisi ilə Məkkədən gələnlər arasında təsis edilmiş qardaşlığın səmərəliliyində ifadə olunmuş tarixi təcrübəyə bələd olmayan subyektiv nöqteyi-nəzər islam həmrəyliyində qardaşlıq prinsipinin əhəmiyyətini dərk etmir, bu həmrəylikdə siyasi maraqların ideoloji baza olmasına diqqətli çəkməyə cəhd göstərir (Şaripova 1986, 51). Belə nöqteyi-nəzərin müdafiəçiləri birlik və həmrəylikdə mənəvi dəyərlərin rolunu görə bilmədikləri üçün erkən dövr müsəlman icmasının bütövlüyünü maddi və siyasi maraqlar əsasında izah edirlər. Onlar unudurlar ki, həmin dövrdə müsəlman icmasının varlığının mühafizə edilməsində qardaşlıq prinsipi əsas rol oynamış, təşviq-edici mexanizm olaraq iman institutu seçilmişdi. Bununla yanaşı, qardaşlıq prinsipi özündə ali dəyərləri birləşdirib, mənəvi birliyi maddi maraqlardan üstün tutduğu üçün həmrəylik və vəhdəti təmin edəcək imkanlara sahibdir. Həmçinin bu prinsip tarixən özünü təsdiqləmişdir. Belə ki 622-ci ildə Mədinəyə gələn Peyğəmbər iman təsisatına əsaslanan mənəvi birliyin ilk təcrübəsi kimi iki fərqli cəmiyyətin nümayəndələrini din qardaşlığı çərçivəsində birləşdirə bilmişdi. Ümumiyyətlə, Peyğəmbər qəbilə təəssübkeşliyinin nəticəsi olaraq qan qohumluğuna əhəmiyyət verən bir cəmiyyətdə irqi mənsubiyyət və bundan irəli gələn istənilən münasibət formasından imtina etmək, əvəzində din və iman birliyinə söykənən yeni sosisium yaratmağı qarşısına məqsəd qoymuşdu.

Vahid sosisium təsis etmədə Peyğəmbər təcrübəsinin ümumi məzmunu budur ki, qəbilə (milli-irqi) təəssübkeşliyinin səbəb olduğu parçalanma və münaqişə təmayülləri prinsipləri Quranda göstərilmiş iman birliyini ifadə

⁴² Quran: XLIX, 11.

⁴³ Quran: XLIX, 12.

edən qardaşlıq institutu sayəsində zəifləmiş, həmrəylik və əməkdaşlıq Mədinə cəmiyyətində əməli təsdiqini tapmışdı.

Nəticə

İslam həmrəyliyi XX əsrin 70-ci illərindən başlayaraq müsəlman dünyasında qeyri-dini ideologiyaların – millətçilik və sosializmin, xüsusən ərəbləri birləşdirmədə iflasa uğramasından sonra aktuallıq kəsb etmişdir. Ərəb-müsəlman dünyasının problemlərinin, xüsusən Fələstin münaqişəsinin həllində birgə fəaliyyətin zəruriliyini başa düşən hökumət dairələri yeni əsasə 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 olmamağı islamın ərəb-müsəlman ölkələrinin növbəti mərhələdəki həmrəyliyinə əsas rol oynamağına səbəb oldu.

İslam nöqtəyi-nəzəri, ümmət və qardaşlıq konsepsiyalarına söykənən islam həmrəyliyi təkcə vərəq üzərində qalmamış, müxtəlif illərdə yaradılmış ayırı-ayrı qurumlarda öz əməli təsdiqini tapmışdı.

ƏDƏBİYYAT

Əbdülhəmid Əbu Süleyman. (2017). İslam iqtisadiyyatı nəzəriyyəsi (tövhid və qardaşlıq iqtisadiyyatı: fəlsəfə, müasir kontekstdə məfhumlar və təkliflər / ərəb dilindən tərcümə edən: Elvüsal Məmmədov. Bakı.

Əbdülhəmid Əbu Süleyman. (2014). İslama görə beynəlxalq münasibətlərin nəzəri əsasları: müsəlman fikri və metodologiyasının yeni istiqamətləri / ərəb dilindən tərcümə edən: Elvüsal Məmmədov. Bakı.

Məhəmməd Şərif Əhməd. (2011). Fiqhdə, düşüncə və siyasətdə İslama yeni baxış /Ərəb dilindən tərcümə edən: Elvüsal Məmmədov. Bakı: CBS – Polygraphic Production.

Ş.A. Paşazadə. (1992). İslamda ümmət və şüubilik. Bakı: Bilik.

Muhittin Ataman, Ayşe Nur Gökçen. (2014). Sembolizm və Aktivizm arasında İslam İşbirliyi Təşkilatı // SETA Siyasət, Ekonomi və Toplum Araştırmaları Vakfı, № 76.

Yusuf el-Karadavi. İslam ümməti hayalmı, gerçəkmi? (2008). İstanbul.

أبو الحسن علي المواردي. أدب الدنيا و الدين / التحقيق: مصطفى الصقا. القاهرة، 1955

- ابن تيمية. مجموع الفتاوى/ التحقيق: عبدالرحمان الاسيمي. الرياض، 1963، مج 7.
- ابن تيمية. الحسبة/ التحقيق: عبدالعزيز رباح. دمشق، 1967
- عبد الرحمن بن خلدون. مقدمة ابن خلدون // تحقيق: حامد أحمد الطاهر. القاهرة: دار الفجر للتراث، 2004
- الراغب الاسفهانى. معجم مفردات ألفاظ القرآن. بيروت: دار الفكر، 2006
- إسماعيل راجي الفاروقي. التوحيد – جوهر الحضارة الإسلامية. عمان، 2015
- السيد عمر. حول مفهوم الأمة في قرن: نقد تراكمي مقارن // الأمة في قرن: لمهية والمكانة والإمكانية، القاهرة: دار الشروق الدولية، 2002
- حسان عبدالله. مفهوم الأمة في الفكر الإسلامي الحديث بين التنظير والحركة:
<https://mugtama.com/intellectual/item/48050-2017-01-02-12-30-01.html>
- سيد قطب. السلام العالمي و الاسلام. القاهرة، 2006.
- طه جابر العلواني (مقدمة) في : منى أبو الفضل: الأمة القطب نحو تأصيل منهجي لمفهوم الأمة في الإسلام، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2005
- عدنان رضا النحوي. قاعدة الأخوة في الحوار الإسلامي - الاسلامي // مجلة الكلمة، 1996
- فهيم هويدي. حتى لا تكون فتنة. القاهرة: "دار الشروق"، 1989
- محمد أبو زهرة. العلاقات الدولية في الاسلام. القاهرة: دار الفكر العربي، 1995
- يعقوب الفيروز آبادي. القاموس المحيط. بيروت: دار المعرفة، 2008
- يوسف القرضاوي. الحل الإسلامي فريضة و ضرورة. بيروت: "مؤسسة الرسالة"، 1974
- П.А. Грязневич. (1982). Развитие исторического сознания арабов (VI-VIII вв.) // Очерки истории арабской культуры V-XV вв. Москва: Наука.
- Р.М.Шарипова. (1986). Панисламизм сегодня. Москва.
- Умма и её роль в жизни мусульман //
- <https://islam.global/obshchestvo/istoriya/umma-i-eye-rol-v-zhizni-musulman/>
- Chapra M.Umar. (2008) Muslim Civilization: The Causes of Decline and Need for Reform. Leicester, UK: The Islamic Foundation. (s. 27-28.)
- <http://www.themwl.org/solidarity/node/50>
- http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=229&idt o=229&bk_no=122&ID=230

д.ф.ф., доц. Эльвусал Мамедов

РЕЛИГИОЗНО-ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИСЛАМСКОЙ СОЛИДАРНОСТИ

РЕЗЮМЕ

Исламская солидарность стала актуальной с конца прошлого века после провала нерелигиозных идеологий - национализма и социализма в мусульманском мире, в частности в объединении арабов. Эту основную платформу модели солидарности создает Ислам, обеспечивший единую культурно-религиозную, политико-экономическую и социальную целостность арабов-мусульман на обширной исторической территории – на мусульманских землях. Поскольку Ислам является общей ценностью мусульманских стран, он является основным элементом истории и культуры всего мусульманского мира, как и в прошлом, так и в настоящее время. И то, что либеральные и социалистические идеологии, к которым обратились на уровне правительств в арабо-мусульманском мире с конца тридцатых годов прошлого века для решения политических и идеологических проблем, были искусственными, но эффективными, и, то, что Ислам играет роль основного элемента в формировании идентичности этой географии сделало исламскую точку зрения необходимой. С этой точки зрения исламская точка зрения имеет принципы и ценности, которые отражены в исторической практике и играют роль базового и стимулирующего механизмов в единстве и солидарности. Если сегодня эти принципы и ценности будут основными, то исламская солидарность может принести свои плоды. Эта точка зрения в исследовании также основана на том факте, что моральные и этические ценности необходимы в контексте личности и общества; создание культурно-социальной системы, основанной на успешной гармонии материальной и духовной жизни, является требованием современности; капитализм, основанный на индивидуализме, социализм, выступающий и коллективизма, не демонстрирует сбалансированную позицию по индивидуальным и общественным вопросам. Понятие общности и братства также представлено в статье как религиозно-идеологическая основа исламской солидарности.

Ключевые слова: *Исламская солидарность, мусульмане, социализм, национализм, идеология*

Assoc. Prof. Elvusal Mammadov

RELIGIOUS-IDEOLOGICAL BASES OF ISLAMIC SOLIDARITY

SUMMARY

Since the end of the last century, Islamic solidarity has been an actuality of non-religious ideologies in the Muslim world – nationalism and socialism, especially after insolvency of efforts to unite Arabs. The main platform of this model of solidarity is historically formed by Islam, which has ensured the unified cultural – religious, political-economic and social integrity of Arab-Muslim peoples in a wide zone - Muslim geography. Because Islam is a common value of Muslim countries, a basic element of the common history and culture that unites them both in the past and in the present. Both the liberal and socialist ideologies applied to the Arab-Muslim world from the 30's of the last century in order to solve political and ideological problems were artificial and productive, as well as the role of Islam as the main element in the formation of the identity of this geography made it necessary from the Islamic point of view. From this point of view, the Islamic standpoint has principles and values that reflect the historical experience and play the role of both base and promoting mechanism in unity and solidarity. If these principles and values are based in the present period, Islamic solidarity can yield its results. This point of view in the study is also justified by the fact that spiritual and moral values are needed for the individual and society; the creation of a cultural and social system based on the successful harmony of material and spiritual life is a requirement of the day; capitalism based on individualism, socialism exiting from collectivism does not demonstrate a balanced attitude towards individual and society issues. The article presents the concepts of Ummah and Brotherhood as the religious-ideological basis of Islamic solidarity.

Keywords: *Islamic solidarity, Muslims, socialism, nationalism, ideology*

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. A.M.Şirinov

УДК: 1 (091); 297; 297. 18.

КБТ: 87.3; 86.38

İSLAM DÜŞÜNCƏSİNDƏ KAMİL İNSAN KONSEPSİYASININ AKTUALLIĞI

*f.f.d., dos. Ələddin Məlikov,
AMEA Elm Tarixi İnstitutu Elmşünaslıq və
elmin sosial problemləri şöbəsinin müdiri,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun müəllimi
aladdin.malikov@ait.edu.az*

XÜLASƏ

“Kamil insan” konsepsiyası irfan və transsendental fəlsəfənin ontologiyasının əsas predmetlərindən biri olub, İbn Ərəbi və Sədrəddin Şirazinin fəlsəfi dünyagörüşündə geniş müzakirə obyektinə çevirilmişdir. Bu konsepsiya irfanda ilk dəfə İbn Ərəbi tərəfindən irəli sürülmüşdür. İbn Ərəbiyə görə kamil insan haqqın bütün isimlərinin təcəllasıdır. İbn Ərəbinin nəzərinə, kamil insan yaradılışın mükəmməl modelidir.

Sədrəddin Şirazi fəlsəfəsində kamil insan aləmlə-insanlar arasında ilahi feyz vasitəsi kimi xarakterizə olunur. O, varlığın obyektivliyi nəzəriyyəsi əsasında, kamil insanın aləm və insanla əlaqəsi haqqında İbn Ərəbidən fərqli fikirlər irəli sürür. O, kamil insanı təbiət aləmi və metafizik aləm arasındakı əlaqələndirici hesab edir. Ona görə, kamil insan insan və aləm arasında harmoniya yaradır.

Bu məqalədə İbn Ərəbi və Sədrəddin Şirazinin *insan və kamil insana* dair nəzəriyyələrini təsvir, təhlil, müqayisə və bəzən də tənqid edərək, mövzunu nəzərdən keçirmişik. Nəticə olaraq, bu xüsusda Sədrəddin Şirazinin İbn Ərəbidən fərqli fikir irəli sürdüyünü göstərmişik.

Açar sözlər: *İnsan, kamil insan, İbn Ərəbi, Sədrəddin Şirazi, din, ağıl, haqq, substansial hərəkət.*

Giriş

Nəzəri irfan və fəlsəfənin əhəmiyyətli və qalmaqallı problemlərindən biri də “kamil insan” problemidir. Kamil insan nəzəriyyəsi irfanda ilk dəfə İbn

Ərəbi tərəfindən müzakirə obyektinə çevrilmişdir. Kamil insan İbn Ərəbinin görüşündə haqqın bütün isimlərinin təcəllasını ifadə edir. dır. İnsan kamillik zirvəsinə çatdıqda aləmin bütün mövcud imkanlarına sahib olur. İbn Ərəbinin nəzərinə, kamil insan yaradılışın mükəmməl modelidir. Bu görüşə əsasən, kamil insan Haqqın ilk olaraq yaratdığı “həqiqəti Muhəmmədiyyə”⁴⁴ dir, hansı ki, maddi təzahürü İslam Peyğəmbəri Həzrət Məhəmməddir (s).

Hər bir insanın kamil insan olmaq potensialı vardır, amma aktualıq baxımından yalnız peyğəmbərlər və övliyalara kamil insan demək, mənəvi həyatın bariz nümunələri və kamillik yolunun bələdçiləri kimi yalnız onları izləmək olar.

Sədrəddin Şirazinin öz fəlsəfi paradigmasında aləm və insanla bağlı əsas düşüncəsi birmənalı olaraq, ilahi feyz vasitəsi kimi gördüyü kamil insan haqqındakı metafizik baxışına əsaslanır. Sədrəddin Şirazi özünün əsalətül-vücuda (varlığın obyektivliyi) nəzəriyyəsi əsasında, kamil insan və onun aləmlə, insanla əlaqəsi haqqında İbn Ərəbidən fərqli fikirlər irəli sürür. O, insanı təbiət aləmi və metafizik aləm arasındakı əlaqələndirici hesab edir. Nəticədə insan yoxuş qövsü⁴⁵ ilə eniş qövsünün⁴⁶ birləşmə nöqtəsidir. Sədrəddin Şirazi “hərəkəti-cövhəri” (substansial hərəkət) və insan nəfsinin yaranışda maddiliyi nəzəriyyəsi ilə elementlərin dövrü sistemində metafizik aləmi mümkün edir. Onun nəzərində insan və aləm arasındakı uyğunlaşma daxili bir harmoniyaya söykənir. Nəfsin saflaşması və təkamülü, varlıq aləminə yüksəlişi və onunla vəhdət yaratması ilə üzə çıxan bu daxili harmoniya peyğəmbər və övliyalarda eşq əsasında, hansı ki, varlığın bütün dərəcələrində yayğındır və hər məqamda başqa cür təcəlla edir.

Bu məqalədə hədəfimiz İbn Ərəbi və Sədrəddin Şirazinin *insan və kamil insan* haqqındakı təlimlərini işıqlandırmaq və bu xüsusa Sədrəddin Şirazinin İbn Ərəbidən fərqli düşündüyünü ortaya qoymaqdır.

İnsan konsepsiyasına dair ümumi mənzərə

Aydın olduğu kimi insan, xüsusilə kamil insan, irfan və transsendental fəlsəfənin ən mürəkkəb mövzularından biridir. Bir tərəfdən, mütləq varlığın, cari həqiqətin təsəvvürü və idrakı ən çətin işlərdəndir, digər tərəfdən, kamil insanın mənasının məğzini və ayrılmaz keyfiyyətlərini tam şəkildə anlamaq

⁴⁴ - İbn Ərəbinin irfani kitablarında termin: İlahi zatın ilkin təəyyünü; əzəmətli adlar, isimlərin məcmusu, Haqqın hüsnü.

⁴⁵ - İnsanın maddi aləmdən Allahın zatına doğru yarımdairə yüksəlişi: tərtiblə misal aləmi, ağıl aləmi, ikinci təzahür, birinci təzahür.

⁴⁶ - İnsanın Allahın adları və sifətləri aləmindən təbiət aləminə doğru yarımdairəvi enişi.

qeyri-mümkün görünür. Kamil insan İslam irfanının iki təməlindən biridir. Əllamə Cəvadi Amuli irfanın tərfi haqqında yazır: “İrfan “Tövhid nədir və müvəhhid kimdir?” sualını cavablandırmaqdan ibarətdir” (Cəvadi Amuli 1372, 55).

Bu baxışla mövzuya baxsaq, o halda irfanın *ikinci təməli* tədqiqat predmetimiz olacaqdır. İbn Ərəbinin irfanında kamil insan mövzusu xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Sədrəddin Şirazi fəlsəfəsində insan insanlıq dərəcələri və nəhayət, kamil insan, fəlsəfi prinsiplər əsasında bəhs edilir. Bu üzdən deyə bilərik ki, İbn Ərəbi və Sədrəddin Şirazinin kamil insan haqqında görüşləri arasında sıx əlaqə mövcuddur. Kamil insan nəzəriyyəsi ilk dəfə İbn Ərəbi tərəfindən irəli sürülmüşdür. Sədrəddin Şirazi də insanı öz metafizik prinsiplərinə uyğun formada xarakterizə etmişdir. O, bu nəzəriyyəni müxtəlif əsərlərində öz fəlsəfi prinsiplərinə mütənasib şəkildə, amma fərqli metodlarla izah etmişdir.

Əlbəttə, İbn Ərəbidən öncə İslam dünyasının görkəmli arifi və sufisi Həllac⁴⁷ Peyğəmbərin (s) “*Həqiqətən, Allah insanı öz surətində yaratdı*” – kəlamına istinad edərək, insanın *nasuti*⁴⁸ yönündən əlavə, *lahuti*⁴⁹ və ilahi surət yönünü də qəbul etmişdir. Beləcə, aləmin digər varlıqları arasında ilahi surətə malik olması şərəfinə onu özəl saydı, amma *lahutla-nasutun* vəhdətini qəbul etmədi. Onların vəhdət tapmamasına, eyni halda lahutun nasuta hülul etdiyinə, nəticədə dualizmə, yəni onların birləşməsinin şərəbin suya qarışması kimi olduquna inandı.⁵⁰ Ondan sonra İbn Ərəbi və ardıcılıarı insanın məqamı və önəmi haqqında daha dərin və geniş fikirlər irəli sürdülər.

Həllacdən fərqli olaraq, *lahut* və *nasutu* bir-birindən ayrı iki təbiət deyil, vahid həqiqətin iki üzü saydılar; yəni həqiqət birdir, amma zahiri və batini olmaqla iki üzü var: batini *lahut*, zahiri də *nasut* aləmidir.⁵¹

İbn Ərəbinin görüşündə insan aləmin bir parçasıdır. Deməli, aləm haqqında deyilənlər insana da aiddir. Bir amil var ki, insan aləmin digər parçaları ilə

⁴⁷ Hüseyn ibn Mənsur Həllac (848 - 922); hicri-qəməri tarixlə III əsrin ən çılğın ariflərindən biri olmuşdur, axırda da dar ağacından asılmışdır. Əttari onu “Qətilullah fi səbilillah” (Allah yolunda Allaha görə öldürülən) kim yad edirdi.

⁴⁸ Duyğu və görüntü aləmi (İbn Ərəbi, *əl-Fütuhatul-Məkkiyyə*, səh. 1394).

⁴⁹ Zat məqamı; əslində “*La huvə illa huvə*” idi (eyni mənbə, c. 1, səh. 200). Sufilərə görə, əşyalarda cari olan bir həyatdır və *nasut* aləmi onun məkanındır (eyni mənbə, c. 2, səh. 1312). Sufilər arasında “*lahut*” sözünü ilk istifadə edən kəs Həllac olmuşdur (eyni mənbə, c. 3, səh. 88).

İbn Ərəbi də *lahutu* əşyalarda cərəyan edən həyat, *nasutu* isə həyatın və ümumi ruhun qərar tapdığı məkan sayır.

⁵⁰ Həllac, *Kitabut-Təvasin*, səh. 130 və 134.

⁵¹ Əfifinin *Füsusul-Hikəmə* müqəddiməsi, səh. 35, 36. Həmçinin *Füsusul-Hikəmin haşiyələri*, səh. 83.

müqayisədə xüsusi əhəmiyyətə malikdir, məqamı aləmin digər parçalarının məqamından, hətta *kərrubilər*inkindən⁵² də üstündür. Buna əsasən, kamil insan yuxarı aləmdəki ali mələklərin də fövqündə durur.⁵³

Bildiyimiz kimi, Sədrəddin Şirazi fəlsəfəsi varlıq fəlsəfəsidir. Belə ki, varlığın obyektivliyi və bunun isbatı fəlsəfi paradigmadakı digər problemlərin isbatından aslıdır. Bu paradigmanı düzgün qavramadan onun digər görüşlərini başa düşmək, başqa sözlə, Sədrəddin Şirazi fəlsəfəsini mənimsəmək qeyri-mümkündür. Sədrəddin Şirazi varlığın obyektivliyi, substansial hərəkət və nəfsin maddi yaranışı prinsipləri altında kamil insanı isbat etməyə çalışır. Əslində, onun fəlsəfəsində dərəcələrin oxşarlıq və fərqlilik səbəbi bir nəsnədir, o da varlıqdır (Sədrəddin Şirazi 1410, III/67).

O, kamil insan nəzəriyyəsində, söz yox ki, irfani bəhslərdən, ələlxüsus da İbn Ərəbi irfanından təsirlənmişdir. Belə demək mümkündür ki, bu mühüm nəzəriyyədən ötrü o, Mütəaliyyə fəlsəfəsinin prinsiplərinə uyğun fəlsəfi argument irəli sürməyə çalışmışdır. Nəzəri irfanda kamil insan nəzəriyyəsi kimi təqdim edilən həqiqət, əslində, İbn Ərəbidən sonra şərhçiləri tərəfindən eyniadlı metafizik çərçivədə təqdim edilməyə başlandı.

Məqalənin əsas mövzularından biri “Sədrəddin Şirazi kamil insan nəzəriyyəsini arqumentləşdirə bilibmi?” sualıdır. Heç şübhəsiz, bu xüsusda İbn Ərəbi, şərhçiləri, həmçinin ondanöncəki alimlərin və müasirlərinin Mütəaliyyə fəlsəfəsinə müvafiq nəzərləri araşdırılacaqdır.

Hal-hazırda İslam fəlsəfəsi sferasında araşdırmamızı nəzərə alsaq, bu aspektdən təhlil və tədqiqat aparmağın vacibliyi də üzə çıxır.

Adından da bəlli olduğu kimi, İslam fəlsəfəsi müsəlman alimlərinin dərin düşüncəsinin məhsuludur. Həmin şəxslər rəşadət və fəlsəfi yollarla dini təlimləri daha aydın və dərinlən izah etməyə çalışıblar. Sədrəddin Şirazinin transsendental fəlsəfəsində bunun pik nöqtəsini müşahidə edirik. Buna görə də onun fəlsəfəsi və fəlsəfi paradigması əsasında meydana çıxan məsələlər din sferası və dini mərifətin orijinal qaynağı olan Qurandan kənarda təhlil və tədqiq edilməməlidir.

Qeyd edilənləri nəzərə alsaq, bu məqaləni qələmə almaqdan məqsədimiz, ilk növbədə, İbn Ərəbi və Sədrəddin Şirazi görüşlərində insan və kamil insanın müqayisəli araşdırılmasıdır. İkinci addımda İbn Ərəbinin nəzəri

⁵² Kərrubilər: mələklərin başçıları (Qamus), müqərrəb mələklər (Bürhani-qati)

Sədi Şirazi deyib: *Yuxarı aləmin kərrubiləri də daxil olmaqla,*

Biz sənin həmdini etməkdə acizik.

⁵³ Yuxarı aləm: *aləme-uql və nufus kulliyə* - mücərrəd ağıllar aləmi, ümumi canlar aləmi (varlıqların tam mücərrəd olduğu aləm, idrak aləmi), ağıllar və ümumi canların özləri (Kəşşaf İstilahatul-funun, c. 2, səh. 1313).

irfanında kamil insanın semantikasının dəqiq analizi və Sədrəddin Şirazinin mütəəliyyə fəlsəfəsində arqumental isbatının tədqiq olunmasıdır. Bu yazıda bu məsələləri tamamilə araşdırmaq fürsətinin olmaması aydındır. Bu səbəbdən, kamil insan mövzusunun irfanda əhəmiyyətinə varmaq üçün mütləq irfan və mütəəliyyə fəlsəfəsində insanşünaslıq və onun rolunu izah etməli və bu xüsusdakı fikirlərə aydınlıq gətirməliyik. Qeyd etmək yerinə düşər ki, burada İbn Ərəbi və Sədrəddin Şirazi görüşlərini əsas götürəcək və onların nəzərlərini gözədən keçirəcəyik.

Kamil insan konsepsiyasının aktuallığı

Modern dünyada insanşünaslıq fənlərarası [interdiscipline] elm kimi tanınır. Nəzərdə tutulan elmlər mövzu baxımından (insan) vahid olsa da, metod, yanaşma və hədəf baxımından fərqlidir. Bu üzdən insanı, yaxud varlığının boyutlarını, ya da xüsusi insan toplumunu araşdıran hər bir elmi işi insanşünaslıq adlandırmaq olar.

İnsanşünaslığın müxtəlif növləri vardır – empirik insanşünaslıq, rəşional insanşünaslıq, dini insanşünaslıq, irfani (mistik) insanşünaslıq. Elə bu səbəbdən, sözügedən elmə müxtəlif təriflər vermişlər. Bütün mövcud təriflər həqiqət və reallıq çətiri altında birləşir. Bu ikisi insanşünaslıqda iki məqamın bir-birindən ayrılmasına gətirib çıxarır: həqiqətə nəzərən insanşünaslıq – hansı ki, insanı olmalı olduğu tərzdə vəsf edir, reallığa nəzərən insanşünaslıq – hansı ki, insanı olduğu kimi təsvir edir.

Bu tədqiqat işində İbn Ərəbi və Sədrəddin Şirazi görüşündə kamil insan və varlığının fərqli aspektləri bəyənən, məziyyətli və kamilləşmiş xüsusiyyətləri əsasında təsvir edilmişdir. Sözsüz ki, bu yanaşmada insana olduğu kimi deyil, olmalı olduğu tərzdə yanaşılır.

Məlum olduğu kimi, insanşünaslığın müxtəlif mənalı vardır ki, günümüzdə ayrı-ayrı elmlər, o cümlədən psixologiya, sosiologiya, fiziologiya onun müxtəlif boyutlarını araşdırır. Sözsüz ki, bəhsin mövzusu nə bu sferalarda, nə də yeni bir sferadan – hansı ki, günümüzdə antropologiya [Anthropology] kimi yad edilir – deyil. Bu elm yeni təsis edilib və yunan sözləri olan - anthropos (insan) və logos (elm) sözlərindən əmələ gəlib. Hazırda antropologiya spesifik elmlər toplusuna aid edilir. Britanika ensiklopediyasında yazılır:

Antropologiya insanı maddi, ictimai, mədəni və etik (davranış) inkişafı ilə birlikdə köklü şəkildə keçmişdə və hazırda araşdırılmasıdır.

Müasir antropologiyayı təşkil edən elmlər bunlardır: fizioloji antropologiya, arxeoloji antropologiya, linqvistik antropologiya, mədəni antropologiya. Bu dörd əsas elmlərdən hər birinin alt fənləri vardır; misal üçün: fizioloji

antropologiyanın beş alt fənni var: paleontologiya [paleoanthropology], primatologiya [primatology], genetika [genetics], insan ekologiyası [human ecology], osteologiya [bioarchaeology].

Bəzilərinin təsəvvürünün əksinə olaraq, antropologiyayı insanı araşdırmaqla bağlı bütün mümkün cəhdlərin nümayəndəsi saymaq olmaz. Elmin bu sahəsi sırf insanın təbii tarixini araşdırmaqla məşğuldur. Yəni psixologiyanın müxtəlif elmlərinin mərkəzi olan psixi boyutu ilə bir işi yoxdur. Həmçinin ictimai elmərin digər fənlərində insanın sosial boyutunda rəvac tapan mütaliələr antropologiyanın çərçivəsindən xaricdir.

Bundan əlavə, insan barəsində ümumi və köklü suallar vardır ki, cavabları metafizikidir, empirik elm kimi antropologiya həmin sualları əsla cavablandırmaq iqtidarında deyil.

İslam irfan və fəlsəfəsində insanşünaslıq və kamil insan xüsusiyyəti qədər şərəfətli sahə yoxdur. İnsanşünaslıq bilgisi tamamlandıqdan sonra, ilahiyyat da kəmilləşəcək. İnsanın bir əsas düyünü var, o açıldıqda səadətə qovuşacaq. O düyün isə öz canıdır. Müsəlman ariflərin və hikmət sahiblərinin ilhamvericisi olan Qurani-Kərimdə insanın əhəmiyyəti və mövqeyi barəsində çoxlu ayə vardır. İslam maarifində insan bir çox kəlamı (etiqadi), fəlsəfi, irfani mövzuların təməlini təşkil edir. Əksər müsəlman ariflər və filosoflar, o cümlədən İbn Ərəbi və Sədrəddin Şirazi mərifətullah yolunu insanın özünü tanımasında görür.

Özünüdərkən mərifətullah (Allahıtanıma) aspektindən əhəmiyyəti

İnsanın həm intuiativ öyrənilməsi Allahı vasitəsiz tanımağın açarıdır, həm də insanın məfhumlarla (vasitəli) idrak edilməsi Allahı vasitəli elmlə tanımağın yoludur. Belə ki, Allahın insan vücudunda qərar verdiyi hikmətlərə dərin nəzər salmaqla, adamın Allahın sifətləri haqqındakı bilgisi artır, daha da təkmilləşir.

İnsan varlığında əmanət qoyulan həqiqətlər Allahın elm, qüdrət və hikmətinin nişanəsidir. Yaranmışlar arasında insan kimi heç bir varlıq ilahi hikmətin göstəricisi deyildir.

Xəlifətullah (Allahın xəlifəsi) insan qəbiləsindən çıxıb, yalnız insan bütün ilahi adları anlaya bilər. Ariflərin dili ilə desək, insan Allahın bütün sifət və adlarının məzhəridir. Qurani-Kərimdə bu mənaya işarələr edir:

“Qəti inananlar üçün yer üzündə dəlillər vardır. Sizin özünüzdə də (dəlillər vardır.) Məgər görmürsünüz?” (“Zariyat”, 20-21)

“(Quranın) haqq olduğu onlara aydın olana qədər, Biz dəlillərimizi onlara həm kainatda, həm də onların özlərində mütləq göstərəcəyik. Məgər Rəbbinin hər şeyə şahid olması kifayət deyil?” (“Fussilət”, 53).

Başqa bir ayədə buyurur:

“Ey iman gətirənlər! Nəfslərinizi qorumaq sizin borcunuzdur. Siz doğru yolda olsanız, (haqq yoldan) azanlar sizə heç bir zərər yetirə bilməzlər. Hamınızın axır dönüşü Allahadır. Allah etdiyiniz əməllər barəsində sizə xəbər verəcəkdir!” (“Maidə”, 105).

Əllamə Təbatəbai bu ayənin şərhində nəfsi tanımaqdan geniş söhbət açır. O, ayənin kontekstindən istifadə edərək belə nəticə ədə etməyə çalışır ki, nəfs haqqında dərin düşünmək hidayətə aparan yoldur, çünki ayənin əvvəlində təkid olunur: “Özünüzü tapın! Özünüz haqqında dərin düşünün!”. Sonra buyurur: “Siz doğru yolda olsanız, (haqq yoldan) azanlar sizə heç bir zərər yetirə bilməzlər”. Mənası budur ki, nəfsiniz haqqında dərin düşünsəniz, hidayətə çatacaqsınız və bundan sonra başqaların azgınlığı sizə zərər yetirməyəcək. Habelə Quranın bəzi ayələrində nəfsi unutmağın, nəfsin işlərindən qafil olmağın gərəyi olaraq, Allahı unutmaq göstərilir: “Allahı unudan, buna görə də (Allahın) onları özlərinə unutdurduğu kəslər kimi olmayın! Onlar fasiqlərdir” (“Həşr”, 19).

Beləliklə, nəfsə diqqətlə Allaha diqqət arasında bir növ əlaqə, yaxud zəruri bağlılıq vardır. Necə ki, nəfsi unutmaq Allahı unutmaqla sıx əlaqədardır. İslam peyğəmbərinin (s) bir kəlamında buyurulur: “مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ”; “Hər kim özünü tanıdı, Allahını da tanıdı” (Kuleyni 1388 h.q., II/22).

Özünüdərkin etiqadi problemlərlə əlaqəsi

1) İnsanşünaslığın peyğəmbərliklə əlaqəsi

Bəşəriyyətdən kimlərinə peyğəmbərlik və elçilik məqamına çatması inancının özü bir insanı tanımaqdır. Belə ki, peyğəmbərlər seçildiyi zamanlarda bəziləri durmadan şübhə yaradırdılar ki, insanın Allahdan vəhy almaq ləyaqəti yoxdur; Allah bizimlə danışmaq istəsəydi, bu işi mələklərdən biri ilə görərdi. Peyğəmbər seçildiyi zaman da belə deyirdilər: “O da sizin kimi sadəcə bir insandır. Sizə böyüklük etmək istəyir. Əgər Allah (elçi göndərmək) istəsəydi, mələklər göndərərdi. Biz bunu ulu babalarımızdan eşitməmişik” (“Muminun”, 24).

Əslində, onların tanıdıqları insanda belə bir ləyaqət görmürdülər. Deməli, insan düzgün tanındığı təqdirdə, onun belə bir ləyaqətinin olduğunu bilmək elə də çətin deyil.

2) İnsanşünaslığın məadla əlaqəsi

Əgər insanda bədənindən ayrı yaşaya biləcək ruhunun olduğunu qəbul etsək, bu halda məad problemi də həllini tapacaq. Yox, əgər insan varlığının

belə bir boyutunun olduğunu bilməsək, məəd problemi bir qayda olaraq, ağlabatan olmayacaq; əgər insan təkcə bədəndən ibarət olsa, – hansı ki, məhv olub aradan gedir – həmin insanın ikinci dəfə dirilməsi fərziyyəsi məntiqsiz və ağlasığmazdır. Deməli, məəd problemi də insanın həqiqətini tanımaqdan, yəni ruhunun əbədi yaşamaq potensialının olduğunu bilməkdən aslıdır.

3) İnsanşünaslıq və onun əxlaqi problemlərlə əlaqəsi

Əxlaqi problemlərin insanı tanımaqla sıx bağlılığı vardır. Belə ki, insanın həqiqəti öyrənilmədikcə, gözəl əxlaqla qazanılması mümkün kamallar bəlli olmayacaq, hətta gözəl əxlaqın düzgün meyarları və onların xoşagəlməz əxlaqdan seçilməsi hasil olmayacaq.

4) İnsanı öyrənmək və onun ictimai hökmlərlə əlaqəsi

İslamın bütün ictimai göstərişləri, o cümlədən hüququ, iqtisadiyyatı və siyasəti insanı tanımaqla əlaqədardır. İnsan düzgün öyrənilmədiyi təqdirdə, ehtiyacları və əlaqələri məlum olmayacaq, belə bir varlıq üçün yazılmalı qanunlar da müəyyənəlməyəcək.

Deməli, insanı tanımaqdan ötrü Allah tərəfindən peyğəmbərlərlə göndərilmiş proqramlar insanın bu göstərişləri həyata keçirmək ləyaqəti və istedadının olmasını vacib edir və bu məsələ bir neçə aspektdən insanı öyrənməklə əlaqəlidir.

İnsan konsepsiyasının fəlsəfə və irfanda yeri və əhəmiyyəti

1) Fəlsəfi insanşünaslıq

Tarixi baxımdan insanşünaslığı üç - fəlsəfi, dini və elmi mərhələyə bölürlər.

Fəlsəfi insanşünaslıq mərhələsi klassik yunan fəlsəfəsi ilə başlayır. Bu fəlsəfə Sokratla⁵⁴ başlamasa da, insanı öz fəlsəfi təfəkkür və düşüncəsinin mövzu və mərkəzi qərar verən ilk yunanlı filosofdur.⁵⁵ Sokratdan öncəki fəlsəfədə əsas sual bundan ibarət idi ki, kainat nədən yaranmış və nələrdən tərkib tapmışdır? Sokrat fəlsəfəsinin əsas sualı isə bu idi: İnsan nədir?⁵⁶

⁵⁴ Socrates - Qərb fəlsəfəsinin yaradıcılarından biri sayılan klassik yunan filosofu, Platonun müəllimi. "Filosof" sözünü ilk dəfə o istifadə etmişdir. Sokrat deyirdi: "Bircə bilirəm ki, heç nə bilmirəm". Budur, Sokratın başqaları ilə fərqi! Hansılar ki, bilmirlər ki bilmirlər.

⁵⁵ Əlbəttə, tarixi baxımdan Şərq insanşünaslığı yunan insanşünaslıqla bağlı fəlsəfi təfəkküründən zamanca öndədir. Həzrət Musa (ə), Zərdüş, Budda, Lao-tszı, Mahavira kimi şəxslər Sokratdan, təqribən, iki əsr öncə yaşayıblar.

⁵⁶ Kapliston *Fəlsəfə tarixi* kitabında yazır: İlk yunan filosoflarını haklı olaraq ontoloq adlandırmaq lazımdır. Onların ciddi-cəhdi kainatın mahiyyətini, yəni bizlə əlaqədar olanı öyrənmək idi və insan zehni prizmadan, bilginin faili və ya əxlaqi iradə sahibi, əməlin faili

Sokratdan sonra digər yunan filosofları da insanı fəlsəfi əndişələrinin mərkəzi qərar verdilər. Eyni halda fəlsəfənin digər istiqamətlərini araşdırmaqdan qafil qalmayıblar.

Qərbdə insanşünaslığın ikinci mərhələsi Məsih (ə) dininin təfəkkür və mədəniyyət qalibində onu əhatələməsi ilə başlayır. Xristianlıq insan haqqında, yunan filosoflarının fəlsəfi, rəşadətli görüşlərindən fərqli görüş təqdim edərək, insanın öyrənilməsində ağıl rolunu məhdudlaşdırdı.

İnsanşünaslığın üçüncü mərhələsi humanizm [Humanism] beşiyində inkişaf edir. Humanizm XIV əsrdə kilsə böyüklərinin rəftarları və hökmranlıqlarına və Avropanın Orta Əsrlər fəlsəfəsinə qarşı üsyan edən cərəyana deyilir. Humanizm təfəkkürünün məğzi budur ki, insan hər şeyin mərkəzidir; onun bacarığı, uğuru, iqtidarı və əzəməti bütün diqqətlərin mərkəzində olmalıdır.

Bu reformasiya nəticəsində ədəbiyyat və incəsənət insanın sitayışı və tərifinə xidmət etdiyi kimi, empirik elmlər də bəşərin həzzini artırmaq, təbiətə iqtidarını təmin etmək məqsədi ilə vüsət tapır, fərəhlənir. Alimlər isə həqiqət tapmaq, varlığın və insanın sirrini açmaq əvəzinə bəşərin təbiəti, mühiti və insanı dəyişmək iqtidarını artırmağa çalışırlar.

Belə bir təfəkkür və düşüncə atmosferində insan varlığının fərqli boyutlarını öyrənməkdə üçün empirik və induktiv metoddan istifadə edildi, nəticədə insana təbiətin bir parçası və təcrübə ilə öyrənilməsi mümkün bir varlıq kimi baxılmağa başladı.

2) İrfani (mistik) insanşünaslıq

Ariflərin insan və varlıq aləmi üçün inandıqları məqam Quran və hədislərdən nəşət tapır. Quranın təqdimatında insan Allahın yaratdığıdır və Allah ona öz ruhundan üfürmüşdür ("Sad", 71 və 72). Adları ona öyrətdi və mələklərdən ona səcdə etmələrini istədi ("Bəqərə", 31 – 34). Allah insanı Yer üzərindəki xəlifəsi seçdi, beləliklə də, göylərin və yerin imtina etdiyi əmanət yükünü öhdəsinə aldı ("Əhzab", 72).

İbn Ərəbiyə görə Allah insanı öz surətində yaradıb: "Allah Adəmi öz surətində yaratdı".⁵⁷ Bu əsasla insan varlıqların ən şərəfətli və mükəmməli-

ünvanından çox real prizmadan və kainatın bir parçası kimi mülahizə edilirdi. Müraciət edin: F. Kapliston, *Fəlsəfə tarixi*, c. 1, səh. 112.

⁵⁷ Bu hədisi İbn Ərəbi "Əl-Fütühət əl-Məkkiyyə" kitabında Peyğəmbərdən (s) nəql edir və yazır: "surəti" kəlməsindəki işarə əvəzliyinin hara qayıtmasının iki ehtimalı var: 1) Adəmə qayıdır; 2) Allaha qayıdır. Çünki insan bütün ilahi adlarla vəsf edilir (müraciət edin: "Əl-Fütühət əl-Məkkiyyə", c. 1, səh. 534 və c. 4, səh. 256).

dir. İbn Ərəbinin nəzərinə insan Allahın xəlifəsi olsun deyə, xəlf edilmişdir. Haqq-Taala təcəlla və təzahür etməyi iradə etmişdi. Beləliklə, Adəm ilahi sifətlərin aynası oldu. O ayna ki, sırf nurdur və zülmət (hansı ki, iblis onun simvoludur) bu nurun müqabilində duran zidd qərar verilib.

3) İrfan və beş “həzrət” - ilahi varlıq [Five Divine Presence]

Hərçənd, varlıq aləmində Haqqın zəti və feyzindən başqa bir şey yoxdur, amma Həzrət Haqqın cəlvələrini ümumi bir təsnifatda altı mərtəbə və ya beş həzrətə bölmək olar. İrfanda “həzrət” məzhər⁵⁸ - Haqqın özünün, camal və kamalının hazır və zahir olduğu məkan, mənasındadır. Ariflər aləmdəki varlıqları Haqqın cəlvələndiyi yer bildikləri üçün bütün əşyaları “həzrət” bilirlər, hansı ki, Allahın feili və təcəllasının zühur yeridirlər. Bu üzdən həzrətlər sonsuz saydadırlar (Əbdürrəzzaq Kaşani 1370, 319).

4) İlahi hüsurun mərhələləri

a) Zətin əhədiyyət mərhələsi:⁵⁹ Haqqın varlığının heç bir şərtlə şərtlənməməsi; bütün etibar, ad və sifətlərdən arınmış məqamı.

b) Zətin vahidlik mərhələsi:⁶⁰ Haqqın varlığının bir şeylə şərtlənməsi; bütün etibar, ad və sifətlərin sabitliyi ilə birgə məqamı.⁶¹

c) Mücərrəd ruhlar mərhələsi: İlahi həqiqətlərin və münəzzəh adların mücərrəd və bəsit nəsnələr surətində təzahürü, Onlara “üquli cəbərut” da deyilir. Bu həzrət filosofların təbirinə, natiq⁶² və fələki⁶³ nəfslərə də şamilir.⁶⁴

d) Müstəqil xəyal mərhələsi:⁶⁵ İlahi adların və həqiqətlərin şəkil kimi maddi izlərlə, amma parçalanma və bölünmə olmadan mücərrəd və incə əşyalar surətində təzahürü.⁶⁶

⁵⁸ Görünüş, təzahür, təsvir.

⁵⁹ Bildiyimiz kimi, İbn Ərəbi və ümumi ariflərin rəyinə əsasən, əhədiyyət məqamı, “əma” (xaos) məqamıdır. Belə ki, orada ad, cizgi, ünvan və nişanədən xəbə yoxdur. Bunu da qeyd edək ki, Platon da Parmenid əsərində (nömrə 142) əhədiyyət məqamında ad, cizgi, hədd və vəsfən olmadığına işarə edir.

⁶⁰ İbn Ərəbi və ondan sonrakı ariflərin nəzərinə əsasən, sabit arketiplər (əyan sabitə) vahidlik mərtəbəsidir; əzəli və əbədidir. Necə ki, Platon da ağıl ideyalarında (Platonic Ideas) sabit görürdü və onları əzəli və əbədi bilirdi.

⁶¹ Bu mərtəbəyə “Qeybi-sani” (second invisibility), “təəyyüni-sani” (second designation) və “Lahut” (Divine aspect) da deyirlər.

⁶² Rational souls

⁶³ Sphere souls

⁶⁴ Qədim alimlər ulduzların hərəkət trayektoriyasını fələk adlandırırdılar. Onlara görə əflak (fələklər) daimi və dairəvi hərəkətə malik olan və bu daimi hərəkət hesabına həyatda qalan, xüsusi nəfsə (ruh) sahib olan incə maddi kütlələrdir.

⁶⁵ “Misal münfəsilo” (Discrete analogy)

Nəticə

Ümumi götürdükdə, bu istiqamətdə yazılmış məqalələr və tədqiqatlar digər fəlsəfi problemlərlə bağlı görülən işlərlə müqayisədə sayca azdır. Xüsusi görüşdə isə bu başlıq altında və tədqiqin əsas hədəfinə uyğun – hansı ki, İbn Ərəbinin nəzəri irfanında və Sədrəddin Şirazinin fəlsəfəsində kamil insan nəzəriyyəsinin imtiyazlarına aydınlıq gətirmək və onun rəşional isbatında transsendental fəlsəfənin (mütəaliyyə fəlsəfəsi) uğurunu ortaya qoymaqdır – habelə İbn Ərəbi və Sədrəddin Şirazinin mövzu haqqında fərqli görüşlərinin olması ehtimalı ilə, heç bir tədqiqat aparılmamışdır. Zənnimcə, bu məqalədə nəzərdə tutulan hədəflər həyata keçmişdir. Bu da nəticə etibarilə öz növbəsində, İslam fəlsəfəsi istiqamətində yeni tədqiqat işlərinin aparılmasına münbit şərait yaradacaq.

a) İslam düşüncəsində kamil insan nəzəriyyəsi ilk dəfə İbn Ərəbi tərəfindən irəli sürülmüşdür. O, nəzəri irfanında kamil insanı Haqqın adlarının tam təcəllası və aləmin bir modeli hesab etmişdir. İbn Ərəbinin nəzərinə, aləmə yağın bütün imkanlar kamil insan vasitəsi ilədir. Ona görə kosmoloji və aləmin yaradılışı baxımından kamil insan yaradılış nümunəsidir, varlığın bütün mərtəbələri varlıq ağacının budaqlarından başqa bir şey deyil. Hansı ki, kökləri asimanda, özü isə varlıq boyu uzanmışdır.

b) İbn Ərəbi və Sədrəddin Şirazi kamil insanın rəşional isbatını mümkün sayır və inanırlar ki, bu məsələ aqlın fəvqündə dayanmır. Yalnız aralarındakı fərq budur ki, İbn Ərəbi kamil insanı İsmi-Əzəmin (Allahın əzəmətli adlarının) ən kamil təzahürü olaraq isbat edir, Sədrəddin Şirazi isə onu ontologiya ilə bağlayır.

c) Sədrəddin Şirazi vəhdəti-vücutla (varlığın vəhdəti) bağlı xüsusi nəzəriyyəsiindən dolayı, kamil insan və onun kainat və insanla əlaqəsi mövzusunda İbn Ərəbidən fərqli düşünür. Habelə o, kamil insan və insan arasında kiçik aləm adlı fərqlə inanır. Kiçik aləm o insandır ki, kainatdakı bütün sifətlərə təkbəşinə sahibdir, böyük kainatın, bütün aləmlərin və onların mərtəbələrinin kiçik modeli olmağa qadirdir.

Sədrəddin Şirazinin kamil insanla bağlı əsas görüşü bundan ibarətdir: İnsan təbiətlə metafizika arasında rabitə, yoxuş qövsü ilə eniş qövsünün birləşmə nöqtəsidir. Elementlərdə mötədilliyi yaradan da məhz odur. Sədrəddin Şirazi substantiv hərəkət və insan nəfsinin yaranışda maddiliyi nəzəriyyəsi ilə, elementlər qalibində metafizik aləmi mümkün edir. Onun nəzərinə, insan və aləm arasındakı uyğunlaşma daxili bir harmoniyaya söykənir. Nəfsin saflaşması və təkamül, varlıq sferasına yüksəlişi və onunla vəhdət yaratması ilə üzə çıxan bu daxili

⁶⁶ Bu mərtəbəyə misal, müstəqil xəyal və mələkut da deyilir.

harmoniya, peyğəmbər və övliyalarda eşq əsasında, hansı ki, varlığın bütün dərəcələrinə yayğındır və hər məqamda başqa cür təcəllə edir.

d) Sədrəddin Şirazi kamil insanın obyektiv mümkünlüyünü qəbul edir, nəticə etibarilə dördsəfərli fəlsəfəsi də bir növ, insanların kamala çatmasına xidmət edir. Sədrəddin Şirazinin fəlsəfi paradigmasında aləm və insan haqqındakı təfəkkür tərz, ilahi feyz vasitəsi kimi gördüyü kamil insanla bağlı metafizik düşüncəsinə qayıdır. Ona görə kamil insan varlığın bütün dərəcələrini vahid və bəsit şəkildə özündə ehtiva edir, substansiya (cövher) və essensiya (zat) baxımından isə ruh və ya ilkin zəka[First intellect]dir.

Məqalədə qısa olsa da, kamil insanla bağlı dörd mövzunu nəzərdən keçirdik:

1) Təsvir – İbn Ərəbi və Sədrəddin Şirazinin təfəkküründə kamil insan nəzəriyyəsinin icmal;

2) Analiz – hər iki alimin kamil insan haqqındakı nəzər və konsepsiyalarının təhlili;

3) Müqayisə – İbn Ərəbi və Sədrəddin Şirazinin kamil insan haqqında ortaq və fərqli nəzərlərlərinin müqayisəli təqdimatı və bir-biri ilə müqayisədə güclü və zəif cəhətlərinin müəyyənləşdirilməsi;

4) Tənqid – hər bir arqumentin güclü və zəif tərəflərini göstərmək.

ƏDƏBİYYAT

Quran.

Abdullah Cəvadi Amuli. (1372 h.ş). “Təmhidul-qəvaid”ə haşiyə. Zəhra nəşriyyatı, ilk çap.

Əbdürrəzzaq Kaşani. (1370 h.ş). İstilahat-Sufiyyə, Təhqiq: Doktor Məhəmməd Kamal İbrahim Cəfər. Bidar nəşriyyatı.

Əbul-Əla Əfifi. (1950). İbn Ərəbinin Füsusul-Hikəm kitabına müqəddimə və haşiyə. əz-zəhra nəşriyyatı, üçüncü nəşr.

Feredrik Kapliston. (1380 h.ş). Fəlsəfə tarixi. Dördüncü çapı. Tehran: Suruş nəşriyyatı.

Hüseyn ibn Mənsur Həllac. (1913). Kitabut-Təvasin. Paris.

İbn Ərəbi, Əl- Fütuhatul- Məkkiyyə. (tarixsiz). dörd cildə, Beyrut: Darul kutubul elmiyyə nəşriyyatı.

Məhəmməd əla ibn Əli Təhanəvi. (1967). Kəşşaf İstilahatul-Fünun. Tehran.

Məhəmməd ibn Yəqub Kuleyni. (1388 h.q.). Üsuli-kafi. 2 cildə. Tehran: İslamiyyə kitabxanası nəşri.

Məlikov Ələddin. (2018). “Epistemologiyada ağıl və iman münasibətlərinin təhlili”. Metafizika jurnalı, № 2.

Məlikov Ələddin. (2016). İrfan və Fəlsəfədə kamil insan konsepsiyası. Əl-Mustafa nəşriyyatı, fars dilində.

Nahid Baqiri Xürrəmdəşti və Fatimə Əskəri. (1999). Molla Sədra bibliografiyası (Kitabşenasi came Molla Sədra). Sədra – İslam hikməti təşkilatı və İİR-nın Milli Kitabxanası.

Sədrəddin Şirazi. (1410 h.q). əl-Əsfar. Beyrut: Darul ehyaut-turasul-ərəbi.

Sədrəddin Şirazi. (1412 h.q). Şəvahidur-rübubiyyə. Beyrut: Darul ehyaut-turasul-ərəbi.

д.ф.ф., доц. Аладдин Меликов

АКТУАЛЬНОСТЬ КОНЦЕПЦИИ СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА В ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ

РЕЗЮМЕ

Концепция «Совершенного человека» является одним из основных предметов ирфана и трансцендентальной философии. Совершенный человек занимает основное место в философиях Ибн Араби и Садраддина Ширази. Концепция «Совершенного человека» в ирфане впервые была выдвинута Ибн Араби. Совершенный человек во взглядах Ибн Араби является проявлением (*таджалли*) всех имён истины. Согласно Ибн Араби, совершенный человек является совершенной моделью творения.

В философии же, Садраддина Ширази совершенный человек характеризуется как божественная сила, связывающая мир с человеком. Основываясь на теории объективности бытия, С.Ширази выдвигает мысли, отличные от взглядов Ибн Араби, относительно связи совершенного человека с миром и человеком. Он считает совершенного человека связующим звеном между миром природы и метафизическим миром. В результате, согласно теориям субстанционального движения (*харакат ал-джаухариййа*) и материальности человеческой души (*нафс*), человек покоряет метафизический мир. Таким образом, согласно ему, воцаряется гармония между совершенным человеком, человеком и миром.

В настоящей статье, на основе методов описательного, сравнительного и, частично, критического анализа, была рассмотрена тема концепций человека и совершенного человека в воззрениях Ибн Араби и

Садраддина Ширази. Автор указывает на различия в подходах к обозначенной проблеме во взглядах Садраддина Ширази и Ибн Араби.

Ключевые слова: человек, совершенный человек, Ибн Араби, Садраддин Ширази, религия, разум, истина, субстанциональное движение.

Assoc. Prof. Aladdin Malikov

THE RELEVANCE OF THE CONCEPT OF A PERFECT MAN IN ISLAMIC THOUGHT

ABSTRACT

The concept of a “perfect man” is one of the main subjects of the ontology of irfan and transcendental philosophy. The idea of a perfect man is at the forefront of Ibn Arabi and Sadraddin Shirazi’s philosophy. The concept of the “Perfect Man” in Irfan was first put forward by Ibn Arabi. The perfect man is the embodiment of all the names of truth in Ibn al-'Arabi’s philosophy. According to Ibn Arabi, a perfect man is a perfect model of creation.

In the philosophy of Sadraddin Shirazi, perfect man is described as a human being and a means of divine grace with man. Based on the theory of the objectivity of being, S. Shirazi puts forward thoughts that are different from the views of Ibn Arabi, regarding the connection of a perfect person with the world and man. He considers the perfect man as the link between the natural world and the metaphysical world. As a result, according to the theories of the substantial movement (subversive movement) and the materiality of the human soul (nafs), a person conquers the metaphysical world. Therefore, perfection creates harmony between the perfect man, man and the world.

In this article, we have reviewed the subject by describing, analyzing, comparing, and occasionally criticizing Ibn Arabi and Sadraddin Shirazi's theory of human and perfect humanity. As a result, we have shown that Sadraddin Shirazi makes a different point than Ibn Arab in this regard.

Keywords: Human, Perfect man, Ibn Arabi, Sadraddin Shirazi, Religion, Wisdom, True, Substation movement

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d., dos. A.Q.Qafarov

UOT 1(091)

**ŞEYX MƏHƏMMƏD XİYABANININ
SOSIAL-FƏLSƏFİ VƏ İCTİMAİ-SİYASI GÖRÜŞLƏRİ**

*f.f.d., dos. Faiq Ələkbərli,
AMEA Fəlsəfə İnstitutunun aparıcı elmi işçisi
faikalekperov@mail.ru*

XÜLASƏ

Məqalədə Şeyx Məhəmməd Xiyabaninin sosial-fəlsəfi və ictimai-siyasi görüşləri təhlil olunmuşdur. Xiyabaninin sosial-fəlsəfi baxışlarını yeniləşmə, yeni bir mədəniyyət mərhələsinə daxil olmaq təşkil edir. Xiyabani fərd və cəmiyyətin bir-birinə bağlılığı, yəni ayrı-ayrı fərdlərin kollektiv halda birləşib ümumi ruhu ifadə etməsi məsələsini müzakirə obyektinə çevrir. Onun bu fəlsəfəsinə görə, fərdlər daim “xalqın vicdanı” olmalıdır ki, xalq köləliyə və səfalətə sürüklənməsin. Bu anlamda, “xalqın vicdanı”nı hər zaman ayaqüstə saxlamaq üçün yeri gəldikdə onun nöqsanlarını göstərməyi də bacarmaq lazımdır. Xiyabaniyə görə, nöqsanlarını göstərməklə hər hansı xalqı aşağılamaq da, onu yüksəklərə qaldırmaq mümkündür. Xiyabaninin fəlsəfəsində fərdin hər cür qorxu və köləliyi içində öldürüb, cəsərlə və igidliklə millət, Vətən yolunda özünü şəhid etmək əsas yer tutur. O, özü də məhz bu fəlsəfənin bariz daşıyıcısı kimi, Vətən və millətin azadlığı uğrunda şəhid olmuşdur. Deməli, Xiyabaninin ictimai-siyasi görüşlərinin əsasında fərdlərin və cəmiyyətin azadlığı ideyası mühüm yer tutmuşdur. Məqalədə Xiyabaninin ictimai-siyasi ideyalar (milli azadlıq, insan azadlığı, milli mədəniyyət, dünyəvi mədəniyyət) uğrunda fəal şəkildə mübarizə aparması hərtərəfli şəkildə şərh olunmuş, xüsusilə də Qacarlar dövlətinin tənəzzülü dövründə Güney Azərbaycan xalqının apardığı mübarizədə Xiyabaninin müstəsna rolu tədqiq edilmişdir.

Açar sözlər: *yeniləşmə, liberalizm, ədalət, islamçılıq, azadlıq, qərbçilik, azərbaycançılıq*

Giriş

XX əsrdə yaşayıb-yaratmış Cənubi Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin sosial-fəlsəfi və ictimai-siyasi dünyagörüşləri daha çox üç istiqamətdə: –

milli-mənəvi və dünyəvi-fəlsəfi ideyaların sintezi: milli-demokratiya; milli maarifçilik və siyasi-fəlsəfi ideyalar: azərbaycançılıq; islam fəlsəfəsi və islamçılıq ideyaları üzrə inkişaf etmişdir. Əlbəttə, bu nisbi bir bölgüdür, çünki həmin ideyaların hər biri az və ya çox dərəcədə bütün mütəfəkkirlərə öz təsirini göstərmişdir. Sadəcə, burada söhbət başlıca meyillərdən və müəyyən dərəcədə fərqlilikdən gedir. Bizcə, bu dövrdə milli-dini və dünyəvi-fəlsəfi ideyaların sintezindən çıxış edən milli-demokratlar – Şeyx Məhəmməd Xiyabani, Tağı Rüşad, Seyid Cəfər Pişəvəri, Firudin İbrahimi və başqaları olmuşlar.

Onlardan Azərbaycan türk mütəfəkkiri (1879/80-1920) Şeyx Məhəmməd Xiyabaninin sosial-fəlsəfi və istimai-siyasi görüşləri daha çox diqqət cəlb edir. Onun dünyagörüşünə görə, Azərbaycan Milli Azadlıq Hərəkatını irəli aparmaq üçün ən ideal variant sosial-demokratizmin (qismən də liberal-demokratizmin) prinsiplərindən mümkün olduğu qədər yararlanmaq, həmin ideyaları milli özünəməxsusluqlarla bütünləşdirmək idi. Bu baxımdan, Xiyabani türkçülük və islamçılıq ideyalarına çox da meyil göstərməmiş, milliliyi daha çox azərbaycançılıq (Azərbaycan milləti, Azərbaycan dili) kimi, islamçılığı da dünyəvilik prinsipləri çərçivəsində qəbul etmişdi. Beləliklə, Xiyabani bir tərəfdən, XX əsrdə dünyaca məşhur sosial-demokratiyanın, liberal demokratiyanın əksər prinsiplərini qəbul edib onu həyata keçirməyə çalışdığı halda, digər tərəfdən, həmin ideyalarla Azərbaycan milli ideyası, islamçılıq arasında oxşar tərəfləri ortaya qoyub, Milli Azadlıq Hərəkatını gerçəkləndirməyə çalışmışdır. Bu anlamda onu qərbləşmə-avropalaşma ideyalarının (əsasən, sosial-demokratiya, müəyyən qədər də liberal-demokratiya) davamçısı olmaqdan çox, milli-demokrat hesab etmək daha doğru olardı.

Qeyd edək ki, indiyədək Xiyabaninin sosial-fəlsəfi və istimai-siyasi görüşləri daha çox ədəbiyyatçılar tərəfindən tədqiq olunmuşdur. Bu baxımdan, müraciət etdiyimiz mövzu Xiyabaninin sosial-fəlsəfi görüşlərinin təhlili baxımından ilk addımlardan biridir. Ona görə də Şeyx Məhəmməd Xiyabaninin sosial-fəlsəfi və ictimai-siyasi görüşlərinin ayrıca təhlilinə ciddi ehtiyac vardır.

Xiyabaninin dünyagörüşündə yeniləşmə məsələsi

Şeyx Məhəmməd Xiyabaninin sosial-fəlsəfi baxışları “Təcəddüd” (“Yeniləşmə”) qəzetindəki məqalələrində və nitqlərində öz əksini tapmışdır. Azadlıq, bərabərlik və ədalət ideyalarını təbliğ edən Xiyabani hesab edirdi ki, müsəlmanlar müasir dünyada yeni mədəniyyət yaratmaq, heç olmasa, istə-istəməz meydana gələcək bir mədəniyyətin təşəkkülündə fəal iştirak

etməlidirlər. Onun “yeniləşmə” fəlsəfəsinə görə, mədəniyyətin yaranmasında hər kəsin öz layiqli borcunu yerinə yetirmək üçün iki əsas işdə səy göstərməsi zəruridir: bunlardan biri ağıl və təfəkkür, digəri səbat və həmrəylikdir. Əslində, buradakı “təcəddüd” (“yeniləşmə”) fəlsəfəsi Avropadakı liberalizmlə bir çox cəhətlərinə görə oxşarlıq təşkil etsə də, milli özünəməxsusluğu ilə fərqlənirdi. Bunu nəzərdə tutaraq Xiyabani yazırdı ki, İslam dünyasında “təcəddüd” məsləki siyasi dildə çox vaxt “liberalizm” kəlməsi ifadə olunsə da, bu, Avropa liberalizmini təqlid etmək anlamına gəlməməlidir (Xiyabani 2010 (1), 117).

Xiyabaninin bir müdrik filosof kimi düşüncələrində gələcəyə inam, həmin inamı gerçəkləşdirə biləcək məntiqli yanaşma var idi. Bu baxımdan, “təcəddüd” fəlsəfəsində “qorxu” anlayışına yer yoxdur və cəsarətlilik, igidlik ön plandadır. İstər bu günə, istərsə də gələcəyə münasibətdə qorxunu dəf edib, cəsarəti tutmaq vacibdir. Xiyabaniyə görə, qorxuya yenilmiş insanın, ya da xalqın gələcəyi və gələcəklə bağlı ümidləri ola bilməz. O yazırdı: “Qorxuram” sözü onu deyən adamın öz vicdanı qarşısında biabırcasına etdiyi itirafdır. “Qorxuram” sözü rəzalətin ən alçaq dərəcəsini və onu deyən adamın ruh düşkünlüyünü andıran formül və ifadədən ibarətdir. “Qorxu” insanın təbiətində mövcud olan ən çirkin hiss və uğursuz həyəcandır. Bu hiss adamı mərdlik şərəfindən və alicənablıq məziyyətindən mərhum edərək, onu nisginliyin aşağı dərəcəsinə endirir və ən murdar heyvanlarla bir sırada qoyur. Ağciyər adamlar, yəni cəsarətsiz, ürəksiz qocalar, gənclər, qadınlar və oğlanlar təbii olaraq qorxaq bir ictimaiyyəti, qorxaq cəmiyyət və milləti təşkil edirlər. Qorxaq millət isə çox çəkmədən öz başında bir qəddarın əlində giriftar olar” (Xiyabani 2010 (1), 131).

Onun fikrincə, qorxu insanlar kimi, xalqların da qul olmasının başlıca səbəblərindən biridir. Üstəlik, qorxu təkcə siyasi köləliyə səbəb olmur, eyni zamanda, ziyanverici və fəlakətli hadisələrin meydana gəlməsinə kömək edir. O yazırdı: “Beləliklə, qorxaq adam hədə, zor qarşısında özünü itirir, çaşır və hüququndan belə əl çəkir, ən müqəddəs varlığından məhrum olur, habelə bu iyrənc qorxunun uğursuz təsiri nəticəsində qorxağın bədənindəki müqavimət qüvvələri də azalaraq hər cür xəstəliklərin hücumuna, yoluxmasına imkan yaranır. Mikroblar gündən günə canlanır, güclənir və qorxağın sağlamlığının məhv və həlak olmasına səbəb olur” (Xiyabani 2010 (1), 131).

Xiyabaniyə görə, qorxu bilavasitə fəlakətin səbəbi olmasa da, fəlakətdən törənən nəticələrin daha da gərginləşməsində çox böyük rol oynayır: “Qorxu kədəri, qüssəni minimum dərəcədə artırır. Yüksək ziyanverici dərəcəyə çatdıqda isə ya bilavasitə fəlakətlərin törəməsinə səbəb olur, ya da həyatı bərbadedici kor bir ehtiras kimi təcəssüm edərək istər maddi, istərsə də

mənəvi cəhətcə insanı bütün rahatlıqdan məhrum edir. Qorxu insanın düşüncə qüvvələrini, ağıl və kamalını hərəkətdən saxlayır, onun cismi qüvvələrini də dərhal fəaliyyətdən salır. Qorxu sağlamlıq nümunəsi, sayıqlıq və zəka mənəbəyi olan bir şəxsi solğun, qansız quru bir heykələ, şüursuz, iradəsiz, fəaliyyətsiz və xülyaya tutulmuş, məğlub bir adama çevirir. Qorxu insanın sağlamlığında da eyni təsiri göstərir. Tək-tək adamların bədənində qorxudan törənən nəticələr eynilə xalq kütlələrində də törənir. Öz-özlüyündə yenilməz, böyük qüvvəyə malik olan bir xalqı qorxu heçə-puçə çıxarır” (Xiyabani 2010 (1), 131-132).

Xiyabani iddia edirdi ki, qorxu inkişaf, təkamül və yeniliyin qarşısını alan ən böyük maneə, bəşəriyyətin düşməni, cəsarət isə tam əksinə, insanlıq üçün var olmaq deməkdir: “Qorxu deyilən bu uğursuz hiss bəşəriyyətin şərəf, heysiyyət, mənlilik və mərdlik kimi nəcib hisslərini təhlükəyə atır. “Qorxu” olan yerdə insan qabiliyyət və məziyyətdən məhrum olur. İnsan adını daşımaq və insaniyyət şərəfinə malik olmaq istəyən şəxs qorxmamalıdır. “Qorxmamaq” bəşəriyyət aləmində mövcud olan şərəf və heysiyyəti qorumaq üçün bir vasitədir. Təkcə qorxmamaq kifayət etməz, bundan əlavə, cəsarətli, qoçaq və ürəkli də olmaq lazımdır. Qorxunun əskinə olaraq cəsarət, ancaq ağıl və igidlik silahı ilə silahlanmış və uzaqgörənlik hissi ilə aşlanmış cəsarət, çoxşün və fədakar bir qoçaqlıq millətlərə nicat verə bilər” (Xiyabani 2010 (1), 132).

O yazırdı ki, qorxu milliyyət, azadlıq və bəşəriyyətin əsaslarını pozduğu halda, cəsarətlilik, igidlik həmin əsasları möhkəmləndirir, sarsılmaz edir, qoruyur. Xiyabaniyə görə, cəsarətlilik, ya da igidlik iki cürdür: maddi igidlik və mənəvi igidlik. O yazırdı: “Maddi igidlik təhlükə və xəbər qarşısında soyuqqanlılıqdan ibarətdir ki, onun ən yüksək dərəcəsi “ölümə qarşı” etinasız olmaqdır. Ən böyük təhlükə ölümdür və heç kim ölümə iki dəfə qarşı-qarşıya gəlməyəcəkdir. Maddi igidlik elə bir həqiqətdir ki, onu mənimsəmək mümkündür. Qorxaq əsgər müharibə meydanında on dəfə qəhrəmanlıq göstərsə, cəsarətlənə bilər. Qorxmaz əsgər isə daha cəsarətli olar. Maddi igidliyi təmrin etmək (yəni ölümə alışdırmaq) bədənimizi sükunət və mətanətə, daimi aramlığa öyrədir” (Xiyabani 2010 (1), 132-133).

Xiyabaniyə görə, mənəvi igidlik insanın öz ehtiraslarına hakim olmaq və onları özünə tabe edə bilməsindən ibarətdir. Başqa sözlə, ehtirasına, hissiyyətinə, ümumiyyətlə, nəfsinə qapılmayan insan cəsarətli və igid adamdır. O, yazırdı: “Təbiətin zəruri qanunlarına çox vaxt qələbə çalmaq mümkün olmur, buna baxmayaraq bacarıqlı şəxslər öz nəfslərinə üstün gələ bilərlər. Belə şəxslər yaralanar, canını qurban verər, ölür, lakin qorxmazlar. Belə adamlar məğlubedilməzdirlər. Bu igidlik məziyyətdir; o, məntiqi təhlil və möhkəm iradədən doğulur. O, sərbəst fikirlə qəbul edilən bir qərarın

təcəssümüdür. “Qorxmamalıyam, buna görə nə qorxuram, nə də qorxmaq istəyirəm!” – igidin qərarı belə olmalıdır. İndiyədək elə bir insan qüvvəsi, yaxud təbii qüvvə olmamışdır ki, bu qərara qələbə çala bilsin. Dediymiz kimi, mənəvi igidlik insanın əzmidir, iradəsindən asılıdır və buna görə də mənəvi igidliyin “vaxtı” vardır. Bu vaxtı təyin edən zaman ölçüsü isə bizim şərəf və izzəti nəfsimizdir. İnsanın hərəkəti və işi “qorxu” adlana biləcək bir dərəcəyə çatarsa, o zaman igidliyin çoxub-daşmaq vaxtı və qorxunu tamamilə məhv etmək vaxtı da çatır” (Xiyabani 2010 (1), 133).

Xiyabaninin fəlsəfəsində fərd və cəmiyyətə münasibət

Xiyabanidə güclü optimizm və gələcəyə inam var idi. O hesab edirdi ki, xalqın bu gün verdiyi şəhidlər, qurbanlar onun keçmişdəki ətalətinə, ixtiyarsızlığına son qoymaq, bunun əvəzində gələcəyinin öz əlində olmasına inamına işarədir. Onun fikrincə, bu baxımdan azadlıq uğrunda şəhid olanları ağlamaqla deyil, əksinə, şadyanılıqla qarşılamaq lazımdır. Xiyabaninin nəzərində bu, “varlıq gülşəninə acizlik, nalə və miskinliklə deyil, ümid və şərəf gülüsləri ilə girmək” üçün vacib idi. Bir fərdin, ya da ayrı-ayrı fərdlərin ah-naləsi bütövlükdə cəmiyyəti pessimizmə aparır. O, yazırdı: “Dəfələrlə dediyim kimi, fərd ilə cəmiyyətin əhval-ruhiyyəsində böyük fərq vardır. Cəmiyyətin əhval-ruhiyyəsi fərdlərin əhval-ruhiyyəsinin yekunudur. Bu əhval-ruhiyyə həmin cür olan əhval-ruhiyyədən tamamilə fərqlənir. Fərdin əhval-ruhiyyəsi fərdin əhval-ruhiyyəsinə tabe olmalıdır. Çox nadir hallarda elə bir əhval-ruhiyyə tapıla bilər ki, özünü bu tabelikdən xilas edə bilsin. Dəfələrlə olmuşdur ki, alim və ya bilikli bir adam cəmiyyətin əhval-ruhiyyəsinin təsiri altında öz hikmət və biliyini əldən vermişdir” (Xiyabani 1983 (2), 411).

Deməli, fərd və cəmiyyət arasında sağlam münasibətlər qurulmayanda, hər ikisi zərər çəkmiş olur. Belə ki, pozulmuş bir cəmiyyətin təzyiqi altında əxlaqlı, sağlam düşüncəli adam da məhv olub gedə bilər. Yəni bir cəmiyyətdə rüşvətxorluq, adam aldatmaq, yalan danışmaq kimi hallar adi hala çevrildiyi bir dövrdə, bunun doğru olmadığını bildiyi halda, eyni şeyi təkrarlayanların bu vəziyyətin səbəbkarlarından çox da fərqi yoxdur. Əgər fərd öz əxlaqında, düşüncəsində möhkəm dayanarsa, cəsarət və igidlik ortaya qoyarsa, o zaman müəyyən anlamda cəmiyyəti də yaxşılığa doğru dəyişə bilər. Başqa sözlə, bir şeyə “dur” deməyi bacarıb, vəziyyəti dəyişdirmək, yeni imkanlar ortaya qoymaq bacarığı insanın, ya da ayrı-ayrı insanların öz əlindədir. Bunun üçün həmin fərd, ya da fərdlər ağılda, cəsarətdə, bacarıqda güclü olub bir sistem qurmalıdırlar ki, bu günədək mövcud olan mənfiyönlü tabuları məhv edib,

onun yerində müsbətyönlü işlər ortaya qoysunlar. Xiyabani hesab edirdi ki, həmin dövrdə “İran” xalqı özbaşına həyat sürmüş, əlaqəti kimi təbiətin qoynunda kortəbii şəkildə yaşamış və bundan da istibda rejimləri daim yararlanmışdır. O yazırdı: “İran xalqı möhkəm əqidə olmadan, təcrübə və imtahanlardan sayıqlıqla istifadə etmədən, təşkilat və tərtibatsız şəkildə uzun müddət özbaşına və təbii yol getmişdir. O, bugünkü günə kortəbii surətdə yaşayıb gəlmişdir. Bu özbaşına göyərmiş ağaca peyvənd vurulmalıdır. Yeni, sağlam və düzgün nəzəriyyəni bu camaata təlqin etməklə, onun mühitində bir təcəddüd-təkamül yaranmasına nail olmalıdır” (Xiyabani 1983 (2), 411).

Xiyabaniyə görə, “təcəddüd-təkamül” fəlsəfəsini də yalnız xalqın iradəsi ilə həyata keçirmək mümkündür. Xalqın iradəsi nəzəri baxımdan bütün bəşər kütləsinin fəvqündədir. O yazırdı: “Xalqın iradəsinin istədiyi şey müqəddəs və möhtərəmdir. Bu iradə müstəqil yaşamaq üçün vicdana (xalq vicdanı – F.Ə.) malik olmalıdır. O (xalq vicdanı – F.Ə.), nəzərlərdə saf, səmimi və parlaq şəkildə aydın olmalı və öz varlığını sübut etməlidir. Cəmiyyəti təşkil edən fərdlərdən hər biri bəşşəş ruh ilə, müstəqil vicdan ilə silahlanıb, bu ruhiyyənin qüvvəsini dünya qarşısında nümayiş etdirməlidir” (Xiyabani 1983 (2), 412).

Fikrimizcə, Xiyabaninin əsas məqsədi həm ayrı-ayrı fərdlərin, həm də bütövlükdə “xalqın vicdanı”nı oyatmaq idi ki, o, bu yolda hər əziyyətə qatlanmağa hazır idi. Bu yolda, bir müdrik olduğu qədər də fədai idi. Özündə müdrikliyi və fədailiyi birləşdirən Xiyabani açıq şəkildə yazırdı ki, “xalqın vicdanı”nı oyatmaq üçün onun yalnız qəhrəmanlıqlarını, igidliklərini deyil, nöqsan və eyiblərini də göstərmək lazımdır: “Biz tərəqqi və təkamül yolunu ona nişan veririk. Batil təsəvvür və xəyalları onun şüurundan çıxarıb, bunların yerinə həyat bəxş edən yeni fikirləri yerləşdirməyə çalışırıq. Məqsədə çatmaq üçün deyirik: bu cəmiyyəti təşkil edən fərdlərdən hər biri xalqa olan böyük ruh yüksəkliyi ilə silahlanıb, öz varlığında saxladığı azadlıq və istiqlal ruhunu başqalarına da təlqin etsin” (Xiyabani 1983 (2), 412).

Şübhəsiz, Xiyabaninin dediklərində böyük həqiqət və gerçəklik var idi. Bu elə bir həqiqətdir ki, fərdləri və cəmiyyəti yeni mübarizəyə və dəyişilməyə hazırlayır. Bu mübarizə və dəyişilmənin qurbansız olmayacağı ilə yanaşı, həmin qurbanların qanları bahasına da millətin millət olacağı fəlsəfəsi var idi. Sadəcə, bunun üçün köhnəpərəstliyə son verib yalnız yenilikpərəst tərəfdarı olmaq, yəni öz əsrinin əleyhdarı olmaqdan vaz keçmək lazım idi. Xiyabani nitqlərinin birində deyirdi: “Biz istəyirik ki, əl və ayaqlarımızı cəhalət və nadanlıq zəncirlərindən xilas edib azad hərəkət edək, yüzillik zülmət və fəlakətdən qurtaraq. Biz irəli getmək, tənəzzül və geriliyimizin qarşısını almaq istəyirik. Biz görürük ki, zamanımız tərəqqi və təcəddünün ən yüksək

dərəcəsinə çatmış, biz isə o mərhələdən çox uzaq düşmüşük. Biz yalnız zamanımıza müvafiqət etmək deyil, bəlkə ondan daha çox, gələcəyi düşünüb qarşıdakı gələcək həyata hazırlşmalıyıq” (Xiyabani 1983 (2), 418).

Onun fikrincə, hər bir xalq zamanəyə uyğunlaşıb onun şərtlərinə görə hərəkət etməli, başqa xalqlarda olan müsbət tendensiyaları mənimsəməli, ancaq bunu təqlidçilik şəklində etməməlidir. Başqa xalqları olduğu kimi təqlid edənlər özü olmur və başqa xalqın assimliyasıya təhlükəsi ilə üz-üzə qalır. O, təqlidçiləri nəzərdə tutaraq deyirdi: “Belə adamlar keçmiş unudur, gələcəyin isə fikrini çəkmirlər. Bunlar yaşadıkları zamana həyatı əlaqə ilə bağlıdır. Onlar bugünkü paltarlarını ata-babalarının paltarları ilə müqayisə etmir, və sabah nə kimi paltar geyinəcəklərini və nə şəkllə düşəcəklərini də təsəvvürə gətirə bilmirlər. Bu gün əyinlərində olan paltarları canlarından əziz tutub, onu sevirilər. Taza modalı papaq, paltar, hətta Avropa başmağını geyinmək belə onların nəzərində mühüm problem təşkil edir. İctimai yaşayış da belədir” (Xiyabani 1983 (2), 419).

Xiyabaninin baxışlarında təqlidçilik və mühafizəkarlığın tənqidi

Xiyabani bir tərəfdən, təqlidçiləri, digər tərəfdən, köhnəpərəstləri tənqid edərək deyirdi ki, zamanə ilə ayaqlaşmaq istəyən xalqın özündə də hərəkət olmalıdır. Yəni xalqın qabaqcıl ziyalıları həm mühafizəkarlara qarşı mübarizə aparmalı, həm də yeniləşmək istərkən təqlidçilikdən uzaq durub, müəyyən qədər də olsa özünəməxsusluğu da ortaya qoymalıdır. Başqa sözlə, müsəlmanlar ictimai həyatda adət etdikləri köhnəpərəstlikdən və təqlidçilikdən əl çəkib, gələcəyi də nəzərə almalıdırlar. O yazırdı: “Siz bir həyat tərzinə adət etmişsiniz. Elə ki, bu tərzin pis cəhətlərini başa düşdünüz, o vaxt həmin həyatı dəyişmək istəyəcəksiniz, lakin işdə islahat və təcəddüd yaratmaq istərkən köhnə adətlərlə olan əlaqəniz sizi soyudur və məyus edir. Lakin biliniz ki, sizin dövrünüz atalarınızın dövründən başqadır. Bu gün sizin qoyduğunuz papaq, dünən atalarınızın qoyduğu papaq deyildir. Sabah da bugünkü papağı qoymayacaqsınız. Gələcəyi nəzərə almalısınız. Övladlarınızı o zaman üçün tərbiyə etməlisiniz. Bilməlisiniz ki, yaxın gələcəkdə elə bir gün qarşınıza çıxacaqdır ki, o vaxt sizə bugünkü məramınızı təklif etdikdə, siz onu köhnəlmiş və nöqsanlı görəcək, ölümü ona tərcih edəcəksiniz” (Xiyabani 1983 (2), 419).

Yeni yetişən nəslə keçmişin köhnəpərəst adətlərindən uzaqlaşdırmağa çalışan Xiyabaniyə görə, gənclər üçün mükəmməl, xoşbəxt, yeni gələcək hazırlamaq lazımdır. Bu arzu və əzmlə işləyərək, vəhşilik və barbarlıq dövrünə qayıtmaq istəyən köhnəpərəstlərə, mürtəcelərə qarşı mübarizə

apardıqlarını deyən Xiyabani yazırdı: “Mən bu günün ideyasını zəncir sayır və deyirəm: ey bədbəxt və şüursuz mürtəce! Sən bu başsız xalqı hansı həlakətin qaranlığına və fəlakət dərəsinə qaytarmaq istəyirsən? Bizim dediklərimiz dəlillədir” (Xiyabani 1983 (2), 420).

Onun fikrincə, köhnəpərəst adətlər inkişaf və tərəqqinin əleyhinə olub, köhnəpərəstlərin əlində əsas silahlardan biridir. O, nitqlərinin birində deyirdi: “Sizin dünyalar qədər pis adətləriniz vardır ki, onlar sizin ictimai və siyasi cəhətdən inkişafınıza mane olur. Bu maneələrdən biri odur ki, siz həqiqəti tanıdığınız paltarda görmədikcə onu qəbul etmirsiniz. Bir çox mühüm və əsaslı məsələlər qarşısında ləclik edirsiniz. Mən istəyirəm ki, dəlil və əsaslarla bəzi məsələləri şərh edim. Elə güman etmirəm ki, siz ağıl və məntiq qarşısında belə mətləbi anlamaqdan boyun qaçırırsınız. Vəsvəsə və şəkki kənara atın, fərqli olan iki nəzəriyyə arasında öz aqlınızı işə salıb, mühakimə edin və qəti qərara gəlin. Fəlsəfə alimləri arasındakı “varlıq və yoxluq” məsələsi mübahisəlidir. Deyirlər ki, hər bir şeyin tamamilə aradan getməsi, məhv olması və ya bir şeyin öz-özündən vücuda gəlməsi mümkün deyildir. Hər bir varlıq özündən əvvəlki və keçmiş bir vücudun nəticəsidir. Bu qanun hallara və şəkillərə də aiddir. Mövcud olan heç də mümkün deyildir ki, gözlənilmədən yox olsun və aradan çıxsın və ya yerini özündən fərqli olan başqa bir hala versin. Elə bir hala ki, əvvəlcədən yox idi. Bir dəmir parçasını böyük zəhmət nəticəsində başqa şəkllə salırlar. Ondan kotan və ya digər alət qayırlar; kotandan qılinc, top və ya tufəng lüləsi qayırmaq mümkün olur. Bu halların hər birində məcburuq ki, ilk şəkildə olan dəmiri öz istədiyimiz formaya salmaq üçün, onun əvvəlki şəklini məhv etmək üçün çəkil zərbələri sərf edək. Deməli hər bir ikinci hala keçmək, birinci hala istinad edir və heç bir gözlənilməyən təhəvvül qabili-təsəvvür deyil” (Xiyabani 1983 (2), 421-422).

Xiyabaniyə görə, qanmaz adamın birdən-birə bilikli alimə çevrilməsi mümkün olmadığı kimi, uzun illər bir istibdadın zülmü altında yaşamış xalq da birdən-birə azad ola bilməz: “İnqilabların nəticəsidir ki, siz bu gün yeni əqidələr haqqında məlumata malik olmuşsunuz. Kamal dərəcəsinə çatmamısınız. Sizi özbaşına buraxmaq olmaz. Sizin şəklinizi dəyişmək lazımdır. Sizi diri, düşüncəli və mütəcəddüd bir millət etməlidir. Alimlər demişlər ki, təməddünün əsası bundan ibarətdir ki, qədim adətlər, köhnə qaydalar tədricən məhv olub onların yerini yeni düsturlar tutsun. Biz bu düsturları sizə öyrədəcəyik” (Xiyabani 1983 (2), 422).

Ola bilsin ki, Xiyabaninin bu fəlsəfəsini o zaman özü, ya da bir neçə nəfər anlaya bilmişdir. Ən əsası odur ki, Xiyabaninin yeniləşmə və təkamül fəlsəfəsi, yəni milləti millət etmək naminə əvvəlcə ayrı-ayrı fərdlərdə vicdanı oyatmaq, daha sonra da onu bir məslək halına gətirib xalqın ümumi vicdanına

çevirmək çox doğru düşüncə idi. Xiyabani deyirdi: “Azadxahlardakı vicdani əqidə onlarda vicdani əlaqəni təşkil edir və onları ittifaqa, birliyə çağırır. Biz azadxahların bir arzu, bir məram, əqidə və bir məqsədimiz vardır. Hamımız deyirik ki, bu məmləkətdə həqiqi məşrutuyyyət hökm sürsün. Şəxsi nüfuzlar və imtiyazlar ləğv edilsin. Həqiqi milli hakimiyyət qurulsun. Müəssisələrimiz və idarələrimiz milliləşsin. Yəni milli hakimiyyətin əsasına arxalansın. Biz deyirik: ədalət, bərabərlik və azadlıq olsun. Bu sözlərin müxtəsər xülasəsi belədir: Öz əsrimizin övladları olmaq istəyirik. Məslək birliyi qardaşlıq yaradır. Bir məsləkdə olan iki nəfər iki qardaş kimidir” (Xiyabani 1983 (2), 413-414).

Xiyabaniyə görə, xalqın vicdanına hesablanmış məslək, xüsusilə də siyasi məslək bütün məsləklərdən üstündür. Siyasi məslək vicdanları oyadır və müəyyən bir istək üzrə insanları könüllü olaraq bir araya gətirir. O deyirdi: “Siyasi məslək bütün əqidələrə hakim və üstündür. Din, məzhəb, tayfa və milliyyət siyasi əqidələr qarşısında təsir və nüfuz edə bilməz. Məslək vəhdəti birlik və məhəbbət doğurur” (Xiyabani 1983 (2), 414). Onun bu baxışları daha çox sosial-demokratlara yaxın idi. Sosial demokratlar da din, tayfa, milliyyət məsləyini deyil siyasi məslək, yəni azadlıq, ədalət və bərabərlik şüarlarını irəli sürürdülər. Xiyabaniyə görə, bəşəriyyətin səadəti dini, milli mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, yalnız bu ideyalar uğrunda mübarizə aparan insanlar vasitəsilə təmin olunacaqdır: “Bu gün bütün dünyada qaldırılmış azadlıq bayrağı altında insanlar xoşbəxt həyat sürəcəklər. Yaşasın bütün dünya azad xalqları arasında dostluq və qardaşlıq rabitəsini yaratmaq istəyənlər” (Xiyabani 1983 (2), 415).

Bu anlamda S.C.Pişəvəri ilə razılaşırıq ki, Səttarxan silah gücü və igidliyi ilə Azərbaycanın adını ucaltdığı halda, Xiyabani alimənə, yəni müdrik nitqləri və yazıları ilə Azərbaycan tarixinə, Azərbaycan mədəniyyətinə öz adını yazdırabilmişdir. Pişəvəri Təbrizdə Xiyabaninin abidəsinin açılışı münasibətilə etdiyi çıxışında deyirdi: “Şeyx böyük mütəfəkkir idi. Onun nitqlərini oxuyanda insan təzə şeylər öyrənir. Onun sözləri dərin və mənalıdır. Onun nitqlərində artıq sözlər çox azdır. Bir çox əməli təkliflər vardır” (Pişəvəri 2016, 155). Pişəvəriyə görə, Xiyabani iman və əqidə adamı olsa da, həm mühiti müsaid olmayıb, həm də ətrafındakıların çoxu onun fəlsəfəsini başa düşməyib, o da çox məsələləri açıq deyə bilməyib. Pişəvəri yazırdı: “Şeyxin dedikləri bizim istədiklərimizin müqəddiməsidir... Rəşidlik nəzəri ilə baxsaq, Səttarxan qəhrəman imiş. O, düşmən qabağında təslim olmamışdır. Fikir, elm və məlumat nöqtəyi-nəzərindən baxsaq, Şeyxin məqamı fəvqəladə böyükdür. Sərdar rəşid imiş. Şeyx o xasiyyətlərə malik olduğu halda, bir də onun alimlik məqamı var idi” (Pişəvəri 2016, 156). Xiyabaninin əksər tədqiqatçıları da

Pişəvəri kimi hesab edirlər ki, o, siyasi fəaliyyəti, nəzəri-fəlsəfi baxışları ilə Azərbaycan xalqının milli azadlıq və demokratiya hərəkatı taixində dərin iz buraxmışdır (Tağıyeva, Rəhimli, Bayramzadə 2000, 197).

Qafar Kəndliyə görə, Xiyabani Azərbaycan fəlsəfi fikrinin inkişaf tarixində yeni dövr açmış, onun “təcəddüd” fəlsəfi məktəbində Azərbaycanın böyük inqilabı nəslə yetişmişdir: “Doğrudan da Xiyabaninin fəlsəfi məktəbində hər nəsnə yeni əsasla qurulmuş, hər nəsnənin həllində millətin, fəqareyikasibənin, zəhmət adamlarının, şəhər və kəndlərdə alın təri ilə çörək qazananların mənafeyi əsas götürülmüşdür. Köhnə siyasi məfhumlar alt-üst edilmişdir. Təcəddüd məsləkində inqilabın əsas məsələsi olan hakimiyyət məsələsi inqilabçı nöqteyi-nəzərindən daha radikal şəkildə qoyulurdu” (Azadlıq uğrunda mübarizə tariximizdən: Xiyabani hərəkatı 2011, 62). Qafar Kəndlinin fikirlərindən də belə anlaşılır ki, Xiyabani ictimai-fəlsəfi baxışlarına görə, sosial-demokratlara, bir qədər də dəqiqləşdirsək marksist sosial-demokratlara yaxın olmuşdur.

Xiyabaninin İslama dair düşüncələri

Xiyabaninin sosial-fəlsəfi baxışlarının formalaşmasında İslam dininə münasibəti də mühüm yer tutmuşdur. İslam fəlsəfəsi, İslam tarixi ilə yaxından tanış olan Xiyabani müctəhidlik dərəcəsinə yüksəlmiş, bir müddət Hacı Kərimxan məscidinin axundu, imamcüməsi, ya da vaizi olmuşdur. Xiyabani irsinin araşdırmaçısı prof. Vüqar Əhməd hesab edir ki, Sovetlər Birliyi dövründə “sosializmin “iti baltası” altında tədqiqat aparan publisistlər onu, az qala, ateist, eyni zamanda, materialist adlandırmaqdan belə çəkinməsələr” də, əslində Xiyabani haqqında bu fikirlər heç də həqiqəti özündə əks etdirmir. V.Əhməd yazır: “Xiyabani islami dəyərlərə, müqqəddəs Qurani-Kərimə xüsusi əhəmiyyət verir, demokratiyanı, azadlığı və ümumiyyətlə, hürriyyəti yaşamağı bunsuz təsəvvürünə gətirmirdi. Eyni zamanda, insanların İslam ehkamlarına riayət etmədikləri halda, onların mənsub olduğu cəmiyyətin mədəniyyətinin tənəzzülə uğramasını dilə gətirirdi” (Əhməd 2010, 68).

Əkrəm Rəhimli isə hesab edir ki, Xiyabani özünün dini-fəlsəfi baxışlarında İslam dəyərlərinə, İslamın Müqqəddəs Kitabı Qurani-Kərimdəki ədalətə çağırış olan prinsiplərə riayət olunmasını əsas şərt kimi götürür. Ə.Rəhimli yazır: “Xiyabani İslamda dini-fəlsəfi prinsiplərin pak əxlaq, halallıq, bərabərlik və ədalət üzərində qurulduğunu söyləyirdi. Başqasının hüququna təcavüzü, haqqın əlindən alınmasını, zülm və zorakılığı İslama xəyanət hesab edirdi və ona qarşı çıxmağı özünün mübarizəsində əsas hədəf kimi qəbul etmişdi” (Azadlıq uğrunda mübarizə tariximizdən: Xiyabani hərəkatı 2011, 125).

Doğrudan da Xiyabaninin yazılarında və nitqlərində İslam dininə, islamlığa daim həssas yanaşıldığını görürük. Belə ki, o, İslam dinini yeni mədəniyyətlərin yaranması yolunda mane deyil, tam əksinə, yol göstərən olduğuna inanırdı. Xiyabani yazırdı: “Allah-Taalanın İslamın bizim üçün istədiyini yenidən əldə etmək, müasir dünyada yeni mədəniyyət yaratmaq, ya heç olmasa, istər-istəməz meydana gələcək bir mədəniyyətin yaranmasında fəal iştirak etməkdə öz layiqli borcunu yerinə yetirmək üçün biz müsəlmanların iki əsas işdə səy göstərməsi zəruridir: bunlardan biri ağıl və təfəkkür, digəri isə səbat və həmrəylikdir. Bu iki qiymətli gövhəri əldə etmək üçünsə müqəddəs Qurani-Kərimdən faydalanmaqdan daha qənaətbəxş bir iş ola bilərmə? Quran kimi hansı bir kitabda varlıq aləmində, dünyada elmə, səbrə, təfəkkürə və tədbirə, millətlərin, xalqların taleyindən nəsihətamiz məsələlərə bu qədər diqqət verilmişdir? İrqi, milli, hətta məzhəb ixtilaflarının və dil fəqihi ilə mövcud olmasına baxmayaraq, Quran bizim vəhdət amilimiz, bizi bir-birimizə bağlayan ən möhkəm kəndirimiz – vasitəmizdir. Əgər onun qədrini bilsək, bir tərəfdən, durğunluqdan və adətpərəstlikdən, digər tərəfdən başqalarının qarşısında özümüzü itirməkdən uzaq olsaq, ağılla ona müraciət etsək, bugünkü həyatımızı və gələcəyimizin üfüqlərini onun nuru ilə işıqlandıra bilərik” (Azadlıq uğrunda mübarizə tariximizdən: Xiyabani hələki 2011, 88-89).

Şübhəsiz, burada İslam dini ilə, ya da İslam fəlsəfəsi ilə dünyəvi elmlərin uzlaşdırılması çox vacibdir. Əlbəttə, “dünyəvi elmlər” dedikdə, burada sözün həqiqi mənasında, bəşəriyyətə xidmət edən elmlərdən, fənlərdən söhbət gedir. Yəni hər bir xalq öz dini dəyərlərini bildiyi qədər, obyektiv xarakter daşıyan və millətin inkişafına xidmət edən dünyəvi elmlərdən agah olmalıdır. Bunlar bir-birini tamamlamalıdır ki, hər hansı xalq başqa xalqların, xüsusilə də daim qəsbkarlıq, faşizm niyyəti güdənlərin qurbanına çevrilməsin.

Bu baxımdan, Xiyabaninin o fikri ilə razılaşırıq ki, artıq günün tələblərinə cavab verməyən, üstəlik, milləti geriye sürükləyən dini, ya da milli olsun, adətpərəstlikdən əl çəkilməli, başqa xalqların inkişafına səbəb olan texnologiyaları milli-dini özünəməxsusluqları qorumaq şərti ilə tətbiq etmək lazımdır. Digər tərəfdən, unutmayaq lazım deyil ki, milli-dini irsimizin özündə də kifayət qədər lazımlı olub, ancaq unudulmuş dəyərli elmi bazamız var ki, onlara yenidən müraciət olunmalıdır. Xiyabani yazırdı: “Bizim dərdimiz budur ki, bir zamanlar elm, hikmət və mədəniyyət bayraqları olan İslam ümməti son əsrlərdə zəifləmiş və geri qalmışdır. Zamanın qalib, böyük nüfuza malik mədəniyyəti qarşısında kədərdoğurucu bir ətalət üzündən, hətta bu mədəniyyətin də əldə etdiyi nailiyyətlərdən bəhrələnmək fürsəti və imkanı tapmamışdır. Bizim bu zəifliyimiz bir zaman bəşər taleyinin başı üzərində

parlaq ulduz kimi işıq saçmış, dövrünün qalib mədəniyyətinin də borclu olduğu və indinin özündə də bir sıra əsərləri və təsirləri həmin pərəstişin yadigarı olaraq qalmış bir mədəniyyətin sona çatmasının nəticəsidir” (Azadlıq uğrunda mübarizə tariximizdən: Xiyabani hərəkəti 2011, 89).

Xiyabaninin ictimai-siyasi görüşlərində sosializm və millilik anlayışlarını təhlili

Xiyabaninin dünyagörüşündə ictimai-siyasi problemlər də mühüm yer tutmuşdur. O, “Əmək və fəhlələr” məqaləsində yazırdı ki, Versal Sülh Konfransında “Əmək” ünvanlı ayrıca maddənin müzakirə olunub, bəşəriyyət adına obyektiv bir qərar alınması çox müsbət addımdır. Ona görə, son dövrlərdə baş verən müharibələrdə, inqilablarda əsas yeri “iqtisadi şərait” tutmuşdur ki, maddi mahiyyəti olan bu amil səbəb və nəticə olaraq bütün bəşəriyyəti öz hakimiyyəti və nüfuzu altına almışdır. Xiyabani yazırdı: “O (iqtisadi şərait), insanların həyatını bir-birinə zidd iki hissəyə: – biri qulluq həyatı, digəri rifah və xoşbəxtlik həyatına bölərək sənayedə güclü təbii qüvvələrdən istifadə zəmini və nəhəng “maşinizm” zəmini yaratmışdır. Həmin iqtisadi şərait həyat uğrunda olan qanlı ölüm-dirim mübarizəsi meydanında “muzdurluq rejimini” bərpa etmiş, bədbəxt, muzdur fəhlə kütlələrinin sümük və qanını mədəni maddələr, yaxud taxıl qalaqları tək zavod və karxanaların çərxlərinin dişləri arasında əzilib məhv olmasına və beləliklə kapitalını artırıb, iqtisadi bazarın möhkəmlənməsinə səbəb olmuşdur. Bəşəriyyət uzun illər boyu qaranlıq zavodlarda maşının dəmir çəkiclərinin yemi olmuşdur” (Xiyabani 2010 (1), 135).

O yazırdı ki, Avropa kapitalistləri arası kəsilmədən bir-birinə müharibə elan edərək, döyüşə başladıkları zaman qoşun sıralarının böyük hissəsini də həmin fəhlə kütlələri təşkil etmişdir. Xiyabaniyə görə, məcburi olaraq həmin döyüşlərdə iştirak edən fəhlə kütlələri böyük qurbanlar verməli olmuşdur: “Dəhşətli müharibə fəhlə kütlələrinin qanını həddindən artıq tökdü, onların arası kəsilmədən göstərdiyi səylərini qanla qiymətləndirdi. Bütün dünya fəhlə kütlələrinin göstərdiyi səylərinin şahidi oldu. İstər müharibə cəbhələrində, istər metropoliya küçələrində, istərsə də geniş xalq kütlələri içərisində demokratik hərəkətin gündən-günə nailiyyət əldə etməsi və müvəffəqiyyət uğrunda böyük addımlar atması məhz fəhlə kütlələrinin birlikdə göstərdikləri fədakarlıqlar nəticəsində olmuşdur. Həmin fədakarlıqlara (dözülməz ictimai təzyiqlərdən qurtarmaq üçün göstərilən səylərə) mükafat olaraq veriləcək nailiyyət əkilli sülh müaviləsində fəhlə kütlələrin diləklərinə yer verməkdən, o diləklərə rəsmiyyət verib həyata keçirməkdən, fəhlə kütlələrinin gələcəyi üçün

gözəl və sevindirici ümidlər verməkdən başqa bir əklil ola bilməz” (Xiyabani 2010 (1), 136).

Xiyabaninin ictimai-siyasi baxışlarında Azərbaycan xalqının yeniləşməsi, azərbaycanlılıq ruhu, milli haqlarını qoruması ön planda olmuşdur. O hesab edirdi ki, bu yolda Azərbaycan xalqını heç bir çətinlik, imtahan qorxutmamalıdır. Xiyabaniyə görə, Azərbaycan türkləri əsrlərboyu həmişə zülmə və ədalətsizliyə qarşı bir dirəniş, yenilikçilik və ədalətlik mərkəzi olmuşdur. Hazırda da Azərbaycan öz simasını qoruyaraq azadlıq, ədalətlik və yenilikçilik simvolu olmalı, Tehranda hakimiyyəti ələ almış irançı “məşrutəçilər”in yalançı, ikiüzlü əməllərinə “dur” deməlidir. Xiyabani “Azərbaycan” adlı məqaləsində yazırdı: “Bu gün Tehranın gözü Azərbaycanın parçalanmış vücuduna dikilmişdir. Dodaqlardan eşidilən kəlmələrdə, qələmlərin yazdığı sözlərdə təqdir səsləri və təhsin nəvaları eşidilməkdədir. Ey qeyrətli Azərbaycan, ey Vətən məftunlarının istiqamətli övladları, ey azadlığın qorxu bilməyən qəhrəmanı, ey təriflərə möhtacı olmayan Azərbaycan! Ey Azərbaycan! Bütün bu təqdir və təqdislər sənə verdinin şəhidlərin qanı bahasıdır” (Xiyabani 2007 (3), 571).

Xiyabaninin ortaya qoyduğu Azərbaycan xalqının azadlıq, azərbaycanlılıq ruhunu doğru dəyərləndirən Azərbaycan türk mütəfəkkiri, dövlət xadimi Mirzə İbrahimov yazırdı ki, Azərbaycanda baş qaldıran xalq hərəkətlərində milli özünəməxsusluq daim özünü büruzə vermişdir. M.İbrahimov yazırdı: “Şeyx Məhəmməd Xiyabaninin qiyamında azərbaycanlılıq ruhu daha artıq özünü göstərirdi. Səttar xan inqilabından sonra güclənən irtica və təzyiq, hakim fars dairələri və istibdadın artan zülmü Azərbaycanı mütiləşdirmir, yatırıb sakit etmir, əksinə, daha artıq oyadır və hərəkətə gətirirdi. Getdikcə Azərbaycandakı xalq hərəkətləri daha artıq milli xüsusiyyət kəsb etməyə başlayırdı” (İbrahimov 1947, 22).

Şübhəsiz, Xiyabaninin başçılığı ilə gerçəkləşən hərəkət Azərbaycan türklərinin milli hərəkəti olub, Qacarlar dövlətinin rəhbərliyini ələ keçirib onu oyuncuq halına gətirmiş irançılara və onların havadarlarına, xüsusilə də Böyük Britaniyaya qarşı yönəlmişdi (Həsəni 2012, 83). Yəni Xiyabani hərəkətinin əsas məqsədi nə Qacarları devirmək, nə də Qacarlar hakimiyyətini qəbul etməməklə bağlı olmamışdır. Doğrudur, Xiyabani çıxışlarında hər bir xalqın müstəqil olmağa haqqı çatdığını da vurğulayırdı: “Bir xalqın şərəfəti üçün birinci şərt onun müstəqil olmasıdır. Müstəqil olmayan bir xalqın əzmi və hörməti yoxdur” (Xiyabani 1983, 430). Fikrimizcə, məşrutə hərəkətində olduğu kimi, bəzən Xiyabani hərəkətində də müstəqil olmağa dair fikirlərin səslənməsi daha çox Qacarlar dövlətində türk hakimiyyətinin formal hal alıb, ingilis-rus havadarlığında farsçıların ön plana çıxması ilə bağlı olub.

Başqa sözlə, Xiyabani hərəkəti Qacarlar dövlətini “irançılıq” və “demokratiya” adı altında ələ keçirib, sömürgə altına gətirmiş irançılara və onların havadarlarına, xüsusilə də ingilislərə qarşı idi. Çox yazıqlar olsun ki, həmin irançılar arasında bilərəkdən, ya da bilməyərəkdən “özümüzünkülər” də var idi. Bu baxımdan, Xiyabani də yaxşı anlayırdı ki, Azərbaycana, Azərbaycan türklüyünə, onun ədalətsizliyə, haqsızlığa qarşı baş qaldırdığı milli hərəkətlərə zərbələri yalnız özgələr (rus millətçiləri, ingilis millətçiləri və b.) deyil, “özümüzünkülər” də vurmuşlar. Hər halda başçılıq etdiyi ADF daxilindəki “özümüzünkülər”dən hesab olunan “tənqidiyun”çulardan Kəsrəvilərin, Zeynalabdinxanların, Seyid Əl Mühəqqiqlərin irançı mövqə tutaraq Xiyabanini qeyri-demokratik addımlar atmaqda, Osmanlı ilə əməkdaşlıqda, Azərbaycanı “İran”dan ayırmaqda ittiham etmələri (Əhməd 2010, 11), təsadüfi deyildi. Görünür, Xiyabani məhz bu amilləri nəzərdə tutaraq yazırdı: “...Azərbaycan; bəhanə axtaran özgələr və kin-küdurətli özününküləri qarşısında vurdu, vuruldu, öldürdü, öldürüldü, həyatın çətinliklər və çək-çevirləri içərisində inqilab və təkamül yolunu keçib yaşadı. Ucdantutma qırğınlar, soyğunlar, zülm və işgəncələr Azərbaycandakı istiqlaliyyət hərəkətini və azadlıq tələblərini məhv edə bilməyəcəkdir. Özgələr və “özümüzünkülər” ürəklərində saxladıqları yaramaz fikirlərini həyata keçirmək məqsədilə bu torpağın yaralı sinəsi üzərində dar ağacları qurdular. Zülm və vicdansızlığın qara kölgəsini bu qana boyanmış torpağın üzərinə saldılar. Lakin bu ölkənin qeyrətli cavanları və qəhrəman qocaları başlarını rəşadət səmalarında uca tutub, zülm və ədalətsizlik dünyasını öz ayaqları altında gördülər” (Xiyabani 2007 (3), 570).

Xiyabaninin dünyagörüşündə milli azadlıq problemi və “Azadistan”

Xiyabani ümitsizliyə qapılmağın tamamilə əleyhinə olub, Azərbaycan xalqını fəlakətdən, səfalətdən xilas olmağa səsləyirdi. Ona görə, Azərbaycan xalqı nə özgələrin ona vurduğu yaralardan qorxmalı, nə də “özümüzünkülər”in xəyanətinə görə geri çəkilməlidir. O yazırdı: “Tutalım ki, bu gün fəlakət və səfalət girdabında boğaza qədər müsibətlərə batmış, vücudun əziyyətlərə düşər olmuş, ən ağır ehtiyaclar içərisində gücsüz və qüvvətsiz əl-ayaq çalmaqdasan. Tutalım ki, qışın bu şaxtası lüt vücuduna qorxunc nəstərlərini sancmaqdadır: pərişan, solğun və yurdsuzsan. Tutalım ki, çox bədbəxtsən. Tutalım ki, müharibədə iştirak edən ölkələr sənə qədər xar olmamışlar. Təqsirli millətlər sənə qədər əzab və işgəncələrə düşər olmamışlar... Tutalım ki, başdan-ayağa yaralanmış və parçalanmışsan. Bununla belə o abırlı başını yüksək tut, vətənin qəlbindən gələn təsəlli səslərini dinlə, qoy bu səs sənə ürək və ruhunda dərin bir intibahın qüdrətli tufanını doğursun. Çünki sən yıxılmış pəhlivana, ayağa düşmüş qəhrəmana bənzəyirsən ki, onun ayağa

qalxması üçün qeyrət və həmiyyət damarlarına təsir etmək ən yaxşı çarə və tədbirdir” (Xiyabani 2007 (3), 571).

Xiyabani Azərbaycanın başdan-ayağa yaralanmasını və parçalanmasını dərk etdiyini, ancaq bunun belə davam etməyəcəyinə böyük inam bəsləyirdi. O, Azərbaycan xalqının bu ağrı-acılara son verərək başını dik tutmağa və yenidən milli azadlığa can atmağa çağırırdı. Xiyabani hesab edirdi ki, Azərbaycan yeniləşmə və təkamül yolunun yeganə yolçusudur. Bu mənada, onu heç bir çətinlik, imtahan qorxutmamalıdır. Bu sınaqdan da üzüağ çıxmalıdır. Xiyabani yazırdı: “Əgər sən həmin inqilab və mübarizənin vücuduna maddi qüvvə vermiş demokratik Azərbaycansansa, əgər məşrutənin xəmirini yoğurmuş və bərikitmiş qan sənin damarlarında axırsa, Vətəndə gedən islah və təmir dövrəsinə hazır olub, özündə səy və çalışqanlıq taparsan” (Xiyabani 2007 (3), 572).

Xiyabani inanırdı ki, pozmaq və dağıtmaq istibdadçıların işidirsə, qurmaq və inkişafa nail olmaq demokratik qüvvələrin əlindədir. Azərbaycan xalqı hər zaman demokratiyanın, azadlığın, yeniləşmənin beşiyi olub, istibdadın evini yıxdıqdan sonra, keçmiş xarabalıqlar üzərində gələcəyin saraylarını yüksəltməlidir. O, bir müdrik kimi yazırdı ki, bunun, yəni gələcəyin saraylarının yüksəlməsi üçün fikir və düşüncə lazımdır: “Uzağı görən, uzağı düşünən fikir. Ağillı və tədbirli fikir. Yaradıcı və canlandırıcı fikir. Tətbiq və icraedici düşüncə. İslah edib intizam yaradan fikir. Səbir və səbat, yenilik, disiplin və təşkilat, ayıqlıq, ümidvarlıq və fədakarlıq tələb edən fikirlər olmalıdır. Bəli, fədakarlıq və həmişə fədakarlıq” (Xiyabani 2007 (3), 573).

Xiyabani deyirdi ki, milli azadlığa qovuşmaq üçün siyasətçilərin işlətdikləri yalanlardan istifadə etmək fikri yoxdur, o, sözünü doğru və açıq deməyin tərəfdarı idi: “Elə düşmənləri daha çox qorxuya salan da bizim düzlüyümüz və qorxmazlığımızdır. Biz aldanmayacağıq. İstibdad və xəyanət zamanlarında qanuni-Əsasiyyəyə müxalif və azadlığa düşmən olanlar bizi aldada bilməyəcəklər. Biz çox imtahanlardan keçmişik. Onbeşillik inqilabımız həddi bülüğa çatmış və yaşa dolmuşdur. Pisi-yaxşıdan ayırd edə bilir və bir dəfə təcrübədən çıxmış işi, daha təcrübə etmək istəmirik. Qanuni-əsasının ən sadıq keşikçiləri inqilabı yaradanlardır. Azadxahlar bu müqəddəs keşiyi özlərinin ən mühüm vəzifələri saymalıdırlar. Bu elə bir ləyaqətli vəzifədir ki, insan onun yolunda gözüyumulu qurban gedə bilər. Mühüm zamanlarda adi məsələləri unutmalı, əsil vəzifəni və ictimai mənafeini nəzərdə tutmalıdır. Öz qeydinə qalması yaddan çıxarmaq lazımdır. Yalnız ümumin, cəmiyyətin qeydini və fikrini çəkməlidir” (Xiyabani 2007 (2), 409).

O, açıq şəkildə deyirdi ki, yeganə vəzifə düşmənlərin Milli Azadlıq Hərəkatına qarşı uzanmış əllərini birdəfəlik kəsməkdir: “Uca və gur səslə deyirik: ey müstəbid, ey mürtəce! Hamınız bilin ki, sizin namusunuz, mal və

canınız amandadır. Bundan sonra demokratiyanın müqəddəratı sizin kirli əllərinizə verilməyəcəkdir. Bu sözlər bir şəxs, bir vahid fərdin, bir müəyyən natiqin, bir nəfər Xiyabaninin dili ilə deyilmir. Bu sözləri deyən demokratizmin ruhudur” (Xiyabani 2007 (2), 409).

Azərbaycan xalqının milli azadlığı üçün Xiyabani Azərbaycan türkcəsinin inkişafına da xüsusi diqqət yetirirdi. O, bir lider kimi çıxışlarını, əsasən, Azərbaycan türkcəsində edir, bir növ başqalarına da örnək olurdu. Onun məqsədi türk dilinin nüfuzunu qoruyub saxlayıb, yəni farslaşdırma siyasətindən uzaqlaşdırmaq idi. Ona görə, Xiyabani Azərbaycan Demokrat Fırqəsinin (ADF) yığıncaqlarında, mitinqlərdə türk dilində danışır və başqalarını da buna məcbur edirdi. Türk olmalarına baxmayaraq, “tənqidiyun”çulardan Əhməd Kəsrəvi, Seyid Əl Mühəqqiq kimi iranpərəstlər tapılırdı ki, türk dilinin inkişafına qarşı çıxırdı. Onlar Xiyabaninin bir müddət sürgündə olmasından istifadə edərək partiya iclaslarını fars dilində aparır, Azərbaycanda fars dilini inkişaf etdirməyə çalışırdılar. Xiyabani sürgündən qayıtdıqdan sonra onların bu əməllərinə ciddi şəkildə etiraz etmişdir (Azadlıq uğrunda mübarizə tariximizdən: Xiyabani hərəkəti 2011, 42).

Xiyabaninin başçılıq etdiyi Milli Hökumətə “Azadistan” adı verməsi də birmənalı qarşılanmamışdır. Bəzi tədqiqatçılara görə, onun Azərbaycan əyalətini “Azadistan” (“Azadlıq ölkəsi”) adlandırmasına səbə quzey Azərbaycandakı Azərbaycan Cümhuriyyətinin varlığı olmuşdur. Yəni Xiyabani, artıq dünyada “Azərbaycan” adlı bir dövlət olduğu üçün, Milli Hökumətə “Azadistan” adını vermişdir. Xiyabaninin tədqiqatçılarından Şövkət Tağıyeva hesab edir ki, o dövrdə Azərbaycan Cümhuriyyəti rəhbərliyinin Güney Azərbaycanla birləşmək niyyətinə ADF və onun lideri Xiyabaninin münasibəti mənfi olmuşdur (Azadlıq uğrunda mübarizə tariximizdən: Xiyabani hərəkəti 2011, 52-53).

Xiyabaninin başqa bir tədqiqatçısı prof. Vüqar Əhməd isə hesab edir ki, Şeyx Məhəmməd Sovet Rusiyasının qurucusu V.İ.Leninə və “Qırmızı ordu”ya müsbət meyil bəsləmiş, Azərbaycan Cümhuriyyəti və onun liderlərinə hüsn-rəğbət göstərməmişdir: “Tarixi mənbələr göstərir ki, Xiyabaninin “Azərbaycan” adının “Azadistan”a çevirməsinin səbəbi məhz bu olmuşdur. Quzey Azərbaycanın 1918-ci il may ayının 28-də elan olunan müstəqilliyinə qeyri-səmimi münasibəti onun Quzey Azərbaycanı “XI qızıl ordu” işğal edənədək Quzey Azərbaycanla bütün əlaqələrinin kəsilməsinə səbəb olmuşdu. Xiyabaninin “Turançılıq ideyası”na da münasibəti müsbət olmamışdır. Nəriman Nərimanov kimi, Xiyabani də sonradan Leninin və bolşeviklərin riyakarlığını görüb peşmançılıq keçirmişdir” (Əhməd 2010, 52-53).

Prof. Cəmil Həsənlı bu barədə bir qədər fərqli fikir yürüdərək hesab edir ki, Quzey Azərbaycanın zorla sovetləşməsinin gedişində Rusiya bolşeviklərinin

ölkənin müstəqilliyinə məhəl qoymaması Xiyabanini ehtiyatlı hərəkət etməyə vadar etmişdi. Belə ki, rus bolşeviklərinin Quzey Azərbaycanda işğalçılıq siyasəti yürütdüyü üzə çıxınca, Xiyabani Sovet Rusiyasının yardımlarının təmənnəsiz ola bilməsinə şübhələri artmağa başladı. Ona görə də o, Sovet Rusiyasının yardımlarından imtina edib, “hərəkətin ilkin mərhələsində kiçik hallar istisna olmaqla, Ş.M.Xiyabani bolşevizmə qarşı barışmaz mövqə tutub” (Həsənlı 2012, 106).

Fikrimizcə, Vüqar Əhmədin də qeyd etdiyi kimi, Nəriman Nərimanovun timsalında Sovet Rusiyasına başqa dövlətlərdən çox ümid bəsləyən Xiyabani rəsmi Moskvanın da işğalçılıq siyasətini (buna ən bariz örnək doğma Azərbaycan Cümhuriyyətinin işğalı idi) açıq şəkildə gördükdən sonra rus bolşevizminə ümidləri xeyli dərəcədə azalmışdı. Bu heç də Xiyabaninin milli-demokrat əqidəsindən əl üzməsi ola bilməzdi. Hər halda, onun lideri olduğu ADF-nin məramnaməsində sosial-demokrat, liberal-demokrat prinsiplər öz əksini tapmışdır. Onlar daha çox demokratlar, ya da milli-demokratlar kimi tanınırdılar. Milli-demokratlar isə başda Xiyabani olmaqla, rus bolşevizminin iç üzünü daha real şəkildə gördükdən sonra onlarla əlaqələrini kəsmişdilər.

Güney Azərbaycanda yaranan Milli Hökumətə “Azadistan” adının verilməsi məsələsinə gəlincə, C.Həsənlı onu belə izah edir: “Xiyabaninin silahdaşlarından olan İsmayıl Əmir Xizinin təklifi ilə yeni yaranmış dövlətin adını “Azadistan” qoydular. Əmir Xizi məsləhət gördü ki, Azərbaycan məşrutə yolunda çox səylər və İrana azadlıq gətirdiyindən, dünyada, artıq “Azərbaycan” adlı dövlət olduğundan milli azadlığa qovuşmuş ölkənin adını “Azadistan” qoysunlar. Xiyabani bu fikri qəbul etdi” (Həsənlı 2012, 107). Doğrudan Xiyabani Əmir Xizinin bu məsləhətindən sonra demişdir: “Azərbaycanın adını “Azadistana” dəyişərək, bu gündən bu adı rəsmi ad kimi elan edirik” (Kəsrəvi 1974, 873). Xiyabaninin Azərbaycan Cümhuriyyətinə olan mövqeyini isə C.Həsənlı belə izah edir ki, onun Quzey Azərbaycana münasibətdə ehtiyatlı mövqeyi hərəkətin ilk dövrlərində rəsmi Bakının ingilislərin təsirində olması, sonrakı dövrdə isə Sovet Rusiyası tərəfindən işğal olunması ilə bağlı idi. Başqa sözlə, Xiyabani istər İngiltərə, istərsə də Rusiya tərəfindən olsun, bütövlükdə xarici müdaxilənin əleyhinə olub (Həsənlı 2012, 107). Tanınmış tarixçi alim T.Svyatoçovski isə yazır ki, Azərbaycan Cümhuriyyətinin Sovet Rusiyası tərəfindən işğalı Xiyabaniyə çox pis təsir göstərmişdir (Svyatoçovski 2000, 131-132).

Bizcə də Xiyabaninin “Azadistan” adının üzərində dayanmasında, artıq “Azərbaycan” adlı dövlətin mövcudluğu mühüm rol oynamışdır. Həmin “Azərbaycan Cümhuriyyəti” adlı dövlətlə yaxından münasibətlər qura bilməməsində də bir tərəfdən, İngiltərənin, o biri tərəfdən Sovet Rusiyasının imperializm siyasəti öz təsirini göstərmişdir. Əlbəttə, bu heç də Xiyabaniyə

tamamilə haqq qazandırmaq anlamına gəlməməlidir. Dövrün şərtlərini və bölgənin xaosluq durumunu da nəzərə almamaq mümkün deyildir.

Nəticə

Xiyabaninin sosial-fəlsəfi, ictimai-siyasi görüşləri ilə bağlı düşüncələrimizi yekunlaşdıraraq hesab edirik ki, o, öz dövrünün, sözün həqiqi mənasında, müdrik bir şəxsiyyəti olmuşdur. O çox doğru qeyd edirdi ki, milli-dini irsimizi yetərinə bilmədiyimiz üçün onu çox vaxt arxa plana qoyub, ancaq hazırda inkişafda olan mədəniyyətlərin dalınca sürünürük. Halbuki bu gün inkişafda olan mədəniyyətlər, xüsusilə də Qərb mədəniyyəti öz uğurlarına görə yalnız yunan-Roma mədəniyyətinə deyil, eyni zamanında, Şərq mədəniyyətinə, o cümlədən də İslam mədəniyyətinə borcludur. Sözün açığı, bu həqiqəti 100 il əvvəl olduğu kimi, bu gün də anlayanlar hələ də yetərinə deyildir. Bütün hallarda, Xiyabani kimi filosoflarımızın yalnız ictimai-siyasi məsələlərdə deyil, eyni zamanda, sosial-fəlsəfi məsələlərdə də öz sözlərini deyə bilməsi, yeni fikirlər irəli sürməsi qürurvericidir.

Xiyabani daha çox fərd və cəmiyyətin bir-birinə bağlılığı, yəni ayrı-ayrı fərdlərin kollektiv halda birləşib ümumi ruhu ifadə etməsi fəlsəfəsi üzərində çalışmışdır. Onun bu fəlsəfəsinə görə, fərdlər daim “xalqın vicdanı” olmalıdır ki, xalq köləliyə və səfalətə sürüklənməsin. Bu anlamda “xalqın vicdanı”nı hər zaman ayaqüstə saxlamaq üçün yeri gələndə onun nöqsanlarını göstərməyi bacarmaq lazımdır. Bu o anlama gəlir ki, hər hansı bir xalqın eyiblərini, nöqsanlarını göstərmək onu aşağılamaq niyyəti ilə, ya da onu yüksəklərə qaldırmaq üçün istifadə oluna bilər. Xiyabaninin fəlsəfəsində isə fərdin hər cür qorxunu və köləliyi içində öldürüb, cəsarətlə və igidliklə millət, Vətən yolunda özünü şəhid etmək əsas yet tutmuşdur. O, özü də məhz bu fəlsəfənin bariz daşıyıcısı kimi, Vətən və millətin azadlığı uğrunda şəhid olmuşdur.

ƏDƏBİYYAT

Azadlıq uğrunda mübarizə tariximizdən: Xiyabani hərəkatı-90. (2011). Bakı: Bakı çap evi.

Əhməd Vüqar. (2010). Şeyx Məhəmməd Xiyabani (həyatı, mühiti və ədəbi fəaliyyəti). Bakı: Müəllim.

Həsənli Cəmil. (2012). Sovet dövründə Azərbaycanın xarici siyasəti (1920-1939). Bakı: Adiloğlu.

Xiyabani Şeyx Məhəmməd. (2010/1). Azərbaycan və Azərbaycan demokratik qüvvələri. Bakı: Müəllim.

Xiyabani Şeyx Məhəmməd. (1983/2). Nitqləri/Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cildə, II c. Bakı: Elm.

Xiyabani Şeyx Məhəmməd. (2007/3). Azərbaycan // Azərbaycan publisistika antologiyası. Bakı: Şərq-Qərb.

İbrahimov Mirzə. (1947). "Cənubi Azərbaycanda milli-demokratik hərəkət haqqında". // "İnqilab və mədəniyyət" jurnalı, Bakı, №4.

Kəsrəvi Seyid Əhməd. (1353/1974). Tarix-e hijdahsale-ye Azərbaycan. Tehran, (s.873).

Pişəvəri Seyid Cəfər. (2016). Məqalələri. Bakı: Azər nəşr.

Svyatoçovski Tadeuş. (2000). Rusiya və Azərbaycan. Sərhədyanı bölgə keçid dövründə. Bakı: Xəzər Universiteti nəşr.

Tağyeva Ş., Rəhimli Ə., Bayramzadə S. (2000). Cənubi Azərbaycan. "Xiyabani" oçerki. Bakı: Orxan.

д.ф.ф., доц. Фаиз Алекберли

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ШЕЙХА МУХАММЕДА ХИЯБАНИ

РЕЗЮМЕ

В статье анализируются социально-философские и социально-политические взгляды Шейха Мухаммеда Хиябани. Здесь автор показывает, что основу социально-философских взглядов Хиябани составляет обновление, вступление в новый культурный этап. В статье также отмечается, что Хиябани работал над философией взаимозависимости личности и общества, то есть индивидуального духа индивидуумов, объединяющихся коллективно. Согласно этой философии, индивиды всегда должны быть «совестью народа», чтобы не дать людям быть поработанными и несчастными. В этом смысле, чтобы всегда сохранять «совесть народа», при необходимости мы также должны уметь указать на его недостатки. Согласно Хиябани, указав на ее недостатки можно и уничтожить, и возвысить любую нацию.. В философии Хиябани основное место уделяется тому, что индивид должен уничтожить в себе любой страх или чувство рабства и смело и мужественно стать шехидом во имя народа и Родины. Сам он, как явный последователь философии, стал шехидом во имя за свободы своей родины и нации. Таким образом, идея свободы личности и общества сыграла важную роль в общественно-политических взглядах

Хиябани. В статье подробно описывается активная борьба Хиябани за социальные и политические идеи (национальная свобода, свобода человека, национальная культура, светская культура). В частности, в статье исследуется особая роль Хиябани в борьбе народа Южного Азербайджана в период распада государства Каджаров.

***Ключевые слова:** обновление, либерализм, справедливость, исламизм, свобода, западничество, азербайджанство.*

Assoc. Prof. Faig Alakbarli

SHEIKH MOHAMMED KHIABANI SOCIAL-PHILOSOPHICAL AND SOCIO-POLITICAL VIEWS

ABSTRACT

The article analyzes the socio-philosophical and socio-political views of Sheikh Mohammed Khiabani. The author here shows that, the Khiabani's socio-philosophical views are based on renovation and beginning of a new cultural phase. The article also notes that Khiabani worked on the philosophy of individual and society interdependence, that is, the common spirit of individuals, coming together in a collective way. According to this philosophy, individuals have always been the "conscience of the people" to save them from enslavement and misery. In this sense, to keep the "conscience of the people" alive at all times, faults should be noted when necessary. According to Khiabani, showing the faults and disadvantages of any nation can either degrade or raise it. The article also shows that suppressing personal fears and slavery and choosing martyrdom for the sake of nation and homeland is the basis of Khiabani's philosophy. As the author of this idea, he died for the freedom of his homeland and nation. Thus, the idea of freedom of individuals and society is the key point in Khiabani's socio-political views. The article describes Khiabani's active struggle for social and political ideas (national freedom, human freedom, national culture, and secular culture) in detail. Specifically, the article explored the struggles of the South Azerbaijani people during the recession of the Qajar state and Khiabani's special role in this struggle.

***Keywords:** modernization, liberalism, justice, islamism, freedom, westernism, Azerbaijanism*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d., dos. A.A.Qafarov

İSLAM HÜQUQUNDA “XÜMS”

f.f.d. Əhməd Niyazov,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu
İslamşünaslıq kafedrasının müdiri
ahmetniyazov@ait.edu.az

XÜLASƏ

İslam hüququ (fiqh) mənbələr baxımından zəngindir. Birinci növbədə Müqəddəs Kitab Qurani-Kərim, Həzrət Peyğəmbərin sünnəsi, icma (istişarənin dəlil üzərində həmfikir olması) və ağıl/qiyas (analogiya) hüquqi qaynaqların əsasını təşkil edir. Digər cəhətdən, İslam alimlərinin doktrinaları (ictihadlar) bu hüququn önəmli qaynaqlarından hesab edilir. Dinin ehkamı haqqında fərqli yanaşmaları ifadə edən bu doktrinalar həm də məzhəblərin təşəkkülündə xüsusi rol oynamışdır. Ayə və hədislərə fərqli baxış və onun hüquqi aspektlərdən fərqli izahı dini hüququn daha çox məzhəblər əsasında öyrənilməsinə gətirib çıxarmışdır. Belə doktrinalardan biri İslam alimlərinin xüms (beşdəbir) haqqında verdikləri hökmlərdir. “Ənfal” surəsinin 41-ci ayəsində keçən “qənimətin beşdəbiri” ifadəsi alimlər tərəfindən fərqli təfsir edilərək, bu mövzuda ictihadların iki ayrı formada şəxələnməsinə gətirib çıxarmışdır. Bu da özlüyündə dini ehkamın fərqli formada şəkillənməsinə və fiqh ədəbiyyatında xüms haqqında fərqli mülahizə və təmayüllərin ortaya çıxma səbəbi olmuşdur. Məsələnin doktrinal baxımdan analitik təhlili elmi araşdırmalara töhfə verəcəyi qədər məzhəblərin də müqayisəli şəkildə öyrənilməsində faydalı olacağı qənaətinəyik.

Açar sözlər: *İslam hüququ, ictihad, fiqh, xüms, ehkam, məzhəb, hökm.*

Giriş

Lüğətdə “beşdəbir (الخُمْس)” mənasına gələn “xüms” fiqhi termin olaraq, bəzi malların müəyyənləşdirilmiş ölçülər əsasında beşdəbir qisminin haqq sahiblərinə verilməsini ifadə edir. Hansı mallarla bağlı olması baxımından məzhəblərə görə fərqli hökmləri ehtiva edən xüms, ümumilikdə, Əhli-Sünnə məzhəblərinə görə müharibədə əldə edilmiş qənimət mallarını, İmamıyyə məzhəbinə görə isə qənimət malları da daxil olmaqla, yeddi növ maldan verilən vergidir (Hilli, Sərair, I/490). Xüms haqqında bəzən də eyni məzhəb

alimləri arasında fərqli rəyləri müdafiə edənlərə də rast gəlmək olar.⁶⁷ (Bakuvı 2014, I/489; III/242. Qələmdəran 1978, 258-340).

Şiə əqidəsində xüms İslamın doqquz şərtindən biridir⁶⁸ və M. Hilliyə görə bu, Əhli-Şiəyə xas olan bir neçə fərqli ictimadi məsələlərdəndir (Hilli 1982, 457.)

Fiqh ədəbiyyatında bu, illik qazancın (gəlirin) ehtiyac xaricindəkinin, dəniz və çaylardan əldə edilən qiymətli şeylərin, harama qarışan halal malların, zimminin⁶⁹ müsəlmandan satın aldığı mülk, dəfinələr və mədənlər olmaqla **yeddi növdür**. Xüms namaz və oruc kimi fərzdır. Yeddi maldan birinə sahib olan ağıllı və həddi-bülüğa çatan bu fərzi yerinə yetirməlidir. Hər kəs bütün ehtiyaclarını ilboyu gəlirindən qarşılayar, əgər ilin sonunda gəlirindən bir şey artmasa, ona xüms fərz olmaz. Sadalanan yeddi maldan insanın özünün və ailəsinin illik ehtiyacından artan qazancın xümsünün verilməsi vacib bir vergidir (Cənnati 1996, 426; Hilli 1990, I/490).

I. Xüms ehkamının istinadları

Qurani-Kərimdə, ümumilikdə, xüms ayəsi kimi “Ənfal” surəsinin

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ / Bilin ki, ələ keçirdiyiniz hər hansı qənimətin beşdəbiri Allahın, Peyğəmbərin, onun qohum-əqrəbasının, yetimlərin, yoxsulların və müsafirlərindir” ayəsinə (“Ənfal”, 8/41.) istinad edilir (Hilli 1990, I/426).

⁶⁷ Şeyh Saduq ibn Babaveyh ticarət mallarının zəkat və bunun hökm baxımından da vacib olacağını qeyd edir (Miyanci, 1985, 268)

عن إسماعيل بن عبد الخالق قال : سأله سعيد الاعرج - وأنا أسمع - فقال : إنا نكبس الزيت والسمن نطلب به التجارة فربما مكث عندنا السنة والسنتين ، هل عليه زكاة ؟ قال : إن كنت تربح فيه شيئا أو تجد رأس مالك فعليك زكاته.

عن خالد بن الحجاج الكرخي قال : سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الزكاة ؟ فقال : ما كان من تجارة (Amilî, Vəsail əş-şiə, VI/13)

⁶⁸ Şiə əqidəsinə görə, İslamın şərti doqquzdur; namaz qılmaq, oruç tutmaq, zəkat vermək, həccə getmək, xüms vermək, cihad etmək, əmr-i bil-məruf (yaxşını əmr etmək), nəhy-i-anilmünkər (pisdən çəkindirmək), təvəlla (Əhli-Beytə və dostlarına dost olmaq), təbərri (Əhli-Beytin düşmənlərindən uzaq durmaq və onları sevməmək) (Şimali, 1990, 68.) Xüms və zəkətin İslamın şərtlərindən sayılması ilə fiqhi-füruya bağlı bəzi hökmlər buna bağlı olaraq formalaşmışdır; məsələn: xümsü və zəkəti çıxarılmamış/verilməmiş bir pul ilə alınan mülkdə namaz qılmaq olmaz. Qılınan namaz batildir. Xüms və zəkat borcu olan ölünün mülkündən istifadə etmək haramdır və orada qılınan namaz qəbul deyil (Musəvi, 1997, 139).

⁶⁹ Bu kəlmə şiə ədəbiyyatında, adətən, “zimmi-kafir” şəkildə istifadə edilir. Xristian və yəhudi kimi əhli kitab olanlar məzhəb əsaslarına görə, kafir və eyni zamanda, müşrik sayılır (Tusi, 1996, I/339; Kufi 1991, 106; Ruhani, 1992, 244).

Həmçinin şiə müfəssirlərinə görə, “kafir qadınları nikahınızda tutmayın” (Mümtəhinə, 60/10) ayəsindəki nikahlanması haram olan kafir qadınlar mömin olmayan müşriklər olduğu kimi əhli-kitabı da ehtiva edir (Qummi 1984, I/10 -II/363; Ayyaşi, 1960, I/296; Təbatəbai, 1996, II/304).

Ayə haqqındakı təfsir və izahlar ümumilikdə iki yerə şaxələnir:

1) Qeyd edilən ayə Bədir savaşında qənimət əldə edən müsəlmanlar haqqında nazil olduğu üçün onun hökmü təkcə müharibədə əldə olunan qənimətə şamil edilmişdir. Bəzi alimlərə görə, “qənimət, nəfəl (ənfal) və fey” sinonim sözlərdir və ayədəki məna məhz müharibədə əldə olunan malları ifadə edir (İbn Aşur, Beyrut, X/6). Həzrət Ömər in İraq və Suriya torpaqları haqqında verdiyi qərar xaricində müctəhidlər tarix boyu müharibədə əldə edilən qənimətlərin beşdənbirini ayədə göstərilən kəslərə verdikdən sonra, qalan hissənin müharibə iştirakçılarına paylanması hökmünü vermişdir (Heyət 2008, II/692). Bu, Əhli-Sünnə müfəssirləri ilə İmamıyyə alimlərindən Fazil Xorasani (Bəhrani 1987, XII/347), Məhəmməd Kərim Bakuvi (v. 1937) və Qələmdəran əl-Qummi (Qələmdəran 1978, 258-340) kimi alimlərin rəyidir.⁷⁰

2) Əhli-şiə müfəssirlərinin əksəriyyəti digər təfsirlərdən fərqli izah gətirmişdir. Bu rəyə əsasən ayədə qeyd edilən “qənimət”dən məqsəd “mütləq qazanc”dır (Əsgəri 1993, II/126). Buna görə ayənin ümumi hökmü qənimət də içində olmaqla hər növ gəlirə şamil edilir. Son əsr müfəssir üləmadan Təbatəbai (v.1981) bu haqda belə demişdir: “*Ayənin savaş qəniməti ilə bağlı nazil olması, hökmün ümumi əhatəsini daraltmaz...*” (Təbatəbai 1994, IX/126). O, bu izahdan sonra məzhəbin ümumi rəyini aşağıdakı cümlələrlə vermişdir:

“*Gunm*” və “*qənimət*” bir insanın ticarət, çalışma və ya savaş yolu ilə bir mənfəətə, bir faydaya çatması deməkdir.

...*Ayənin zahirindən hökmün "gunm" və "qənimət" kimi adlandırılan nəsnələrə əlaqəli olduğu başa düşülür. Bunun kafirlərdən alınan savaş qəniməti olması ilə lüğətdəki mənası olan "qənimət" möhtəvasına girən başqa bir şey olması arasında fərq yoxdur. Qazanclar, dalgıçlıqla əldə edilən nəsnələr, çıxarılan dəfinələr və mədənlər kimi...*” (Təbatəbai, 1994, IX/126).

Qeyd edək ki, İmamıyyədə “qənimət” kəlməsi məna olaraq xüsusi və ümumi olmaqla iki anlamda təhlil edilir. Savaş qənimətləri anlamında “qənimət”, onun təxsis edilmiş, yəni daralmış formasıdır (Mişkini, 1957, 230; Həmədəni, 1997, 13; Şəhrudi, 2005, 14-16). İmamıyyəyə görə, Əhli-Sünnə müfəssirləri və fiqh alimləri bunu təkcə savaş qənimətləri anlamında təxsis

⁷⁰ “*وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ*” (Ey möminlər) **Bilin ki, həqiqətən cihadda kafirlərdən qənimət aldığınız hər bir şey üçün** (qənimət beşdəbir hissəyə ayrılır, geri qalanı cihad edənlərinindir...)” (Bakuvi, 2014, I/489). Müfəssir zəkat və xümsün ictimai cəhətini araşdırarkən xüms haqqında düşüncələrini digər ayədə belə izah etmişdir: “*İslam ümmətinin tərəqqisindən ötrü Allah-Taala Qurani-Şərifdə zəkat və xümsü əmr etmişdir. Qazancın ondəbirini verməyə “zəkat”, cihadda alınan qənimətin beşdəbirini verməyə “xüms” deyilir. Əgər desəniz ki, bu ikincisi (yəni xüms) zamanımızda mövcud deyil, amma birincisi mövcuddur*” (Eyni əsər, III/242).

etmələri kəlmənin lüğəvi mənasına ziddir və bunu geniş mənada anlamaq lazımdır (Həmədani, 1997, 25-39). “Qənimət” kəlməsinin lüğət mənası üzərində uzun izahlar verən Həmədani ayədə keçən “qənimət” kəlməsinin təxsis edilməsinə etiraz edərək, öz iddiasını müdafiə edən dəlillər irəli sürür və “Əgər elə olsaydı, o zaman ayənin “وَعَلَّمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ فِي الْحَرْبِ” şəklində olması lazım gələrdi”, – demişdir.⁷¹ Buna görə şiə üləma “qənimət” kəlməsi üzərinə “təxsisedicisi” anlamda dəlil olmadığı üçün bunun batil bir yanaşma olduğunu iddia edir (Hilli, Beyrut, I/543; Həmədani, 1997, s. 13).

Sünnədən dəlilinə gəlincə şiə ədəbiyyatında imamlardan gələn bir çox rəvayət əsas götürülür; məsələn: İmam Kazım ibn əs-Sadiq ayə haqqında çıxan hökm əsasında Cəfəri-Sadiq “Allah bizə sədəqə almağı haram edərkən xümsü göndərdi. Sədəqə bizə haramdır, ancaq xüms fərzdır” (Mağniyyə, 1985, 2/101). Fiqh ədəbiyyatında V əsrdən sonra geniş mövzular əhatə dairəsində ayrı bir bölüm kimi öz əksini tapmışdır (Öz, 1998, XVIII/369).

II. Xüms nələrdən verilir

Xüms mallarının hökmlərinə gəlincə, onlar arasında ən geniş möhtəvaya sahib olanı qazancın xümsüdür. Yeddi maddədən ibarət olan bu mallar gəlir, qazanc və mənfəət növündən kişinin mütləq mənada qazancının tamamını ifadə edən fiqh teriminidir (Cənnati 1996, 426). Onlar aşağıdakılardır:

1) **Qazancın xümsü**; buna görə bir kəs ticarət, sənət, əkinçilik, hədiyyə, mükafat, məvacib və digər qazanc yollarından biri vasitəsilə mal əldə etsə, bu qazancından özünün və məişətini təmin etməklə məsul olduğu kəslərin illik xərclərini ödədikdən sonra geriye qalan, artan miqdarın xümsünü (beşdəbirini) bir qəməri il dolduqdan sonra verməsi vacibdir. (Hilli 1990, I/490). Bu məsələdə həddi-bülüğa çatmayan uşağın malı, eyni zamanda, birinin mülkünə keçən miras (irs) mal və qadının aldığı mehr mallar qazancıdan hesab edilmədiyi üçün bunlar xüms hökmlərinin xaricindədir (Musəvi 1997, 255). Həmçinin miras, hibə və hədiyyələrin xümsü ixtilafli mövzulardandır (Bəhrani 1987, XII/352). Müsəlmanın qəsb edilmiş malı, yaxud haram sayılan bir mal da qazanc sayılmadığı üçün bu kimi mallardan xüms verilməz (Xoi 1989, I/329).

2) **Savaş qənimətləri**; imamiyyə fiqhində bu başlığın mövzusu ya müdafiə, ya da hücum şəklində savaş nəticəsində əldə edilən qənimət olması

⁷¹ Ayənin nazil olması haqqında Əhli-Sünnə qaynaqlarında keçən kəlmənin savaş qəniməti ilə bağlı olduğuna dair üləmanın ümumi rəyi haqqında Həmədani bu ümumi rəyin ümmətin deyil, fırqəyə aid olduğunu iddia edərək, Məsumun görüşünü əks etdirməyən bir mövzuda ümumi rəyin ortaq bir rəy olmayacağını qeyd etmişdir (Həmədani, 1997, 40-41).

şərti ilə əldə edilmiş mala deyilir ki, bunun da şərti, ancaq məsum imamın, yaxud onun naibinin icazəsi və əmri ilə olması şərtidir (Bəhrani 1987, XII/471; Mişkini 1957, 280). Əks təqdirdə, belə qənimətlərin hamısı imamın mülkü hesab edilir (Mişkini 1957, 280). Sui-qəsd, oğurluq kimi düşməndən batıl yolla əldə edilən qənimətlərin, yaxud faiz/riba kimi haramdan gələn malların xümsü qəbul edilə bilməz (Xoi 1989, I/329).

3) **Mədənlərin xümsü;** qızıl, gümüş, neft, daş kömürü, duz, qurğuşun, mis, dəmir kimi mədənlərin çıxarılmasında 504 qr (105 misqal) gümüş, yaxud 72 qr (15 misqal) qızıl nisab miqdarı mala çatan istər uşaq və istər ruhi xəstə, istər kafir (zimmi) də olmaqla hər bir kəsin xüms verməsi şərtidir (Musəvi 1986, 129).

4) **Dəfinələr;** bunların xümsü də 3-cü maddədə qeyd edilən mədənlərin hesabı kimidir (Mağniyyə 1972, 187).

5) **Dənizdən çıxarılanlar;** dənizdən əldə edilən ləl-cəvahir kimi qiyməti olan hər şeyin xərclərin məbləğini çıxdıqdan sonra 4.8 qr (18 noxud) qızıl nisabına çatan miqdarın xümsü verilməlidir. Əgər bu, miqdara çatmasa, qazancın gəlirinə əlavə edilərək hesablanır (Musəvi 1997, 263).

6) **Zimminin müsəlmandan satın aldığı ərazi;** hər hansı bir mülk ərazinin mülkiyyəti satınalma, sülh, hibə yaxud başqa bir yolla qeyri-müsəlmanın mülkiyyətinə keçsə ərazinin məhsulu xaricində dəyərinin beşdə bir hissəsi xüms olaraq ödənməlidir (Öz 1989, XVIII/370).

7) **Haram bir mal ilə qarışan halal mal;** bu, bir-birinə qarışan və ayırd edilə bilməyən haram mala qarışan halal malın xümsüdür. Nə sahibi, nə də miqdarı bilinməyən bir vəziyyətdə malın hamısının xümsü verilməlidir. Xümsü verilmiş belə bir malın geri qalan qismi halal sayılır (Cənnəti 1996, 427).

III. Xüms kimlərə verilməlidir

Xüms hökmlərini bu tərtibə görə sistemləşdirən Cəfəri fəqihlər onun paylanması və verilməsi lazım olan yerləri yenə “Ənfal” surəsinin 41-ci ayəsində sadalananları əsas alaraq onları altı hissəyə ayırır. Bunlar Allah, Peyğəmbər, Peyğəmbərin yaxınları, yetimlər, kasıblar və yolda qalanlardır.⁷² Şiə üləmanının bunlarla bağlı məzhəb içində ümumi bir qayda kimi qəbul edilən (Mişkini 1957, 35) yozumları mövcuddur. Qummi (v. 381) qeyd edilən ayənin təfsirində bu mövzuda belə deyir: “Qənimətin beşdəbiri çıxarılaraq altı yerə pay edilir. Allahın hissəsi, Rəsulullahın hissəsi və İmamın hissəsi. Allahın və Rəsulunun hissəsi İmama verilir. Beləliklə, altı hissədən üçü İmamın olar.

⁷² Hissələrin paylanması haqqında daha geniş bax: Əsgəri, 1993, II/ 126

Digər üçü isə Rəsulun yetimləri, miskinləri və yolçularıdır. Onlar Məhəmmədə xas yetimlər, miskinlər və yolçulardır” (Qummi 2007, 255).

Bu, əksər üləmanın həmrəy olduğu fikirdir. Mövzu ilə bağlı rəvayətlərə görə, Cəfər əs-Sadidən xüms ayəsi soruşulduğunda Həzrət Peyğəmbərin hissəsinin özlərinə aid olacağını dediyi rəvayət edilmişdir.⁷³ Məhz buna görə İmamıyyə fiqhində sədəqənin Peyğəmbər nəslinə haram olması müqabilində xümsün Əhli-Beyt və onların nəslindən gələnlərə halal olduğu hökmə bağlanmışdır (Qummi 1981, II/42). Buna görə imamıyyə alimlərinin mövzu ilə bağlı düşüncələri belədir: “Allah, Peyğəmbərə, Əhli-Beytinə və ata tərəfindən onların züryyətinə zəkata müqabil xümsü onlara halal etdi”.⁷⁴ Şeyxüt-Taifə Əbu Cəfər ət-Tusiyə görə xüms növündən nə varsa Haşim oğullarının haqqıdır. (Tusi 1981, 199).

Qeyd edək ki, burada ilk üç hissə imamın haqqıdır. Ancaq İmamın qeybəti halında bu üç hissənin adil, güvənilir və müctəhid olan naib imama verilməsi vacibdir.⁷⁵ Bir digər fərqli ictihadına görə, haqqı olanların hissələrinin verilməsi və digər yarısının (imamın haqqının) isə qorunması, ölüm gəlməzdən əvvəl vəsiyyəət edilməsi, ya bir yerə basdırılması, ya da dənizin dibinə atmaqla onun (gözlənilən imamın) hissəsinin bir kənara qoyulmasını irəli sürənlər olduğu kimi, imam zühur etmədiyi üçün bu haqqın hökmsüz olduğuna düşəcəyini deyənlər də vardır (Hilli 1992, I/555).

Nəticə

Hər bir İslam alimi və xüsusilə müctəhidlərin özlərinə xas hüquqi yanaşmaları vardır. Fiqh elminin mənbəyi sayılan bu ictihad fərqliliyi bəzən məzhəb içində olduğu kimi, bəzən də bir məzhəbin ümumi yanaşmasını əks etdirir. İslam hüququnun (fiqh-in) bu baxımdan zəngin doktrin/ictihad mənbəyi mövcuddur. Şiə və Əhli-Sünnə məzhəbləri arasındakı bəzi fərqli doktrinlərdən

⁷³ Bu haqda Cəfər Sadiqdən gələn rəvayət belədir:

“إن الله لا إله إلا هو لما حرم علينا الصدقة أنزل لنا الخمس، فالصدقة علينا حرام والخمس لنا فريضة، والكرامة لنا حلال / *Ondan başqa ilah olmayan Allah, bizə (seyidlərə) sədəqəni qadağan edərkən xümsü bizim üçün endirdi. Sədəkə bizə haram ikən, xüms vacib oldu. İkrəm bizə halaldır.*” (Tusi, 1981, IV/128.)

⁷⁴ Haşimi (Seyid) olanlara zəkat verilə bilməz. Seyid olanın ehtiyacı üçün onun almış olduğu xüms qarşılamaz isə o zaman seyid olmayanlardan da lazımi miqdarda zəkat ala bilər (Hilli, 1983, I/126; Musəvi, Tarixsiz, 76; Xoi, 1989, I/323).

⁷⁵ (Hilli, 1984, 75; Mağniyyə, 1984, 188.) Son əsr şiə üləmadan M. C. Mağniyyə ümumi mənada bunu belə izah edir: “Allahın Peyğəmbərinin və Peyğəmbər yaxınlarının hissələri haqqında İmam, yaxud onun naibi müsəlmanların məsləhətləri baxımından səlahiyyət sahibidirlər. Geri qalan üç hissə, ancaq bəni-Haşimin yetimləri, miskinləri və yenə onların yolunu gedənlərə aid olub, başçıları ona ortaq olmaz” (Mağniyyə, 1984, 188).

biri də məhz xüms haqqındadır. Xüms ehkamının bu iki məzhəbin fiqh ədəbiyyatında müxtəlif şəxələrdə təzahürünün əsas səbəbi “Ənfal” surəsinin 41-ci ayəsinin fərqli təfsir edilməsi ilə bağlıdır.

Xüms Əhli-Sünnə fiqhində təkcə savaşı qənimətləri anlamında dar mənada təfsir edilmişkən, İmamıyyə fiqhində bu anlamı ehtiva edən daha geniş mənə kəsb edir.

Bu yanaşma, həmçinin zəkat müəssisəsinin şəkillənməsinə öz təsirini göstərmişdir. Ona görə də Əhli-Sünnə ilə Şiə fiqhində xümslə-zəkat ehkamının doktrinal həcmi bir-birinə tərs mütənasibdir. Zəkat Əhli-Sünnə fiqhində daha geniş həcmə malik ikən İmamıyyə fiqhində təkcə doqquz maddə zəkat malları adlanır. Xüms isə zəkatın əksinə, İmamıyyə fiqhində qənimətlə birgə yeddi maddəni əhatə edərək Əhli-Sünnə məzhəblərinə görə təkcə qənimətlərlə bağlı fiqhi əsasları təşkil edir.

Qeyd edək ki, mövzu təkcə məzhəb zəminində yox, ümumi İslam alimləri nəzərində təhlil edilməsi lazım olan bir məsələdir. Xümsə dəlalət edən həm ayənin təfsirinə, həm də onun ehkamu haqqında şəxələnən ictihadi məsələlərə nəzər salsaq görürük ki, hər iki hal üçün eyni məzhəb içində fərqli yanaşmaların mövcud olması labüddür.

Ümumi mənada istər üləma arasında, istər məzhəblər arasındakı doktrinal fərqliliklər İslam hüququnun bütövlükdə zəngin ictihadi zəminini əks etdirir. Xüms ehkamu da belə mövzulardan biridir.

ƏDƏBİYYAT

Ayyaşi Məhəmməd b. (1960). Məsud. Təfsirul- Ayyaşi. Tehran.

Bakuvi Məhəmməd Kərim. (2014). Kəşful-Həqayiq an Nükətil-Ayati vəd-Dəqaiq, Bakı.

Bəhrani Yusif b. (1987). Əhməd Diraz, əl-Hədaiqun-nazirə fi əhkamil-itrətit-tahirə. Beyrut.

Əsgəri Mürtəza. (1993). Məalimul-Mədrasəteyn. Qahirə.

Heyət. (2008). Quran yolu türkcə məal və təfsir. Ankara.

Həmədəni Hüsəyin ən-Nuri. (1997). əl-Hums fi Davi Mədrasəti Əhlil-Bəyt. Qum.

Hilli Mütəhhər. (1982). Nəhcül-Haq və Kəşfus-Sidq. Beyrut.

Hilli Məhəmməd b. Mansur b. Ahməd b. İdris. (1990). Kitabus- Sərair, Qum.

Hilli İbn İdris Mühəqqiq Əbul-Qasım əl-Huzəli. (1983). Şəraiul İslam fi məsailil-halali vəl-haram, Beyrut.

Hilli İbn İdris Mühəqqiq Əbul-Qasım əl-Huzəli. (1992). Muntəhal-Mətalib fi Tahkikil-Məzahib. Məşhəd.

Hili İbnul-Mutahhar. (tarixsiz). əl-Muntəhal-matlab fi tahkikil-məzhəb. Beyrut.

Hilli Cəmaluddin Həsən b. (1984). Yusif, Təbsiratul- mutəallimin fi əhkamid-din. (Təhqiq: H. Yusufi-A. əl-Hüseyni) Beyrut.

Cənnati, Şeyx Məhəmməd İbrahim. (1991). Durusun fil Fıqhil- Muqarin. Qum.

Kufi Məhəmməd b. (1991). Məhəmməd əl-Əşas, əl-Cafəriyyat. Tehran.

Qələmdəran Heydər Əli əl-Qummi. (1978). Bəhsun amiqun fi məsələtil-xüms. (Tərcümə: Səid Rüstəm) Yer yox.

Qummi Şeyh Saduq Məhəmməd b. Ali b. Hüseyin b. Babaveyh. (1984). Təfsirul-Qummi, Qum.

Qummi Şeyh Saduq Məhəmməd b. Ali b. Hüseyin b. Babaveyh. (1981). Mən la yəhduruhl-fəqih, Beyrut.

Mağniyyə Məhəmməd Cavad. (1984). Fiqhul-İmam Cəfər əs-Sadiq. Beyrut.

Mağniyyə Məhəmməd Cavad. (1972). əl-Fıqh aləl-məzahibil- xəmsə. Beyrut.

Xomeyni Ruhullah. (1997). Tövzihul-Məsail. İstanbul.

Xomeyni Ruhullah. (1986). Zübdətul- əhkam. Tehran.

Xomeyni Ruhullah. (tarixsiz). Təhrirul-Vəsilə. Qum.

Mişkini Ayətullah. (1957). Mustalahatul-Fıkh. Qum.

Öz Mustafa. (1998). "Xüms" maddəsi. Dəyanət İslam Ensiklopediyası. İstanbul. (XVIII/369).

Şəhrudi Mahmud əl-Haşimi. (2005). Kitabul-Xüms. Qum.

Şimali Məhəmməd Əli. Şiə məzhəbini tanıyaq. (trc. Akın Caba, Təşih Turgut Atam), İstanbul.

Təbatəbai Seyyid Muhammed Kazım el-Yezdi. (1996). el-Mizan fi Tefsiri'l-Quran. (Trc: V.İnce ve S. Uçan) İstanbul.

Tusi Əbu Cəfər Məhəmməd b. (1996). əl-Hasan Şeyxut-Taifə, əl-Uddə fi Usulil-Fıqh. Qum.

Tusi Əbu Cəfər Məhəmməd b. (1981). əl-Hasan Şeyxut-Taifə, Təhzibul-əhkam fi şərhil-muqnia, Beyrut.

Tusi Əbu Cəfər Məhəmməd b. (1981). əl-Hasan Şeyxut-Taifə. ən-Nihayə fi mücərrədil-fiqh vəl-fətava. Beyrut.

Ruhani Səyyid Məhəmməd. (1992). Tövzihull-Məsail, yer yox.

Xoi Əbul-Qasım b Haşim Musəvi. (1989). Minhacu-s Salihin, Kum.

д.ф.ф. Ахмед Ниязов

«ХУМС» В ИСЛАМСКОМ ПРАВЕ

РЕЗЮМЕ

Исламское право (фикх) основано на обширных источниках. Источники эти, прежде всего согласованность на основе обсуждения в отношении доказательств) и право на разум / гипотеза (аналогия) составляет основу правовых источников. С другой стороны, доктрины исламских ученых (иджтихад) также считаются важным источником этого права. Эти доктрины, которые представляют различные подходы к религиозной догме, сыграли особую роль в формировании мазхабов. Различный подход к аятам и хадисам, а также различные толкования их с правовых аспектов привело к тому, что религиозное право изучалось на основе мазхабов. Одним из таких доктрин является решение исламских ученых о хумсе (пятая часть). Выражение «пятая часть захваченных трофеев» 41-го аята суры аль-Анфаль было по-разному истолковано учеными и привело к разветвлению иджтихадов по этому вопросу в двух различных формах. Это, в свою очередь, привело к различным формам религиозных толкований и появлению различных взглядов и тенденций в отношении хумса в литературе фикх. Мы считаем, что, поскольку аналитический анализ проблемы на уровне доктрины внесет вклад в научные исследования, он также будет полезен при сравнительном изучении мазхабов.

Assist. Prof. Ahmed Niyazov

HUMS TAX ANALYSIS IN ISLAMIC JURISPRUDENCE

ABSRACT

Islamic law (jurisprudence) is based on extensive sources. These sources are primarily the Holy Quran, the Sunnah of the Prophet, the community (consensus on evidence) and the reason /*qiyas* (analogy). On the other hand, the doctrines of Islamic scholars (Ijtihad) are also considered an important source of this law. These teachings, which represent different approaches to religious dogma, have played a special role in the formation of various denominations. A different approach to ayahs and hadiths as well as different interpretations of them from legal aspects, led to the formation of religious law on the basis of a greater number of denominations. One of these teachings is the judgement of Islamic scholars about Hums (fifth part). The expression “one fifth of the captured” 41st verse of Surah al-Anfal was interpreted differently by scholars and led to two different types of beliefs on this subject. This, in turn, led to various forms of religious interpretations and the emergence of different views and trends regarding Hums in fiqh literature. We believe that, since an analytical study of the problem at the doctrine level contributes to scholarly research, it will also be useful in a comparative study of religious denominations.

Keywords: *Islamic jurisprudence, ijtiḥad, fiqh, hums, ahkam, denomination, judgement*

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d., dos. Mübariz Camalov

RESENZIYA

**ƏBU CƏFƏR ƏT-TUSİNİN
“ƏL-ÜDDƏ Fİ ÜSULİL-FİQH” ƏSƏRİ*****f.f.d. Əmir Kahayev,****Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu**Dillər və ictimai fənlər kafedrasının müəllimi**amirkahayev@ait.edu.az*

Bu məzmununda yazılmış ən geniş əsər olan “Əl-Uddənin” Cəfəri məzhəbinin üsuluna aid bütün ehtiva edəcək bir kitab yazılması tələbinə cavab olaraq qələmə aldığını Şeyx Tusi əsərin müqəddiməsində ifadə edir (Tusi 1417, I/3-4). Əsərin yazılma tarixi dəqiq bilinməsə də burada nə vaxt yazıldığı və Şərif Mürtəzanın (v. 436/1044) üsulla əlaqəli “əz-Zəriə” əsərindən əvvəl qələmə alınması, əsərdə adıkeçən alimlər və kitabları, əsərin nəşrləri və möhtəvası haqqında məlumat verilir.

Əsərin yazılma tarixi və “əz-Zəriə”dən əvvəl yazılma məsələsi

Əbu Cəfər ət-Tusi (v. 460/1067) Cəfəri məzhəbində üsul elminin qabaqcıl alimlərindən sayılır. Onun bu sahədə yazdığı üç əsərdən biri olan “Əl-Uddə fi usulil-fiqh” hicri V əsrin şah əsərlərindəndir. Ondan əvvəl bu mövzu ilə əlaqəli Şeyx Müfidin (v. 413/1022) “ət-Təzkirə” və ya “əl-Müxtəsər fi usulil-fiqh” adı ilə məşhur bir kitabı olsa da, bu əsər orijinal halı ilə günümüzədək gəlib çatmamışdır. Bununla bərabər, əsər kiçik bir risalədən ibarətdir. Tusinin müəllimi Şərif Mürtəza da üsulla bağlı “əz-Zəriə ilə üsulil-şəriə” adı ilə ikicildlik əsər qələmə almışdır. Ümumi qənaət Tusidən 24 il əvvəl vəfat edən Mürtəzanın əsərinin Tusinin “Uddə”sindən əvvəl yazıldığı şəkildədir. Tusi əsərinin müqəddiməsində şeyximiz Əbu Abdullahın (Müfid) üsuli-fiqhlə bağlı əsəri “əl-Müxtəsər”də qeyd etdikləri xaricində bu mövzuda əshabımızdan nəisə yazanın, Şərif Mürtəzanın isə imla etdirdiklərində və oxutduqlarında bu mövzuların şərhini çox olsa da mənbə sayıla biləcək bir əsər yazmadığını qeyd edir (Tusi 1417, I/3-4).

Şeyx Tusinin bu sözündən onun Mürtəzanın əsərindən xəbərsiz olduğunu və ya o günlərdə “Zəriə”nin hələ yazılmadığını başa düşmək olar. Tusi, müəllimi Mürtəzanın kitabxanasından istifadə etmiş və tələbəlik dövründə ondan ayrılmamışdır. Belə olduqda onun müəlliminin kitabından xəbərsiz

olması imkansız görünür. “Zəriə”nin daha sonra yazılması ehtimalına gəlincə, “Uddə”ni Şərif Mürtəza həyatda ikən yazmağa başladığı (Tehrani t.y., s. 8) bilinir. Tusi əsərinin ilk səhifələrində Şərif Mürtəzanın adından sonra “ədamallahu uluvvahu”⁷⁶ (Allah onun uca məqamını daim etsin) duasına yer verir (Tusi 1417, I/4, 71, 82). Bu dua da həyatda olan şəxslər üçün edilir. 34-cü səhifədə “rahiməhullah” (Allah ona rəhmət etsin) duasına yer verir. Kitabın daha sonrakı səhifələrində bu dualar belə verilir: “Rahiməhullah və qəddəsallahu ruhahu” (Allah onun ruhunu uca etsin) (Tusi 1417, I/172, 321; II/462, 469, 470, 496, 503, 519, 528, 652, 719, 726, 742, 756). Bilindiyi kimi, bu dualar vəfat edən şəxslər üçün edilir. Buradan hərəkətlə Tusi kitabını yazmağa başlayarkən Mürtəzanın həyatda olduğunu, amma kitabını bitirmədən əvvəl vəfat etdiyini söyləmək hər halda səhv olmaz.

Şərif Mürtəza kitabını 430/1039-cu ildə yazıb-bitirmiş və elm dünyasına təqdim etmişdir (Ənsari 1417, 76). Hər halda Şeyx Tusi əsərini yazmağa bu tarixdən əvvəl başlamışdır. Əsərində bir çox yerdə Şərif Mürtəzanın fikirlərini nəql edir, amma hansı kitabından istifadə etdiyini söyləmir; məsələn: Tusi Qiyas bölməsində 649-cu səhifədən 719-cu səhifəyə qədər Mürtəzanın kitabından nəql etmiş, yenə burada da hansı əsərindən istifadə etdiyini bildirməmişdir. Mövzunun sonunda Tusi bunları ifadə edir:

“Qiyasın dəlil olmaması ilə bağlı Seyyid Mürtəzanın qeyd etdiyi bir çox məsələni burada ifadə etdim. Bu mövzuda söylədikləri doğrudur. Qeyd etmədiyi bəzi məqamları əlavə etdim, ehtiyac olmayan mövzuları da zikr etmədim” (Tusi 1417, II/719).

Şeyx Tusinin qiyasla bağlı nəql etdikləri çox azı xaric “Zəriə” əsərindəki mövzu ilə əlaqəli mətnə bənzəyir (Mürtəza 1984, II/673-791). Digər nəql etdiklərinin də belə olduğu deyilə bilər. Tusi müqəddiməsində özündən əvvəl bu sahədə Şeyx Mufid xaricində nə isə yazanın olmadığını söylədiyinə görə hər halda o bunları Mürtəzanın ya dərslərindən, ya da hələ kitab halına gəlməmiş mövzu ilə bağlı risalələrindən nəql etmişdir.

“Uddə”nin yazılma tarixi ilə bağlı olaraq 430/1039-cu ildən əvvəl yazılmasına başlandığını Şərif Mürtəzanın vəfat tarixi olan 436/1044-cü ildən sonra da davam etdiyini söyləmək mümkündür. Əsərin böyük bir qismi bu tarixdən sonra yazılmışdır. Əsərin ön tərəfindəki az bir qismi xaric bir çox yerində Mürtəzanın ismindən sonra “rahiməhullah” duasına yer verilir.

⁷⁶ (Əlimizdə olan “Uddə” əsərində bu dualar haşiyə qismində verilir. Məndə isə “rahiməhullah” duasına yer verilir. Yəqin ki, bunu belə kitabı nəşr edənlər dəyişdirmişlərdir)

Əsərdə Tusinin istifadə etdiyi alimlər və kitablar

Əsərin çox yerində təbii olaraq müəllimləri Şeyx Müfid (Tusi 1417, I/70, 220, 238; II/450, 470, 519, 528, 544, 651, 652, 656, 726, 742, 756) və Şərif Mürtəzanın (Tusi 1417, I/4, 24, 71, 82, 172, 220, 226, 238, 321; II/450, 462, 469, 470, 475, 496, 503, 519, 528, 543, 652, 719, 726, 731, 742, 756) adları keçir və müəllif onlardan nəqllər edir. Cübbaiyyan namı ilə məşhur Əbu Əli Məhəmməd ibn Abdolvəhhab əl-Cübbai (ö. 303/916) (Tusi 1417, I/70, 100, 220, 226, 276, 292, 295, 307, 352, 353, 361, 403, II, 426, 436, 445, 466, 470, 502, 527, 590, 593, 725, 734, 735) və oğlu Əbu Həşim Abdussəlam ibn Məhəmməd əl-Cübbaidən (v. 321/933) (Tusi 1417, I/53, 56, 65, 70, 220, 226, 266, 276, 292, 296, 307, 352, 403; II/426, 436, 449, 465, 470, 485, 486, 502, 527, 545, 547, 590, 593, 609, 734) yenə "əl-Uməd" əsərinin sahibi Qazi Abdulcabbar ibn Əhməd əl-Mutəzilidən (v. 415/1024) (Tusi 1417, I/54, 57; II/425, 429, 442, 502, 528) istifadə etmiş və əsərində onların fikirlərinə çox yer vermişdir. İmam Cəfəri Sadiq (v. 148/765) (Tusi 1417, I/130, 149, II, 667), İmam Əbu Hənifə (v. 150/767) (Tusi 1417, I/138, 375; II/693), İmam Malik (ö. 179/795) (Tusi 1417, I/138, II/575, 602, 693), Məhəmməd ibn Həsən əş-Şeybani (v. 189/805) (Tusi 1417, I/361), İmam Şafei (v. 204/819) (Tusi 1417, I/138, 188, 200, 335, 361, 375, 404, 407; II/465, 535, 715, 725), Nəzzam (v. 221/835) (Tusi 1417, I/97), Davud əz-Zahiri (v. 270/883) (Tusi 1417, II/602, 651), Əbul-Həsən Kərxi (v. 340/951) (Tusi 1417, I/200, 220, 226, 237, 261, 266, 321, 332, 352, 363, 367, 369, 394; II/425, 436, 450, 468, 528, 534, 557, 576, 590, 725, 742), Əbu Abdulla əl-Bəsri (v. 369/980) (Tusi 1417, I/53, 56, 57, 220, 261, 266, 306, 363, 366, 371, 403, 407; II/425, 429, 436, 450, 468, 486, 502, 528, 534, 557, 590) və Əbul-Hüseyn əl-Bəsri (v. 436/1044) (Tusi 1417, I/343) kimi bir çox alimdən nəqllər etmişdir.

Tusin istifadə etdiyi əsərlərə gəlinə, ilk olaraq Şafiinin "Risalə"sini (Tusi 1417, I/267; II/550, 734) və Qazi Abdulcabbarın "əl-Uməd" (Tusi 1417, I/56, II/426, 443, 502, 528) kitabını qeyd etmək lazımdır. Yenə Şərif Mürtəzanın "əz-Zəxirə" (Tusi 1417, I/82) və "İbtalul-qiyas" (Tusi 1417, I/652) əsərlərindən də nəqllər etmişdir. "Uddədə" adı keçən digər əsərlər: "əl-İstibsar", "Təhzibul-əhkam", "əl-Mufsih fil-imamə", "Təlxisuş-Şafi", "əl-Müxtəsər fi üsulil-fiqh". Bu əsərlərdən ilk dördü Tusiyyə, sonuncusu isə Şeyx Müfidə aiddir.

Əsərin nəşrləri

Çoxlu əlyazma nüsxəsi (Ənsari 1417, 78-82) olan əsər ilk dəfə 1312-ci ildə Bombayda (Mumbayda) çap edilmişdir. İkinci dəfə 1314-cü ildə İranda

Xəlil Qəzvininin (v. 1089/1678) haşiyəsi ilə birlikdə nəşr edilmişdir (Tehrani t.y., s. خ). Bu iki nəşr də daşbasmasıdır. 1403/1983-cü illərdə Məhəmməd Mehdi kitabın birinci və ikinci bölmələrini nəşr (təhqiq) etmiş və Qumda Xəlil Qəzvininin haşiyəsi ilə nəşr edilmişdir. Əsərin geri qalan hissəsi isə nəşr (təhqiq) etdirmişdir (Ənsari 1417, 79 (qeyd: 2)). Əlimizdə olan nüsxə isə 1417-ci ildə Qumda giriş qisminə müəllifin həyatı ilə bağlı bir məqalə əlavə edilərək Məhəmməd Rza əl-Ənsari tərəfindən iki cild olaraq (təhqiqli) çap edilmişdir.

Əsərin möhtəvası

Əsər iki cild halında 11 kəlam və 93 fəsildən ibarətdir. Tehrani, Tusi kitabını iki qismə ayırmış, birinci qism üsuli-dinlə, ikinci qism isə üsuli-fiqhlə əlaqəlidir (Tehrani t.y., s. خ), deyirsə də əsərin bu şəkildə tanınması doğru görünür. Əsərdə üsuli-dinlə əlaqəli xüsusi bölmələr yoxdur. Müəllifin kəlamla əlaqəli mövzuları ələ almasına baxmayaraq, bunları yeri gəldikcə və fərqli başlıqlar altında vermişdir.

Altı fəsildən ibarət olan müqəddimənin birinci fəslində Tusi fiqh üsulunun mahiyyətini və bölmələrini açıqlamışdır. Tusi fiqh üsulunun tərifini, “usulul-fiqhi hiyə ədillətul-fiqhi – fiqhın dəlilləri” (Tusi 1417, I/7) şəklində verir. Bu dəlillər haqqında danışdığımız zaman ümumi mənada bu dəlillərin nəticəsi olan icab, nədb, ibahə və digər hökm növlərindən də bəzən məlumat verdiyimizi, ancaq fəri fiqhdəki təfsili dəlillərin fiqh üsulunun əhatə dairəsində olmadığını ifadə etmişdir (Tusi 1417, I/7).

Tusi kitabındakı mövzuların sırasını və planını “xıtab” əsasında qurmuşdur. Əvvəlcə xıtabın isbatının səbəblərini, sonra xıtabın qismlərini, ən sonda isə xıtabın nəticələrini açıqlamışdır.

Xıtabın isbatının səbəbləri olaraq “əxbar” mövzusunu, xıtabın qismləri olaraq əmr-nəhy, ümum-xüsus, mütləq-müqəyyəd, mücməl-mübəyyən və nasix-mənsuxu ələ almışdır. Bu qismlərin də Kitab və Sünnə ilə sabit olduğunu ifadə etmişdir. Xıtabın nəticələri olaraq feillərlə (əfal) bağlı ehkamı bəyan etmişdir.

Bu mövzulara bəzi alimlərin icma, qiyas, ictihad, müfti və müstəftidə (fitva istəyən) olması gərəkli olan vəsflər, həzər və ibahə kimi mövzuları əlavə etdiyini bunun isə Cəfəri məzhəbinə görə doğru olmadığını ifadə etmişdir. Yəni Tusi kitabını əvvəlcə üç hissəyə bölmüş, bundan sonra isə digər məzhəblərə görə dəlil sayılan mövzuları izah etmişdir.

Məsum imamın icmada yer alması şərti ilə dəlil ola biləcəyini bunun isə səmi (eşitməyə, nəqlə əsaslanan) deyil, əqli bir məsələ olması səbəbi üçün mövzunun xaricində olduğunu söyləmişdir.

Qiyas və ictihadın dəlil olmadığını, əksinə, bunlara müraciət etmənin qadağan olduğunu, həzər və ibahənin Cəfəri məzhəbinə və digər məzhəb alimlərinin əksəriyyətinə görə yenə səmi deyil, əqli bir məsələ olması səbəbindən mövzunun xaricində olduğunu ifadə etmişdir. Müfti və müstəftidə olması gərəkli vəsfləri də yeri gəldiyində bəyan edəcəyini söyləmişdir.

İkinci fəsildə Tusi elmin "ma iqtəza sukunən-nəfs" (Tusi 1417, I/12) (nəfsin sükunətini gərəkli edən şey) şəklində tərifini vermişdir. Daha sonra elmi "elmi zəruri" və "elmi müktəsəb" deyə iki qismə ayırmışdır. Bundan sonra isə zənn, dəlalət, nəzər kimi terminləri açıqlamışdır.

Üçüncü fəsildə müəllif mükəlləfin feillərindən bəhs etmiş, ilk başda onları "həsən" və "qəbih" olmaq üzrə iki qismə ayırmışdır (Tusi 1417, II/563-568). Həsən vəsfinə sahib feilləri də yenə iki hissəyə ayırmışdır. Birincisi, həsən vəsfindən başqa bir vəsfə sahib olmayan feillərdir ki, bunları "mübah, halal, tilq" (طلق) və başqa şəkillərdə adlandırmaq mümkündür. Mübah feilin "həsən" şəklində adlandırılması üçün failin o felin həsən olduğuna dair bir məlumatı və ya dəlili olmalıdır.

İkincisi, həsən vəsfi ilə bərabər başqa bir vəsfə də sahib olan feillərdir ki, bunlar da iki qismə ayrılır. Birincisi, edildiyi zaman savab qazanılan, tərək edildiyində isə qınama cəzasını gərəkli etməyən feillərdir. Bu feillər "murağğabun fih, məndubun ileyh, nəfl, tətavvu" şəklində adlandırılır. Başqası üçün edilmişsə, bu feilə "inam" və ya "əhsan" deyilir (Tusi 1417, I/25-26).

İkincisi isə tərək edildiyi zaman qınama cəzasını gərəkli edən feillərdir. Bu da iki qismə ayrılır. Birincisi, feilin özü tərək edildiyi zaman qınama cəzası gərəkli olur ki, buna "vacib mudayyaq (ədasının məhdud olması)" deyilir. Vədiə (əmanət) əqdində malın eyni ilə qaytarılmasını və fərz namazların əmr edildiyi şəkildə qılınmasını buna nümunə vermək olar. İkincisi, feilin özü və ya onun yerinə edilə biləcək bir əməl tərək edildiyi zaman meydana gəlir ki, bu da "vacibun müxəyyərun fih (ədasının məhdud olmaması)" şəklində adlandırılır. Kəffarələr, beş vaxt namazın bu namaz vaxtlarının istənilən qismində eda edilməsi, borcun hər hansı bir dirhəmlə verilməsi bu ikinci qismin nümunələridir (Tusi 1417, I/26).

Müəllif bundan sonra fərzi-kifayədən bəhs etmiş, onu insanın başqası adına edə bildiyi feil şəklində tərif etmişdir. Buna cənazə ilə bağlı hökmləri nümunə vermişdir (Tusi 1417, I/26).

Tusi "fərz" və "vacib" terminləri arasında fərqin olmadığını qeyd edir. "Sünnə" haqqındakı fikrinə gəlincə "bu Həzrət Peyğəmbərin sünnəsidir" deyildiyi zaman bu sözdən Həzrət Peyğəmbərin o feili davamlı etməyi əmr etdiyi anlaşılır. Bu feilin, Həzrət Peyğəmbərin davamlı etdiyi bir feil olması gərəkliyə. "Vacib", "məndub" və "mübah" olması arasında isə fərq yoxdur.

Tusiyə görə fəqihlər “sünnə” məfhumunu edilməsi gərəkli olan və olmayan dini öhdəlikləri bir-birindən ayırd etmək üçün istifadə edirlər. Onlar edilməsi təşviq olunan feillər üçün “sünnə”, fərz əməllər üçün isə “vacib” kəlməsindən istifadə edirlər; məsələn: fəqihlər “Səhər namazının iki rükəti və təhəccüd namazı sünnə, səhər namazı fərzdür”, – deyirlər. Tusi bu təqsimlə və “sünnə” kəlməsinin bu mənada işlədilməsi ilə razılaşmır (Tusi 1417, II/565-566; Kahraman 2005, 15-16).

Tusi “batil” və “fasid” məfhumlarının da eyni mənaya gəldiyini ifadə edir. “Namaz batildir” sözündən namazın yenidən qılınmasının gərəkli olduğu anlaşılır. “Bey (alış-veriş) səhihdir” ifadəsi təmlikin (mülkiyyətin dövr edilməsinin) etibarlı olduğunu bildirərkən, “bey fasiddir” cümləsi bu alış-verişdə istifadə olunan mala sahib olmanın (təməllük) səhih olmadığını ifadə edir. Həmçinin o maldan istifadə etmə də caiz deyildir (Tusi 1417, I/27; Kahraman 2005, 16).

“Qəbih” isə qınamanı gərəkli edən feildir, “məhzur” və “mühərrəm” şəklində sifətləri vardır. Feillərin bu vəsfəə olması üçün bu feili edənə əvvəlcədən həmin mövzuda məlumatın verilməsi gərəklidir (Tusi 1417, I/26).

“Qəbih” olmadığı halda, tərk edilməsi daha üstün olan feillər də vardır ki, belə feillərə “məkrüh” deyilir. Belə əməlləri edənlərin də qınanılması lazımdır (Tusi 1417, I/26).

Tusinin bu təqsimindən onun sünni üsul alimlərinin “fərz”, “vacib”, “sünnə”, “müstəhəb”, “məndub”, “mübah” terminləri ilə ifadə etdikləri feilləri “həsən” kəlməsi ilə, “haram”, “məkrüh” məfhumlarını isə “qəbih” termini ilə izah etdiyi anlaşılır (Kahraman 2005, 14).

Dördüncü fəsildə “kəlam”dan bəhs etmiş, onu iki və daha çox hərfdən ibarət ifadə şəklində tərif etmişdir. Kəlamı da “mühməl” və “müfid” olmaqla iki qismə ayırmışdır. Bundan sonra isə müfidin qismləri olan həqiqət və məcazdən bəhs etmişdir. Yenə burada bəzi isim və hərf növlərini də açıqlamışdır.

Beşinci fəsildə Uca Allahın, Peyğəmbərin və imamların muradını doğru anlamaq üçün onlarla əlaqəli hansı vəsfləri bilmənin gərəkli olduğunu izah etmişdir.

Altıncı fəsil isə ümum xitab, müştərək ləfz, həqiqət, məcaz, kinayə, sərih kimi ləfz növləri ilə əlaqəlidir.

Kitabın birinci kəlamı (bölməsi) “əxbar”la əlaqlidir və beş fəsildən ibarətdir. Müəllif burada xəbərin mahiyyəti, qismləri, bilgi mənbəyi olub, olmayacağı, qəbul şərtləri, mütəvatir və əhad xəbər, mürsəl xəbər kimi mövzuları açıqlamışdır.

Bundan sonrakı beş kəlam sıra ilə “əmr” (16 fəsil), “nəhy” (3 fəsil), “ümum-xüsusi” (22 fəsil), “bəyan-mücməl” (11 fəsil) və “nasix-mənsuxla” (10 fəsil) əlaqəlidir.

Yeddinci kəlamda “əfal” (feillər) mövzusunı altı fəsildə araşdırmışdır. Burada Həzrət Peyğəmbəri nümunə almanın hökmünü, feillərinin hökm ifadə etmə baxımından dərəcələrini və müxtəlif feilləri arasında təzadın olub-olmayacağı məsələsini bəyan etmişdir.

Səkkizinci kəlamda “icma” mövzusu izah edilmişdir. Üç fəsildən ibarət olan bu bölmədə Tusi icmanın dəlil olub-olmamasını, icmadakı məsum imamın sözünün təsbit edilmə yollarını açıqlamışdır.

Doqquzuncu kəlam dörd fəsildən ibarətdir və “qiyas” mövzusu ilə əlaqəlidir. Tusi burada qiyasın tərifini, şərtlərini və dəlil olmadığını qeyd etmişdir.

Onuncu kəlam “ictihad”la əlaqəli olub üç fəsildən ibarətdir. Bu bölmədə müəllif “rəy və qiyas” mənasına gələn ictihadın dəlil olmadığını qeyd etmiş, müfti və müstəftidə olması gərəkən vəsfləri, Həzrət Peyğəmbərin ictihad edib-etmədiyini açıqlamışdır.

On birinci kəlamda isə Şeyx Tusi “həzər” və “ibahə” mövzusunı dörd fəsildə açıqlamışdır. Yenə də burada o, “istishabül-hal”dan da bəhs etmişdir.

Şeyx Tusinin “Əl-Uddə” əsərindəki mövzuların bu səpkidə sıralanması çox az dəyişiklik xaric müəllimi Şərif Mürtəzanın “əz-Zəriə” əsərindəki sıralamaya bənzəyir.

ƏDƏBİYYAT

Ənsari Məhəmməd Rza. (1417). əş-Şeyx ət-Tusi həyatı və əsarı (Tusinin *Əl-Uddə* əsərinin müqəddiməsi – Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Həsən, *Əl-Uddə fi üsulil-fiqh* (nşr. Məhəmməd Rza əl-Ənsari), Qum: Sitarə).

Kahraman Abdullah. (2005). Caferî Usulcü Tûsî'ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri, *Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsinin Elmi Məcmuəsi*, sy. 3, (s. 11-28)

Mürtəza Əbul-Qasim Əli ibn Hüseyn əş-Şərif. (1984). *əz-Zəriə ilə üsul-iş-şəriə* (nşr. Əbul-Qasim Gorci), Tehran: Danişgahı Tehran.

Tehrani Ağə Bozorg. (t.y.). Həyatı-Şeyx ət-Tusi (Tusinin *ət-Tibyan* əsərinin müqəddiməsi - Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Həsən, *ət-Tibyan*, Beyrut: Daru ihyait-turasil-Ərəbi.

Tusi Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Həsən. (1417). *Əl-Uddə fi üsulil-fiqh* (nşr. Məhəmməd Rza əl-Ənsari), Qum: Sitarə.

Aİİ-nin "Din araşdırmaları" jurnalının nəşr qaydaları

"Din araşdırmaları" jurnalının nəşr qaydaları aşağıda göstərilmişdir:

1. Jurnalə 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 göstərməlidir.

4. Məqalənin əvvəlində müəllifin adından sonra xülasə və açar sözlər, ən azı, üç dildə (məqalənin və xülasələrin yazıldığı dillərdə) verilməlidir.

5. Məqalənin mətni "A4" formatda, "12" ölçülü hərflərlə, yuxarıdan və aşağıdan 2 sm, soldan 3 sm, sağdan 1 sm məsafə ilə, 1 intervalla, Azərbaycan, türk, ingilis, rus və ərəb dillərində "Times New Roman" şriftində 1 nüsxədə (həmçinin elektron forması kompakt diskdə) olmalıdır. Elmi dərəcəsi olan şəxsin məqalə haqqında rəyi ilə birgə müəlliflərin özləri tərəfindən jurnalın redaksiyasına (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, Azərbaycan, Bakı şəh., AZ1141, Əhməd Cəmil, 41A) təqdim edilməlidir. Əlyazma müəlliflər tərəfindən mütləq imzalanmalı və onun redaksiyaya təqdim edilmə tarixi göstərməlidir.

6. Məqalələr elektron qaydada redaksiyanın aşağıdakı elektron ünvanına göndərməlidir: jurnal@ait.edu.az.

7. Mövzu ilə bağlı elmi mənbələrə istinadlar vacibdir. Məqalədə istinadlar göstərildiyi 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 göstərməlidir. 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.

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, AZ1141, 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. (Bunyadov 2007, 17-21).

If an author has two or more works published in the same year, the citations will be given as follows: (Bunyadov 2007 (1), 31-36) or (Bunyadov 2007 (2), 42-55). Authors should note 1/2 in brackets after the the surname, name and year of publication in reference list, e.g. (Bunyadov Ziya (2007/1), 31-36) or Bunyadov Ziya (2007/2) 42-55).

8. Reference list should be arranged in accordance with Higher Attestation Commission requirements: Author's surname and name; publication year; book; article; full name of the symposium or other events (name and surname of the translator); publishing house; publisher's name should be indicated. Reference list should be written at the end of the article.

9. Summaries should be written in two foreign languages (English, Russian, etc.) different from the language of the article. Articles should be 6-15 pages. The word count for summaries is 150-250.

10. Summaries written in different languages should be the same as the original and should coincide with the content of the article. They should

highlight the findings, novelty and importance of the article. The title of the article and the name of the author should be clearly stated in summary. Summary and keywords should be written at the end of the article. Summaries in different languages and keywords are written at the end of the article.

11. Articles should include introductions and conclusions.

12. Authors are responsible for the quality, authenticity and other issues concerning articles.

13. UOT and PACS indices should be included.

Правила публикации в журнале “Религиоведческие исследования” АИТ

Правила публикации в журнале “Религиоведческие исследования” нижеуказанные:

14. Статьи, предоставленные для публикации в журнале, должны отвечать требованиям Высшей аттестационной комиссии (ВАК) к периодическим научным изданиям и правилам Азербайджанского института теологии.

15. Статьи в журнале должны быть новыми, не предоставленными для других публикаций исследованиями.

16. В начале предоставленной статьи после ее названия должны указываться имя автора, название учреждения, в котором работает автор и адрес электронной почты автора.

17. 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).

18. 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, 41А) отзыв лица с ученой степенью о статье. Подписание рукописи авторами с указанием даты ее предоставления в редакцию обязательно.

19. Статьи следует отправить в электронной форме на адрес электронной почты jurnal@ait.edu.az.

20. 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: (Бунятов 2007, 17-21).

Если у одного автора две или более работы, опубликованные в один и тот же год, необходимо указать следующим образом: (Бунятов 2007(1), 31-36) или (Бунятов 2007(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 Бунятов (2007/1), 31-36) или (Зия Бунятов (2007/2), 42-55).

21. 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.

22. 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.

23. 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.

24. В статьях, отвечающим международным стандартам, должны быть вступление, выводы и как минимум два заголовка в соответствии с правилами оформления научных работ.

25. Автор несет ответственность за качество статьи, достоверность указанных фактов и другую информацию.

26. В каждой статье должны указываться индексы УДК или коды типа PACS.

Aİİ-nin “Din araştırmaları” dergisi yazım kuralları

“Din araştırmaları” dergisinin yazım ilkeleri aşağıda göstərilmişdir:

27. Dergi için təqdim edilən məqalələr Ali Attestasiya Komissiyasının (AAK) bilimsel araşdırma yayını etiği yönergesi ölçütleri və Azərbaycan İlahiyyat Enstitüsü yazım kurallarına uyumlu olmalıdır.

28. Təqdim edilən çalışmanın orijinal olması ya da daha öncə çalışılmamış bir boyutuyla ele alınması gerekir.

29. Çalışmanın sistematigi; öncə məqalə adı, sonra müəllifin adı, yazarın çalışdığı kurumu və sorumlu yazara *ait* *iletişim* bilgisi (e-mail və ya telefon) de bulunmalıdır.

30. Məqələdə yazar adından sonra özet və anahtar sözlər, (biri məqalənin və özetin yazıldığı dil olmaqla) en az üç dildə verilmelidir.

31. Məqalə mətni “A4” formatında, “12” ölçütlü hərflərlə, yuxarıdan və aşağıdan 2 sm, soldan 3 sm, sağdan 1 sm aralıklarla, 1 cm boşluq bırakılarak, Azərbaycan, türk, ingiliz, rus və arapça olmaqla “Times New Roman” yazı karakterinde 1 nüshədə göndərilmelidir. Karyer sahibi bir akademisyenin məqalə haqqında yazacağı rey ilə birlikdə müəlliflər tərəfindən dergimizin (jurnal@ait.edu.az) web adresinə və ya (Azərbaycan İlahiyyat Enstitüsü, Azərbaycan, Bakı şəh., AZ1141, Ehmed Cemil, 41A) posta adresinə göndərilmelidir.

32. Konu ilə bağlı ilmi verilerin kaynaklara isnad edilərək tertibi şərttir. Məqələdə istinadlar göstərildiyi yerdən sonra parantez içinde müəllifin soyadı, nəşr tarixi və sayfa numarası sırası ilə verilmelidir; örneğin: (Bünyadov 2007, 17-21).

Şəyət bir müəllifin aynı tarixdə basılmış iki və daha ziyadə eseri varsa, bu durumda (Bünyadov 2007(1), 31-36) və ya (Bünyadov 2007(2), 42-55) şeklinde kayd edilmesi gerekir. Məqalənin sonunda kaynakça listesinde soy ad, ad və nəşr tarixi göstərildikdən sonra parantez içerisinde bir və ya iki rəqəmləri yazılmalı: örneğin: (Bünyadov Ziya (2007/1), 31-36) və ya (Bünyadov Ziya (2007/2), 42-55).

33. Kaynakça listesi verileri her biri isnad edilən esere ait bilgileri uluslararası ölçütler esasında və AAK-ın kuralları və şərtlərinə uyğun şu şekilde verilmeli; Müəllifin soyadı və adı; nəşr tarixi (yıl); kitab; məqalə; sempoziyum və digərlerinin tam adı (əgər varsa, çevirenin adı və soyadı); nəşr və baskı yeri; yayını kurumunun adı göstərilmelidir. Məqələlərdə en sonda sayfalar göstərilir. Kaynakça listesi məqalənin sonunda verilmelidir.

34. 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 olmalıdır.

35. 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.

36. Makale, ilmi arařtırmaların yazılım ilkelerine ve uluslararası standartlara uygun makale ölçütleri esasında giriş, sonuç ve en az iki başlıktan ibaret olması gerekir.

37. 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.

38. Her bir makalede UOT indeksler ve ya PACS tipli kodlar gösterilmesi gerekir.

ISSN: 2618-0030



NURLAR

NƏŞRİYYAT-POLİQRAFİYA MƏRKƏZİ

Bakı-Az1122, H.Zərdabi küç.-78. Tel.: 4977021, 4971362.
Faks: 4971295. E-mail: office@nurlar.az