

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI
DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ
AZƏRBAYCAN İLAHİYYAT İNSTİTUTU



DİN ARAŞDIRMALARI JURNALI

№ 1(8)
İYUN 2022

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI
DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ
AZƏRBAYCAN İLAHİYYAT İNSTİTUTU

DİN ARAŞDIRMALARI
JURNALI

№ 1 (8). İYUN 2022

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI
DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ

AZƏRBAYCAN İLAHIYYAT İNSTİTUTU

“DİN ARAŞDIRMALARI” JURNALI

BAŞ REDAKTOR:
i.f.d., dos. Aqıl Şirinov

ELMİ REDAKTOR:
f.f.d. Mirniyaz Mürsəlov

REDAKSİYA HEYƏTİ

F.e.d. Mübariz Qurbanlı (Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi – Azərbaycan) • Prof. Etibar Nəcəfov (Azərbaycan) • Prof. İlham Məmmədşad (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Prof. Saffət Köse (Katip Çelebi Universiteti – Türkiyə) • Prof. Nəbi Mehdiyev (Trakya Universiteti – Türkiyə) • Prof. Zekəriyə Güler (İstanbul 29 Mayıs Universiteti – Türkiyə) • Prof. Abdullah Kahraman (Marmara Universiteti – Türkiyə) • Prof. Mustafa Altundağ (İstanbul 29 Mayıs Universiteti – Türkiyə) • Prof. Muammer Erbaş (Dokuz Eylül Universiteti – Türkiyə) • Prof. Damir Muxetdinov (Moskva İslam İnstitutu – Rusiya) • Prof. Aalia Sohail Xan (Müsləman İnstitutu – Pakistan) • Dos. Shamsadin Kerim (“Nur-Mübarək” Misir İslam Mədəniyyəti Universiteti – Qazaxıstan) • Prof. Əbülfəzi Kiyəşimşəki (Əmir Kəbir Universiteti – İran) • Prof. Məhəmməd Səidi Mehr (Tərbiyyət Müdarris Universiteti – İran) • Dos. Anşqar Jodik (Friburg Universiteti – İsveçrə) • Dos. Mübariz Camalov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Elnurə Əzizova (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. İlkin Əlimuradov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Bəhram Həsənov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Namiq Abuzərov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Elvüsəl Məmmədov (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Dos. Ələddin Məlikov (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Dos. Anar Qafarov (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Dos. Aslan Həbibov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • fil.f.d. Səyyad Aran (Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi – Azərbaycan) • Dos. Aqıl Şirinov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Mirniyaz Mürsəlov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • i.f.d. Ceyhun Məmmədov (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 Qənərov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • i.f.d. Ülkar Abuzərova (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Vüqar Səmədov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Faiq Əhmədşad (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. İradə Tağıyeva (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Qafqaz Abdurahmanov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Daşdəmir Mehmandarov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) •

ƏDƏBİ REDAKTORLAR:

Rəna Həsətova
Leyla Salayeva

MƏSUL KATİB:

Elnarə Ağaoğlu

KORREKTOR:

Elnarə Ağaoğlu

ƏLAQƏ:

Məhəmməd Naxçıvani, 29/Yasamal/Bakı
journal@ait.edu.az
Tel.: (012) 436 77 66 (daxili 402),
(070) 250 05 27

ISSN: 2618-0030

Tiraj: 500

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

№ 1 (8). İYUN 2022

© Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu

**ГОСУДАРСТВЕННЫЙ КОМИТЕТ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ РЕСПУБЛИКИ
ПО РАБОТЕ С РЕЛИГИОЗНЫМИ ОБРАЗОВАНИЯМИ**

АЗЕРБАЙДЖАНСКИЙ ИНСТИТУТ ТЕОЛОГИИ

ЖУРНАЛ “РЕЛИГИОЗНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ”

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:
д.ф.т., доц. Агиль Ширинов

НАУЧНЫЙ РЕДАКТОР:
д.ф.ф. Мирнияз Мурсалов

СОСТАВ РЕДАКЦИИ

Д.ф.н. Мубариз Гурбанлы (Государственный Комитет Азербайджанской Республики по работе с религиозными образованиями – Азербайджан) • Проф. Этибар Наджафов (Азербайджан) • Проф. Ильхам Мамедзаде (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • Проф. Сафвет Кесе (Университет имени Катипа Челеби – Турция) • Проф. Наби Мехдиев (Университет Тракия – Турция) • Проф. Зекерия Гюлер (Стамбульский Университет 29 мая – Турция) • Проф. Абдуллах Кахраман (Университет Мармара – Турция) • Проф. Мустафа Алтундаг (Стамбульский Университет 29 мая – Турция) • Проф. Муаммер Эрбаш (Университет 9 сентября – Турция) • Проф. Дамир Мухетдинов (Московский исламский институт - Россия) • Проф. Аалия Сохаил Хан (Мусульманский Институт – Пакистан) • Доц. Шамсадин Керим (Египетский университет исламской культуры “Нур – Мубарак” – Казахстан) • Проф. Абульфазы Кияшимшаки (Университет имени Амира Кабира – Иран) • Проф. Мухаммед Саиди Мехр (Университет Тарбият Модарес – Иран) • Доц. Ансар Джодик (Фрибургский университет – Швейцария) • Доц. Мубариз Джамалов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Эльнура Азизова (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Илькин Алимуратов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Бахрам Гасанов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Намик Абузаров (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Эльвюсал Мамедов (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • Доц. Аладдин Меликов (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • Доц. Анар Гафаров (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • Доц. Аслан Халибов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.фил. Сайяд Аран (Государственный комитет Азербайджанской Республики по работе с религиозными образованиями – Азербайджан) • д.ф.т. Агиль Ширинов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Мирнияз Мурсалов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.т. Джейхун Мамедов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Ковсер Тагиев (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Ахмед Ниязов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.соц. Асаф Ганбаров (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.т. Улькер Абузарова (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Вюгар Самедов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Фаик Ахмедзаде (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Ирада Тагиева (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Кафказ Абдурахманов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Дашдемир Мехмандаров (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) •

ЛИТЕРАТУРНЫЕ РЕДАКТОРЫ:

Рена Хасратова
Лейла Салаева

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ:

Эльнора Агаоглы

КОРРЕКТОР:

Эльнора Агаоглы

КОНТАКТЫ:

Магомед Нахчивани, 29 /Ясамальский район/Баку
journal@ait.edu.az
Тел.: (012) 436 77 66 (внутр. 402),
(070) 250 05 27

ISSN: 2618-0030

Тираж: 500

**Только авторы несут ответственность за факты и мысли, опубликованные в журнале
“Религиозные исследования”.**

№ 1 (8). ИЮНЬ 2022

**THE STATE COMMITTEE ON RELIGIOUS ASSOCIATIONS
OF THE REPUBLIC OF AZERBAIJAN**

AZERBAIJAN INSTITUTE OF THEOLOGY

JOURNAL OF RELIGIOUS STUDIES

Publisher editor

Assoc. Prof. Agil Shirinov

Associate editor

Assist. Prof. Mirniyaz Mursalov

EDITORIAL BOARD

Assoc. Prof. Mubariz Gurbanli (The State Committee on Religious Associations of the Republic of Azerbaijan) • Prof. Etibar Najafov (Azerbaijan) • Prof. Ilham Mammadzade (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Prof. Safet Kose (Katib Chelebi University, Turkey) • Prof. Nabi Mehdiyev (Trakya University, Turkey) • Prof. Zekeriya Gular (Istanbul 29 Mayıs University, Turkey) • Prof. Abdullah Kahraman (Marmara University, Turkey) • Prof. Mustafa Altundagh (Istanbul 29 Mayıs University, Turkey) • Prof. Muammer Erbash (Dokuz Eylul University, Turkey) • Prof. Damir Mukhetdinov (Moscow Islamic Institute, Russia) • Prof. Aalia Sohail Khan (Muslim Institute, Pakistan) • Assoc. Prof. Shamsadin Kerim (Egyptian University of Islamic culture Nur-Mubarak, Kazakhstan) • Prof. Abulfazl Kiyashimshaki (Amir Kabir University, Iran) • Prof. Mahammad Saidi Mehr (Tarbiat Modares University, Iran) • Assoc. Prof. Ansgar Jodik (University of Fribourg, Switzerland) • Assoc. Prof. Mubariz Jamalov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Elnura Azizova (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Ilkin Alimuradov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Bahram Hasanov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Namig Abuzarov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Elvusal Mammadov (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Aladdin Malikov (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Anar Gafarov (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Aslan Habibov • PhD Sayyad Aran (The State Committee on Religious Associations of the Republic of Azerbaijan) • Assist. Prof. Agil Shirinov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Mirniyaz Mursalov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Jeyhun Mammadov (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. 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) • Assist. Prof. Irada Tagiyeva (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Gafgaz Abdurahmanov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Dashdemir Mehmandarov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan)

COPY EDITORS:

Rana Hasratova

Leyla Salayeva

EXECUTIVE SECRETARY:

Elnara Agaoglu

PROOFREADER:

Elnara Agaoglu

CONTACT:

Mahammad Nakhchivani 29, Yasamal, Baku

journal@ait.edu.az

Tel.: (012) 436 77 66 (ext. 402)

(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 1 (8). JUNE 2022

MÜNDƏRİCAT

DİN SOSİOLOGİYASI

Sosioloji baxımdan din	
<i>Elnarə Orucova</i>	7

TƏFSİR

Ahmed Hâşimzâde'nin Tefsîru'l-Kur'âni'-Azîm' İsimli Eserinde Müşkil Âyetlere Yaklaşımı	
<i>Röya Kazımova</i>	19

İSLAM MƏZHƏBLƏRİ TARİXİ

Hacegan-Nakşibendiyye Talimlerinin Temelleri	
<i>Dr. Kamilcan Rahimov</i>	49
Hacı Bektaş Vəlinin həyatı və bəktəşiliyin tarixi	
<i>Emin Orucov</i>	65

FƏLSƏFƏ

Qlobal İslam nizamı ideyası: müasirlik prizmasından tarixi-fəlsəfi baxış	
<i>f.f.d., dos. Leyla Məlikova</i>	77

İSLAM HÜQUQU

عقد السلم وتطبيقاته المعاصرة في التمويل الإسلامي

الدكتور قوقاز عبد الرحمنوف	109
----------------------------------	-----

TƏSƏVVÜF

Azərbaycan'ın Ziyalısı Şəhit Vəli El-Miyâneçî'nin (ö. 525/1131) Görüşlərini Etkileyen İlmî-İrfânî Faktörler Bağlamında Hocaları	
<i>Mehmet Emin Koç</i>	129

MULTİKULTURALİZM

Qədim Azərbaycanda dövlət-din münasibətlərinin təşəkkülü	
<i>i.f.d. Ceyhun Məmmədov</i>	163

SOSİOLOJİ BAXIMDAN DİN

Elnarə Orucova,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun magistrantı
eorucova70@gmail.com

XÜLASƏ

Bu məqalədə din və onun əhəmiyyəti, eyni zamanda, dinin cəmiyyətdəki təzahür formaları nəzəriyyələr və praktiki əsaslarla araşdırılmışdır. Din və onun təzahür formaları din sosiologiyasının aktual mövzudur və bu istiqamətdə bir çox əsərlər meydana gəlmişdir. Bizim bu mövzuya toxunmağımızda məqsəd sosioloji baxımdan dini təhlil edərək, onun cəmiyyətdəki rolunu və ya funksiyasını aşkar etməkdir.

Məqalənin ilkin mərhələsində din anlayışı, dinin meydana gəlməsi və əhəmiyyəti ilə bağlı mövzulara toxunulmuşdur. Bu çərçivədə qeyd olunur ki, cəmiyyət üzvlərinin bir-birinə bağlanmalarında bir çox amil mühüm rol oynayır və bu faktorlar arasında din bağı önəmli yer tutur. Din həyatın hər bir sahəsində, o cümlədən mədəni, siyasi, sosial, iqtisadi və digər sahələrdə təzahür etməkdədir. Din öz mənsublarını bir araya gətirərək, dindar cəmiyyəti yaradır. Dindar cəmiyyət dedikdə, dinə bağlı olan və dinin tələblərini yerinə yetirən qruplar nəzərdə tutulur. Sonrakı mərhələdə isə dinin insan həyatındakı funksiyası nəzərdən keçirilmişdir. Bu isə üç istiqamətdə – mədəniyyət olaraq din, kimlik olaraq din, ibadət olaraq din kimi təhlil edilmişdir. Beləliklə, aydın olur ki, din insan mövcud olan zamandan var olmuş və öz varlığını bugünümüzə qədər davam etdirməkdədir. Dini düşüncə və yaşayışda mühüm fərqliliklər meydana gəlsə də, bu fərqliliklər zərurətdən doğan fərqliliklərdir, yəni digər fenomenlər kimi din də yeniliyə açıq olan bir fenomendir.

Açar sözlər: *din, cəmiyyət, mədəniyyət, ibadət, kimlik, dəyər.*

Giriş

Dinsiz bir cəmiyyət axtarıb-tapmaq qeyri-mümkündür. Dinin insanların həyatının hər bir sahəsində – mədəni, siyasi, sosial və digər sahələrində təza-

hür formalarını görmək mümkündür. Məhz bu səbəbdən, din sosiologiyasının aktual mövzularından biridir. Dinlə bağlı məsələlər klassik sosioloqların, o cümlədən müasir sosioloqların da diqqət mərkəzində olmuşdur. Həmin sosioloqlar dinin cəmiyyətdəki yerini, cəmiyyətə təsirini, həmçinin cəmiyyətin dinə təsirini aşkar etməyə çalışmışlar. Din ilə bağlı nəzəriyyələrin yaradıcısı kimi, O. Kontun, P. Bergerin, İ.Vaxın adlarını qeyd edə bilərik. Əsərlərə gəlincə isə E.Dürkeymin “Dini həyatın elementar formaları”, “İntihar”, M.Veberin “Protestant etikası” və “Kapitalizmin ruhu” əsərlərini qeyd edə bilərik. Bu məqalənin ilk bölümündə din və onun mahiyyəti haqqında təhlil həyata keçirilmişdir. Belə ki, hər bir cəmiyyətin mövcud olmasında münasibətlər mühüm yer tutur. Münasibət dedikdə isə hər hansı bir cəmiyyət arasında olan əlaqə və asılılıq nəzərdə tutulur. Bu əlaqə və asılılıqlar ayrı-ayrı fərdləri bir araya gətirərək cəmiyyəti formalaşdırır ki, bunlardan biri də dindir. Yəni dini sosial qruplar və sosial təşkilatlar din vasitəsilə meydana gəlir. Dindar cəmiyyətlər bu xüsusiyyətlər əsasında formalaşır. Dindar cəmiyyət dedikdə nə nəzərdə tutulur? Bir dini mənimsəyən və onun qaydalarına görə yaşayan insana dindar adı verilir. Bu səbəbdən, dindar cəmiyyət dedikdə dinə bağlı olan və dinin tələblərini yerinə yetirən qruplar nəzərdə tutulur. Məqalənin digər bölməsində isə dinin cəmiyyətdəki rolu nəzərdən keçirilir.

Din və cəmiyyət

İnsan kollektiv bir varlıqdır. Tarixə nəzər saldıqda görürük ki, insanlar daim kollektiv halda ömür sürmüşlər. Ünver Günayın sözləri ilə desək, münzəvi insan – yəni təkbaşına yaşayan insan modelinə yalnız düşüncə və romanlarda rast gəlmək olar (Günay 2003, 18).

Heyvan sürü halında yaşayan bir varlıqdır. Təkbaşına yaşayan bir heyvan təsəvvür etmək qeyri-mümkündür. Buna baxmayaraq, insan kollektivinə sadə bir insan kütləsi kimi baxmaq düzgün deyildir. İnsanların bir cəmiyyət kimi formalaşmasında hədəf, məqsəd rol oynayır. Hər insan topluluğunu da cəmiyyət adlandırmaq olmaz. İnsan birliyi qarşılıqlı əlaqələr əsasında həyata keçirsə, bu topluluq cəmiyyət adlana bilər. Cəmiyyət olaraq insanlar hədəf və məqsədlər ətrafında birgəlik təşkil edirlər.

Hər bir cəmiyyətin mövcud olmasında münasibətlər mühüm yer tutur. Münasibət dedikdə isə hər hansı bir cəmiyyət arasında olan əlaqə və asılılıq

nəzərdə tutulur. Bu əlaqə və asılılıqlar ayrı-ayrı fərdləri bir araya gətirərək, cəmiyyəti formalaşdırırlar. Beləliklə, sosial qruplar və sosial təşkilatlar meydana gəlir. Dindar cəmiyyətlər də bu cəhətlər əsasında formalaşır. Onları bir araya gətirən səbəblər kimi əlaqələr, asılılıqlar, təkrarlanan münasibətlər və s. qeyd oluna bilər.

“Cəmiyyət üzvlərinin bir-birlərinə bağlanmalarında rol oynayan müxtəlif amillər arasında din əlaqəsi önəmli yer tutur. Eyni cəmiyyətə mənsub olan insanlar, eyni zamanda, eyni dini inancları paylaşır və müştərək dini fəaliyyət və mərasimlərdə iştirak etmə yolu ilə bir-birlərinə möhkəm bağlanırlar” (Günay 2003, 261). Burada fərqli dindən söhbət getmir. Yəni eyni din mənsubları bir araya gələrək dindar cəmiyyət meydana gətirirlər.

Günümüzdə də dindar cəmiyyətlər mövcuddur. Nəinki günümüzdə, bu, hər zaman belə olmuşdur. Arxeoloji tapıntılara əsasən haqqında fikir sahibi olduğumuz ilk cəmiyyətlərə aid olan qeydlər, açıq şəkildə dini simvol və ayin izləri təqdim edir. Mağara divarlarında olan tapıntılar dini inancın 40 000 əvvəldə də var olduğunu göstərir (Giddens 2012, 213).

“Dini “daha müsbət düşüncə şəkilləri qarşısında silinib aradan getməyə məhkum olan bir primitiv və sehrli düşüncə tərz”i” olaraq qəbul edən O. Kont və onun görüşlərini qəbul edən pozitivistlər belə din anlayışları ilə yanlış yola düşdükləri kimi, eyni şəkildə dini iqtisadi həyatın sadə bir funksiyası, bir “Kölgə hadisəsi” kimi görən materializm tərəfdarları da xətəyə düşmüşlər (Günay 2003, 222).

E.Dürkheim isə dinə belə tərif vermişdir: “Din müqəddəs varlıqla bağlı inamlar və ayinlərdən ibarət olan, insanları mənəvi birlik və ya dini qrupda birləşdirən, beləliklə, ictimai həmrəylik yaradan sistemdir” (Qənbərov 2019, 69).

Malinovski bir çox xüsurlarda Dürkheimə qarşı çıxmışdır. Dürkheim kimi İ.Vax da dinə eyni məna daşıyan tərif verdiyi üçün günahlandırılmışdır. Q.Menşinq isə “Onun dini cəmiyyətin bir funksiyası olaraq görən Kontun pozitivizmindən ilham alaraq dinin özü və başlanğıcını tamamilə ağıl yolu ilə açıqlamağa çalışmasını” günahlandırır. Mirca Eliade də dinin sosial hadisə olduğunu qəbul və təsdiq edən, dini yalnız cəmiyyət və ya fərdlə izah etməyin səhv olduğunu işarə edərək, dini hadisəni bu qədər sadə hala gətirən dürkheimçi izaha qarşı çıxmışdır (Günay 2003, 223).

Din haqqında təsəvvürlər və nəzəriyyələr olduqca çoxdur. Ünver Günayın qeyd etdiyi kimi, sosioloqların dinə fərqli təriflər vermələri və onların cəmiyyəti anlamaqda fərqli mövqedə olmaları, sosiologiya və din sosiologiyasının dinamik bir elm olmasından, həqiqətin tapılması səbəbindən fərqli görüşlərə yönəlməsinin təbii olduğunu vurğulayır (Günay 2003, 226).

Əvvəldə qeyd edildi ki, insanlıq mövcud olduğu zamandan din insan həyatında əhəmiyyətli mövqedə olmuş və onun həyatının ayrılmaz parçasına çevrilmişdir. İnsanlar həyatlarını din ilə tənzimləmişlər, yəni çətinliklər qarşısında dözümlülük, səbir və digər keyfiyyətlər dindən qaynaqlanmışdır. Tarixə nəzər saldıqda görürük ki, insanlıq dini hər hansı şəkildə olur-olsun sorğulamadan qəbul etmişdir. Din insanların motivasiya qaynağı olmuşdur. Dinə olan bu tələbat mənəvi ehtiyacdən irəli gəlmişdir.

Bu məqalədə dinin funksiyalarından bəhs edəcəyik. Dinin funksiyalarından birincisi, fərd üzərində olanıdır. Yəni din öncə fərdlərə nüfuz edər, onlarda yerləşərək kök salar. Lakin şübhə edilməyən bir həqiqətdir ki, fərdin təcrübələrinin, sadəcə, fərdə inhisar etməsi mümkün deyildir. Fərdin bu təcrübələri praktika halında digər şəxslərə də sirayət edir. Beləliklə, bir dinə aid inanc və davranışları paylaşan fərdlər arasında yaxınlıq və birləşmə meydana gəlir, nəhayət, bir cəmiyyət halına gəlir, çünki din fərdi və sosial hadisədir (Solmaz 1996, 127).

Dinin modern cəmiyyətdə öz mövcudluğunu qoruyub-saxlamasına baxmayaraq, keçmişdə mövcud olan dinlə bugünümüzdə mövcud olan din arasında fərqliliklər də danılmazdır. Əvvəllər din kollektiv fəaliyyət növü idisə, artıq modern zamanda fərdi olaraq davam etməkdədir. Dinin müxtəlif təzahür növlərini nəzərə alsaq, bu zaman kollektiv fəaliyyət ön planda olacaqdır. Bu baxımdan qeyd oluna bilər ki, din üzərindəki olan fərdiyyətçilik bütün cəmiyyətlər üçün eyni deyildir. Bəzi cəmiyyətlər ənənəvi dini xarakterlərini qoruyub saxlamaqdadırlar. Din cəmiyyətdən təsirlənən bir fenomendir, cəmiyyət də öz növbəsində dindən təsirlənir.

“Linda Vudhed sosial elmlər araşdırmasında beş ana din qavramını təsnifləndirmişdir: Mədəniyyət olaraq din, ibadət olaraq din, əlaqələr olaraq din, kimlik olaraq din, güc olaraq din” (Ertit 2020, 50). Biz bu təsnifləndirmənin bəziləri əsasında dinin funksiyalarını aydınlaşdırmağa çalışacağıq.

DİN VƏ ONUN FUNKSİYALARI

Mədəniyyət olaraq din

Mədəniyyət tarix içərisində yaradılan inanclar və adətlər sistemidir. Sosioloji olaraq mədəniyyət insanlardan öyrəndiyimiz mirasdır. Demək, mədəniyyət olaraq din dedikdə “xalqın dini” nəzərdə tutulur. Xalqın dini dedikdə isə “xalq inancları” nəzərdə tutulur. Dinlərin sıxışdırıldığı bir zamanda dinlər öz varlığını xalqın dini hesabına qoruyub saxlaya bilməmişdir. Dinlər özləri də xalq inanclarının formalaşmasında mühüm rol oynamışdır.

Mədəniyyət bir millətin, qövmün, yaxud toplumun həyat tərzinin bütünü nü ifadə edən bir qavramdır. Bu çərçivədə mədəniyyət – elm, sənət, əxlaq, örf, adət və insanın ortaya qoyduğu digər meyil və alışqanlıqları əhatə edən bir qavramdır. Hər toplumun özünəməxsus dəyər sistemi olduğundan, onun mədəniyyəti də fərqlidir. Buna görə də bütün mədəniyyətləti eyni başlıq altında toplamaq mümkün deyildir. Mədəniyyət, əxlaq, hüquq, siyasət, ticarət və s. sahələrdəki davranışlara istiqamət verən ünsürlərin başında din gəlir. Dinlərin sənətdən-təhsilə, əxlaqdan-ənənəyə qədər həyatın hər sahəsində inkar olunmayan təsiri vardır. Dinin mədəni yaşamla iç-içə olması onun “insani inşalar” olaraq dəyərləndirilməsinə yol açmışdır. Dini, siyasi, əxlaqi, iqtisadi, fəlsəfi, estetik və s. mədəni dəyərlərin uzlaşma içərisində olması səbəbindən sözügedən amillərin münaqişə halında olmamasına rəvac verir. Dini hökmlərimizin və qanunlar qarşısındakı münasibətlərimizin əmələ gəlməsində həlledici olan ən önəmli ünsür dindir (Tanrıverdi 2018, 595, 600).

İnsanlar öz bacarıqları ilə müxtəlif həyat tərzı və mədəniyyət formalaşdırmışlar. Bu həyat tərzləri müxtəlif xüsusiyyətləri ilə bir-birindən ayrılırlar. Cəmiyyətləri bir-birindən ayıran mühüm ünsürlərin başında din durur. Dinin rolu adət-ənənələrdə, atalar sözlərində, gündəlik fəaliyyətlərimizdə, bir sözlə, həyatın bütün sahələrində görünməkdədir. İnsanın dünyaya gəlişi və dünyadan gedişi də dini rituallarla həyata keçirilir.

Dinin mədəni elementlər arasında çox yaxın əlaqəsi olduğu sahələrdən biri əxlaqdır. Onlar arasında möhkəm bir əlaqə vardır. İnsanların yemə-içmələri, geyim tərzləri, ibadət və dua şəkilləri, hadisələr qarşısındakı reaksiyaları üzərində müəyyənləşdirici ən önəmli amil dindir. Evlənmə və boşanmanın şərtlərini müəyyənləşdirmək rolunu oynayaraq ən kiçik sosial qurum olan

ailəyə qədər, bir sözlə, mədəni həyatın hər sahəsinə nüfuz etmişdir (Tanrıverdi 2018, 598).

Volkan Ertit mədəni ünsürlərə daxil olan xalq inanclarını sekulyarlaşma müzakirələrinin bir hissəsi olaraq görür. Bu səbəbdən, öncə xalq inancları deyərək nəyin nəzərdə tutulduğunu izah etməyə çalışaraq belə nəticəyə gəlir ki, “Xalq inancları cəmiyyətdəki rəsmi və yayılmış dini təlimlərin yanında varlığını davam etdirən inanclar, müqəddəslik və onlarla bağlı rituallardır. Xalq inanclarının kökləri aydın bir sistemli təlimə və ya yazılı qaydaya əsaslanmaq əvəzinə, coğrafi şərtlərə və yaşam tərzlərinə əsaslanır” (Ertit 2020, 51).

Din və mədəniyyət arasında birtərəfli əlaqə mövcud deyildir. Din mədəniyyətə öz təsirini göstərdiyi kimi, mədəniyyət də dinə öz təsirini göstərir. Buna görə də xalq inanclarının gücünün itirilməsinin sekulyarlaşma müzakirələrinə daxil olunması labüddür. Bu inanclara da müqəddəslik əlavə edilmişdir. Dinin öz içində yer alması da, öz-özlüyündə bu inanclar müqəddəs sayılır. Həmin inanclara misal olaraq qara pişiyin insan qarşısından keçməsinin işin düz gətirməyəcəyi əlaməti, sağ əlin qaşınmasının ruzinin artması kimi götürülməsi, ocağın üstündən atılmağın dərdlərdən qurtuluş kimi qəbul olunmasını qeyd edə bilərik. Bu inancların elmi bir izahı olmadığından, fəvqəltəbii güclərlə izah olunur. Bu da bu inancların müqəddəsləşdirilməsinə səbəb olur.

Dinlərin toplumların mədəni həyatında nə qədər rol oynaması sənət əsərlərində də görünməkdədir. Məsələn, Misir mədəniyyətinə aid olan piramidalar, dünya ölkələrində mövcud olan kilsələr, məscidlər və türbələr, xalça üzərində həkk olunmuş əsərlər, memarlıq nümunələri və s. müqəddəs məbədlər, dini rituallar, ayinlər, dinin mədəni təzahürləri olaraq qəbul edilir. “Qədim yunanlı, romalı, misirli və hindlilərin çoxtanrılı inancları bu qövmlərin mədəniyyəti üzərində həkk olunmuşdur. Bunların heç bir bayramı yoxdur ki, tanrılar adına aid edilmiş olmasın və eyni zamanda, heç bir idman yarışması yoxdur ki, dini müşayiət etməsin” (Solmaz 1996, 128).

İbadət olaraq din

Dindar cəmiyyətin ikinci xüsusiyyəti olaraq, “ibadət olaraq din” götürülə bilər. İlk olaraq ibadətin nə anlama gəlməsinə baxaq. “İbadət” sözünün təməlinə inam durur. Yəni inam olmadan ibadət də olmayacaqdır. Məhz bu səbəbdən də deyə bilərik ki, ibadət inam əsasında hər hansı bir varlığa təzim

etmək, pərəstiş etmək, itaət etmək, bir sözlə, bəndəçilik etmək mənasındadır. Hər hansı bir varlığın məbud qəbul etmədən itaət edilməsi, ibadət anlamına gələ bilməz. Burada ibadət olaraq din deyildikdə inancdan söhbət gedir.

Hər bir din özünəməxsus inanclara sahibdir. İnancsız bir din təsəvvür etmək qeyri-mümkündür. Müəyyən bir dinə xas olan inanclar həmin dinə inanan insanları bir-birinə bağlayan gücə sahibdir. Dini yalnız inanclar, fikirlər və təsəvvürlərdən ibarət sayaraq, dini məhdudlaşdırmaq olmaz. Pozitiv ideya sahibi olan Kont və onun ardıcılarının fikri ilə razılaşısaq, dinin yalnız inanc və təsəvvürlərdən ibarət olduğunu qəbul etsək, bu zaman Kontun üç mərhələ qanunu öz əsasını tapmalı idi. Yəni din, artıq aradan getməli idi. Lakin dinin duyğu və davranış məsələsi olması, yəni dinin praktik yönü onun öz varlığını qoruyub-saxlamasına səbəb olmuşdur.

Qeyd etdik ki, din duyğu və davranış məsələsidir. Bu isə o deməkdir ki, bu inanclardan dolayı həyata keçirilən davranışlar bir iradə məsələsidir. Eyni zamanda, qeyd etmək yerinə düşərdi ki, dinin təsəvvür və inanc tərəfi nəzəri sahəni, ibadət və ya əməl tərəfi isə praktiki sahəni təşkil edir. Bu sahələr birbirlərindən ayrılmaz və bir-birini tamamlayan fenomenlərdir. “İnanc və tutumlar insanın hərəkət və fəaliyyətlərinə təsir göstərir, onu bu və ya başqa şəkildə davranmağa və ya davranmamağa sövq edir. İnanc və tutumlar fərd üzərində belə böyük və önəmli rol oynadığı üçün onun davranışlarını təhlil edərkən inancı hesaba qatmamaq mümkün deyildir (Solmaz 1996, 126-125).

İbadətə şəkil olaraq baxsaq, heç biri bir-birinə bənzəməz. Əvvəldə də qeyd olundu ki, dinlər fərqli olduqları kimi (ilahi, qeyri-ilahi), ibadət üsulları da müxtəlifdir. İbadət insanın özünü öz inancına həsr etməsi mənasındadır və bu həsrətmə yolu ilə insan psixoloji olaraq rahatlıq əldə etmiş olur. “İbadət qul olmaq, itaət etmək, üsyan etməmək, etiraz etməyib boyun əymək deməkdir” (Asar 2020, 299). İbadəti sırf ibadət formaları ilə məhdudlaşdırma bilmərik. İbadət həyatın bütün sahələrində təzahür edə bilər. Hər hansı bir dinə mənsub olmasına baxmayaraq, inanlı insanın nədənsə çəkinməsi və ya nəyi isə yerinə yetirməsi ibadət sayılır. Demək, din insanların yaşamaları üçün bir qayda-qanun sistemi deməkdirsə, ibadət bu qanunlara əməl etmək mənasındadır. İbadət hər bir fərd üçün rahatlıq halını hasil edir. Demək, ibadət motivasiya qaynağı olmuş sayılır. İbadətin bir tərəfi ibadət edən şəxsin özünə aid olan faydadır. Biz ibadət adlandırdığımız funksiyalarda cəmiyyətə aid olan fayda da həyata

keçməkdədir. Burada həm maddi, həm mənəvi fayda nəzərdə tutulur. Gözəl bir söz demək mənəvi fayda anlamına gəldiyi kimi, ehtiyacı ödəmək də maddi fayda anlamına gəlir.

İnsanın könlündəki imanın iradəyə istiqamət verməsinin nəticəsi olaraq, iradənin hərəkətə keçməsi nəticəsində bütün dini davranışlar kimi ibadətlər də ortaya çıxır. İradə səbəbi ilə ortaya çıxan bu ibadətlərin təkrar-təkrar həyata keçməklə güclənməsi nəzərə çarpmaqdadır. Məsələn, günün müxtəlif vaxtlarında dəstəmaz alaraq namaz qılmaq, Ramazan ayında bir ay hər gün oruc tutaraq bir sıra məhrumiyyətlərə qoşulmaq, zəkat vermək, Həcc ziyarəti üçün zəhmətli və məsrəfli səfər həyata keçirmək bir iradə əsasında. Bütün bunları həyata keçirmək üçün var olan iradə bunları yerinə yetirmək üçün daha dərinlən anlayaraq davam etdirir və fərddə dini qadağalara qarşı müqavimət daha güclü hala gəlir (Certel 1999, 213). İradə əsasında həyata keçirilən fəaliyyətlər fərdlərin bir araya gəlməsinə səbəb olaraq, dindar cəmiyyətin meydana çıxmasında mühüm rol oynayır.

Kimlik olaraq din

Cəmiyyətdə sosial kimlik, qrup kimliyi, mədəni kimlik, şəxsi kimlik, milli kimlik anlayışları mövcuddur. Bu səbəbdən deyə bilərik ki, din insanın kimliyini təkbaşına ortaya qoyan bir amil deyildir. Yəni digər amillərlə yanaşı, din də insan kimliyini aydınlaşdırmaqda mühüm rol oynayır. "Kimlik və din əlaqələri tarixi zaman içərisində vəziyyət və şərtlərə görə həmişə dəyişmişdir. Dinlərlə kimlik kateqoriyası arasında yaxın bir əlaqə vardır. Məsələn, Buddizmdə ailə kimliyi, Şintoizmdə cəmiyyət kimliyi, Xristianlıqda şəxsi kimlik əlaqəsinin olduğu ifadə edilməkdədir. İslamda isə sosial kimlik ön plana çıxır. Troltç görə mistisizm şəxsi kimliyi, məzhəblər qrup kimliyini, kilsə kimi daha əhatəli quruluşlar isə sosial kimliyi qüvvətləndirməkdədir. "Din və kimlik" mövzusunda mütəxəssisləşən Hans Mol dini spəsfik mənada kimliyi müqəddəsləşdirən bir faktor olaraq göstərmişdir"(Coşqun 2014, 9).

İstər uşaq, istər böyük olsun, hər kəsin dini kimliyi vardır. Bu kimlik kiçik yaşlarında fərdlərə öz valideynləri tərəfindən verilir. Böyükdə isə bəzi fərdlər valideyn tərəfindən verilən dini kimliyi davam etdirir, bəziləri isə dinləri araşdırmağa başlayaraq onu qane edən dini seçir. Son variant nadir hallarda həyata keçir.

Kösöğlü fərdilərin rollarını kimlik qavramı içərisinə daxil edir. Bostancı da eyni şəkildə, sosial rolları kimlik qavramı içərisinə daxil etmişdir: “Biz sosial əlaqələrimizi kimliklərimiz və onların təyin etdiyi rollar çərçivəsində qururuq. Daxil olduğumuz hər əlaqənin tələb etdiyi bir kimlik forması vardır. Marketə gedərkən müştəri, məktəbə gedərkən şagird və ya müəllim, evə gedərkən ata, oğul, qız kimi kimliklərimiz və bunlardan qaynaqlanan rollarımız da vardır” (Türkan 2011, 7).

Asanlıqla qeyd oluna bilər ki, kimlik ətrafa qarşı bir sərhəddir. “İnsanın sahib olduğu Tanrı təsəvvürü həm din anlayışı, həm də kimliyini inşa edən qurucu bir təsəvvürdür. Dini kimlik səbəbi kimi götürsək, həm birləşdirici, həm də ayırıcı rolunun, zaman-zaman birlikdə təsirli olduğunu aydın görə bilərik” (Türkan 2011, 41, 43). Ənənəvi cəmiyyətdə insanın dini kimliyi öz qaynağını ailədən götürdüyü halda, modern cəmiyyətdə dini kimlik sosiallaşma ilə qazanılır. Dinin kimlik ifadə etməsinə baxmayaraq, fərd bunu kimlik sahibi olsun deyə həyata keçirmir. Dini kimlik ehtiyac səbəbindən həyata keçirilən bir fenomendir. Dini fərdin səbir yeri, onun qorxusu, təsəllisi, bugünü qəbulu, gələcəyə ümidi və s. kimi qeyd edə bilərik. Karl Marksın “Yadlaşma” olaraq ortaya qoyduğu nəzəriyyə “insanın dini kimliyi” kimi qeyd oluna bilər.

Dindən və dini yaşayışdan uzaq bir cəmiyyət mövcud olmamışdır. İnsanın mövcud olma tarixi ilə dinin yaranma tarixi eynidir. Tarix sübut etmişdir ki, insan dinə olan ehtiyacı üzündən dini fəaliyyətləri həyata keçirmişdir. Məhz bu səbəbdən də din bugünümüzə qədər öz varlığını davam etdirməkdədir. Dinin modern cəmiyyətdə öz mövcudluğunu qoruyub-saxlamasına baxmayaraq, keçmişdə mövcud olan dinlə bugünümüzdə mövcud olan din arasında fərqliliklər danılmazdır. Bu isə dinin yeniliyə açıq olan bir fenomen olmasının göstəricisidir.

Nəticə

Məqalədə ilk olaraq cəmiyyətin formalaşmasında rol oynayan münasibətlərdən bəhs olunur. Bu münasibətlər arasında din faktoru xüsusi qeyd olunur və bununla yanaşı göstərilir ki, din cəmiyyətlərin fərqlənməsində mühüm rol oynayır. Belə ki, fərqli dinlər fərqli cəmiyyətləri meydana gətirir.

Dinin mahiyyəti və cəmiyyətdəki rolunu təhlil edən bu məqalə vasitəsilə belə bir nəticəyə gəlmək mümkündür ki, dinin cəmiyyətdəki funksiyası mü-

hüm və çoxsahəli xarakterə malikdir. Yəni din insan həyatının hər bir sahəsində özünü göstərməkdədir. Dinin sənətdən-təhsilə, əxlaqdan-ənənəyə qədər həyatın hər bir sahəsində inkarolunmaz yeri mövcuddur. İnsanlar həyatlarını din ilə tənzimləmiş, çətinliklər qarşısında dözümlülük, səbir və s. keyfiyyətlər insanlarda dindən qaynaqlanmışdır. Dinin mədəniyyət olaraq, kimlik olaraq, ibadət olaraq təzahür formaları mövcuddur. İnsan üçün təsəlli, səbir, dözümlülük və s. kimi dəyərlərin mənbəyi olan din insanlıq mövcud olan zamandan meydana gəlmiş və öz varlığını davam etdirməkdədir. Yəni dinin yaranma tarixi ilə insanın yaranma tarixi eynidir.

Dinin modern cəmiyyətdə öz mövcudluğunu qoruyub-saxlamasına baxmayaraq, keçmişdə mövcud olan dinlə bugünümüzdə mövcud olan dində fərqliliklər danılmazdır. Əvvəllər din kollektiv bir fəaliyyət növü idisə, artıq modern zamanda fərdi olaraq davam etməkdədir. Dinin müxtəlif təzahür növlərini nəzərə alsaq, bu zaman kollektiv fəaliyyət ön planda olacaqdır. Yəni asanlıqla qeyd oluna bilər ki, din üzərində olan fərdiyyətçilik bütün cəmiyyətlər üçün eyni deyildir. Bəzi cəmiyyətlər ənənəvi dini xarakterlərini qoruyub-saxlamaqdadır.

Son olaraq qeyd edək ki, din cəmiyyətdən təsirlənən bir fenomendir, cəmiyyət də öz növbəsində dindən təsirlənir. Belə ki, dində də dəyişikliklər meydana gəlmişdir, çünki digər fenomenlər kimi, din fenomeni də yeniliyə hər zaman açıq olmuşdur.

ƏDƏBİYYAT

- Asar Muhammet Ali. (2020). “İbadət Ahlak İlişkisi: Hadisler Bağlamında Bir İnceleme”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 6 / 1, (297- 314).
- Coşkun Ali. (2014). “Din ve Kimlik”. İlahiyat Fakültesi Dergisi 0 / 24, (5-23)
- Çertel Hüseyin. (1999). “Dini Heyatta İbadetin Yeri ve Önemi”. Dini Araştırmalar Dergisi 1 / 4, (209-22).
- Ertit Volkan. (2020). Sekülerleşme Teorisi. Ankara: Liberte Yayınları.
- Giddens Anthony. (2008). Sosyoloji. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Günay Ünver. (2003). Din Sosyolojisi. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Qənbərov Asaf. (2018). Din Sosiologiyası. Bakı: Turna Printing, Publishing, Packaging.

Solmaz Bünyamin. (1996). “Dinin Toplum ve Kültür Üzerine Etkileri”. İlahiyat Fakültesi Dergisi 6 / 6, (125-145).

Tanrıverdi Hasan. (2018). “Din-kültür ilişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”. Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi 8 / 3, (595-601)

Turkkan Zeynep. (2011). “Kimliğin Oluşumunda ve Korunmasında Dinin Rolü”. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı (Neşir Olunmamış Maqistr Tezi) Ankara.

Эльнара Оруджева

РЕЛИГИЯ С СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

РЕЗЮМЕ

В данной статье рассматривается религия и ее значение, а также формы проявления религии в обществе на теоретической и практической основе. Религия и формы ее проявления являются актуальным вопросом социологии религии, и на эту тему появилось множество работ. Цель нашего подхода к этой теме заключается в раскрытии роли или функции религии в обществе, анализируя ее с социологической точки зрения.

На начальном этапе статьи затронуты темы, связанные с понятием религия, ее возникновением и значением. В этом контексте отмечается, что многие факторы играют важную роль в объединении членов общества, и среди этих факторов важное место занимает религиозная связь. Религия проявляется во всех сферах жизни, включая культурную, политическую, социальную, экономическую и другие сферы. Религия создает религиозное общество, объединяя своих членов. Религиозное общество – это группа людей, которые привержены религии и следуют ее требованиям. На следующем этапе рассматривается функция религии в жизни человека. Это анализируется в трех направлениях: религия как культура, религия как идентичность и религия как поклонение. Таким образом, ясно, что религия существовала со времен существования человечества и продолжает существовать по сей день. Несмотря на возникновение важных различий в религиозном мышлении и жизни, они

обусловлены необходимостью, то есть религия, как и другие феномены, открыта для нововведений.

Ключевые слова: религия, общество, культура, поклонение, идентичность, ценность.

Elnara Orujova

RELIGION FROM A SOCIOLOGICAL POINT OF VIEW

ABSTRACT

This article examines religion and its harms, as well as the manifestations of religion in society on a theoretical and practical basis. Religion and its manifestations are a topical issue in the sociology of religion, and many works have been published on this topic. Our goal in solving this problem is to reveal its sociological role or function in terms of sociological and religious analysis.

The article discusses the initial concept, religious events, and potential threats. In this context, it is noted that many factors play an important role in the coexistence of human organs, and the religious bond is one of these factors. Religion is present in all aspects of life, including cultural, political, social, economic, and other aspects. Religion brings its members together to form a religious community. When we say believers, we mean groups who adhere to religious rules. In the latter case, the function of religion on man is controlled. Religion is valued in three ways: as culture, as identity, and as a form of worship. Religion has clearly existed since the beginning of time and continues to exist today, despite significant differences in religious thought and life. These distinctions are the result of necessity; religion, like other events, is open to innovation.

Keywords: religion, society, culture, worship, identity, value.

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. D.N.Mehmandarov

AHMED HÂŞİMZÂDE'NİN TEFSÎRU'L-KUR'ÂNÎ'-AZÎM' İSİMLİ ESERİNDE MÜŞKİL ÂYETLERE YAKLAŞIMI

Roya Kazımova

Uludağ Üniversitesi

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Öğrencisi

roya.aliyeva13@gmail.com

ÖZET

Bu çalışmada Ahmed Hâşimzâde'nin Tefsîru'l- Kur'ânî'l-Azîm isimli eserinde Ulûmu'l-Kur'ân/Kur'ân İlimlerinden Müşkilü'l-Kur'ân ilmine bakışı incelenmiştir. Kur'ân ilimleri, ilâhî kelâmı sistematik anlama ve metodolojik yorumlamaya yardımcı disiplinlerdir. Bu sebeple, hiçbir samimi müfessir bu ilimlerden uzak kalmamış, bu ilmî birikimden istifâde ederek, tefsir amelesini Kur'ân'ın gaye ve hedeflerine uygun yapmağa özen göstermiştir. Bu müfessirlerden biri de Ahmed Hâşimzâde'dir. Müfessir her ne kadar Kur'ân İlimlerinin terminolojik anlamda tanımlarına değinmese de, bu ilimlerin bazılarında bahsetmiş, bazılarını ise, işâre etmekle yetinmiştir. İstilâhî anlamına yer vermediği bu ilimlerden biri, Müşkilü'l-Kur'ân ilmidir. Mezkûr disiplin, Kur'ânda bulunan ihtilâf, çelişkileri ve tezâd gibi görünen durumları incelemekte ve onları vuzûha kavuşturmaktadır.

Hâşimzâde, ilâhî kelâm olması hasebiyle Kur'ân'da herhangi bir çelişkinin söz konusu olmadığını beyân etmiş, her türlü tahrîf ve tebdîlden Kıyâmete dek korunacağını bildirmiştir. Müşkilü'l-Kur'ân muhtevasında değerlendirilen âyetleri ise, tefsiri boyunca uyguladığı genel metoduna uygun olarak açıklamış, zâhirî çelişkiyi gidermiştir. Müellif, bazen müşkil durumu Kur'ânî bir delil ile ortadan kaldırırken, bazen de konuyla ilgili Hz. Peygamber (sav), sahâbe, tâbiûn ve daha sonra gelenlerden naklettiği rivâyetler ve müfessirlerin izâhları esasında te'vîl etmiştir. Bu hususta Hâşimzâde'nin başvurduğu bir diğer ilim ise, neshtir. Müellif müşkillerle ilgili tefsirlerden naklettiği farklı

görüřleri bazen sarıh bir lisân ile açıklıęa kavuřtururken, bazen de herhangi bir tercihte bulunmadan zikretmiřtir.

Anahtar Kelimeler: *Ahmed Hâşimzâde, Tefsîru'l- Kur'ânî'l-Azîm, Tefsir, Müřkil, Elyazma, Metot, Yaklařım*

Giriř

Kur'ân-ı Kerim'in her türlü çeliřki ve tutarsızlıklardan korunduęu, saęlam ve kusursuz olarak indirildięi, hata ve yanlıřtan beri olduęu Nisâ 4/82, Kehf 18/1, Sâd 38/29, Zümer 39/28, Muhammed 47/24 âyetleriyle beyân edilmiřtir. Bu sebeple Müřkilü'l-Kur'ân ilmine konu olan âyetler zâhiri çeliřki, ihtilâf ve tenâkuzları ifade etmektedir. Mevzubahis durum iki řekilde ortaya çıkmaktadır. İlki, samimi bir Müslüman olmasına raęmen, Kur'ân'ı okuyan ve âyetleri üzerinde düřünen bir kimsenin yeteri kadar Kur'ânî/İslâmî bilgiye sahip olmasından mütevellit bu âyetleri zihninde tahlîl edememesi ve böyle bir izlenime kapılmasından kaynaklanmaktadır. İkcisiyse, İslâm'a zarar vermek, sade halkın zihnini bulandırmak ve řüpheye düřürmek için tasarlanmıř iddialardır.

مشكل/müřkil kelimesi, اشكال/iřkâl masterından ism-i fâil olup, sözlükte “zor, karıřık, zihnî karıřıklıęa yol açmak” gibi anlamlara gelmekle beraber, “karıřıklıęı gidermek” mânasını da ifâde etmektedir. (İsfahânî ty, 266; İbn Manzûr 1981, 2310-2311; Firûzâbâdî 2008, 881) Tefsîr Üsûlü terimi olarak ise, Kur'ân-ı Kerîm'in bazı âyetleri arasında ilk bakıřta vârid olduęu sanılan ihtilâf, tenâkuz ve tezât gibi görünen durumu inceleyip, uzlařma saęlamakla vuzûha kavuřturan ilme denir. (Zerkeřî 2006, 357; Süyûtî 2008, 475; Okıç 1995, 134; Kiraz 2010, 13) Belirtmek gerekir ki, hiçbir Müslümân âlim Kur'ân'da tenâkuz olduęunu kabul etmemiř, ilk dönemlerden itibaren bu sorunsalın çözümüne yoęunlařmıřtır. Müfessirler eserlerinde ‘müřkil’ âyetleri kapsamlı řekilde ele almıř, aydınlıęa kavuřturmuř, hatta müstakil eserler kaleme almıřlardır. Bu konuda eser yazma, sade halkı bilgilendirme, ciddi bir münâzara ortaya koyma ve İslâm düřmanlarına cevap verme ihtiyacına binâen ortaya çıkmıřtır. Konuyla ilgili ilk eser yazan Ebû Ali Muhammed b. Müstenir b. Ahmed el-Kutrub'un (ö. 206/821) *Müřkilü'l-Kur'ân ve er-Redd ale'l-Mulhidîn fi Muteřâbihi'l-Kur'ân* adlı eseri olduęu söylenmekle beraber,

(Süyûtî, 2008, 475; Demirci 2005, 192) Müşkilü'l-Kur'ân ilmini sistematik bir şekilde ele alan ilk isim, konuyla ilgili *Te'vîli Müşkilü'l-Kur'ân* eserini kaleme alan İbn Kuteybe (ö. 276/889) olmuştur. Mezkûr ilim dalı günümüze kadar aktiviyini korumuş, konuyla ilgili pek çok eser kaleme alınmıştır. (Dinler 2018, 8-21)

İlk dönem Müşkilü'l-Kur'ân'a dair yazılmış eserlere bakıldığında sadece ihtilâf ve tenâkuz vehmi bulunan âyetleri ele almadığı, müteşâbih, mücmel, hafî, mübhem, garip gibi mânâsı kapalı lafız ve terkiplerden başka mecâz, istiâre, teşbih, kinâye gibi söz sanatları ve çeşitli meânî harflerini, ilâveten Kur'ân'da müşkilâta sebep olabilecek her türlü incelik ve kapalılıkları da kapsamına aldığı görülmektedir. Kur'ân'daki zâhirî ihtilâflar, kıraât farklılıkları, ifâdenin hakikat veya mecâz ihtiva etmesi, müşterek lafızlar, âyetlerdeki müteşâbihlik ve mücmellik, bir olayın değişik yönlerle ele alınması, harf-i cerler veya fiillerin kullanım özelliklerinden kaynaklanmaktadır. (Yerinde 2006, 164-165) Ayrıca bu vehim, Arap dili grameriyle çelişir gibi görünen ifâdelerden; (Krasniqi 2021, 232-261) i'râb yönünden, âyet ve kelimelerdeki anlamlardan dolayı, edât ve harflerin kullanımından, tekrârlar ve zâid gibi pek çok meselelerden ortaya çıkmaktadır. (Akşit 2019, 232-277) Müfessirlere göre, âyetlerdeki zâhirî çelişkiyi giderme yöntemleri cem' ve te'lîf; tahsîs, takyîd, haml ve te'vîlin yanısıra neshtir. (Pak 2000, 155-169) Konuya geçmeden önce Ahmed Hâşimzâde'nin hayatı, kaleme aldığı *Tefsîru'l-Kur'ânî'-l-Azîm* tefsiri kısaca tanıtılacaktır.

1. Ahmed Hâşimzâde ve Tefsîru'l-Kur'ânî'-l-Azîm Eseri

1.1 Hâşimzâde'nin Hayatı

Ahmed Hâşimzâde 1896 senesinde Guba şehrinde dindar bir ailede dünyaya gelmiştir. İlk tahsilini babası İsrâfil Efendi'den almıştır. Köyünde okul bulunmadığı için düzenli olarak okula gidememiş, fakat devrin meşhur âlimlerinden; Hüseynağa Efendi, Kutb-û Evliya Abdulvahhab Efendi ve İshâk Efendi'den Arapça, Farsça ve dinî ilimleri öğrenmiş, bu ilimlere dair birçok icâzet almıştır. Derin bilgi birikimiyle yaşlılarından seçilmiş, hocalarının övgülerine mazhar olmuştur. 1918-1922 yıllarında Deveçi Nahiyesinin Halilli köyünde şeriat muallimliği yapmıştır. Sovyetler'in kurulmasıyla din ve din

eđitimi yasaklanmış ve Hâşimzâde'nin tüm icâzetleri hükümet tarafından diploma olarak kabul görmemiştir.

1923 senesinde Usûl-i Cedîd mektebini bitirmiş, 1924 senesinde 'Mualimler Mektebi'ne dâhil olmuştur. 1930 senesinde Şuşa'daki 'Eđitim Fakültesi'nden mezun olmuş, 1935 senesinde ise kayıt yaptırdığı 'V.İ.Lenin adına Azerbaycan Devlet Pedegoji Enstitüsü'nün Tarih bölümündeki uzaktan eđitimi 1941 yılında bitirmiştir. Bundan sonraki dönemlerde çeşitli okullarda öğretmenlik/müdürlük yapmıştır. 1949 senesinde 'Kırmızı Emek Bayrağı Madalyası'na ve 'Respublikanın Emektar Öğretmeni'/'Kıdemli Öğretmen' adına layık görülmüştür. 1959 yılında emekliliğe ayrılmasıyla uzun zamandır gerçekleştirmek istediđi ve gençliğinden itibaren notlarını aldığı tefsirini H.1380/M.1960 senesinde yazmağa başlamış ve H.1382/M.1962 senesinde bitirmiştir. Bu kıymetli çalışmasıyla beraber yine el yazma olarak 'Şiir kitabı', 'Vasiyetname', 'Sözlük Notları' ve 'Muhtelif Notlar' gibi az hacimli deneme çalışmaları vardır. Hâşimzâde 1979 yılında kendi şehri Guba'da vefat etmiş, kabri de orada bulunmaktadır. (İsmayılov 2002, 75-76; Aydın 2003, 99-100; Nuruyev 2005, 16-25)

1.2. Tefsîru'l- Kur'ânî'l-Azîm Tefsiri'nin Şekli Özellikleri

Hâşimzâde, Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm eserini Azerbaycan dilinde Arab Alfabeti ile el yazma olarak harita metot defteri adıyla bilinen büyük boy defterlere mavi tükenmez kalemle yazmıştır. İki nüshadan ibarettir. Birisi evlatlarına mîrâsıdır. Diğeri ise, hâl hazırda hazırlayıp, teslim ettiđi Muhammed Fuzûlî adına Elyazmaları Enstitüsü'nde C-697/9650 (I), C-698/9651 (II), C-699/9652 (III) numaraları ile kayıtlı bulunmaktadır. İlgili çalışmanın yazıldığı dönem Sovyetlerin işgal zulmüyle beraber ateist ideolojik toplum oluşturma amaçlı dini yasaklama ve Müslüman-Türk değerlerini yok etme hedefli çalışmalarını yürüttükleri 1900'lü yılların ikinci yarısıdır. İlâveten XX. Yüzyılda sadece Azerbaycan dilinde iki tefsir; Bâkûvî'nin (ö. 1938 [?]) '*Keşfü'l-Hakâyık*'ı ve Şekvî'nin (ö. 1932) '*Kitâbü'l-Beyân*'ı mevcuttur. Tüm Kur'an'ı ihtiva eden meâllerin hazırlanmasına gelince ise, o dönemde bunun için neredeyse yarım asırlık bir süreç gereklidir. Bu gibi hususlar ve Hâşimzâde'nin çektiđi zorluklar göz önüne alınacak olursa, sade halkın dinini doğru bir şekilde öğrenmesini hedefleyen müfessire ve *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm* eserine hem

bir vefa göstergesi olarak, hem hedeflediği gayeye ulaşması ve okurlarına kazandırılması açısından eserin Azerbaycan İlahiyyat Enstitüsü tarafından neşre hazırlanması büyük sevinç doğurmaktadır.

Mezkûr tefsir dört ciltten ve 1658 sayfadan ibarettir. I cild 311, II cild 440, III cild 441 ve IV cild ise, 466 sayfadan oluşmaktadır. I cild Fâtiha sûresinden başlayarak Mâide sûresiyle son bulmuştur. II cild En'am sûresinden başlayarak on iki sûrenin tefsirini ihtiva etmektedir. İkinci cild İsrâ sûresinin tefsiriyle bitmektedir. Üçüncü cild Kehf sûresi ile Fâtır sûresini, IV cild ise, Yâsîn sûresinden başlayarak Nâs sûresi aralığının tefsiridir.

1.3. Hâşimzâde'nin Tefsîru'l-Kur'ânî'-Azîm Eserinde Kullandığı Metot

Hâşimzâde Ehl-i Sünnet'in görüşleriyle muvâfık olan kendi görüşlerine yer verse de, genel itibâriyle geleneğe bağlı kalmış, klasik tefsir kaynaklarında naklolunan rivâyetleri zikretmiştir. Bu sebeple rivâyet tefsiri yönü daha ağır basmaktadır denilebilir. Hâşimzâde Kur'an'ı tefsir ederken ilk önce Kur'ân'ı Kur'ân'la, sünnetle, sahâbe ve tâbiûn kavilleriyle tefsir etmiştir. Müellif tefsirinde az da olsa, isrâîliyyata yer vermiştir. Bu hususa daha çok kıssalarla ilgili pasajlarda rastlanmaktadır. Bunun sebebi naklettiği tefsirlerde bu rivâyetlerin geçmesidir. Nitekim Tâberî gibi büyük bir müfessirin dâhî bu rivâyetleri zikrettiği bilinmektedir.

Hâşimzâde, fikhî ve kelâmî konularda görüşünü açıkça bildirmiştir. Ahkâm âyetlerini ele alırken Ehl-i Sünnet'in dört büyük mezhep imâmlarının görüşlerini esas almıştır. Her birinin görüşüne kısaca yer vermiştir. Tercih ettiği görüşü açıkça ifâde etmemiştir. Müellif tefsirinin girişinde Ehl-i Sünnet'in Hanefî Mezhebî'ne mensup olduğunu beyân etmesinden dolayı, tercihinin bu yönde olduğu söylenebilir. Fakat dört mezhebin de doğruluğunu kabul ettiği için açıklamağı zaruri görmemiş olması da muhtemeldir. Hâşimzâde'nin kelâmî görüşlerine gelince ise, müzâkere ve tartışmalara girmeden, benimsemiş olduğu Ehl-i Sünnet akîdesi temeline dayanan açıklamalarda bulunmuştur. Allah-ü Teâlâ'nın sıfat ve fiilleriyle ilgili müteşâbihleri geleneğe uygun tevîl etmiştir. Kur'an'da neshin mevcûdiyetini kabul etmiştir. Mezhebî bağlılığı taassub, karşısındakini kabul etmeme değil, inandığı görüşü dile getirme şeklidir.

Kur'an-ı Kerim'in Arapça bir kitap/kelam olmasından kaynaklanan filolojik tefsirlere büyük ihtiyaç duyulmuřtur. Hâşimzâde'nin filolojik tahlilleri olmuřtur. Bu sebeple müellif kelimeleri açıklarken Arap dilinin kullanım özelliklerine değinmiř, sık-sık kelime anlamları üzerinde durmuřtur. Fakat bu açıklamaları tek cümlelik kelime izâhları olarak yapmıřtır. Müfessir âyetleri tefsir ederken tarih ilmine, özellikle İslâm tarihi rivâyetlerine büyük yer vermiřtir. Kıssaların anlatımlarında genel tarihi bilgiler çoğunluktadır. Müfessirin tasavvufla ilgili ise çok az izâh ve řerhleri bulunmaktadır.

1.4. Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm Tefsirinin Kaynakları

Tefsîr-û Kâdî, *Tefsîr-û Bahri'l-Ulûm*, *Tefsir-û Kebîr*, *Tefsir-û Keřřâf*, *Tefsîr-û Tibyân*, *Cevâhîrû't-Tefsîr*, *Tefsir-û Celâl*, *Tefsir-û Besâir* ve *Tefsir-û Kevâkib* Hâşimzâde'nin tefsirini kaleme alırken başvurduėu kaynaklardır. Müellif her cildin ilk sayfasında bu tefsirleri zikretmiřtir. Hemen akabinde müellif řöyle demektedir: “Eėer tefsirlerin çevirilerinde hata ve noksanlara yol vermiřsem, düzeltme konusunda kalemlerini esirgemesinler ve baėıřlasınlar. Bu kimseler için dua ediyorum. Fakat muhtemelen yazdıklarımda yanlışlar çoktur. Hürmetli ilim sahipleri karřısında mazurum.” Bu kadar değeri bir çalıřmanı hazırlamasına raėmen Hâşimzâde'nin böyle bir açıklamada bulunması mütevâzi kimliėinin bâriz göstergesidir.

2. Hâşimzâde'ye göre Müřkilü'l-Kur'ân

Hâşimzâde tefsirinde diėer Kur'ân ilimlerinde olduėu gibi Müřkilü'l-Kur'ân ilmine kavramsal ereve bir açıklık getirmemiř, bazı âyetlerde iřkâl gibi görünen hususlara iřâre etmiř, fakat üsûl kavramı olarak, “burada müřkil/iřkâl vardır.” diye sarîh açıklamalarda bulunmamıřtır. Bu zâhirî çeliřkiyi genel tefsir etme metoduna uygun olarak, te'vîl ve nesh gibi kuramlara başvurarak gidermiřtir. Bu yolu tercih etmesinin muhtemel sebebi tefsirini halk için yazmıř olması, dini bilgileri yeterli olmayan sade halkın, “Kur'ân'da tenâküz var.” řeklinde düşüncelere kapılmamaları olarak açıklanabilir. Müellif “أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا” / “Kur'an'ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eėer Allah'tan başka birinden gelmiř olsaydı onda birçok

tutarsızlık ve çelişki bulurlardı!” âyetini (Nisâ 4/82) açıklarken, herhangi beşerî bir müdâhilenin bulunacağı takdirde âyetlerin manalarının bozulacağını, i‘câzî ve belâğî özelliklerinden yoksun olacağını beyân etmiştir. (Hâşimzâde, I, 221) Konuyla ilgili *“Hamd, kuluna Kitab'ı (Kur'an'ı) indiren ve onda hiçbir eğrilik yapmayan Allah'a mahsustur.”* âyetinin (Kehf, 18/1) tefsirindeyse, Kur'ân-ı Kerîm'i Allah-ü Teâlâ'nın kullarına olan en büyük nimeti, insanın kemâlatının müsebbibi olarak değerlendirmiş, her türlü eğrilikten ve ifrâtтан uzak, doğruluk ve güzellikte sabit olduğunu bildirmiştir. (Hâşimzâde, III, 2.) Yine Kur'ân-ı Kerîm'in Kıyâmete dek korunacağını beyân eden *“İnَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ”* / *“Kesin olarak bilirsiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.”* âyetini (Hicr, 15/9) izâh ederken, Kur'ân'ın diğer semâvî kitapların uğradığı tahrîf ve tebdîlden uzak olduğunu aktarmıştır. (Hâşimzâde, II, 358)

3. Tefsîru'l-Kur'âni'-Azîm'de İşkâl Vehmine Sebebe Olan Âyetlerin Yorumlanması

3.1. Âyetle Vakî Olan İşkâl Vehmi

Meryem sûresinin 6. âyet-i kerîmesinde *يَرْثِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا* / *“Hem bana mirasçı olsun, hem de Yakub hanedanına mirasçı olsun. Ey Rabbim, onu, razı olacağın bir kimse kıl”* buyrularak Zekeriyâ (a)'ın Allah-ü Teâlâ'dan bir vâris dilediği beyân edilmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.s) *“Biz peygamberler mîrâs bırakmayız, bıraktığımız sadakadır”* (Buhârî 2017, 1006, 1049) hadîs-i şerîfine isnâden peygamberlerin vârisi olmayacağından âyet-i kerîmede işkâl vehmi ortaya çıkmaktadır. Bu iki vârislikle neyin murâd olunduğu hususunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. 1) Mala vâris olmaktır. Bu, İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Dahhâk (ö. 105/723) ve Hasan Basrî'nin (ö. 110/728) görüşüdür. 2) Peygamberliğin mîrâs kalmasıdır ki, bu Ebû Sâlih'in (ö. 101/719-20) görüşüdür. 3) İlk vârislikten maksat, Zekeriyâ (a)'ın dünyevî mîrâsı, ikincisiyle Ya'kûb hanedanında bulunan nübüvvete vâris olmaktır. Mücâhid (ö. 103/721), Şa'bî'nin (ö. 104/722) ve Süddî (ö. 127/745) görüşü bu yöndedir. İbn Abbâs, Dahhâk ve Hasan Basrî'den de bu görüş rivâyet edilmiştir. 4) İlk mîrâs Zekeriyâ (a)'ın ilmi, ikincisiyse, nübüvvettir. Bu rivâyet ise,

Mücâhid'e dayandırılmaktadır. Mal-mülke vâris olma anlamını esas alanlara göre, yukarıda zikrolunmuş hadîs-i şerîf o işin Zekerıyyâ (a) verilmesine mânî değildir. Râzî'ye (ö. 606/1210) göreysel, Hz. Peygamber'e isnâd edilen böyle bir rivâyet sözkonusuyken, varîsliğin nübüvvete hamledilmesi, daha kapsamlı; dînî açıdan her türlü fayda ve menfaate, ilme, dînî makama, güzel ahlâka ve temiz mâla vâris olmağı ifâde eder. (Râzî 1981, 184-185)

Hâşimzâde bu hususa değinerek, "Bu vârislik konusunda ulemâ ihtilâf etti. Fakat İbn Abbâs'tan rivâyetle Atâ'nın kavlinde der: O korktu ki, amcasının oğlu Allah'ın dinini zâyî eder ve hükümlerini değıştirir. Çünkü daha önce Beni İsrâîl bunu yapmıştı. Bunun için Allah-ü Teâlâ'dan sâlih bir evlat; ümmeti üzerine emin olacak, peygamberliğine ve ilmine vâris bir oğul istedi." demektedir. (Hâşimzâde, III, 39.) Zekerıyyâ (a) yaşlılık çağındaydı. Kendisinin bu dünyadan göçme vaktinin yakınlığını hissederek, böyle bir duada bulunmuştu. Bunu da zikretmekte fayda vardır ki, peygamberlerin de bir beşer olmaları sebebiyle evlat nimetini tatmak istemeleri en doğal insanî bir tezâhürdür. Nitekim Zekerıyyâ (a)'ın ahvâli; yanık bir yürekle ve fısıltılı bir ses tonuyla وَزَكْرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ / "Zekerıyyâ'yı da an! Hani o, rabbine şöyle niyaz etmişti: "Rabbim! Geride kalanların en hayırlısı sensin, yine de sen beni yalnız (çocuksuz) bırakma!" âyetinde (Enbiya, 21/89) en belîğ bir anlatımla tasvîr edilmiştir. İster Zekerıyyâ (a), ister İbrâhîm (a) oğulla müjdelendikde, bu büyük lütûftan dolayı çok mesûd olmuşlardır. Fakat peygamberlerin diğeri insanlardan farklı olarak, sadece dünyevî bir mutluluk için niyâzda bulunmaları nübüvvet makamına yakışan bir durum değildir. Bu seçilmiş kimseler, misyonu gereğı insanların kurtuluşunu kendilerine görev edinmişlerdir. Peygamberlerin dünya hayatı için bir vâris istemeyecekleri aşikâr olup, dini için böyle bir duada bulunması daha tercih edilir bir görüştür.

Bir diğeri örneğimiz Kıyâmet ahvâlini, o zorlu günde insanların durumunu anlatmakla başlayan Hac sûresinin 2. âyet-i kerîmesidir. Âyette işkâle konu olan وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ / "Ve insanları sarhoş olmadıkları halde sarhoş göreceksin" ibâresidir. İnsanların sarhoş görünmeleri mecâz ifâde ederken, sarhoş olmadıklarının vurgulanması, onların gerçek hâlet-i ruhiyesinden haber vermektedir. Çünkü insanlardaki bu sarhoşluk sarhoşedici içkilerden kaynaklanmamakta, bilakis o günün dehşet ve korkuverici manzaraları sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Zîrâ, okunur okunmaz canlı tablolarla tahayyül

ettirilen, o andan itibaren insan düşüncesini etkisi altına alıp, ruhların üzerinde bıraktığı te'siri gözle görülür şekilde somutlaştıran pasaj, bir sarsıntıdan bahsetmekte, belirsiz genel bir korkutmayla başlamaktadır ki, işte bu belirsizlik etrafa dile getirilmesi oldukça güç müthiş bir korku havası yaymaktadır. Daha sonra ayrıntılara geçilmekte, ansızın korkutmanın sınırları aşılarak, dehşet verici bir boyuta çıkarılmaktadır. Bir de bakıyoruz ki, sürekli dalgalanıp duran yoğun bir kalabalık; bir sahnede, insanın aklını başından alıp götüren dayanılmaz bir dehşetle karşı karşıya kalmadıkları sürece emzikli yavrularını unutmayacak anneler, tüm bu korku ve dehşetin etkisiyle, emzikli yavrularını bırakmış, başka bir sahnede bebeklerini düşüren hamile kadınlar, başka bir sahnede gerçekte sarhoş olmadıkları halde, yaşanan durumun etkisiyle boş ve baygın bakışları, yürürken sağa sola savruluşlarından dolayı sarhoş gibi görünen insanlar vardır. (Kutub 2003, I-VI, 2408)

Müellif ilgili âyeti tefsir ederken, bu hususu mecâz olarak değerlendirmiş, sarhoşluğun sebebini o günün dehşetiyle açıklamıştır. Hâşimzâde, Kıyâmet günüyle ve ümmet-i Muhammed'in akıbetiyle ilgili şu hadîs-i şerîfi zikrederek, âyetle murâd olunan mânâyı açıklığa kavuşturmuştur. Ebû Saîd el-Hudrî'nin Peygamber (s.a.s)'den rivâyet ettiği hadîste, *“Allah-ü Teâlâ, Kıyâmet gününde Âdem (a)'a der: “Ey Âdem, evlatlarından Cehenneme gönderilenleri ayır.” Bunun üzerine Âdem (a): Ya Rabbî, Cehenneme gönderilecek ne kadar kişi var? diye sorunca, Allah-ü Teâlâ: “Her bin kişiden dokuz yüz doksan dokuzu Cehennemliktir.” buyurur. O zaman yeni doğulanların saçları beyazlar, kadınlar yüklerini (bebeklerini) bırakır. Halk sarhoşlar gibi görünür, fakat sarhoş değildirler. Şöyle ki, Allah'ın azabının şiddetinden korkarlar.”* Sahâbeler dedi ki, *“Yâ Rasûlallah, eminde bir kimse, hangimiz olur?”* Peygamber (s.a.s) buyurdu ki, *“O dokuz yüz doksan dokuz kişi Ye'cuc ve Me'cuc'den olup, biri sizden olacaktır.”* Ashâb sevincinden tekbîr getirdiler. Peygamber (s.a.s): *“Allah'tan ricam budur ki, siz, Cennet ehlinin dörtte biri olasınız. Belki de üçte biri olasınız.” –yarısı- Sahabe yine de tekbîr getirdi. Siz o gün halkın kâfirlerin çokluğuna nispetle misliniz, siyah öküzde beyaz tüyler gibi veya beyaz öküzde siyah tüyler gibi olacaksınız.”* buyrulmaktadır. (Hâşimzâde,) İlgili hadîse İmam Buhârî (ö. 256/870) ve İmam Müslim (ö. 261/875) “Sahîheyn”de yer vermiştir. (Buhârî 2017, 1176, 1533; Müslim 2016, 155)

3.2. Âyetler Arasında Vakî Olan İşkâl Vehmi

Âyetler arasındaki işkâle konu olan âyetler; *وَلِيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ* / “Onlar mutlaka kendi günah yükleriyle birlikte başka yükler de yüklenecekler” bölümüyle başlayan Ankebût sûresinin 13. âyeti ile *وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يَحْمِلُ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ* “Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez. Günah yükü ağır gelen kimse onun taşınması için yardım çağrısında bulunsa – çağrılan yakını bile olsa – o yükten hiçbir şeyi başkası üzerine alamaz.” ibâresinin buyrulduğu Fâtır sûresinin 18. âyetidir. Zikrolunan ilk âyette inkârcıların kendi günahlarıyla beraber, başkalarının da günahını yükleneceklerini beyân edilmekten, diğer âyeti kerîmede ise, hiçbir günahkârın başkasının günahını – en yakın akrabasını yardıma çağırsa, dâhî- yüklenemeyeceği bildirilmiştir. Müellif Ankebût sûresinde geçen ilgili âyeti günahkârların başkalarının günahlarını yüklenmelerini, hak yoldan çevirdiklerinin günahı olarak açıklamış, diğerlerinin günahlarından ise, hiçbir şeyin eksilmeyeceğini ifâde etmiştir. (Hâşimzâde, III, 323) Fâtır sûresinde geçen ilgili âyeti tefsir ederkense, işkâle işare ederek, “Burada sûretü Ankebût’ta *وَلِيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ* kavlı-ı şerîfiyle maksat delâlette olanlardır ki, ağır günahları yükleneceklerdir. Bunların hepsi kendi günahlarıdır. Yoksa, başkalarının bunda bir payesi yoktur.” demektedir. (Hâşimzâde, III, 433) Kabul gören genel görüş Hâşimzâde’nin ifâde ettiği gibidir. (Şinkîti, H.1426, 186, 248) Buradaki işkâl vehmini aradan kaldıran Ankebût sûresinde geçen mezkûr âyetin devamında *وَلْيُسْأَلُنَّ يَوْمَ الْقِيَمَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْعُرُونَ* buyrulmasıdır. Bu ibâre onların diğerlerini iftiralarla hak yoldan çevirdiklerine delâlet etmektedir. Bir diğer âyet-i kerimeyse, Nahl sûresinin 25. âyetidir. Müellif âyette geçen *لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ* / “Kıyâmet gününde kendi günahlarını eksiksiz yüklendikleri gibi bilgisizce saptırdıkları kimselerin günahlarından da yüklenmiş oldular.” ibâresini açıklarken Peygamber (s.a.s)’in *مَنْ دَعَا إِلَىٰ هُدًى كَانَ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ مِثْلُ أُجُورِ مَنْ تَبِعَهُ لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئًا، وَمَنْ دَعَا إِلَىٰ ضَلَالَةٍ كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ مِثْلُ آثَامِ مَنْ تَبِعَهُ لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ آثَامِهِمْ شَيْئًا* / “Bir kimse ki, halkı hidayete, yani doğru yola davet eder, ona tabi olanların sevabınca o kimse için sevap yazılır. Ona tabii olanların sevabından da bir şey eksilmez. O kimse ki, halkı dalalete davet eder, ona tabii olanların günahınca onun için günah yazılır. Ona tabi olanların günahından da bir şey eksilmez.” hadisini zikr-

etmiştir. (Hâşimzâde, II, 380) İmam Müslim hadîs-i şerîfî Ebû Hureyre'den (r) (ö. 58/678) 'sahîh' senedle rivâyet etmiştir. (Müslim 2016, 1105) Hadiste doğru yola ve hayra davete teşvik, delâlete, sapkınlığa davet etmeye tahzîr vardır. Bu da İslâm dinin temel hedeflerinden birinin kulun sadece kendini kurtarma derdinde olmamasını, bilakis Hz. Peygamber'in (s.a.s) bizlere örnek yaşantısında olduğu gibi tüm toplumun doğruya ulaştırılması görevini üstlenmesini sağlamak olduğunu göstermektedir.

Müşkil âyetlere örnek verilebilecek diğer âyetler Âl-i İmrân sûresinin 110. âyeti ile Duhân sûresinin 32. âyetidir. İlk âyette ümmet-i Muhammed murâd olunarak *اُخْرِجْتُ لِلنَّاسِ* / *“Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz”* buyrulmuş, diğer âyette ise, *وَلَقَدْ اخْتَرْنَا هُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ* / *“Onları diğer topluluklara göre seçkin kıldık”* ibâresiyle Yahûdilerin konumundan bahsedilmiştir. Hâşimzâde Âl-i İmrân sûresinin 110. âyetinde geçen *اُخْرِجْتُ لِلنَّاسِ* ibâresini *“Siz mahlûkât için Allah'ın ilminde veya Levh-i Mahfûz'da veya kadîm ümmetler arasında ümmet-i hayr oldunuz.”* şeklinde açıklamış, âyette geçen *مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ* murâd olunan kimselerin Abdullah b. Selâm ve ashâbı/arkadaşları, *وَكَثَرُوا الْفَاسِقُونَ* ile ise, Ka'b b. el-Eşref ve ashâbı gibileri olarak karşılamıştır. Devamında Hz. Peygamber'in (s.a.s) konuyla ilgili üç hadisini zikretmiştir. (Hâşimzâde, I, 154.) Bunlardan ilki ümmet-i Muhammed'in Allah-ü Teâlâ indinde şeref ve izzetini gösteren *إِنَّكُمْ تَنْمُونُ سَبْعِينَ* / *“Siz yetmiş ümmetin tamamlayıcısıdır. Allah katında bunların en hayırlıları ve en değerlileri sizlersiniz”* hadisidir. Bu hadîsi Tirmizî (ö. 279/892) *Sünen*'inde 'hasen' hadis olarak zikretmiştir. (Tirmizî 2017, 1027) Diğer hadis ise, *أَمْتُي كَالْمَطَرِ لَا يَدْرِي أَوَّلُهُ خَيْرٌ أَمْ آخِرُهُ* / *“Ümmetim yağmur gibidir, evveli mi, âhiri mi daha hayırlıdır bilinemez.”* şeklindeki kavlidir. Enes b. Mâlik'den (ö. 93/711-12) “hasen garip” isnâd ile rivâyet edilmiştir. (Tirmizî 2017, 991) Hadiste geçen *خير* ifadesi tıpkı yağmur gibi faydalı olmağı ifâde etmektedir diyebiliriz. Müellifin tefsirinde yer verdiği üçüncü hadîs-i şerîf ise, *أَهْلُ الْجَنَّةِ عَشْرُونَ وَمِائَةً صَفٌّ هَذِهِ الْأُمَّةُ مِنْهَا ثَمَانُونَ صَفًّا* / *“Cennet ehli yüz yirmi saf olacaktır. Bunların 80 safını bu ümmet teşkil edecektir.”* hadîsidir. Bu hadîs ise, Bureyde b. Husayb el-Eslemî'den (ö. 63/682-83 [?]) ‘hasen’ olarak nakledilmiştir. (Tirmizî 2017, 910)

Hâşimzâde Duhân sûresinde geçen Yahûdilerin seçkinliğini ise, kendi zamanlarındaki seçkinlik olarak ifâde etmiştir. (Hâşimzâde, IV, 161.) İbn

Kuteybe (ö. 276/889) de ilgili âyeti işkâl çerçevesinde ele almış, إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ / وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ / “Allah, Âdem’i, Nûh’u, İbrâhim ailesini ve İmrân ailesini seçip âlemlere üstün kıldı” buyrulduğu Âl-i İmrân sûresinin 33. âyetini örnek vererek, Hem peygamberlerin, hem de kavimlerin üstünlüğünün kendi zamanları için söz konusu olduğunu beyân etmiştir. (İbn Kuteybe 1974, 281) Benzer ifade Hz. Meryem hakkında وَاللَّهُ اصْطَفَىٰكَ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰكَ / “Melekler şöyle demişti: “Ey Meryem! Allah seni seçti, seni tertemiz kıldı ve seni bütün dünyadaki kadınlara üstün eyledi.” âyetinde (Âl-i İmrân 3/42) geçmektedir. Hz. Meryem’in konumuna istinâden tüm zamanlardaki kadınlardan üstün olduğunu kabul edenlerle beraber, Hz. Peygamberin (s.a.s) hadîslerinden yola çıkarak, Hz. Meryem’in de kendi zamanında seçilmiş olduğunu bildirenler olmuştur. (İbn Atıyye 2001, I, 433-434; İbn Âşûr, III, 244) Müellif Allah-ü Teâlâ’nın Hz. Meryem’i kasederek وَاللَّهُ اصْطَفَىٰكَ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ buyruğunu açıklarken “O vakit ki, Cebrâil dedi, ey Meryem, Allah seni ibâdet ve ismetle seçip ihtiyâr etti. Seni günahıtan, heyiz, nifâs ve erkek menisinden pak etti. Seni devrinin tüm kadınlarına üstün etti ki, bakire bir kızken babası olmadan İsâ (a) doğurdun.” dedikten sonra Peygamber (s.a.s)’in “Dünya kadınlarından birkaç kadın kemâl sıfatlara ermiştir. Onlardan Meryem İmrân kızı ki, İsâ’nın (a) annesidir. Biri müminlerin annesi olan Hatice Hüveylid kızı ki, Muhammed (s.a.s)’in eşidir. Diğeri Fâtımatü’z-Zehra’dır ki, o da Peygamber’in (s.a.s) kızı ve Hz. Âlî’nin eşidir. Diğeriye, Âsiye Muzâhim kızıdır ki, Firavunun eşidir.” hadîsini nakletmiştir. (Hâşimzâde, I, 134) İlgili hadis ‘Sahîheyn’de nakl olunmuştur. (Buhârî 2017, 893; Müslim 2016, 1016) Müfessirin ikinci görüşü tercih ettiği görülmektedir. İlgili âyette itnâbdan – aynı âyette Hz. Meryem’in seçilmiş olduğunu iki defa buyrulması- dolayı müşkil bulunmaktadır. Müellif Hz. Meryem’in seçilmesi hususunu “günah, heyiz, nifâs ve erkek menisinden pak olması” olarak izâh etmiştir. Bu açıklama muhtemel sebebi, Hz. Meryem’in iffet makamının en yükseklerinde bulunduğunu göstermek içindir. Fakat söz konusu durumların kötü olduğu algısı yaratabilmektedir. Hz. Meryem’in Allah-ü Teâlâ tarafından seçilmiş olmasının sebebi yüksek insanî değerlere sahip olması, Rabbine olan kusursuz teslimiyeti ve kulluk bilincinin en yüksek seviyelerde bulunması idi. Bu seçkinliğin tezâhürünü ise, en güzel şekilde Kur’ân’da görmekteyiz. Zîrâ, Kur’ân’da ismi zikrolunan (34 defa) tek kadın olması, âbid baba ve âbide

anneden; seçkin İmrân ailesinde (Âl-i İmran, 3/33) doğulması (Âl-i İmran, 3/36), Allah-ü Teâlâ'nın onu bir bitki gibi yetiştirmesi (Âl-i İmran, 3/37), Peygamber; Zekerîyyâ (a)'ın himayesi (Âl-i İmran, 3/37, 44), mabedde iken yiyeceklerle nimetlendirilmesi (Âl-i İmran, 3/37), Allah'ın mucizesi için seçmiş olması, temiz ve iffetli kılması, - bir görüşe göre devrinde - tüm kadınlardan üstün olması (Âl-i İmran, 3/42), Hz. İsâ ile müjdelenmesi (Âl-i İmran, 3/45), Cibrîl (a.)'ın yanına gelmesi (Meryem, 19/17), ruhun üflenmesi (Meryem, 19/22), doğum sırasında ırmak ve hurma mucizesi (Meryem, 19/23), Hz. İsâ'yla beraber kavmine döndüğünde, yeni doğmuş bebeğin konuşup annesini aklaması ve peygamber annesi olduğunun ilanı (Meryem, 19/27-33) Müslüman kadınlara örnek olması (Tahrim, 66/12) ve Kıyâmete dek isminin yâd edilmesi Hz. Meryem'in nasıl bir örnek teşkil ettiğini izhâr etmektedir. Tabii ki, bu lütuflar büyük imtihanların, eziyet ve mihnetlerin, her kesin göğüs germeğe güç yetiremeyeceği iftiraların karşılığıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Meryem'in iffetli olmasının defalarca vurgulanması zina iftirasının kesinkes reddi ve babasız evlat sahibi olma gibi büyük bir mucizeye mazhar olmasının tasdiki içindir.

3.3. Âyet Grupları Arasında Vâkî Olan işkâl Vehmi

İnsanın yaratılış cevheriyle ilgili Kur'ân-i Kerîm'de farklı kullanımlar mevcuttur. Bazı âyetlerde مِنْ تُرَابٍ / "topraktan" (Hac, 22/5; Rûm, 30/20; Fâtır, 35/11; Mü'min, 40/67.) ibâresi geçmekle, bazılarındaysa, مِنْ طِينٍ, "çamurdan" (En'âm, 6/2; Secde, 32/7; Sâd, 38/71.) مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ "süzülmüş çamur özden" (Mü'minûn, 23/12.) مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ "şekillenebilir özlü balçıktan, (şekil verilip) kurutulmuş çamurdan" (Hicr, 15/26; Furkân, 25/54, Secde, 32/8; Rahmân, 55/14; Mürselât, 77/20; Târik, 86/6) ibâreleri buyrulmaktadır. Bu sebeple müfessirler bu konuda nâzil olan âyetleri işkâl çerçevesinde değerlendirmişler. Kur'ân'da çelişki sözkonusu olmadığından, mezkûr âyetler yaratılış evrelerini açıkladığı görüşü kabul görülmüştür. Hâşimzâde de ilgili âyetleri; En'âm, 6/2 (Hâşimzâde, II, 3.), Sâd, 38/71 (Hâşimzâde, IV, 63), Secde, 32/7 (Hâşimzâde, III, 370) 'çamurdan', Mü'minûn, 23/12 (Hâşimzâde, III, 142.) 'çamur bir özden', Rahmân, 55/14 (Hâşimzâde, IV, 254) 'ses veren kuru çamurdan', Hicr, 15/26, 'şekillendirilmesinden dolayı rengi değişmiş ve kumla karışmış kuru çamurdan' (Hâşimzâde, II, 361.), Furkân, 25/54

(Hâşimzâde, III, 213) Secde, 32/8 (Hâşimzâde, III, 370) Mürselât, 77/20 (Hâşimzâde, IV; 388.) Târık, 86/6 geçen ifâdeleriye, ‘su/meni’ (Hâşimzâde, IV, 419) olarak karřılamıřtır. Müellif Rahmân sûresinin ilgili âyetini açıklarken, yukarıda zikredilen ibârelere yer vererek, yaratılıř evrelerini açıklamıřtır. řunu da belirtmek gerekir ki, Hâşimzâde çoğunluğun görüřüne (İzeddin 1982, 194-195) uyarak, evreler halinde beyân olunanın Hz. Âdem’in yaratılıřı, sudan/meniden yaratılmayı ise, Hz. Âdem’in soyu/tüm insanlık olarak ifade etmiřtir.

3.4. Âyetle Vakıa Arasında Bulunan İřkâl Vehmi

Bu bařlık altında deęerlendirilecek âyet-i kerîme مَا أَنَا بِبَاسٍ يَدِي إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ / “*Andolsun ki sen öldürmek için bana el uzatsan bile, ben öldürmek için sana elimi kaldıracak deęilim! Zira ben âlemlerin rabbi olan Allah’tan korkarım.*” âyetidir. (Mâide, 5/28) Kur’ân-ı Kerîm’in pekçok âyetinde canın korunması, zararın önlenmesi emrolunmuřtur. Nefsin/canın korunması İslâm řerîât esaslarının (Makâsıd-ı řerîâ) beř ilkesinden birincisidir. Bakara sûresinin 195. âyetiyle, وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ / “*Kendinizi kendi elinizle tehlikeye atmayınız*” buyrulmaktadır. Yine وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيٍّ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا / “*Haklı bir sebep olmadıkça Allah’ın dokunulmaz kıldıkça cana kıymayın. Bir kimse haksızlıkla öldürölürse velisine yetki verdik; ancak o da öldürme hususunda sınırı aşmasın; çünkü o, yeterince yardıma mazhar olmuřtur.*” buyrulduęu İsrâ sûresinin 33. âyetiyle haksız yere cana kıyılması yasaklanmıřtır. Burada murâd olunan bir bařkasının haksız yere öldürölmesi olsa da – savařlar istisna, kısâs gibi meřru sebeplerden öldürölme İslâm devletinin uyguladıęı bir hüküm olup, kâdının hükmü olmadan bireylerin uygulaması söz konusu deęildir. – insanın canın ona emânet edilmiř olduęu göz önünde bulundurularak canının korunması esası getirilmiřtir.

Hâşimzâde mezkûr âyeti “Hâbil Kâbil’den kuvvetliydi. Ancak Allah’tan korkarak öldürmekten kaçındı. Onun zamanında kendini müdafaa etmek helâl olmamıřtı veya kim onu ederse, harâm işlemiř olurdu. Peygamber (s.a.s) demiřtir: كُن عَبْدَ اللَّهِ الْمَقْتُولِ ، وَلَا تَكُنْ عَبْدَ اللَّهِ الْقَاتِلِ / “*Allah’ın ölmüř (öldürölümüř) kulu ol. Ancak öldürölüř kulu olma!*” řerîatta câizdir ki, bir kimse ölmeęi irade etse, tâbi ve teslim ola. Nasıl ki, Osmân b. Affân etti.” řeklinde açıklamıřtır.

(Hâşimzâde, I, 274), İlgili hadîsi Hz. Peygamberin (s.a.s) fitne zamanını vasfederken söylediği denilmektedir. Huzeyfe b. Yemân'dan (ö. 36/656) naklolunan rivâyete İbn Hacer (ö. 852/1449) *et-Tehlîsu'l-Habîr* isimli eserinde yer vermiştir. Asılsızdır. (İbn Hacer 1995, IV, 157) Hz. Hâbil'in böyle tutum sergilemesinin muhtemel sebeplerini ve Hz. Osmân (r) (ö. 35/656) örneğinde olduğu gibi, bir kimse ölmeği irade etmesi durumunda teslim olmasının şerîatte câiz olduğunu Râzî zikretmiştir. (Râzî 1981, XI, 211-212, 216-222) Hz. Osmân'ın şehâdetine gelince, fitne olaylarının büyük dalgalarla yayılması, ordunun Medîne'de bulunmaması, Hz. Osmân'ın seksen iki yaşında olması ve önceki günde Hz. Peygamber (s.a.s)'i rüyasında görmesi gibi faktörler olayın bu şekilde gerçekleşmesine zemin hazırlamış olabilir. Belki bu âyete esasen Allah korkusundan, - haklı olsa dâhî - edebinden böyle davranmıştır. Zira Kur'ân'ın bu kısa tasvîrden Hz. Hâbil'in Hz. Osmân'la karakter benzerliğini; müttakî, merhametli, halîm olduklarını anlamaktayız. Zirâ ölümü hissettiklerinde bile, vakûr tavırlarından ödünç vermemiş, sükûnet ve Rablerine karşı eminlik içinde olduklarını göstermişlerdir.

Müellif aynı sûrenin 31. âyetinin tefsirinde konu ile ilgili Hz. Peygamber'in (s.a.s) لَا تُقْتَلُ نَفْسٌ ظُلْمًا، إِلَّا كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ الْأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْ دَمِهَا، لِأَنَّهُ كَانَ أَوَّلَ مَنْ سَنَّ الْقَتْلَ “Ne zaman ki, bir nefis zulümle öldürülür, illa o ölenin kanının günahı bir kefil Adem'in oğlu Kâbil'in üzerinedir. Çünkü öldürmeği ilk o sünnet bıraktı.” kavline yer vermiştir. (Hâşimzâde, I, 275) Hadîs “*Sahiheyn*”de ‘sahîh’ isnâdla rivâyet edilmiştir. Râvisi Abdullah b. Mes’ûd’dur (ö. 32/652-53). (Buhârî 2017, 863; Müslim 2016, 713.) Hâbil ve Kâbil kıssasıyla Yûsuf (a)’ın kıssası alınacak öğüt itibariyle benzerlik taşıyor denilebilir. Her ne kadar Yûsuf (a)’ın kardeşleri Kâbil gibi bu derecede haddi aşmasalar da, kendilerindeki yanlış başkasında aradılar ve aradan götürmekle hedefledikleri sevgiye ulaşacaklarını zannettiler. Fakat işledikleri fiilin sonunda geriye nedâmet kaldı.

Meryem sûresinin 28. âyet-i kerîmesinde Yahûdilerin dilinden söylenilen يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا “Ey Hârûn’un kız kardeşi! Baban kötü bir adam, annen de iffetsiz değildi.” ibâresi; Hârûn’un gerçek hayatta kimliği, yaşadığı devir, Hz. Meryem’le kan bağının bulunup bulunmaması, özetle, bu ifâdenin Kur’ân’da buyrulması işkâle konu olmuştur. Hâşimzâde bu âyeti tefsir ederken herhangi tercihte bulunmadan, dört görüşe yer verir. 1)

Hârûn'dan maksat Hz. Meryem'in baba bir kardeřidir. 2) Nesepten kardeři deęildir. O zamanlarda Yahûdiler arasında meřhûr olan sâlih biridir. Hz. Meryem'in takva sahibi olduęunu bildikleri için "Biz seni onun gibi biliyorduk." demek istemiřlerdir. 3) Mûsâ (a) kardeři Hârûn (a)'dır. Çünkü Hz. Meryem onun soyundandı. 4) Beni İsrâil'de nam salmıř gûnahkâr biriydi ki, Hz. Meryem'i ona benzettiler. (Hâşimzâde, III, 44-45) İlgili rivâyetlere Zemahşerî (ö. 538/1144) de yer vermiřtir. (Zemahşerî 2009, 636) Her bir görüřün doęru olması mümkündür. İkinci ve dördüncü görüřte iyi ve kötü ahlâk sahibine benzeterek azarlama vardır. Arapça'da أُخْتُ/ kız kardeř kelimesi "benzer, aynı" gibi anlamlara gelmektedir. Bu sebeple bu görüřler de mümkündür. İlgili ibâreyi M. Hamidullah (ö. 2002) ve M. Esed (ö. 1992) farklı řekilde ele almıř, hatta İmrân kızı ifâdesinin, kendi babası olmaması sebebiyle gerçeęi yansıtmadıęını, soya baęlılık olarak bu řekilde kullanıldıęını söylemiřtir. Mezkûr kullanımın gerçeęlięi sorgulanmıřtır. (Öztürk 2013, 87-88.) Âyetle sözün sahibi Yahûdilerdir. Bizim inanmakla mükellef olduęumuz husus, Hz. Meryem'in doęumdan sonra Hz. İsrâ'yla beraber Yahûdilere gittięinde, onların birebir aynı sözleri söyledikleridir. Hangi maksatla bu sözü söyledikleri o zamanın tarihî bilgileri, kelimenin kullanım řeklinin bilinmesiyle mümkündür.

4. Müřkilin Çözümünde Bir yöntem: Nesih

Kur'ân ilimleri bir biriyle baęlı, alâkalı ilimlerdir. Bu sebeple bir âyet pek çok Kur'ân ilmi tarafından ele alınıp incelenebilir. Bunların en güzel örneklerini Kur'ân ilimlerine dair kaleme alınmıř müstakil eserlerde görmek mümkündür. Müřkilü'l-Kur'ân ilmine konu olan âyetler de bu kabildendir. İřkâle konu olan durum bazen Mübhemâtu'l-Kur'ân'ın, bazen Mücmelu'l-Kur'ân'ın, bazen Garibu'l-Kur'ân'ın bazen de Nesih ilminin kapsamında deęerlendirilmiřtir. Burada nesih, müřkil durumu aradan kaldırmada istifade olunan bir metod olarak ele alınacaktır. Bir takım řer'î hükümlerde ister, Kur'ânî metin bakımından, isterse de, pratikte uygulanırlık bakımından müřkil bir durum ortaya çıkmaktadır. Bazı müfessirler müřkil durumu nesih teorisine bařvurarak gidermiřtir. Bazı müfessirlerse, aynı âyetlerdeki müřkil durumu bedâ, tahsîs, cem te'lîf gibi yöntemlerle aradan kaldırmıřtır. Bu sadece metodik bir yaklařım farkıdır. Nitekim her iki grup burada bulunan müřkil durumu belirt-

miştir. İkinci grup âlimlerin benimsediği yöntem, sırf mezkûr âyetlerde neshi kabul etmemesi ile ilgilidir. İslâm âlimleri genel olarak neshi kabul etmiş, sadece Kur'ân'da mevcudiyeti ve neshe konu olan âyetlerin belirlenmesi hususunda müzâkerelerde bulunmuşlardır. Her ne kadar sarîh bir lisân ile beyân etmemiş olsa da, Hâşimzâde aşağıda örneklendirilecek âyetlerde vâkî olan işkâl vehmini neshe başvurarak gidermiştir. Konuya geçmeden önce kısaca nesh hakkında bilgi verilecektir.

Lugatte 'nesih' kelimesi "yok etmek, gidermek, değiştirmek, nakletmek, kopya etmek ve bir şeyin hükmünü değiştirmek gibi" pek çok anlamları barındırmaktadır. (İbn Manzûr 1981, 4408; Fîrûzabâdî 2008, 1604; Zebidî 1994, VII, 355) Terim olarak ise, "Şer'î bir hükmün (mensûh) daha sonra gelen şer'î bir hükümle (nâsîh) yürürlükten kaldırılması" olarak izâh edilmiştir. (Çetin 2006, XXXII, 579-581) Neshin mevcûdiyeti kabul edilmekle beraber, Kur'ân'daki konumu tartışılmıştır. Neshi -söz konusu âyetlerin sayısında görüş birliği olmasa da- kabul edenlere göre, nesih amelesi için bazı şartların gerçekleşmesi gereklidir. Bu şartlara binâen belirli kısımlara ayrılmaktadır. Kabul etmeyenlere gelinceyse, onlar, ilgili hususları takyîd, tashîh ve tarihsel olgular ekseninde açıklamışlardır. (Köse 2010, 70-88) Hâşimzâde Kur'ân-i Kerîm'de neshi kabul etmektedir. Neshi izâh ederken, neshin keyfiyeti ifâde eden bir olgu olmadığını, Kur'ân-ı Kerîm'i oluşturan tüm âyetlerin hayırlı ve hepsinin kelâmullah olduğunu ifâde etmiş, nesih etme işinin Allah-ü Teâlâ indinde kolaylığına değinmiştir. (H, I, 39) Neshin insanlar için maslahatı üzerinde durmuş ve çoğu kimsenin hükümlerin hikmetini bilemeyeceği, günah ve sevabı birbirinden ayıramayacağına dikkat çekmiştir. (Hâşimzâde, II, 400)

4.1. Vasiyet ve Mîrâs Konusunda bulunan İşkâl Vehmi

Vasiyet âyeti (Bakara, 2/180) ile mîrâs âyetleri arasında taâruz/işkâl vardır. (Şinkîtî H.1426, 40) Hâşimzâde ilgili âyeti tefsir ederken, "Vârise vasiyet yoktur. Fakat vâris olmayan yakın fakirlere vasiyet sünnettir. Vasiyet eden kimse vefatına iki gün kala vasiyetini yapmalıdır. Mümkün olmazsa, vasiyetin ardından en az iki gece geçmemelidir." demektedir. Ayrıca vasiyetin marûfa göre yapılmasını ise, mîrâsın üçte birini geçmemesi ve fakirleri bırakarak zenginlere verilmesinin sakındırılması olarak ifade etmiştir. Müellif Cahiliye zamanında anne babalarını ve akrabalarını mahrum bırakarak, gösteriş için

tüm malın vasiyet edildiğini, Allah-ü Teâlâ'nın bu uygulamayı men ederek ebeveyn ve akrabaya vasiyet etmeği buyurduğunu ve daha sonra bu hükmün mîrâs âyetiyle (Nisâ, 3/11) nesh olduğunu ifade etmiştir. (Hâşimzâde, I, 65) Neshi kabul edenlere göre, bu âyetin mensûh-ül-hüküm olmasında ittifak vardır. Nâsihi hususundaysa, görüş birliği sağlanamamıştır. Mîrâs âyetiyle, Nisâ 4/8. âyetiyle, “Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Vârise vasiyet yoktur.” hadîsiyle (Tirmizî 2017, 799; Ebû Dâvûd 2015, 630.) veya ümmetin icmâsı ile (İbn Arabî 1992, II, 18) âyetin hükmünün kaldırılmış olduğu bildirilmiştir. Neshi kabul edenlere göre, her iki hükmün aynı anda uygulanması mümkün değildir. Bu sebeple ilgili hüküm mensûhtur. (Kaya 2020, 186-188) Neshi kabul etmeyenlerin öncüsü hesap edilen Ebû Müslim İsfahânî'ye (ö. 322/934) göre, vasiyet ile ilgili hüküm mücmel, mîrâs âyetleri ise, onu açıklayan mufasssal âyetlerdir. Şayet hükümler arasında tenâkuz bulunursa, o zaman bu tashîh ile ele alınmalıdır. (Râzî 1981, V, 66-67)

İşkâl vehminin bulunduğu bir diğer Bakara sûresinin 234. ve 240. âyet-i kerîmeleridir. Müellif burada vaki olan müşkil durumu sûrenin 240. âyetini tefsir ederken, neshe başvurarak aradan kaldırmıştır. Hâşimzâde Müslüman olarak Medîne'ye yerleşen, Tâif ehlinde Hâkim b. Hâris isimli kimsenin, bir süre sonra vefat edince, eşinin iddeti hususunda naklolunan rivâyete yer vermiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s) el-Hâris'in eşine mîrâsdan bir şey vererek, bir yıl boyunca nafakasının verilmesi şartıyla, eşinin iddetini beklemesini buyurduğunu aktarmıştır. Müellif devamında “İslâm'ın ilk yıllarında uygulama bu yöndeydi ve mîrâs âyetiyle bu hüküm kaldırıldı. Dörtte bir ve sekizde bir pay hak kazandılar. Ayrıca bir yıllık iddet müddeti kaldırılarak, dört aya indirildi.” demektedir. (Hâşimzâde, I, 95) Hâşimzâde'nin zikrettiği rivâyeti İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) *Nevâsihü'l-Kur'ân*'ında İbn Abbas'tan nakletmiştir. (İbnü'l-Cevzî 1984, 214-215) Bir başka versiyonunu ise, İbn Zübeyr (ö. 708/1308) Hz. Osmân'dan rivâyetle nakletmiştir. Müfessirlerin çoğunluğu bu görüşü desteklemektedir. Mücâhid ise, dört ay günlük iddet süresini bir ruhsat olarak değerlendirmiştir. (Kaya 2020, 188-191.)

Hâşimzâde Nisâ, 4/33 âyetini tefsir ederken ise, “Cahiliye zamanında bir kişinin bir kişi ile akdi bulunursa, hayatta kalan vefat edenin malının altıda birine varis oluyordu. İslâm'ın ilk yıllarında bu hüküm sâbit idi. وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ “Aralarında kan bağı bulunanlar Allah'ın kitabında

(mirasçılık bakımından) birbirlerine daha yakındırlar” âyetiyle (Ahzâb, 33/6) bu hüküm kaldırıldı.” beyânında bulunmuştur. (Hâşimzâde, I, 203) Hâşimzâde'nin yer verdiği ilgili rivâyet İbn Abbas'tan naklolunmuş, Katâde ve Hasan Basrî de bu rivâyeti desteklemiştir. (Kaya 2020, 164-165.) Bir grup âlime göre, Cahiliye devri uygulaması olması ve Allah-ü Teâlâ'nın bu hususta bir hüküm indirmemesi hasebiyle muhkem olarak kabul edilmiştir. (Zeyd 1987, I, 700-701) İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ “*Ahitlediğiniz kimseler*” ibâresini Müslümanların Medîne'ye hicretinden sonra muhâcirlerle ensâr arasında gerçekleşen ve akrabalık bağının olmamasına rağmen, bir birlerine mirasçı olmaları durumu ile izâh etmiştir. Dolayısıyla Ahzâb 33/6. âyetinin bu hükmü nesh ettiğini belirtmiştir. (İbn Arabî 1992, II, 141)

4.2. Emirlerle İlgili İşkâl Vehmi

Müellifin müşkilin çözümlenmesinde istifâde ettiği nesh olgusuna verebilecek bir diğer örnek كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا “*Her biri ürün verdiğiğinde ürününden yiyin; hasat günü de hakkını verin; fakat israf etmeyin*” ibâresinin geçtiği En'âm sûresinin 141. âyetidir. İlgili ibâre işkâl çerçevesinde değerlendirilmiştir. (Nîsâbûrî, 496-497) Hâşimzâde ilgili âyeti tefsir ederken, müşkile işâre ederek “Ulemâ ‘hakkını verin’ ibâresinde zikrolunan hakkın ne olduğu hususunda ihtilaf etti. Bazılarına göre, bu farz olan zekâttır. Bazılarına göreyse, bu fıkıh kitaplarında hükmolunan onda bir, beşte bir veya diğer miktarlardır. Zekâtta başka maldaki haktır. Veya الضَّعْتُ veya لَقَاطُ / ‘toplanan, yerden alınan, hasattan geriye kalan, süprüntü’dür. Medîne ehli bunu buldukta mescîdin bir tarafına döküyor, oradan miskin ve muhtaçlar asasıyla döküb, yiyorlardı. Bu hüküm İslâm’ın öncesinde ve onda bir zekât hakkıyla kaldırılmıştır. Çünkü her bir nafaka zekâtla nesh olunmuştur.” demektedir. (Hâşimzâde, II, 51.) İbnü'l-Cevzî'ye göre ilgili âyet vücûbiyet bildiren emirdir, bu zaman zekât âyetiyle nesholunmuştur. Müstehâb emir ifade ediyorsa, muhkemdir. (İbnü'l-Cevzî 1984, 335.) Mekkî b. Ebî Tâlib'e (ö. 437/1045) göre, ilgili âyette her iki sûrenin iniş zaman ve mekânlarından kaynaklanan farklar sebebiyle nesh söz konusu olmamakta ve muhkem kabul edilmektedir. (el-Kaysî 1986, 198, 285)

Ele alacağımız bir diğer örnek يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اِذَا نَجَّيْتُمُ الرِّسُوْلَ فَقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيْهِ نَجُوْلَكُمْ صَدَقَةٌ ذٰلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَاَطَهْرُ فَاِنْ لَّمْ تَجِدُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ “*Ey iman edenler!*

Peygamberle özel görüşme yapmak istediğiniz zaman, bu görüşmenizden önce bir sadaka verin. Sizin için en iyi ve en nezih davranış budur. Şayet bulamazsanız, bilin ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir.” buyrulduğu Mücadele sûresinin 12. âyetidir. Hâşimzâde ilgili âyeti âçıklarken kaynaklarda geçen Hz. Ali’yle (ö. 40/661) ilgili olayı (Beğavî H.1412, VIII, 60) nakletmiş ve bu âyetin *أَلْأَسْفَقْتُمْ أَنْ تُتَدَمَّرَ إِيَّايَ نَجَوَاكُم مِّنَ صَدَقَاتٍ* ibâresiyle başlayan bir sonraki âyet ile nesh olunduğunu bildirmiştir. (Hâşimzâde, IV, 286) İlk dönem Nâsîh ve Mensûh konusunda eser yazanlardan Zührî (ö. 124/742) - Eserin nâşirleri telifin Zührî’ye nisbetinin şüpheli olduğunu bildirirse de, konuyla ilgili ister klasik tefsir kaynaklarında, isterse de ilk dönem Nâsîh ve Mensûh kitaplarında kendisine sık sık yapılan atıflar, onun bu eseri kaleme aldığı görüşünü kuvvetlendirmektedir. (Özkan 2013, XXXIV, 548-549)- ilgili hususta neshi kabul etmiştir. (Zührî 1998, 34) Süleyman Ateş birinci âyette bulunan zorunluluğun ikinci âyette ihtiyâra/seçime bırakıldığını, burada nesih bulunmadığını, hafifletmenin söz konusu olduğunu, dolayısıyla “âyetler arasında nesih yoktur, ta’dil vardır.” görüşünü savunmaktadır. (Ateş, 2014, IX, 325-326)

4.3. Haramlar ve Hâdler ile İlgili Hükümlerde Bulunan İşkâl Vehmi

Hâşimzâde Nisâ 4/15. âyetini tefsir ederken, “İslâm’ın ilk yıllarında zinâ fiilinde bulunan kadınların, işledikleri fiil dört mümin kişi tarafından şehâdetle kanıtlanırsa, o halde ömrünün sonuna kadar evine hapsolunurdu. Bu hüküm *الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ* / “Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun” âyetiyle nesh olundu.” demektedir. Devamında bu haram fiili işleyen kimsenin, şeriatla cezasını bîkr kızlar için yüz celde ve yurtlarından sürgün olunma, evli veya dul kadınlara ise, yüz celde sonrasında recm olunma hükümleriyle beyân etmiştir. Akabinde dul kimseler için celde hükmünün kaldırıldığı, recm etme hükmünün ise, bâkî kaldığını nakletmiştir. İmam A’zâm’a göre, bîkr kızlar için sürgün/tağrîb yokken, diğer mezhepler için bunun sabit olduğunu aktarmıştır. (Hâşimzâde, I, 193) Dihlevî (ö. 1176/1762) Hâşimzâde’nin zikrettiği rivâyeti *قِيلَ* / ‘denildi’ kalıbıyla aktarmış ve ilgili âyette neshin olmadığını bilâkis gayeyle – Allah-ü Teâlâ’nın inzâl edeceği diğer hükümle – bağlı olduğunu savunmuş, bu gayeye de gelince, Peygamber (s.a.s)’in “vaad olunmuş yol şudur, şudur.” diye beyân ettiğini

vurgulamıştır. (Dihlevî 2006, I, 49-50) Remzi Kaya ise, delilleri serdederek ilgili âyetin mensûh olduğunu belirtmiştir. (Kaya 2020, 191-193)

sahîh olduđu takdirde âyette neshin mevcûdiyetini kabul eder.” demektedir. (Nehhâs 1991, II, 537-543) Fakat Taberî’ye göre, bu âyette kasdolunan müşrik bağıye kadınlardır. Müslüman zinâkâr erkek ve kadının puta tapan müşrik kişilerle evlenmesi haramdır. Âyetle zinâkâr Müslüman erkeğın, müslüman iffetli mümine bir kadınla evlenemez veya sadece müşrik kadınla evlenebilir şeklindeki bir mâna kastedilmemiştir. Durum böyle olunca, zinâkâr zinâyı helâl görmeyen zinâkârla veya helâl gören müşrikle zinâ yapar. (Taberî 1994,V, 395)

4.4. Savaşla İlgili Hükümlerdeki İşkâl

Kâfirlere karşı musâmahakâr davranmağı emreden bir takım âyetleri, onlarla savaşmağı emreden seyf ve kıtâl âyetiyle işkâl çerçevesinde değerdendirilmiş ve nesih ile çözüme kavuşturmağı çalışılmıştır. Seyf/Kıtâl âyetinin müşriklere karşı hoşgörölü davranmağı, onların her türlü durumlarına sabretmeğı emreden pek çok âyeti neshettiğıne dair görüşler vardır. Seyf ve kıtâl âyetiyle nesholunduğı âyet sayısını iki yüze çıkaran âlimler de olmuştur. (İbnül-Arabî 1992, I, 353) Bu görüşü desteklemeyenlerden biri olan Süyûtî (ö. 911/1505) müşriklere karşı hoşgörölü davranmayı nese’/mühlet vermek, süre tanımak çerçevesinde değerdendirmiş, savaş sırasında ilgili âyetlerin hükmünün kalkacağını ifade etmiştir. (Süyûtî 2008, 465) Mustafa Zeyd de ilgili âyetleri ‘Seyf âyeti ile Nesh İddiaları’ başlığı altında ele almış ve muhkem olduğunu savunmuştur. (Zeyd 1987, I, 506-507.) Hâşimzâde’nin birkaç âyette bu yaklaşımı sergilediğı söylenebilir. Örneğın, Bakara 2/256. âyetinin Tevbe 9/5. âyetiyle - Müellif ilgili âyeti kıtâl âyeti, Tevbe 9/29. âyetini ise, seyf âyeti olarak beyân etmiştir. Bu isimlendirmeyi kabul edenlerle beraber, Tevbe 9/5. âyetini ‘seyf âyeti’, 29. âyetini ise, kıtâl âyeti olarak adlandıranlar vardır.-, (Hâşimzâde, I, 104) İsrâ 17/54 âyetinin, (Hâşimzâde, II, 423) Câsiye 45/14. âyetinin (Hâşimzâde, IV, 167.) ve Kâfirûn sûresinin –denilir formuyla- kıtâl âyetleriyle, (Hâşimzâde, IV, 461) Yûnus 10/41. âyetinin ve Hicr 15/85 âyetinin (Hâşimzâde, II, 371.) Sebe 34/25. âyetinin de – denilir formuyla – seyf âyetiyle mensûh olduğunu bildirmiştir. (Hâşimzâde, III, 418)

Sonuç

Bu çalışmada Ahmed Hâşimzâde'nin Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm isimli tefsirinde, literatürde müşkil âyetler olarak nitelendirilmiş âyetlere yaklaşımı, yorumlamada istifâde ettiği metot ve yöntemler kısaca olarak örneklerle ele alınmıştır. Hâşimzâde bu âyetleri genel metoduna mutâbık bir şekilde beyân etmiştir. Her ne kadar Müşkilü'l-Kur'ân ilminden bahsetmese de, bazen âyet içinde, bazen âyetler arasında, bazen âyet grupları arasında vâkî olan işkâl vehmine işâre etmiştir. Müfessir bu âyetlerde işkâl var demeyi tercih etmemiş, "Ulema bu konuda ihtilâf etti" demekle, işkâlin mercisini ulemâya hamle ederek, hassasiyyetini göstermiştir. Bu da müellifin haklı olarak, Kur'ân'da her hangi bir çelişki ve tenâkuzun bulunmadığı tezinden yola çıkmasından kaynaklanmaktadır. Şunu belirtmek gerekir ki, bu ilim dalının ortaya çıkması da yine bu tezi savunmak, batıl iddia ve şüphelerin iptali hedefini taşımıştır. Fakat müellifin tefsirini sade halkın irşâdı için yazdığı beyânı esas alınacak olursa, muhtemelen yeteri kadar İslâmî bilgisi olmayan sade halkın zihninde oluşabilecek şüpheleri berteraf etmediği, inceliklere dalmadan anlaşılır bir dille insanları gerçeğe en kolay şekilde yönlendirmeyi esas almıştır. Hâşimzâde müşkil âyetleri yorumlamasına gelinceyse, müellif Kur'ânî deliller, Hz. Peygamberin (s.a.s) kavî-i şerifi, sahâbe, tabiûn ve sonraki âlimlerin, özellikle müfessirlerin görüşlerini aktararak gidermiştir. Müfessir mezkûr âyetleri genel itibariyle te'vîl etmiş, yer yer nesh teorisine başvurmuştur. Bazen rivâyetleri aktarmakla yetinmiş, bazen tercih ettiği görüşü açıkça serdetmiştir. Özetle, müfessirin müşkil âyetler hususundaki tutumu, İslâmî düşünceye uygun, klasik dönem ve modern dönem müfessirlerinin yaklaşımıyla ayniyet taşımıştır.

KAYNAKÇA

Ahmed Hâşimzâde. Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm (elyazma)

Akřıt, İbrahim. (2019). Taberî Tefsirinde Müřkilü'l-Kur'ân, B.D.Tezi, BUÜSBE, Bursa.

Aydüz, Davut. (2003). Sovyet Döneminde Azerbaycan Türkçesi ve Arap Harfleriyle Yazılan Bir Tefsir, Akademik Arařtırmalar Dergisi, Yıl: 5, Sayı: 17 (99-104).

Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' (H.1409/1412) Tefsîru'l-Beğavî Me'âlimü't-Tenzîl, Riyâd: Dâru't-Tayyibe.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. (2017). Sahîhu'l-Buhârî, Beyrût: Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn.

Çetin, Abdurrahman. (2006). "Nesih", DİA, XXXII, 579-581, İstanbul: TDV Yayınları.

Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn el-Fârûkî. (2006). el-Fevzû'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr, Karaçi: Beytû'l-İlmi'l-Karâtişî (Karaçi).

Ebu Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. (2015). Sünenü Ebî Dâvûd, Beyrût: Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn.

Fîruzabâdî, Ebû't-Tâhir Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. (2008). el-Kâmûsu'l-Muhît, Kâhire: Dâru'l-Hadîs.

İbn Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. (1992). en-Nâsih ve'l-Mensûh Fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm, yy: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Diniyye.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. (1984). et-Tahrîr ve't-Tenvîr, Tûnus: Dâru't-Tûnusiyye.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. (2001). el-Muharrerü'l-Vecîz, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. (1995). et-Tehlîsu'l-Habîr fî Tahrîc Ehâdisi'r-Râfi'i'l-Kebîr, Kordova: Müessesetü Kurtuba.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. (1974). Te'vîlü Müřkili'l-Kur'ân, Kâhire: Mektebetü Dâr-i Turâs.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. (1981). Lisânu'l-Arâb, Kâhire: Dâru'l-Meârif.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. (1984). Nevâsihü'l-Kur'ân, Medînetü'l-Münevvaratu: yy.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb (ty) el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife.

İsmayilov Mehman. (2002). 20. Yüzyılda Azerbaycan'da Yapılan Kur'an Tefsiri ve Meal Çalışmaları, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

İzeddin b. Abdulazîz b. Abdu's-Selâm. (1982). Fevâid fî Müşkilü'l-Kur'ân, Cidde: Dârü's-Şurûk.

Kaya Remzi. (2020). Kur'ân-ı Kerim'de Nesih, İstanbul: Yağmur Yayınları.

Kaysî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed. (1986). el-Îzâh li-Nâsihi'l-Kur'ân ve Mensûhihi, Cidde: Dâru'l-Menâra.

Kiraz Celil. (2010). Şerif Murtezâ'nın Emâlî'sinde Kur'ân Müşkilleri ve Mütешâbihleri, Bursa: Emin Yayınları.

Köse Ahmet. (2010). Tarihselcilik ve Nesih İlişkisi, Erciyes ÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyr. (2016). Sahîhu Müslim, Beyrût: Müessesetu'r-Risâleti Nâşirûn.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısrî. (1991). en-Nâsih ve'l-Mensûh fî Kitâbillah (a.c) ve İhtilâfî'l-Ulemâi fî Zâlike, Beyrût: Müessesetu'r Risâleti.

Nîsâbü'rî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ebi'l-Hasen b. el-Hüseyin el-Gaznevî en-Nîsâbü'rî. (1997). Bâhirü'l-Burhân fî Meânî Müşkilâtî'l-Kur'ân, Mekke-i Mükerrema: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ.

Nuruyev Rahman. (2005). Ahmet Haşimzâde'nin Hayatı ve Tefsîru'l-Kur'ânî'l- Azîm İsimli Eserinin Tanıtımı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

Okiç Tayyib. (1995). Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri, İstanbul: Nûn Yayınları.

Özkan Halit. (2013). “Zührî”, DİA, XXXIV, 548-549, İstanbul: TDV Yayınları.

Öztürk Mustafa. (2013). Kur'ân Bağlamında Hz. Meryem ile İlgili Bir İnceleme, Marife, 3/1, 79-88.

Pak Süleyman. (2000). Müřkilü'l-Kur'an, Basılmamıř Doktora Tezi, SÜSBE, Konya.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. (1981). Tefsîru'l-Fahri'Râzî bi'l-Müştehiri Tefsîri'l-Kebîr ve Mefâtîhi'l-Ğayb, Beyrût: Dâru'l-Fikr.

Seyyid Kutub b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzilî. (2003). Fî Zılâli'l-Kur'an, Beyrût: Dâru's-Şurûk.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî (2008), el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an, Beyrût: Müessesetu'r-Risâleti Nâşirûn.

Şinkîfî, Muhammedu'l-Emîn b. Muhammedu'l-Muhtâr el-Cekenî (H.1426) Dâf'û İhâmî'l-İztırâb an Âyâtî'l-Kitâb, Mekke-i Mükerreme: Dâru'l-Âlemi'l-Fevâid.

Taberî Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî el-Bağdâdî (1994) Câmi'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an, Beyrût: Müessesetu'r-Risâle.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) (2017), Sünenü't-Tirmizî, Beyrût: Müessesetu'r-Risâleti Nâşirûn.

Yerinde Adem. (2006). Müřkilü'l-Kur'an, XXXII, 164-167, İstanbul: TDV Yayınları.

Zebidî Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseyinî. (1994). Tâcü'l-'Arû min Cevâhiri'l-Kâmûs, Küveyt: et-Turâsu'l-Arabiyyu.

Zemahşerî Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. (2009). el-Keşşâf 'an Hakâ'iki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife.

Zerkeşî Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî. (2006). el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an, Kâhire: Dâru'l-Hadîs.

Zeyd Mustafa. (1987). en-Nesh fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm Dirâseten Teşri'iyeten Târîhiyyeten Nakdiyyeten, Kâhire: Darû'l-Vefâ.

Zührî Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb. (1998). en-Nâsih ve'l-Mensûh, Beyrût: Müessesetu'r-Risâle.

Röya Kazımova

ƏHMƏD HƏŞİMZADƏNİN "TƏFSİRUL-QURANİL-ƏZİM" ADLI ƏSƏRİNDƏ MÜŞKÜL AYƏLƏRİ TƏHLİL METODU

XÜLASƏ

Bu məqalədə Əhməd Həşimzadənin “Təfsirul-Quranil-Əzim” adlı əsərində Quran elmlərindən olan “Müşkülül-Quran”a baxışı araşdırılmışdır. Quran elmləri ilahi kəlamın sistemli şəkildə başa düşülməsinə və metodoloji şərhinə kömək edən elmlərdir. Buna görə də heç bir səmimi müfəssir sözügedən elmlərdən uzaq qala bilməmiş, bu elmi mirasdan istifadə edərək, Quranın məqsəd və hədəflərinə uyğun şəkildə təfsir edilməsinə maraq göstərmişdir. Belə müfəssirlərdən biri də Əhməd Həşimzadədir. Müfəssir Quran elmlərinin terminoloji izahlarına yer verməyə də, bu elmlərin bəzilərindən bəhs etmiş, bəzilərinə isə işarə etməklə kifayətlənmişdir. İstilahi mənasına toxunmadığı elmlərdən biri də müşkülül-Quran elmidir. Bu elm Quranda ziddiyyət kimi görünən ixtilafları və mübahisəli məqamları araşdıraraq, onlara aydınlıq gətirir.

Həşimzadə ilahi kəlam olduğu üçün Quranda heç bir ziddiyyətin olmadığını bəyan etmiş, Qiyamətə qədər hər cür təhrif və təbdildən qorunacağını bildirmişdir. O, müşkülül-Quran məzmununda qiymətləndirilən ayələri əsərboyu tətbiq etdiyi ümumi üsula uyğun olaraq izah etmiş, zahiri ziddiyyəti aradan qaldırmışdır. Müəllif bəzən müşkülü bir Quran ayəsi ilə aradan qaldırarkən, bəzən də mövzu ilə bağlı Həzrət Peyğəmbərdən (s), səhabələrdən, tabiunlardan və onlardan sonra gələnlərdən nəql etdiyi rəvayətlər və müfəssirlərin izahları əsasında təfsir etmişdir. Həşimzadənin bu mövzuda müraciət etdiyi başqa bir təfsir elmi isə nəsxdir. Müəllif müşküllərin izahı barəsində təfsirlərdən nəql etdiyi müxtəlif görüşləri açıq-aşkar dil ilə izah edərkən, bəzən də öz görüşünə yer vermədən zikr etməklə kifayətlənmişdir.

Açar sözlər: *Əhməd Həşimzadə, “Təfsirul-Quranil-Əzim”, müşkül, əlyazma, metod, yanaşma.*

Ройа Кязимова

**МЕТОДИКА АНАЛИЗА СЛОЖНЫХ АЯТОВ В
ПРОИЗВЕДЕНИИ АХМАДА ГАШИМЗАДЕ
"ТАФСИРУ'Л-КУРАНИЛ-АЗИМ"**

РЕЗЮМЕ

В этой статье рассмотрен взгляд Ахмада Гашимзаде на “Мюшкюл-Куран”, одну из наук Корана, в его труде “Тафсиру'л-Курани'л-Азим”. Коранические науки – это дисциплины, которые помогают в систематическом понимании и методологической интерпретации божественной речи. По этой причине ни один добросовестный толкователь не остался в стороне от этих наук, и, используя это научное наследие, он проявлял интерес к тому, чтобы толкование соответствовало целям и задачам Корана. Одним из таких толкователей является Ахмад Гашимзаде. Хотя он не упомянул о терминологических определениях коранических наук, он рассказал о некоторых из этих наук и довольствовался указанием на некоторые из них. Одной из таких наук, не включающих терминологическое значение, является наука о Мюшкюл-Коране. Рассматриваемая наука исследует конфликты и спорные моменты, которые кажутся противоречиями в Коране, и проясняет их.

Гашимзаде заявлял, что в Коране нет противоречий, поскольку это божественное слово, и заявил, что он будет защищен от всевозможных искажений и переделок до Судного дня. Он объяснил аяты, оцененные в содержании Мюшкюл-Корана, в соответствии с общим методом, который он применял во всем своем труде, и устранил очевидное противоречие. При этом, автор иногда устранял сложную ситуацию с помощью аята Корана, а иногда толковал ее на основании хадисов по теме, дошедших от Пророка (с.а.с.), сподвижников, последователей и тех, кто пришел после него, и объяснений толкователей. Еще одной наукой, к которой прибегал в этом отношении Гашимзаде, является насх. В то время как автор четко разъяснял различные взгляды, вытекающие из толкования сложных аятов, иногда он упоминал их, не отдавая предпочтения своим взглядам.

Ключевые слова: *Ахмад Гашимзаде, Тафсиру'л-Курани'л-Азим, мюшкюл, рукопись, метод, подход.*

Roya Kazımova

**AHMED HASHIMZADEH'S METHOD OF ANALYSIS
OF MUSHKUL VERSES IN HIS WORK OF
"TAFSIRU'L-QURANI'L-AZIM"**

ABSTRACT

This article focuses on Ahmad Hashimzadeh's view of the Qur'an in his Tafsir al-Qur'an al-Azim, one of the sciences of the Qur'an. Qur'anic sciences contribute to the systematic understanding and methodological interpretation of the divine verse. Therefore, no sincere commentator could stay away from the above-mentioned sciences to demonstrate interest in interpreting the Qur'an in accordance with its goals and objectives. One of such commentators is Ahmad Hashimzadeh. Although the commentator did not provide a terminological explanation of the Qur'anic sciences, he did mention some of them and only highlighted a few of them. One of the sciences that did not touch on its terminological meaning is the science of Mushkulu'l-Qur'an. This science clarifies the contradictions and controversies in the Qur'an by examining them.

Hashimzadeh stated that there is no contradiction in the Qur'an because it is a divine word, and that it will be protected from all distortions and alterations until the Doomsday. He explained the verses evaluated in the context of the Qur'an, in accordance with the general method he applied throughout his work, and eliminated the apparent contradiction. While the author sometimes eliminates a mushkil (difficult verse from the Qur'an), sometimes the Prophet (pbuh) refers to the subject. He interpreted it on the basis of the narrations narrated by the Prophet (pbuh), the Companions, the Tabiun and those who came after them, and the explanations of the commentators. Hashimzadeh's other commentary on this subject is Naskh. (Any new verse that has been revealed cancels the previous verse related to the subject). The author simply has explained the various views he narrated from the commentaries on the explanation of the mushkils clearly, sometimes without mentioning his own point of view.

Keywords: *Ahmed Hashimzade, Tafsir al-Qur'an al-Azim, interpretation, Mushkhul, manuscript, method, approach*

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

HACEGAN-NAKŞİBENDİYYE TALİMLERİNİN TEMELLERİ

Dr. Kamilcan Rahimov,

Özbekistan Bilimler Akademisi

Ebu Reyhan Biruni adındaki Şarkiyat Enstitüsü

Kıdemli Uzmanı

kom_rah@mail.ru

ÖZET

12. Yüzyılda Hoca Abdülhalik Gucdüvani tarafından kurulan ve devamcılar tarafından geliştirilen, 14. yüzyılda tarikatın yedinci piri Hoca Bahaeddin Nakşibend döneminde uç noktasına ulaşan Hacegan-Nakşibendiyye tasavvuf tarihindeki en mükemmel ve ileri sufilik talimatlarından biridir. Üç temel: 1) şeriat ve sünnet; 2) zikr-i hafî; 3) on bir raşha'ya (hoş der dem, nazar ber-kadem, sefer der-vatan, halvet der-encümen, yadkerd, bazgeşt, nigahdaşt, yad-daşt, vukuf-i zamani, vukuf-i adedi, vukuf-i kalbi) dayanan talimat, Merkezi Asya'da sufiliğin yeni ve ileri bir türü – sosyal faal sufiliğin gelişimi ve yayılmasında önemli konuma sahipti. Hacegan-Nakşibendiyye tarikatındaki mürid yetiştirmenin merkezi ve mükemmel usulü tarikatın içten güçlü olmasına, hızlıca ve geniş coğrafyaya yayılmasına yol açtı.

Bu makalede yazar Hacegan-Nakşibendiyye tarikatının Gucdüvani'den Nakşibend'e kadar yaşayan kurucularının tasavvuf doğrultusundaki görüş ve gayelerini analiz ederek Hacegan-Nakşibendiyye talimatının temelleri ve neticesi, terbiye usulü üzerine ulaştığı sonuçları özetlenerek beyan etmektedir.

Anahtar kavramlar: *tasavvuf, sufilik, Hacegan-Nakşibendiyye tarikatı, Hacegan-Nakşibendiyye talimatı, zikr-i hafî, raşhalar, sosyal faal sufilik.*

Giriş

Hacegan-Nakşibendiyye tarikatı köklü tarihe dayanan Merkezi Asya tasavvuf ekolü geleneğinin devamcısı olarak yerel kökenlere sahiptir. Bir diğer deyişle, Merkezi Asya'da Hacegan-Nakşibendiyye tarikatı ortaya çıkana

kadar olan dönemde de tasavvuf süreçleri yaşanmış, 12.yüzyıldan itibaren İslam Dünyasının çeşitli ülkeleri, örneğin, Maverâünnehir’de ortaya çıkmaya başlayan sufilik tarikatları, özellikle, Hacegan-Nakşibendiye tarikatının oluşumunda temel olarak hizmet etmiştir. 8.yüzyılın ortalarında İslam dünyasının diğer büyük merkezlerinin yanı sıra Merkezi Asya’da da ortaya çıkan tasavvuf sufilik tarikatları, özellikle, Hacegan-Nakşibendiyye tarikatına kadar *zahitlik dönemi* (8-9.yüzyıllar), *sufilik ekolleri ve akımları dönemi* (9-11. yüzyıllar) olarak adlandırılmış iki dönem yaşandı. Sufilik faaliyetinin gerçekleşmesinde insanları İslam şeriatı çerçevesinden çıkmamak, terk-i dünyacılık ve köşenışinliği inkar etmekle beraber toplum hayatında faal iştirak etmek ve çalışmaya teşvik etmek gibi özellikler bu dönem Merkezi Asya tasavvufinin diğer sufilik ekollerinden farklı kılan önemli özelliklerden sayılır. 8-9.yüzyıllarda bölge tasavvufine ait olan önemli özellikler 12-14.yüzyıllarda ortaya çıkan Hacegan-Nakşibendiyye talimatına da yansımıştır.

Hoca Abdülhalik Gucdüvani (tahmini 496/1103-575/1179), genellikle, Hacegan-Nakşibendiyye tarikatı, örneğin, Haceganiyye aşamasının kurucusu olarak işbu tarikatın şeriat ve sünnete katı riaye edilmesi, tövbe ve iradet ile başlayan seyr-i suluk makamlarını aşması, zikr-i hafi ve sekiz raşha’dan (*hoş der dem, nazar ber-kadem, sefer der-vatan, hilvet der-encümen, yadkard, bazgeşt, nigahdaşt, yaddaşt*) oluşan ilk temellerini ortaya çıkarttı. (Xoja Abdulxoliq G’ijduvoni, 2003, 97-98; Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kaşifi, 1977, 11, 38). Ondan sonra tarikat önderliğine üstlenen Hoca Muhammed Arif Rivgeri (tahmini 560/1165-660/1262), Hoca Mahmud İncir Fağnevi (tahmini 7/13.yüzyılın başları – 685/1286), Hoca Ali Ramitani (tahmini 591/1195-721/1321), Hoca Muhammed Baba Semmasi (tahmini 7/13.yüzyılın ortaları - 736/1335) ve Seyyid Emir Külal (tahmini 680/1281-772/1370) de Gucdüvani talimatının temelini devam ettirmişse de, Hoca Mahmud İncir Fağnevi döneminden itibaren zikr-i hafi yerini zikr-i cehri almıştır. Hacegan-Nakşibendiyye tarikatındaki bu süreç Hoca Bahaeddin Nakşibend dönemine kadar devam etmiştir (Abul Muhsin, 1993, 54). Nakşibend faaliyeti ile Hacegan-Nakşibendiyye tarikatının Haceganiyye dönemi sona ermiş, Nakşibendiyye dönemi başlamıştır.

Hoca Bahaeddin Nakşibend ilk olarak *zikr-i hafi*’yi yeniden uygulamıştır (Abul Muhsin, 1993, 54; Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kaşifi

1977, 97-98), Yusuf Hamadani ve Abdülhalik Gucdüvani tarafından ortaya konulan sekiz *raşha* 'ya yeni üç *raşha* (*vukufi zamani*, *vukufi adedi*, *vukufi kalbi*) ekleyerek, sayısını on biri çıkartmıştır (Abul Muhsin, 1993, 84-86; Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kaşifi, 1977, 47-50). Bahaeddin Nakşibend terk-i dünyacılık ve köşenışinliği inkar ederken, insanlar ile faal münasebette olmayı, meslek ile meşğul olmayı ve aynı zamanda bir saniye bile Allah'ı unutmamayı teşvik etti (Abul Muhsin 1993, 77; Cami, 1382/2003, 252; Navoiy 2001, 27).

Hacegan-Nakşibendiyye tarikatının Gucdüvani'den Nakşibend'e kadar geçmiş önderlerinin tasavvuf hakkındaki görüşleri ve gayelerini analiz ederek Hacegan-Nakşibendiyye talimatı temelleri ve neticeleri, hem de tarikattaki terbiye usulüne yönelik ulaştığımız sonuçları umumlaştırarak aşağıdaki bölümlerde beyan edeceğiz:

1. Hacegan-Nakşibendiyye Talimlerinin Temelleri

Şeriat ve Sünnet. Hacegan-Nakşibendiyye tarikatının tüm pirleri tasavvufun İslam şeriatına uygun olduğunu kanıtlamak için devamcılarını şeriat ve sünnete katı riaye etmeye teşvik etmiştir. Örneğin, Hoca Abdülhalik Gucdüvani tüm işlerde şeriat ve sünnete dayanmak gerektiğini söyler (Xoja Abdulxoliq G'ijduvoni, 2003, 97-98), Hoca Arif Rivgeri tasavvufun ilk şartı şeriat demiştir (Xoja Muhammad Orif ar-Revgariy, 1993, 11), Seyyid Emir Külal ise şeriata riaye etmek tarikatın temeli olduğunu ileri sürmüştür. (Шихаб ад-дин б. бинти Амир Хамза 2001, 135-136). Hoca Bahaeddin Nakşibend tarikat üyeliğine şeriat ve sünnete riaye ederek erişildiğini bildirmiştir (Abul Muhsin, 1993, 78).

Zikr-i Hafi. Abdülhalik Gucdüvani kendi tarikatı üyelerine Allah'ı anmanın genel usulü olarak “gizli zikr”, “içten zikr”, “gönül zikri” anlamlarını veren *zikr-i hafi* 'yı belirlemiş ise de, Hacegan silsilesinin üçüncü piri Hoca Mahmud İncir Fağnevi döneminden ta silsilenin altıncı piri Seyyid Emir Külal dönemine kadar “aşıkâr zikr”, “dışarıda zikr”, “sesli zikr” anlamlarını veren *zikr-i cehri* kullanılmıştır (Abul Muhsin, 1993, 54). Ama Hoca Bahaeddin Nakşibend *zikr-i hafi* 'yı yeniden uygulamıştır (Abul Muhsin 1993, 54; Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kaşifi 1977, 97-98).

Rařhalar. Hacegan-Nakřibendiyye tarikatının “rařhalar” (damlalar) diye adlandırılmıř on bir kuralı yani *hoř der dem, nazar ber-kadem, sefer der-vatan, halvet der-encümen, yadkerd, bazgeřt, nigahdařt, yaddařt, vukuři zamani, vukuři adedi, vukuři kalbi* kurallarından ibaret olup, “Reřehat eyne’l-hayat”ın yazarı Fahrettin Ali Safi ilk sekizi Hoca Abdülhalik Gucdüvani, son üç tanesi Hoca Bahaeddin Nakřibend tarafından ortaya çıkarıldığını beyan etmektedir (Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kařifi 1977, 38). Bir çok arařtırmacılar, örneğın, O. Akımuřkin, H.İ.Sori oğlu, A. Hismatulin, A. Kniř, C.A.Subhan ve A.řimmel’ler Kařifi’ye dayanarak on bir kuralın ilk sekizi Gucdüvani tarafından ortaya konulduğı görüşündedirler (Акимушкин, 1991 54; Salah bin Mubarak Buhari 1992, 21; Хисматулин 1996, 19; Кныш 2004, 252; Сүбхан 2005, 130; Шиммель, Аннемари 2012, 282). Türk arařtırmacıları U.Turar ve H.K.Yılmaz’lar ise on bir kuralın tümü Gucdüvani tarafından oluřturulduğunu söylerler (Turar Usmon 1999, 109-110; Хасан Камиль Ёылмаз 2007, 222). Halbuki, Gucdüvani’nin kendisi “Makamat-i Yusuf Hamadani” eserinde söz konusu kurallardan ilk dördü *hoř der dem, nazar ber-kadem, sefer der-vatan, halvet der-encümen*’ın Hoca Yusuf Hamadani tarafından öğretildiğini hatırlatmıřtır (Xoja Abdulxoliq G’ijduvoniyy 2003, 12). Özbek bilim adamları O.Usman ve M.Hasani’ler bu görüşe göre, kuralların ilk dördü Hoca Yusuf Hamadani’ye, sonraki dördü Hoca Abdülhalik Gucdüvani’ye, son üçü ise Hoca Bahaeddin Nakřibend’e ait olduğunu söylerler (Orif Usmon 2003, 20-21; Xoja Abdulxoliq G’ijduvoniyy 2003, 7-8). Kuralların kısaca özeti řöyledir:

1. *Hoř der dem* (Her nefeste Allah’ın yadı ile olmak). Kurala göre salık’in¹ içinden çıkan her nefes *dem* (nefes) huzur (hayal ve dikkatin Allah’a yönelmesi) ve *hoř* (Allah’ın yadı ile olmak) yüzünden olup, ona *gařlet* (Allah’ı unutmak) olmaması gerekir. Sa’diddin Kařgari’ye göre “*hoř der dem*” bir nefesten ikinci nefese *gařlet* ile değıl, huzur ile geçmek gerekir, bendenin aldığı her nefesi Hak Subhanahu ve Teala’dan *gařil* (Allah’ı unutmuř) olmaması gerekir (Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kařifi 1977, 38-40).

¹ **salık** [Arapça سالک yolcu] – Allah’a kavuřmak amacıyla seyr-i suluğın tövbe makamından vüsul ve fena makamına kadar olan ařamaları mürřid (řeyh, pir) önderliğinde ařan, böylelikle Allah’a doğıru seyr edici ve Allah’a kavuřtıktan sonra Allah’ın yanında seyr edici kiři. Kısacası salık suluk edici kiři yani Allah yolunun yolcusudur.

2. *Nazar ber-kadem*, (Her adıma dikkat etmek). Sa'diddin Kaşgari'ye göre, salığın nazarı (dikkatı) her türlü şeylere yönelmemeli ve gereksiz şeylere odaklanmamalı, yürüdüğünde gözü (dikkatı) atılan adımına yönelmelidir (Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kaşifi 1977, 40-41).

3. *Sefer der-vatan* (Yerinde durduğu halde sefer etmek). Kurala göre salık insan ruh aleminde sefer eder, yani insana ait özelliklerden ayrılır, meleklerle ait özelliklere sahip olur, eleştirilen özelliklerden halas olur, övülen özellikleri meslek edinir (Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kaşifi 1977, 41-42).

4. *Halvet der-encümen* (İnsanlar arasında halvet²). İlk önce belirtelimki, halvet zahiri³ (dış) ve batini⁴ halvet olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kurala göre salık Allah'ın diğer bendelerinden, diğer insanlardan farklılık göstermek için zahiri (insanlar gözünde görülen) mesleklerden biriyle meşgül olmalıdır. Abdülhalik Gucdüvani'nin halifelerinden⁵ biri Hoca Evliya-i Kebir bu doğrultuda şöyle demektedir: "Halvet der-encümen"de zikir ile meşgül olma ve gark olma öyle bir düzeye ulaşır ki, zikrin kalp hakikatını tamamen kapsadığından kişi pazara (kalabalık mekana) girdiğinde bile hiç bir ses, gürültü duymaz" (Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kaşifi 1977, 42-43).

5. *Yadkerd* (Anmak). Dilde ve ya kalpte zikretmek anlamında olan bu kural sufilerin en önemli emellerindendir. Zikir dilde ve kalpte zikir etmek gibi iki türe ayrılmaktadır. (Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kaşifi 1977, 43-44). Hacegan tarikatında Abdülhalik Gucdüvani döneminde zikir-i hafi (gizli zikir, kalpte zikretmek) örf oldu. Abdülhalik Gucdüvani'den sonra Hoca Mahmud İncir Feğnevi döneminden itibaren zikir-i cehr (açık zikir, dilde zikretmek) yaygın oldu (Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kaşifi 1977, 59). Hoca Bahaeddin Nakşibend dönemine kadar dilde zikretmek mevcuttu, fakat Hoca Bahaeddin yasaklamış ve neticede sadece zikir-i hafi gelişmiştir. Günümüzde de aralarında kalpte zikretmek geleneği korunmuştur.

² **hilvet** خلوت (Arapça yalnızlık, tenhalık) – tasavvufta: 1) salığe nefsinin terbiye etmede yardım edecek oruç tutmak, daimi zikir indirmek gibi emelleri gerçekleştirebilmek için kendini insanlardan uzak tutması ve yalnız kalması; 2) salığın düşünce ve fikirlerini herşeyden ayrı tutarak dikkatini Allah'a yöneltmesi.

³ **zahiri hilvet** – dış hilvet, yani salık cisminin insanlardan uzakta olup zikirle meşgül olması.

⁴ **batini hilvet** – içten hilvet, yani salık cismi insanlar arasında olduğu halde kalbinin insanlardan uzakta, zikir ile meşgül olması.

⁵ **halife** [Arapça خليفة yardımcı] – tasavvufta: mürid (şeyh, pir) önderliğinde seyr-i suluk aşamalarından geçerek yardımcısı makamına erişen mürid (salık).

6. Bazgeřt (Dönüş). Bu kurala göre salık her ibadetinden sonra zıkr edenin acizlięi ve kusurlara sahip olduęunu beyan etmek için Allah’a geri dönmesine işaret olarak Allah dıřında herřeyi reddetmek amacıyla: “İlahı, ente maksudi va rizaka matlubı” (“Ey Allah, benim isteęim sen ve senin rizandır”), demektir (Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kařıfı 1977, 44-45).

7. Nigahdařt (Korumak). Bu kurala iliřkin çeřitli görüşler sunulmuřtur. Tasavvufun temel rükünlerinden olup, anlamı kalbi düşünce ve fikirlerden korumaktır. Bir dięer deyiřle nigahdařt düşünce ve fikirleri kontrol etmekten ibaret olup, Allah’ı düşünmekten bařka hiç bir řeye daęılmaması için aynı anda bir kaç defa tayyibe kelimesini tekrarlamaktır. Ubeydullah Ahrar’ın tarifine göre “düşünce ve fikri korumak demek, salıęın gönlüne hiç bir fikir gelmemesi demek deęildir, akar suya düşen küçük bir çöp su akıřına engel olamayacaęı gibi gönüle gelen her fikir de salıęın düşüncelerinin sadece Allah’a yönelmesinde engel olamayacaktır” (Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kařıfı 1977, 46).

8. Yaddařt (Hafızada tutmak). Ubeydullah Ahrar’ın tarifine göre, *yaddařt* saf ve ulu Allah’tan haberdarlıęın devam etmesi ve Allah’a sevgi vasıtasıyla Hak Subhanahu řuhudunun (Allah’ı görmenin) galip gelmesinden ibarettir (Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kařıfı 1977, 46-47).

9. Vukufi zamani (Vakitte vakıflık). Kurala göre salık her zaman kendi halinden vakıf olması lazım. Salıęın “vukufi zamani” kuralına riaye etmesi anlara dayalı bir řekilde belirlenmiřtir (yani salık her anda kendi halinden vakıf olması gerekir) huzur (düşünce ve fikrin sadece Allah’a yönelmesi) ile alınacak ve ya zorlukla alınacak her nefesi anlayacaktır (Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kařıfı 1977, 47).

10. Vukufi adedi (Sayıdaki vakıflık). Bahaeddin Nakřibend’e göre kalben zıkrde sayıya riaye ederek daęınık olan düşünce ve fikirleri bir yere toplayabilmektir (Parsai Buhari 1354/1976, 29). Yahut “vukufi adedi” ilm-i ladunninin birinci ařamasıdır (Salah bin Mubarak Buhari 1992, 99; Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kařıfı 1977, 48). Zıkr edici her nefeste üç, beř, yedi ve ya yirmi bir kere zıkr indirir.

11. Vukufi kalbi (Kalben vakıflık). Bu düşüncenin iki anlamı vardır: ilki zıkr eden kalp zıkr anında Hak Teala’dan haberdar olması lazım; ikincisi, zıkr eden kiři kendi kalbinden haberdar olması lazım. Bahaeddin Nakřibend kalp-

taki vakıflığın her iki türüne dikkat etmiş ise de, zikrin birinci türünü daha önemli bilmiş ve lazım görmüştür. Çünkü zikrden beklenen amaçın kendisi de kalben vakıflıktır (Parsai Buhari 1354/1976, 34-35; Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kaşifi, 1977, 50). Bir diğer deyişle, kalpteki vakıflık kalbin Allah'tan vakıf olması ve dikkatin sadece O'na yönelmesidir.

2. Hacegan-Nakşibendiyye Talimatının Neticesi: Sosyal Faal Sufilik

Hacegan-Nakşibendiyye tarikatı temsilcileri Merkezi Asya tasavvufunun tarikatlara kadar olan dönem geleneklerini devam ettirerek, terk-i dünyacılığa karşı mücadele esnasında sosyal sufiliği teşvik ettiler. Üyelerinin çoğu toplumun faal kesimi üyelerinden oluşan tarikat uzlet ve köşenışinliği sapmadan daima Allah'ın yadı ile olmak, seyr-i suluk aşamalarını aşmak mümkün olduğunu öğrettiler. Tarikat kurucusu Hoca Abdülhalik Gucdüvani “Şeyhlik eşiğin kapat da dostluk eşiğin aç, halvet eşiğin kapat da sohbet eşiğin aç” (Parsai Buhari 1354/1976, 54; Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kaşifi II/1977, 451), demesiyle *halvet* – insanlar ve toplumdan uzaklaşarak köşenışinliğe yoğunlaşmayı uygunsuz görürken, *sohbet* – insanlar ve toplum içinde olmayı karşı koyar. İki asır geçince Gucdüvani gayelerini yeniden canlandırarak geliştirmeye çalışan Hoca Bahaeddin Nakşibend şöyle demektedir: “Bizim yolumuz sohbet (yoludur). (Zira) halvet şöhret getirir, şöhret ise afet. İyi-lik kalabalık halk içinde ortaya çıkar, kalabalık halk ise sohbet sonucunda oluşur” (Abul Muhsin 1993, 77; Salah bin Mubarak Buhari 1992, 142; Cami 1382, 392).

Hacegan-Nakşibendiyye tarikatının kurucuları bu gayeyi geliştirip, müridlerinin başkalarının sadakaları veya maddi desteklerine göz dikmeksizin kendi emekleriyle geçinmeleri ve meslekle meşğül olmalarını teşvik etmişler. Örneğin, Hoca Abdülhalik Gucdüvani sadakaya dayalı geçinmekle insanlara yük olmamak gerektiği, yerine helal emek ile meşğül olmak gerektiğini bildirmektedir (Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kaşifi II/1977, 457). Hoca Bahaeddin Nakşibend ise dest be kar-u, dil be yar (elin işte, gönlün yardı olsun) kuralını ortaya koymakla (Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kaşifi II/1977, 457) bir taraftan terk-i dünyacılığı ve köşenışinliğe yoğunlaşmadan yahut meslekle meşğül olarak da Allah'ın yadı ile olubilineceğini, bir diğer deyişle sufî olmak için elbette meslekten vaz geçip uzlete çekinmek şart

olmadığını öğrettiyse, ikinci taraftan müridlerini faal iktisadi faaliyet ile ilgilennmeye teşvik etti.

Ayrıca işbu tarikat üyelerinin büyük kısmı ehl-i meslek idiler. Örneğin, Hoca Mahmud İncir Fağnevi inşaatçılık (Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kaşifi 1977, 59; Muhammed Talip bin Tacettin Hasanahoca Siddiki 2012, 24), Hoca Ali Ramitani dokumacılık (Cami 1382, 385; 3:255; Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kaşifi 1977, 62, 70-71; Muhammed Talip bin Tacettin Hasanahoca Siddiki 2012, 25), Hoca Muhammed Baba Semasi bağcılık (Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kaşifi 1977,) 73; Muhammed Talip bin Tacettin Hasanahoca Siddiki 2012, 26), Seyyid Emir Kûlal çömllekçilik (Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kaşifi 1977, 75; Muhammed Talip bin Tacettin Hasanahoca Siddiki 2012, 27), Bahaeddin Nakşibend ise kumaş dokumacılığı, kumaşa desen basmacılığı (Abul Muhsin 1993, 25; Navoiy 2001,15; Sultan Muhammed Daraşukuh 1862, 78) ve tarımcılık (Abul Muhsin,1993, 55) ile geçinmişlerdir.

3. Hacegan-Nakşibendiyye Tarikatında Talim ve Terbiye Usulü

Hacegan-Nakşibendiyye tarikatında müridin mürşid nezareti altında seyr-i suluk aşamalarından geçmesi şahsi tecrübede *mürakebat* – Allah'ı anmakta engel olacak uygunsuz şeylerden saklanmak; *riyaziyat* – nefsi elde tutmak ve kalp temizliğine ermek amacıyla bu dünya rahat ve feragatı ve lezzetlerinden kaçınmak; *teveccüh* – mürşid ile doğrudan münasebet çerçevesinde tüm hayal ve dikkatini mürşide yöneltmek; *rabita* – mürşide gönül bağlamakla ruhi ilişki kurmak; *sohbet* – daima mürşid ile beraber olmakla teorik ve pratik bilimler almak; *hizmet* – insanlara ve mürşidlerine hizmet etmek ile gerçekleşir (Акимушкин 1991, 188; Хисматулин А. А., 1996, 44-45, 65, 68; Necdet Tosun 2007, 311-325, 332-334; Хасан Камиль Ыылмаз 2007, 226, 285-286). Tarikat pirleri yani mürşidlerin her biri, genelde, çok sayıda müridleri arasından dördünü halife – müridleri irşad etmeye yani terbiye etmeye haklı yardımcı seçip, onlara irşad yani mürşidlik ruhsatını verirlerdi. Hacegan-Nakşibendiyye tarikatında mürid yetiştirmenin bu tarz merkezi ve mükemmel usulü tarikatın içten güçlenmesini temin etmiş ise, her mürşidin kendinden sonra dört mürşid bırakması ve bu usulün durmaksızın devam etmesi tarikatın

hızla ve geniş coğrafyalara yayılmasında esas faktörlerden biri olarak hizmet etmiştir.

Sonuç

Sonuç olarak, 12.yüzyılda Hoca Abdülhalik Gucdüvani tarafından kurulan, devamcıları tarafından geliştirilen ve 14.yüzyılda tarikatın yedinci piri Hoca Bahaeddin Nakşibend döneminde tamamen olgunlaşan Hacegan-Nakşibendiyye talimatı 12-14.yüzyıllarda Merkezi Asya'da İslam şeriatı ve sünneti-ne uygun olan, terk-i dünyacılık ve köşenışinliğe karşı çıkan, insanları toplum hayatında faal iştirak etmeye, örneğin, meslek ile meşgûl olmaya teşvik eden, toplumda vatanperverlik, emekseverlik, insanperverlik, barış ve refahta yaşamak gayelerini yükseltici Hacegan-Nakşibendiyye Sufilik tarikatının ortaya çıkmasına neden oldu. Tarikatın yedinci piri Hoca Bahaeddin Nakşibend döneminde uç noktasına ulaşan Hacegan-Nakşibendiyye tasavvuf tarihindeki en mükemmel ve ileri sufilik talimatlarından birine ulaştığı görülmektedir; Üç temel: 1) şeriat ve sünnet; 2) zikr-i hafi; 3) on bir raşha'ya (hoş der dem, nazar ber-kadem, sefer der-vatan, halvet der-encümen, yadkerd, bazgeşt, nigahdaşt, yaddaşt, vukuf-i zamani, vukuf-i adedi, vukuf-i kalbi) dayanan talimat, Merkezi Asya'da sufiliğin yeni ve ileri bir türü – sosyal faal sufiliğin gelişimi ve yayılmasında önemli konuma sahipti. Hacegan-Nakşibendiyye tarikatındaki mürid yetiştirmenin merkezi ve mükemmel usulü tarikatın içten güçlü olmasına, hızlıca ve geniş coğrafyaya yayılmasına yol açtı.

Çoğu durumda saf İslam dini çerçevelerinden uzaklaşan bazıda ise tamamen zıt olan, terk-i dünyacılık vasıtasıyla sosyal passivliği yahut mutaassıplık vasıtasıyla toplumun barışı ve refahına tehdit etmeye teşvik eden bazı tarikatlar ve akımların sahte ve bölücü gayelerine muhalif olarak ortaya çıkan Hacegan-Nakşibendiyye talimatı Merkezi Asya'da mutedil İslam'ın gelişiminde büyük rol oynadı.

KAYNAKÇA

Abul Muhsin Muhammad Boqir Ibn Ali. (1993). Bahouddin Balogardon (Maqomoti Xoja Bahouddin Naqshband) / Tahrir hay'ati: A. Rustam va boshqalar; Forsiydan tarjima, so'zboshi va lug'at muallifi Mahmudxon Maxdum Hasanxon Maxdum o'g'li. – Toshkent: “Yozuvchi” (208 bet).

Az Guftori Xoja Abdulxoliq G'ijduvoni (asar boblaridan parchalar). (2003). / Fors tilidan Mahmud Hasaniy va G.Muzaffar qizi tarjimasini // Xoja Abdulxoliq G'ijduvoni [So'zboshi, tarjima, lug'at va izohlar muallifi: Mahmud Hasaniy]. – Toshkent: “O'zbekkino”. (128 b.). (B. 112-121).

Navoiy, Alisher. (2001). Nasoyim ul-muhabbat. Mukammal asarlar to'plami. Yigirma tomlik. O'n yettinchi tom /Nashrga tayyorlovchilar: S.G'aniyeva, M.Mirzaahmedova. Arabcha va forsha matnlarni tarjima qilib, nashrga tayyorlovchi va mas'ul muharrir: S.Rafiddinov. – Toshkent: “Fan” (520 bet).

Xoja Abdulxoliq G'ijduvoni. (2003). Maqomoti Yusuf Hamadoni [Tarjimon, nashrga tayyorlovchi va so'zboshi mualliflari: Sayfiddin Sayfulloh, Nodirxon Hasan; Mas'ul muharrir: Ibrohim Haqqul]. – Toshkent: “Yangi asr avlodi”.

Xoja Abdulxoliq G'ijduvoni. (2003). Odobi tariqat / Fors tilidan Mahmud Hasaniy va G.Muzaffar qizi tarjimasini // Xoja Abdulxoliq G'ijduvoni [So'zboshi, tarjima, lug'at va izohlar muallifi: Mahmud Hasaniy]. – Toshkent: “O'zbekiston”. (128 b.). (B. 97-101).

Xoja Muhammad Orif ar-Revgariy (1994). Orifnoma // Fors-tojik tilidan Sadridin Salim Buxoriy va Isroil Subhoni tarjimasini; Mas'ul muharrir Tilak Jo'ra. – Toshkent: “Navro'z”(16 b.).

Шихаб ад-дин б. бинти Амир Хамза (2001). Житие Амира Кулала (Макамат-и Амир Кулал). [Пер. с персид. О. М. Ястребовой] // Мудрость суфиев / Пер. с персид. О. М. Ястребовой, Ю. А. Иоаннесяна, Б. М. Бабаджанова. – СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение (448 с.). (С. 27-271).

[. پارسای بخاری، خواجه محمد بن محمد. قدسیه (کلمات بهاءالدین نقشبند) / مقدمه و بتصحیح و تعلیق از احمد طاهری عراقی. – تهران: طهوری، 1354. – 198 ص.

Parsai Buhari, Hoca Muhammed bin Muhammed. (1354/1976). Kudsiye (Bahaeddin Nakşibend'in dedikleri) [Önsöz, tahrir ve ilaveler Ahmet Tahiri Eraki'ye ait]. – Tahran: “Tahuri”. (s.198)].

[. جامي، نورالدين عبدالرحمان، نفحات الانس / با مقدمه و تصحيح: محمود عابدي، تهران، اطلاعات، چاپ چهارم، 1382. 1214 ص.

Cami, Nurettin Abdurrahman bin Ahmad. (1382/2003). Nafahatu'l-uns min hazaratu'l kuds [Tahrir ve önsöz Mahmud Abidi'ye ait]. Dördüncü baskı. – Tahran: “Etteloot”. (s. 1215)]

[. سلطان محمد داراشكوه. سفينة الاولياء. چاپ سنگی. – لکهنو: مطبع منشی نول کشور، 1862.

Sultan Muhammed Daraşukuh. (1862). Safinatu'l-evliya / Taş baskısı. – Lakhnay: Munşi Naval Kışur matbaası.]

[. صلاح بن مبارك بخارى. انيس الطالبين و عدة السالكين / به تصحيح و مقدمة خليل ابراهيم صارى اوغلى؛ به كوشش توفيق صبحانى. – تهران: كيهان، 1371.

Salah bin Mubarak Buhari. (1371/1992). Anisa't-talibin ve uddata's-salikin (Tahrir ve önsöz Halil İbrahim Sari oğlu'ya ait; Tevfik Subhani tarafından neşre hazırlanmıştır). – Tahran: “Kayhon”]

[. محمد طالب بن تاج الدين حسن حواجه الحسينى الصديقى. مطلب الطالبين / فرهنگستان علوم جمهوری ازبکستان، انستیتوی شرق شناسی ابو ریحان بیرونی؛ تصحيح غلام کریمی و ایرکین میرکاملوف؛ زیر نظر حلیم تورایف. – تاشکند: ماوراءالنهر، 2012. – 376 ص.

Muhammed Talip bin Tacettin Hasanahoca Siddiki. (2012). Matlabu't-talibin / Özbekistan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Ebu Reyhan Biruni adındaki Şarkiyat Enstitüsü; neşre hazırlayanlar: Gulam Kerimi, Erkin Mirkamilov; editör: Halim Torayev. – Taşkent: “Maveraünnehir”. (s.376)].

[. مولانا فخرالدين على بن حسين واعظ كاشفى. رشحات عين الحيات / با مقدمه و تصحيحات و حواشى و تعليقات دكتور على اصغر معينيان. در 2 جلد. جلد اول. – تهران: بنياد نيكوكارى نورانى، 2536. – 361 ص.

Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kaşifi. (2536/1977). Reşehat eyn el-hayat[Giriş, tahrir, yorum ve ilaveler doktor Ali Asğar Ma'iniyan'a ait]. 2 ciltlik. 1.cilt. – Tahran: “Nurani” hayriye vakfi yayınevi. (s.361)]

[. مولانا فخرالدین علی بن حسین واعظ کاشفی. رشحات عین الحیات / با مقدمه و تصحیحات و حواشی و تعلیقات دکتر علی اصغر معینیان. در 2 جلد. جلد دوم. – تهران: بنیاد نیکوکاری نورانی، 2536. – 784 ص.]

Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kaşifi. (2536/1977). Reşehat eyn el-hayat[Giriş, tahrir, yorum ve ilaveler doktor Ali Asğar Ma'iniyan'a ait]. 2 ciltlik. 2.cilt. – Tahran: “Nurani” hayriye vakfi yayınevi. (s.784)]

Orif Usmon. (2003). Buxoroi şarifning yetti piri. – Toshkent: Toshkent Davlat Sharqshunoslik Instituti nashriyoti. (172 b.).

Turar Usmon. (1999). Tasavvuf tarixi. Toshkent: “İstiqlol”. (180 b.).

Акимушкин О. (1991). *ал-Гидждувани* // Ислам. Энциклопедический словарь. – Москва: Наука. (315 с.) (С. 54).

Акимушкин О. (1991). *Накибандийа* // Ислам. Энциклопедический словарь. – Москва: Наука. (315 с.). (С. 187-188).

Кныш А.Д. (2004). Мусульманский мистицизм. Краткая история / Пер. с англ. М.Г.Романов. – СПб.: Издательство “ДИЛЯ”. (464 с.).

Субхан Дж. А. (2005). Суфизм: Его святые и святыни: Введение в изучение суфизма со специальным отношением к Индии и Пакистану / Пер. - М.; СПб.: Диля. (256 с.).

Хасан Камиль Йылмаз. (2007). Тасаввуф и тарикаты. Перевод с турецкого А. Урманова. М.: ООО “Издательская группа “САД”. (300 с.).

Хисматулин А.А. (1996). Суфийская ритуальная практика: (На примере братства Накшбандийа). – СПб.: Центр “Петербургское Востоковедение”. (208 с.).

Шиммель Аннемари. (2012). Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт. 2-е изд., испр. и доп. – М: ООО “Садра”. (536 с.).

Necdet Tosun. (2007). Bahâeddin Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı, İstanbul: İnsan Yayınları, 3. baskı.

t.f.d. Kamilcan Rəhimov

XVACAQAN-NƏQŞBƏNDİYƏ TƏLİMİNİN ƏSASLARI

XÜLASƏ

XII əsrdə Xoca Əbdülxəliq Qicduvani tərəfindən əsası qoyulan, onun ardıcılıarı tərəfindən təkmilləşdirilən və yeddinci *pir* – rəhbər Xoca Bəhaüddin Nəqşbənd tərəfindən öz mükəmməllik səviyyəsinə çatan Xvacaqan-Nəqşbəndiyyə təlimi sufizm tarixində ən mükəmməl və təkmil sufi təlimlərindən biridir. Təlim üç prinsip üzərində qurulmuşdur: 1) Şəriət və Sünnə; (2) Zikri-xəfi; 3) on bir dirək (*huş bar dam, nəzər bar qədəm, səfər dar vətən, xəlvət dar əncüman, yadkard, bazqaşt, nigahdaşt, yaddaşt, vüqufi zəmani, vüqufi ədədi, vüqufi qəlb*). O, Orta Asiyada sufizmin yeni və təkmil növüdür və ictimai fəal sufizmin inkişafı və yayılmasında mühüm rol oynamışdır. Bundan əlavə, Xvacaqan-Nəqşbəndiyyə təlimində mövcud olan mərkəzləşdirilmiş və mükəmməl mürid yetişdirmə üsulu üsulun daxili uzlaşmasını təmin etmiş, təlimin sürətlə və geniş yayılmasına kömək etmişdir.

Bu məqalədə Qicduvanidən Nəqşbəndə qədər olan Xvacaqan-Nəqşbəndiyyə təriqətinin banilərini sufizm baxışları və ideyalarının təhlili əsasında Xvacaqan-Nəqşbəndiyyə doktrinasının əsasları və prinsipləri ümumiləşdirilmişdir.

***Açar sözlər:** sufizm, Xvacaqan-Nəqşibəndiyyə təlimi, Xvacaqan-Nəqşbəndiyyə doktrinası, zikri-xəfi, rəşha, ictimai fəal sufizm*

д.ф.по истории Камильджан Рахимов

ОСНОВЫ УЧЕНИЯ ХВАДЖАГАН-НАКШБАНДИЯ

РЕЗЮМЕ

Учение Хваджаган-Накшбандия, основа которого была заложена в XII веке Ходжа Абдулхалигом Гиждувани, которое было усовершенствовано его последователями и достигло своего уровня совершенства благодаря седьмому пиру – лидеру Ходжа Бахауддину Накшбанду, является одним из самых совершенных и развитых учений, в истории суфизма. Это учение основано на трех принципах: 1) Шариат и Сунна; 2) тихий зикр (Зикр-и хафи); 3) одиннадцать капель (рашха): *хуш дар дам, назар бар кадам, сафар дар ватан, хилват дар анджуман, йадкард, базгаиш, нигахдаиш, йаддаиш, вукуф-и замани, вукуф-и 'адади и вукуф-и калби*. Оно является новой и передовой разновидностью центрально-азиатского суфизма и сыграло важную роль в развитии и популяризации социально активного суфизма. Более того, централизованный и совершенный метод воспитания мюридов в учении Хваджаган-Накшбандия обеспечивал его внутреннюю слаженность и послужил причиной для его быстрого и широкого распространения.

Автор статьи в обобщенном виде излагает основы и принципы доктрины Хваджаган-Накшбандия на основании анализа взглядов на суфизм и идей основателей этого тариката, начиная от Гиждувани и заканчивая Накшбандом.

Ключевые слова: *суфизм, учение Хваджаган-Накшбандия, доктрина Хваджаган-Накшбандия, зикр-и хафи, рашха, социально активный суфизм.*

PhD Komiljon Rakhimov

THE FOUNDATIONS OF THE KHWAJAGAN-NAQSHBANDIYA TEACHING

ABSTRACT

The Khwajagan-Naqshbandiya teaching, which was founded in the 12th century by Khoja Abdulkhalik Gijduvani, perfected by his followers, and reached its sophistication by the seventh *pir* – the leader of Khoja Bahauddin Naqshband – is one of the most complete and advanced Sufi teachings in the history of Sufism. The teaching is drawn upon the three principles: 1) Shari'ah and Sunnah; (2) Zikri Khafiy; 3) the eleven pillars (*hush dar dam, nazar bar qadam, safar dar vatan, khilvat dar anjuman, yodkard, bozgasht, nigohdosht, yoddosht, wuqufi zamoni, wuqufi adadiy, wuqufi qalbiy*). It is a new and advanced type of Sufism in Central Asia and played an important role in the development and spread of socially active Sufism. In addition, the centralized and perfect method of training murids, which existed in the Khwajagan-Naqshbandiya teaching, ensured the internal consistency of the method and contributed to the rapid and widespread distribution of the teaching.

This article summarizes the foundations and principles of the Khwajagan-Naqshbandiya doctrine, based on an analysis of Sufi views and ideas of the founders of the Khwajagan-Naqshbandiya order from Gijduvani to Naqshband.

Keywords: *Sufism, Khwajagan-Naqshbandiya teaching, Khwajagan-Naqshbandiya doctrine, zikri khafi, rashha, socially active Sufism.*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. Ə.S.Niyazov

HACI BEKTAŞ VƏLİNİN HƏYATI VƏ BƏKTAŞİLİYİN TARİXİ

Emin Orucov,

AMEA Fəlsəfə İnstitutunun dissertantı

eminorucov@ait.edu.az

XÜLASƏ

Bu məqalədə Hacı Bektaş Vəlinin həyatı və bəktəşiliyin tarixi tədqiq edilmişdir. İlk olaraq Hacı Bektaş Vəlinin həyatı və yaradıcılığı tarixi, əfsanəvi yönəldən araşdırılmış, doğum və vəfat illəri, Anadoluya gəlməsi, evli olub-olmadığı, türk və ya ərəb olması haqqında müxtəlif fərziyyələr təhlil edilmiş, əsərləri haqqında məlumat verilmişdir. Daha sonra bəktəşiliyin təşəkkül mərhələsi, formalaşması və təriqətləşmə dövrü araşdırılmışdır.

Təsəvvüf tarixinə nəzər yetirsək, sufilərin X əsrdən başlayaraq İslam dininin yayılmasında müstəsna rolunun şahidi oluruq. Təsəvvüfdə təriqətləşmənin təşəkkül tapması isə XII əsrdən başlayır. Həmin dövrdən etibarən hürufilik, xəlvətlik, yəsəvilik, nəqşbəndilik və digər sufi təriqətlər geniş formada yayılmışdır.

Bəktəşiliyin əsas düşüncəsi Hacı Bektaş Vəli tərəfindən XII əsrdən başlayaraq Anadolu bölgəsində yayılmağa başlamış, daha sonra Misir, Şərqi Avropa və Balkanları əhatə etmişdir. Hacı Bektaş Vəlidən sonra bəktəşilik ideyası və fəlsəfəsi müridlər vasitəsilə yayılmışdır. Bəktəşilik, həmçinin Osmanlı imperiyasında Yeniçəri ocağının qurulmasında da rol oynamışdır.

Açar sözlər: *Hacı Bektaş Vəli, bəktəşilik, sufi, təriqət.*

Giriş

VII əsrdə Ərəbistan yarımadasında meydana çıxan İslam dini Allahın göndərdiyi elçi vasitəsilə yayılmağa başlandı. Daha sonralar səhabə və ondan sonra gələnlərin peyğəmbərdən öyrəndiklərini öz anlayış və düşüncə tərzlərinə uyğun şəkildə insanlara çatdırması müxtəlif məktəb və təriqətlərin yaranmasına gətirib çıxardı. İslam dininin qısa zaman kəsiyində öz hədəf və

məramını bütün dünyaya çatdırmasında müxtəlif düşüncə sistemlərinin müstəsna rolu olmuşdur.

Orta Asiyada dini, sosial, mədəni və siyasi sahələrdə yayılan və türk xalqlarını öz təsiri altına salan təriqətlərdən biri də bəktəşilik hesab edilmişdir. Bu təriqət Anadolunun və Balkanların islamlaşıb türkləşməsində önəmli rol oynamışdır. Osmanlı dövlətində Yeniçəri ocağının qurulmasında rol oynayan bəktəşilik siyasi rolu, fərqli düşüncə sistemi və sünni olmayan yeganə təsəvvüf təriqəti olması baxımından ən çox marağa səbəb olan sufi ordenlərindən biri idi.

Hacı Bektaş Vəliyə aid edilən düşüncə sistemi İslamaqədərki türk inancları ilə İslamın sintezindən ibarətdir. Onun düşüncə sistemi təkcə nəzəri cəhətdən deyil, əməli prinsipləri də özündə ehtiva edir. Məhz bu səbəbdən əsərlərindəki fikirlər insanların daxili dünyalarına sirayət etmiş, onların mənəvi rəhbərinə çevrilmişdir.

XIII əsrdə Anadoluya gələrək Türkünstanın piri hesab edilən Əhməd Yəsəvi (v. 562/1166) düşüncəsini bu bölgəyə daşıyan Hacı Bektaş Vəli türk mədəniyyətində dərin iz buraxmış şəxsiyyətlərdən biri hesab edilir.

Bəktəşiliyin qurucusu hesab edilən Hacı Bektaş Vəli haqqında tarixi sənədlərə əsaslanan məlumatlar çox azdır. Mövcud olan məlumatların doğruluğu isə şübhə altındadır. Hacı Bektaş Vəlinin doğum və vəfat tarixi, Anadoluya gəlməsi, evli olub-olmadığı, türk və ya ərəb olması haqqında müxtəlif fərziyələr mövcuddur.

Hacı Bektaş Vəlinin həyatı

Bu günə qədər mövcud ədəbiyyatlara diqqət etsək, Hacı Bektaş Vəlinin həyat və fəlsəfəsini düzgün şəkildə anlamaq üçün onun tarixi və mənəqibi yönünün birlikdə araşdırılması daha düzgün olar.

Xorasanın Nişapur bölgəsində dünyaya gələn Hacı Bektaş Vəlinin doğum və vəfat tarixləri ilə əlaqəli iki fikir mövcuddur. Bəzi tədqiqatçılar onun 1248-ci ildə dünyaya gəldiyini və 1337-ci ildə vəfat etdiyini iddia etsə də, böyük əksəriyyət 1209-cu ildə doğulub, 1270-ci ildə dünyasını dəyişdiyini bildirmişdir (Duran 2010, 134).

Hacı Bektaş Vəlinin atası İbrahim Sani Seyid Məhəmməd Xorasan hökmdarı, anası Hatəm Xatun nişapurlu alim Şeyx Əhmədin qızı olmuşdur.

Hacı Bektaşın ərəb və ya türk olması ilə bağlı iki fərqli fikir mövcuddur. “Vilayətnamə” əsəri başda olmaqla, bir çox mənbə Hacı Bektaşın ata tərəfdən Həzrət Əli soyuna mənsub olduğu qənaətinədir. Bu düşüncəyə rəvac verən əsas səbəb Xorasanın fəthindən sonra Əməvi zülmündən qaçan Əli nəslinin nümayəndələrinin və əhli-beyt tərəfdarlarının Xorasana sığınmasıdır. Onun türk olduğunu söyləyənlər isə Həzrət Əlinin mənəvi mirasına sahib çıxdığını, əhli-beytə olan sevgisinin sonsuz olduğunu, bütün təriqətlərin Həzrət Əli soyuna bağlı olduğu üçün mənen seyid, amma əslən türk olduğunu qəbul edirlər (Dindi 2011, 29).

Əsərlərinə diqqət etdiyimiz zaman Hacı Bektaş Vəlinin əqli və nəqli elmlərə bələd olan, öz ana dilindən başqa ərəb, fars dillərini bilən şəxsiyyət olduğunu görürük. Yüksək imana sahib, təqvalı, ibadətlərini lazımınca yerinə yetirən insan kimi formalaşmasında ustadının xüsusi rolu olmuşdur. Onun bu elmi, dini və dünyagörüşünün əldə olunmasında Əhməd Yəsəvinin tələbəsi Loğman Pərəndənin rolu danılmazdır. İlk təhsilini Loğman Pərəndədən alan Hacı Bektaş Vəli qırx yaşına qədər təhsilini Nişapurda davam etdirmiş və daha sonra Anadoluya getmişdir. Anadoluya getməsi haqqında iki fərziyyə mövcuddur. Birincisi, monqol istilası nəticəsində elm, sənət və ədəbiyyat mərkəzlərinin Anadoluya köçməsi, ikincisi, Loğman Pərəndə vasitəsilə Əhməd Yəsəvidən aldığı təlimatları icra etmək üçün Anadoluya getməsidir. Hər iki fərziyyəni müqayisə etsək, Əhməd Yəsəvinin 1166-cı ildə vəfat etdiyini nəzərə alaraq, birinci fikrin daha real olduğunu söyləmək mümkündür.

Əhməd Yaşar Ocakın qənaətinə əsasən, Hacı Bektaş Vəli həm Əhməd Yəsəvi, həm də yəsəviliyin təsirlərini özündə əxz etdirmiş heydəri şeyxi olmuşdur. Hacı Bektaş Vəli yəsəvilik və qələndərliyin sintezindən meydana gələn heydəri təriqətinin mənsubu olaraq Anadoluya gəlmiş, daha sonralar Baba İlyas Xorasaninin (v. 637/1240) vəfailik təriqətinin təsirinə düşmüş və həyatının sonunadək belə yaşamışdır. Hacı Bektaşla əlaqəli mübahisə obyektinə çevrilmiş ən vacib məqam isə bəktəşilik təriqətinin Hacı Bektaş Vəli tərəfindən qurulub-qurulmadığı məsələsidir (Ocaq 1996, 63).

Hacı Bektaş Vəlinin evlənilib-evlənməməsi ixtilafli məsələdir. Bu ixtilafın nəticəsi olaraq bəktəşilər çələbilər və babalar olmaqla iki qola ayrılmışlar. Çələbilər Hacı Bektaşın Nevşəhirdən olan İdris hocanın qızı Fatimə Nuriyə (qadıncıq ana) ilə evləndiyini və ondan Timurtaş adında bir övladı olduğunu

iddia edirlər. Babalar qoluna mənsub olanlar isə Fatimə Nuriyənin Hacı Bektaşın deyil, İdris hocaların həyat yoldaşı olduğunu, ona aid edilən uşağın isə “nəfəs övladı”¹ olduğunu iddia edirlər.

Hacı Bektaş Vəlinin mənəqibi yöndən ömür yolu

“Mənqibə” sözü (cəm formada – mənəqib) təriqət əhlinin hal və davranışları, nümunəvi əxlaqi cəhətləri, həmçinin təriqət böyükələrinin həyat tərzi, onların sözləri və nəsihətlərindən bəhs edən sufi hekayətnamə ədəbiyyatını ifadə edir (Camalov, Əzizova, Qafarov 2020, 200). Qısaca olaraq desək, xalq arasında əfsanə kimi dolaşan və əslindən uzaqlaşmış əfsanələşən məlumatlar mənqibə adlanır. Mənqibələrin meydana gəlməsinin ən önəmli səbəbi bəzi tarixi şəxsiyyətlər haqqında məlumatın az olması, həmçinin bilərəkdən və bil-məyərəkdən bu insanlar haqqında fikirlərin dəyişdirilməsidir.

“Vilayətnamə” əsərində Hacı Bektaş Vəlinin dünyaya gəldikdən altı ay sonra danışmağa başladığını, ilk sözünün kəlmeyi-şəhadət olduğu bildirilir (Duran 2010, 55). Dörd yaşında ilk təhsilinə başlamış və üstün zəka sahibi olaraq tanınmışdır.

Kəramət sahibi olan Hacı Bektaş Vəlinin Loğman Pərəndənin dərində müəlliminin dəstəmaz almaq üçün su gətirməsi istəyinə cavab olaraq əlini qaldıraraq Allaha dua etməsi nəticəsində otağın ortasından bir bulaq axmışdır. Həcc ziyarətində Ərəfatda olarkən müəlliminin ətrafındakı insanlara Ərəfə günü Türkünstanda bütün evlərdə “pişi”² bişirilir deməsinə qarşılıq olaraq, Hacı Bektaş Vəlinin bir gözqırpımında müəlliminin evindən pişini gətirib onu Loğman Pərəndəyə verməsi, Əhməd Yəsəvinin mənəvi oğlu hesab edilən Heydərin əsir düşməsi nəticəsində məlumatın Xızır vasitəsilə Hacı Bektaş Vəliyə çatdırılması və onun azad edilməsi mənqəbələrdə qeyd olunur.

Mənqəbələrdə Hacı Bektaşın digər fəvqəltəbii xüsusiyyətləri də öz əksini tapır. Bunları ümumi olaraq qısa şəkildə aşağıdakı kimi xülasə edə bilərik:

- Hacı Bektaş Vəli eyni anda bir neçə yerdə görünər;
- uzun məsafələri qısa zamanda qət edər;

¹ Rəvayətə görə Hacı Bektaş dəstəmaz alarkən burnu qanamış və qanı dəstəmaz aldığı qabın içinə tökülmüşdür. Bunu gören qadıncaq ana həmin suyu içmiş və nəticədə onun Hacı Bektaşdan övladı dünyaya gəlmişdir.

² Pişi- Azərbaycanın və Türkiyənin müəyyən bölgələrində daha çox ehsan vermək məqsədilə bişirilən yemək növüdür

- istədiyi zaman dağları dilə gətirər, daşlarla, qayalarla danışar;
- bəzən göyərçin, bəzən şahin quşu olar, yırtıcı heyvanları zərərsiz hala gətirər;
- ölüləri dirildər;
- dənizdə batmadan gəzər;
- ayağını qoyduğu yerdə izi qalar;
- bir toxunuşla qayaları toz halına çevirər;
- sökülən divara əlini uzadaraq bir anda əvvəlki halına gətirərdi (Eyuboğlu 1990, 169-172).

Əsərləri

Hacı Bektaş Vəlinin əsərləri haqqında əlimizdə dəqiq məlumat olmasa da, ona aid edilən nümunələr barədə dolğun məlumatı türkiyəli tədqiqatçı Fuad Köprülünün “Anadoluda islamiyyət” adlı məqaləsindən əldə edə bilərik. “Fatihə təfsiri”, “Məqalat” və fars dilində olan bir əsərin ona məxsusluğu sözügedən məqalədə qeyd edilir (Köprülü 1992, 86). Dahasonrakı dövrü araşdıran tədqiqatçılar isə “Kitabul-fəvaid”, “Fatihə” surəsinin təfsiri, “Şəthiyyə”, “Bəsmələ şərh-i”, “Hacı Bektaşın nəsihətləri”, “Məqaləti-Qeybiyyə və kəlîmati-eyniyyə”, “Hədisi-ərbəin şərh-i” əsərlərinin Hacı Bektaş Vəliyə aid olduğunu iddia edirlər.

“Kitabul-fəvaid” Əhməd Yəsəvinin “Divani-hikmət” əsərindən örnək alınaraq fars dilində yazılmışdır. Müəllif hadisələri üçüncü şəxsin dilindən ifadə etdiyi üçün əsəri Hacı Bektaş Vəlinin yazması şübhə doğurur.

“Məqalat” Hacı Bektaş Vəlinin irihəcmli ən məşhur əsəridir. Ərəb dilində qələmə alınan bu əsər təsəvvüfi mövzularda yazılmış müstəqil risalələrdən ibarətdir.

“Bəsmələ şərh-i” əsərinin əsas mövzusu Allahın “Rəhman və Rəhim” adlarının izahını verməsi, Yaradanın lütfü, bağışlayan və mərhəmətli olması, bütün işlərin əvvəlində “Bismillah” söyləmənin faydalarıdır.

“Məqaləti-qeybiyyə və kəlîmati-eyniyyə” əsəri farsça yazılmış və türk dilinə tərcümə olunmuşdur. Müəllif əsərdə dərvişlərin həyat tərzi, qəlbin paklanması, ağıl, bilik, yaradılış haqqında müxtəlif mövzuları əks etdirən məqamlardan bəhs edir.

“Fatihə surəsinin təfsiri” əsəri Merac hadisəsi və Quranın qəlbi hesab edilən “Fatihə” surəsinin izahlı şərhini özündə ehtiva edir. Günümüzə əsərin iki nüsxəsi gəlib-çatmışdır. Birincisi, İngiltərənin “British library” kitabxanasında, digəri Türkiyənin Süleymaniyyə kitabxanasında saxlanılır.

“Şəthiyyə” əsəri iki səhifədən ibarət olmaqla təsəvvüflə bağlı mövzuları özündə əks etdirir. Müəllif əsəri nəzm formasında yazmışdır.

“Hədisi-ərbəin şərh” adlı əsəri dərvişliyin və fəqir olmanın fəzilətlərindən, dərviş və fəqirlərə yardım edənlərin fəzilətlərindən, fəqirlərə xor baxanların qarşılaşacağı cəzalar barəsində qırx hədisdən bəhs edir. Bu əsər Hacı Bektaş Vəlinin təsəvvüfi görüşlərinin üzə çıxarılması baxımından önəmli əsər hesab olunur.

“Hacı Bektaşın nəsihətləri” əsəri başdan-sonadək nəsihət və tövsiyələrdən ibarətdir. Bu əsərin Hacı Bektaş Vəliyə aid olub-olmadığı haqqında dəqiq məlumat yoxdur.

Bektaşiliyin meydana gəlməsi və təşəkkülü

Bektaş təriqəti mənşə etibarilə XI-XII əsrlərdən başlayaraq Yaxın Şərqdə inkişaf etmiş İslamın bəzi sufi hərəkatlarına bağlıdır. Bu dövrlərdə “Xorasan ərənləri” kimi tanınan bəzi təbliğatçı qruplar Anadoluya sızaraq bektaşilik kimi bir sıra dərviş ordenlərinin formalaşmasına yol açdılar. Təriqətin adının Hacı Bektaşdan götürülməsinə baxmayaraq, Hacı Bektaş faktiki olaraq təriqətin sonradan seçilmiş qurucusuna çevrilmişdir. Onun əslən İranın şimal-şərqindəki Xorasandan gəldiyi və XIII əsrin ikinci yarısında Anadoluda yaşadığı güman edilir. “Vilayətnamə” əsəri XIII-XIV əsrlərdə İrandan olan qələndərilər və ya “Anadolu abdalları” kimi tanınan dərvişlərin dünyagörüşünü əks etdirir. Hacı Bektaşdan sonra gələn dərvişlərə “abdal” deyilirdi. O özü isə ilkin dövrlərdən etibarən, Anadolu abdallarının rəhbəri hesab edilirdi (Doja 2006, 423).

Bektaşiliyin mahiyyətini, yaranmasını düzgün anlamaq üçün onun yayılma mərkəzi olan Anadolu bölgəsinin həmin dövrdəki vəziyyəti, eləcə də XIII əsrdən başlayan və XV əsrə qədər davam edən təşəkkül dövrünü, həmçinin Balım sultanın dövründən etibarən və bu günə qədər uzanan mərhələni araşdırmaq lazımdır.

Tarixi mənbələrə nəzər yetirsək, İslamöncəsi türklərin əsas inancının göytanrıçılıq olmaqla yanaşı, digər etiqadların – Maniheizm, Buddizm, Animizm,

Şamanizm, Zərdüştlük və digər sistemlərin müəyyən dövrdə müxtəlif türk cəmiyyətlərində qəbul edildiyini görürük.

İslam dinini qəbul edən köçəri türk tayfalarının Orta Asiyadan sonra ikinci əsas məskəni Anadolu oldu. Xüsusilə monqol istilalarından sonra buraya gələn türkmənlərlə bərabər, dərvişlər də Anadolunun əsas sakinlərinə çevrildilər. Piri-Türküstan olaraq tanınan Şeyx Əhməd Yəsəvinin liderliyi ilə Orta Asiyada islamlaşma dərvişlərin vasitəsilə sürətlə yayılmağa başladı. Həmin dərvişlərdən biri – Hacı Bektaş Vəli Anadoluya gələrək təsəvvüfi düşüncələrini yayanlardan biri oldu.

Bəktəşiliyin təşəkkülünü XIII əsrdə sosial, dini və müəyyən qədər siyasi səbəblərin nəticəsində meydana gələn Babai üsyanı dövrünə qədər aparıb çıxarmaq mümkündür. Üsyançıların əsas istəyi iqtisadi vəziyyətlərinin yaxşılaşdırılması, həyat şəraitlərinin yüksəldilməsi, yuxarı dairələrin onların istəklərini cavablandırması idi. Əsasını xoşgörü, bərabərlik, sevgi, hörmət kimi amillər təşkil edən Hacı Bektaş Vəli düşüncələrinin tez bir zamanda sürətli şəkildə üsyançıların əsas ideologiyasına çevrilməsinə gətirib çıxardı. Vəfaiyyə təriqətinin Anadolu bölgəsinin şeyxi olan Baba İlyas “Babai” üsyanının lideri olmuşdur. Vəfailərdən başqa heydəri, qələndəri və yəsəvi təriqətinə mənsub olan insanlar da həmin üsyana qoşulmuşdular. Adları qeyd olunan bu təriqət nümayəndələri ilk bəktəşilər hesab olunsa da, onlara bu adla müraciət edilmirdi. Onlar Hacı Bektaş Vəlinin düşüncələrini əxz edib insanlar arasında tədricən yaymağa başlamışdılar.

Bəktəşilər mürşid olaraq Həzrət Məhəmmədi, rəhbər olaraq Həzrət Əlini, pir olaraq Hacı Bektaş Vəlini görürlər. Türk düşüncə dünyasına damğasını vurmuş Osmanlı imperiyasının meydana gəldiyi dövrdə cəmiyyətin mənəvi həyatında Hacı Bektaş Vəlinin ideyaları xüsusi rol oynamışdır. İmperiyanın hərbi qüvvəsini təşkil edən yeniçərilik ocağı məhz bəktəşi düşüncələrindən bəhrələnmişdir.

Tarixi mənbələrdə Hacı Bektaş Vəlinin həyatı haqqında olduğu kimi, ondansonrakı mərhələ haqqında da məlumatlar yetərsizdir. Tədqiqatçılar bunu Yeniçəri ocaqlarının ləğvi əsnasında bir çox əsərlərin itməsi və ya məhv olması ilə əlaqələndirirlər.

Mənbələr Hacı Bektaş Vəlinin şöhrətinin ölümündən sonra daha da artdığını qeyd edir. Onun düşüncələrinin yayılmasında Sulucakarahöyükdəki dər-

gahın müstəsna rolu olmuşdur. Vəfai və heydəri təriqətinə mənsub dərvişlərin Osmanlı ordusunda Hacı Bektaş Vəlinin düşüncələrini yayması, Yeniçəri ocağının qurulması zamanı qazilərin ondan bəhrələnməsi nəticə olaraq Hacı Bektaş Vəlinin düşüncələrinin qısa müddət ərzində bütün Osmanlı ərazisinə yayılmasına gətirib çıxarmışdır. Abdal Musa Hacı Bektaş Vəlinin ölümündən sonra təkyənin lideri kimi Hacı Bektaşın fikirlərini fəthlərə qatılan əsgərlər arasında yaymışdır.

Hacı Bektaş Vəlidən sonra bəktəşilik təriqətinin önəmli siması Balım Sultan olmuşdur. XVI əsrin əvvəllərində Balım Sultan Osmanlı imperiyasının dəstəyindən faydalanaraq bəktəşilik təriqətinin əsasını qoymuşdur. Əsl adı Hızır Balı olan Balım Sultanın Hacı Bektaş Vəlinin soyundan olduğu mənbələrdə qeyd edilir. Bəzi tədqiqatçılar Balım Sultanın Hacı Bektaş Vəlinin oğlu olması fikrini iddia etsələr də, böyük əksəriyyət Balım Sultanın Hacı Bektaşın mənəvi oğlu olduğu fikrindədir (Ocaq TDV İslam ensiklopediyası 1992, V cild, 17-18). Bir təriqət olaraq bəktəşiliyin əsas düşüncələrinin formalaşması Balım Sultanın təriqətin liderinə çevrilməsindən sonra baş vermişdir. Təriqətin idarə olunması və nəzarəti bu dövrdə də təkyələr vasitəsilə həyata keçirilirdi. Zaman keçdikcə təkyələr iqtisadi cəhətdən güclənərək mövqelərini möhkəmlətməyə nail oldular. Balım Sultanın nəzarəti altında dərvişlər öz sufi ideologiyalarını yaymaq məqsədilə xristianlar yaşayan bölgələrdə təriqətlərinin aktiv şəkildə təbliğatını aparırdılar. Sistemli şəkildə aparılan bu təbliğat nəticəsində bəktəşilik təkcə Anadoluda deyil, Azərbaycan və İranda da öz təsirini göstərməyə başladı. Həmin dövrdə yaranan Səfəvilər dövlətində də Hacı Bektaş Vəlinin ideyaları mühüm rol oynamışdır.

Osmanlı imperiyasının müxtəlif bölgələrində qayda-qanunun bərqərar edilməsində Hacı Bektaş Vəlinin ideyalarına əsaslanan Yeniçəri ordusunun xüsusi rolu olmuşdur. Osmanlı dövlətində ordunun əsas qolunu təşkil edən bu pullu əsgərlər mənəvi tərbiyəni bəktəşi babalarından və dədələrindən alırdılar. Onlar Hacı Bektaş Vəliyə etibar edir və onu öz himayədarları kimi qəbul edirdilər. Rəsmi olaraq Yeniçəri ordusu I Murad dövründə qurulmağa başlamışdır, lakin yeniçəriliklə bəktəşiliyin əlaqəsinin nə vaxt və necə başladığı hələ də mübahisəli mövzu olaraq qalır.

İddia edilir ki, Hacı Bektaş I Osman ilə görüşüb və yeniçərilərin uğurları üçün dua edib (655/1258 –726/1326). Həmçinin onun Sultan Orxan Qazinin

yaxın dostu və səfiri olduğu da iddia edilir. Lakin onun Orxan Qazinin doğumundan çox əvvəl ölməsi bu iddianın əsassızlığını üzə çıxarır (679/1281 – 761/1360). Aşık Paşazadənin yazdığına görə, Hacı Bektaş Osmanlı sultanlarından heç biri ilə söhbət etməyib. Ona görə, Hacı Bektaşın nüfuzu Abdal Musanın vasitəçiliyi ilə yayılırdı, çünki Bursanın fəthi zamanı o, Yeniçəri ordusu ilə qarşılıqlı əlaqədə idi. Bəktəşiliyin Yeniçəri ordusu ilə qarşılıqlı əlaqəsi 1591-ci ildən etibarən rəsmi olaraq tanınsa da, tarixi qeydlər göstərir ki, o vaxtdan əvvəl də aralarında davamlı əlaqə var idi. Bəzi Yeniçəri ocaqlarının “Ocakı-Bektaşiyən”, “Taifei-Bektaşiyən”, “Güruhu-Bektaşiyən” və digər ifadələrlə adlandırılması, Yeniçəri ordusu ilə bəktəşilik arasında əlaqəni sübut edən faktlardır.

Yeniçəri ordusu 1826-cı ildə II Mahmut tərəfindən ləğv edilmişdir. Ordu Sultanın islahatlarının tərəfdarı deyildi və təlimlərin kafir ixtirası olduğunu iddia edərək onlara qarşı çıxırdı. Ordunun qəti mövqeyi mərkəzi hakimiyyətə təhdid kimi qəbul edilirdi. Osmanlı dövlətinə və onun siyasətinə qarşı çıxan yeniçərilərin sıxışdırılması nəticə olaraq bəktəşiləri də çətin vəziyyətə saldı. Beləliklə, yeniçəri ordusu dağıldı və çoxlu əsgər edam edildi (Godfrey Godwin 2008, 157).

Osmanlı imperiyasında mövcud olan bütün Bəktəşi təkyələri Sultan II Mahmudun əmri ilə nəqşbəndi təriqətinin nəzarəti altına verildi. Sultanın əsas məqsədi sünni olmayan bu təriqətin əriyib aradan qalxması idi. Bütün bunlara baxmayaraq, Sultan Əbdüləziz dövründə bəktəşilik yenidən əvvəlki vəziyyətinə qayıtdı. 1925-ci ildə Türkiyədə fəaliyyət göstərən bütün təriqətlərin fəaliyyəti qadağan olunsa da, bir çoxu kimi bəktəşilik də günümüzədək öz varlığını qoruyub saxlamağa müvəffəq olmuşdur.

Nəticə

Nəticə olaraq qeyd etmək mümkündür ki, həyatı və yaradıcılığı haqqında əfsanəvi məlumatlara malik olduğumuz Hacı Bektaş Vəli türk-İslam dünyasının məşhur sufilərindən biri hesab olunur. Monqol istilaları dövründə yaşamış Hacı Bektaş Vəli Orta Asiya, İraq və Suriya kimi bölgələrdə qərarlaşmış müxtəlif inanc və mədəniyyətə mənsub olan kütlələrin ümid yeri olmuşdur. Onun sevgi, qardaşlıq, birlik düşüncələri insanları bir araya gətirmiş və onlara güc, qüvvə və cəsarət vermişdir.

Hacı Bektaş Vəli düşüncələri əsasında meydana çıxmış bəktəşilik qısa zamanda Anadolu, Xorasan və Balkanlarda dini, siyasi, tarixi, mədəni cəhətdən

təsir göstərən düşüncə məktəbinə çevrilmişdir. Xüsusilə Xorasan bölgəsindən başlayan islamlaşma hərəkatı Hacı Bektaş Vəlinin səyi nəticəsində Anadoluda davam etmişdir. Sürətli formada gedən bu proses nəticəsində Hacı Bektaş düşüncələri Balkanlara gedib çıxmışdır. Bəktəşiliyin Osmanlı imperiyası və yeniçərilərlə olan sıx münasibətləri isə məktəbin daha da güclənməsinə səbəb olmuşdur.

ƏDƏBİYYAT

Bektaş Fikrət, Bektaş Etimad. (2018). “Keçmişdən günümüzdə Naxçıvan Bektaşiləri”, Naxçıvan: Əcəmi nəşriyyatı.

Birol Azar. (2006). “Bektaşilik və Aleviliğin tarihi arka planı ve XIII. yüzyılda Anadolunun genel bir görünümü”, Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli araşdırma dergisi, say 39, İstanbul.

“İzahlı dini terminlər lüğəti”. (2020). Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, Bakı: “Nurlar” nəşriyyatı.

Dindi Emrah. (2011). Alevi bektaş geleneğinde kuran anlayışı, İstanbul: “İz” yayınları.

Doja Albert. (2006). “A political history of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey”, Journal of Church and State, vol. 48 (2)

Duran Hamidiyye. (2010). “Velayetnameye göre Hacı Bektaş Veli”, Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli dergisi, say 55

Eyuboğlu İsmet Zeki. (2010). “Bütün yönleriyle Bektaşilik”, İstanbul: “Derin” yayınları

Godwin Godfrey. (2008). “Yeniçeriler”, İstanbul: “Doğan” yayıncılık.

Köprülü Fuat. (1992). “Anadoluda İslamiyyet”, Darul Fünun edebiyat fakültesi mecmuası, say 4, İstanbul.

Ocak Ahmet Yaşar. (1996). Türk sufiliğine bakışlar, İstanbul: “İletişim” yayınları

Ocak Ahmet Yaşar. (2009). “Geçmişten günümüze Alevi Bektaş kültürü”, Kültür ve turizm bakanlığı yayınları, say 477, Ankara.

Ocak. (1992). “Bektaşilik” Türkiye Diyanet Vakfı, C. 5. Ankara: (17-18).

Yılmaz Gulay. (2015). “Bektaşilik ve İstanbuldaki bektaş tekkeleri üzerine bir inceleme”, Osmanlı Araştırmaları jurnalı, say 45, İstanbul.

Эмин Оруджев

ЖИЗНЬ ХАДЖИ БЕКТАША И ИСТОРИЯ БЕКТАШИ

РЕЗЮМЕ

В этой статье изучена жизнь Хаджи Бекташа Вели и история бекташи. Сначала исследованы мифические аспекты жизни и истории творчества Хаджи Бекташа, проанализированы различные предположения касательно года его рождения и смерти, прибытия в Анадолу, семейной жизни, тюркского или арабского происхождения, дана информация о его трудах. Далее исследован этап становления бекташи, его формирование и период тариката.

Если мы рассмотрим историю тасаввуфа, то станем свидетелями исключительной роли суфи в распространении ислама начиная с X века. Становление тариката в тасаввуфе начинается с XII века. С этого периода хуруфийство, халватия, ясавия, накшбандия и другие суфийские тарикаты получили широкий размах.

С XII века основная мысль бекташи начала распространяться Хаджи Бекташем Вели в Анадолу, далее она охватила Египет, Восточную Европу и Балканы. После Хаджи Бекташа Вели идея и философия бекташи были развиты мюридами. Бекташи сыграло роль и в создании очага Янычары в Османской империи.

Ключевые слова: Хаджи Бекташ Вели, бекташи, суфии, тарикат

Emin Orujov

HAJI BEKTASH VALI'S LIFE AND THE HISTORY OF BEKTASHISM

ABSTRACT

This study explores the life of Haji Bektash Vali as well as the history of Bektashism. First, the legend of Haji Bektash Vali's life and work is studied, including the years of birth and death, his arrival in Anatolia, various assumptions about whether he was married or not, whether he was Turkish or Arab, and information about his works. Then, the stages of formation of Bektashism and sectarianism are studied.

Examining the history of Sufism, we can see the exceptional role of the Sufis in the spread of Islam since the 10th century. Sectarianism develops in Sufism beginning in the 12th century. Hurufism, Khalwatism, Yasavism, Nagshbandism, and other Sufi sects have spread since then.

Haji Bektash Vali began spreading the central idea of Bektashism in the Anatolian region in the 12th century, and it later spread to Egypt, Eastern Europe, and the Balkans. The idea and philosophy of Bektashism were spread through disciples after Haji Bektash Vali. Bektashism was also instrumental in the establishment of the Ottoman Empire's Guild of Janissaries.

Keywords: *Haji Bektash Vali, Bektashism, sufi, sect*

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

QLOBAL İSLAM NİZAMI İDEYASI: MÜASİRLİK PRİZMASINDAN TARİXİ-FƏLSƏFİ BAXIŞ

f.f.d., dos. Leyla Məlikova,

AMEA akad. Z.M. Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutu

Din və ictimai fikir tarixi şöbəsinin aparıcı elmi işçisi

leyla_melikova2004@yahoo.com

XÜLASƏ

İslam dünyasına qloballaşmanın təsirinin artması ilə İslam yeni çağırışlara və təhdidlərə öz kollektiv cavablarını hazırlamağa çalışır. Bu, hansı növ cavablar olacaq? İslam dünyasında Qərblə münasibətlərdə ortaq mövqelərdən çıxışlar istiqamətində meyillərin güclənməsini, maraqların birgə müdafiə edilməsini, məqsəd və prioritetlərin ümumi sisteminin qurulmasını gözləməyə dəyərmə? Bəlkə bu proseslər getdikcə neoislamçılığın döyüşçü, cihadçı ruhu axınında cərəyan etməyə davam edəcək? Daxili ziddiyyətlərdən parçalanan müasir İslam cəmiyyətləri gələcəkdə daha geniş kontekstdə ümmət daxilində onları konsolidasiya edən bir amil tapacaqlarmı? Bunları zaman göstərəcək. Aydın məsələdir ki, əqli zərurət dünya müsəlmanlarına bütün ixtilafları kənara qoyaraq, dövrün real çağırışlarını və tələblərini, eləcə də özlərinin zəruri ehtiyaclarını dərk edərək, İslam həmrəyliyi ideyası ətrafında səfərbər olmağı diktə edir. Məqalədə sözügedən ideyanın genezisi, terminoloji əsasları, müasir dünyada bu ideya ilə sıx bağlı olan XX-XXI əsrlərin müxtəlif qabaqcıl İslam intellektuellarının konsepsiyalarında əksini tapmış nəzəriyyələr və təcrübələr araşdırılır. Həmçinin gələcək üçün proqnoz və perspektivlər müəyyən edilir. Qərbin qloballaşma layihəsinə özünəməxsus şəkildə cavab olaraq hərəkətverici qüvvəsi və siyasi-ideoloji komponenti islamçılıq olan İslam alternativ ideyası – İslam qloballaşması çıxış edir. Məqalədə qeyd edilir ki, elmi ədəbiyyatda geniş istifadə olunan “İslam həmrəyliyi” anlayışı, əslində, “İslam alternativ” ideyasının mənəvi-etik və iqtisadi platformasına xidmət edir,

Müsəlman dünyasını qlobal müstəvidə siyasi alternativ kimi təqdim etməyi məqsəd güdür. Qlobal alternativ ideyası və məqalədə müzakirə olunan digər məsələlər kontekstində müəllif bildirir ki, yalnız bir neçə islahatçı layihənin uğurundan söz açmaq olar.

Açar sözlər: İslam, qlobal nizam, ən-nəhdə əl-islamiyyə, ət-təğrib, islamçılıq, islahatçılıq, modernləşmə, islami diskurs, dixotomiya.

Giriş

İslamçılıq konsepsiyasını müasir dövlətlər və xalqlar arasında münasibətlərin dünya sistemi kontekstində ictimai quruluş qarşısında alternativ olaraq hansı təkliflərlə çıxış etdiyini aşkarlamaq məqsədilə tədqiq edərkən, günümüzdə islamçılıq konsepsiyasını əmələ gətirən bəzi əsas anlayışlar və komponentlərin məzmununun müəyyənləşdirilməsi zərurəti meydana gəlir. O cümlədən bu anlayışın dini-mənəvi, siyasi, iqtisadi, coğrafi, mədəni aspektlərini də müəyyən etmək vacibdir. Aydın məsələdir ki, son vaxtlar dünya siyasətində baş verən və bütün müsəlman dünyasına təsir göstərən qloballaşma proseslərini¹ nəzərə almadan bu problemin təhlili mümkün deyildir.

Dəqiqləşdirək ki, İslam alternativindən (*əl-bədil əl-islami*) bəhs edərkən, Qərb sivilizasiyasının neoliberal dəyərlərinin postmodern paradigmasına əsaslanan, müasir qlobal dünya quruluşunun ümumi axınında fəaliyyət göstərən və müsəlmanların həyatlarının bütün aspektlərini əhatə edən islami inkişaf modelini nəzərdə tuturuq.

Müsəlman həmrəyliyi ideyasına gəldikdə isə qeyd etmək lazımdır ki, tarixboyu İslam dünyasında konsolidasiya ideyası özündə həmişə siyasi ideologiya komponentini daşımış və müsəlman dünyasının olduqca böyük bölgələrinin ümumi şəkildə təyin edilməsi üçün əsas amilə çevrilmişdir.

Müasir elmdə bu ideya əksər hallarda olduqca yaygın və çoxcəhətli islamçılıq və yaxud islamizm (terminin məzmunu haqqında daha ətraflı, bax.: Баляхметова 2013, 27-28) termini ilə ifadə edilir və bundan əvvəl öz

¹ Qeyd edək ki, “qloballaşma” anlayışının məzmunu müasir elmdə hələ də öz dərkedilməsi mərhələsindədir. Bu məqalədə biz qloballaşmaya yanaşmamızda onun ərəb dünyasına və ümumiyyətlə, müsəlman dünyasına çağırışları kontekstində əsaslanırıq.

növbəsində “panislamçılıq-panislamizm” terminlərindən də istifadə edilirdi. Fikrimizcə, bu terminlərin hər ikisi İslama qarşı olduqca sadələşdirilmiş və qərəzkar yanaşmanı əks etdirir. Burada belə fikirlə razılaşmaq olar ki, “islamçılıq-islamizm” terminləri qavrayış üçün ona görə rahat deyil ki, digərlərindən yaxşıdır. Sadəcə, onun tərkibində hər kəs üçün başa düşülən islam kökü var; o, belə desək, daha həcmli, çünki dərhal üç komponentdən ibarətdir – dini, ideoloji (izm) və siyasi fəaliyyət – üstəlik, əlavə izahat tələb etmir...” (Малашенко 2006, 17). Bu anlayış çərçivəsində hazırda ən müxtəlif terminlərlə tərif edilən bir çox fərqli, o cümlədən radikal olmayan və hətta panislamçılığın özünə müxalif olan islami-siyasi konsepsiya və ideologiyalar mövcuddur (məsələn, avro-İslam, mötədil İslam, *əl-vəsətiyyə* (orta yol), *əs-səhvət əl-islamiyyə* (İslam oyanışı), *ən-nəhdət əl-islamiyyə* (İslam dirçəlişi) və s.). İslam tarixində vahid nəzəri platforması olmayan (yəni dünyagörüşü standartı, idarəetmə konsepsiyası) bu integrasiyaedici gücün və ya ideologiyanın üzərində mövcud olan konsepsiyalar çox vaxt alternativ, bir-birinə zidd olan və nəinki İslam dünyasını, hətta qlobal miqyasda dünya nizamını yenidən təşkil etməyi nəzərdə tutan layihələri müdafiə edirlər.

Baxmayaraq ki, İslam faktoru və İslamın coğrafi arealı dünya siyasəti hadisələrində, demək olar ki, əsas rol oynayır, məlum səbəblərdən yeni dünya nizamı sisteminin hazırkı transformasiyası şəraitində İslam həmrəyliyi amili dünya siyasətinin prioritet istiqamətlərindən deyildir. Bu, Qərbin və İslamın bir-birlərini öz identikliklərinə təhlükə kimi qəbul etməsi məqamı ilə bağlıdır. Bu isə o anlama gəlmir ki, qloballaşma müsəlman dünyasının maraqlarında deyil, əksinə, qloballaşma onun ən zəruri sosial-siyasi və iqtisadi ehtiyaclarını ödəməsinin xeyrinə gedərdi. Əsas problem budur ki, dünyada hökmranlıq edən qüvvələr qloballaşmanı İslama yalnız modernləşmə şəklində təklif edirlər. Modernləşməyə qarşı isə İslam doktrinal səviyyədə özünün universalist bütövlüyü səbəbindən, bidətlər və yad təsirlərə qarşı tarix boyu davamlı olaraq, həmişə müqavimət göstərmişdir. Fikrimizcə, bu ona görə baş verir ki, modernləşmə daha çox qərbləşməni, liberallaşmanı nəzərdə tutur. Modernləşmə müsəlmanların həyatlarının müxtəlif aspektlərinin islahı ilə deyil, İslam dininin təməl əsaslarını islahetmə cəhdləri ilə müşahidə olunur, bu isə İslam üçün heç bir şəkildə qətiyyəən qəbul edilməzdir.

Bu gün İslam dünyasında integrasiya proseslərinin artması fonunda İslam amilinin həm dünya siyasətində, həm də iqtisadiyyatında artmasını qeyd etməmək mümkün deyildir. Bu səbəbdən, qloballaşan maliyyə sisteminin tərkibinə onun üçün tam yeni olan – İslam bankçılığı kimi bir ünsür artıq daxil olub. Müasir İslam dünyasının əsaslarında dini birlik ideyasına söykənən çoxsaylı beynəlxalq təşkilatlar səviyyəsində siyasi birləşməyə meyillər müşahidə olunur. Bu növ təşkilatlar sırasında İƏT (İslam Əməkdaşlıq Təşkilatı), İslam İnkişaf Bankı, İslam Beynəlxalq Qızıl Aypara Komissiyası, ISESCO (İslam Təhsil Təşkilatı, Elm və Mədəniyyət Təşkilatı), İslam Ticarət və Sənaye Palatası, İslam Gəmi Sahibkarlığı, İslam İdman Həmrəyliyi Federasiyası, Beynəlxalq Müsəlman Alimləri Birliyi və digər təşkilatları sadalamaq olar. Bütün bu təşkilatlar Qərbin beynəlxalq hüquq sisteminin normalarına alternativ olan və İslam hüququ normalarına əsaslanan beynəlxalq mahiyyətli sənədləri hazırlayıb təsdiq edirlər. Əslində, onlar mövcud olan beynəlxalq təşkilatların fəaliyyətini təkrarlayırlar. Təəssüflər olsun ki, müsəlmanların həmrəylik təşəbbüslərini bu növ rəsmi surətdə təşkil etmək cəhdləri reallıqda, nadir istisnalar olmaqla, hətta ciddi bir münaqişənin belə həllinə təsir edə bilməmişdir. Müsəlman həmrəyliyi ideyasının praktiki təcrübədə həyata keçməsinə İslam aləmini parçalayan, təfriqəyə məruz qoyan dərin ziddiyyətlər maneçilik törədir.

Müasir İslamın, demək olar ki, bütün istiqamətlərində Qərbin təkliflərinə alternativ olan sosial-siyasi və iqtisadi quruluş formalarının axtarışı prosesinə baxmayaraq, İslam alternativ ideyası özünün bütün ideoloji variantlarında hələ də istənilən nəticə verməmişdir. Həmin məsələnin xüsusiyyətləri, onun müsbət və mənfi cəhətləri müxtəlif mövqelərdən hazırkı araşdırmada nəzərdən keçirilir. Eləcə də İslam həmrəyliyi məsələsinə dair tənqidi yanaşmalara nəzər salınır.

Qlobal İslam nizamı ideyası – qlobal tarix,

Sərq-Qərb münasibətləri və nəhdə diskursu kontekstində

Etiraf etmək məcburiyyətindəyik ki, dünya tarixinin hazırkı mərhələsində qlobal tarixin aparıcı oyunçuları istər beynəlxalq münasibətlər sahəsinin, istərsə də dünya siyasəti və iqtisadiyyatı sahələrinin bütün idarəetmə və nəzarət mexanizmlərinin açarlarını əllərində cəmləşdirən Qərbdəki böyük dövlət-

lərin nümayəndələridir. Bunun bir çox səbəbi, o cümlədən də obyektiv-tarixi amilləri mövcuddur. Bu məsələyə Şərq sivilizasiyalarının və xüsusən İslam aləmi təmsilçilərinin baxışları ilə yanaşsaq, demək olar ki, onların təsəvvürlərində qloballaşma müstəmləkəçiliyin sadəcə yeni forması kimi çıxış edir, onun məqsədi isə əvvəlki kimi – Şərq ölkələri üzərində hərtərəfli və hər şeydən əvvəl maliyyə-iqtisadi cəhətdən üstünlük təşkil etməkdir.

XX əsrin görkəmli İslam mütəfəkkiri, mərhum professor İsmayıl əl-Faruqinin digər İslam alimi Əbdülhəmid əbu Süleymanın kitabına yazdığı müqəddiməsində qeyd edilir ki, “İkinci Dünya müharibəsindən sonra... yeni güclər Avropa müstəmləkəçiliyini əvəz etdilər, Yer kürəsinin hər bir nöqtəsində nüfuz sahibi oldular” (Əbu Süleyman 2014, 29). Qərbin ümumdünya cəmiyyəti ideyasını əsaslı şəkildə tənqid edərək və ona alternativ olaraq İslamın çağırış etdiyi ümumdünya sistemini yeddi bənddə şərh edən əl-Faruqi hesab edir ki, “Beynəlxalq qanunlar və ya ümumdünya sistemi sahəsində Qərb fikri olduqca kasaddır. Belə ki, bəzi ənənələr istisna olmaqla, ümumdünya sistemində Qərbin töhfəsi müəyyən müqavilələr və güc tətbiqetmə hallarından ibarətdir” (Əbu Süleyman 2014, 35). “Qərb fikrinin məhsulu sayılan və son iki əsr ərzində əsas götürülən indiki ümumdünya sistemini yaşatmaq mümkün deyildir. Ya bu sistem yox olmalı, ya da sivil formada dəyişdirilib bəşəriyyətin arzu və maraqlarına cavab verməlidir... Yəni... yeni ümumdünya sistemi qurmaq lazımdır. Lakin bəşəriyyət mədəni İslam irsi istisna olmaqla, yeni ümumdünya sisteminə dair heç bir fikir mirasına sahib deyildir” (Əbu Süleyman 2014, 37-38).

Orta əsrlərdə (VIII əsrin ortalarından başlayaraq XIII əsrin ortalarına qədər) vaxtilə öz qızıl əsrini yaşamış və dünya elminin, mədəniyyətinin və incəsənətinin tərəqqipərvər mərkəzi olmuş böyük sivilizasiyanın mirasının varisləri olan müsəlmanlar şüurları olaraq indiyədək ovqattəlxlik hissi keçirirlər. Həmçinin bir həqiqətin gecikmiş dərk edilməsi ilə barışa bilmirlər ki, “dar əl-hərb” torpaqlarında yaşayan qeyri-müsəlmanlar həm hərbi, ictimai-siyasi, həm də iqtisadi cəhətdən onlardan olduqca irəli getməyi bacarmışdılar. Məhz bu faktın tədricən XVIII əsrin sonundan başlayaraq və nəhayət, XIX əsrdə kədərli dərk edilməsi məqamından “İslam həmrəyliyi” adlanan konsepsiyanın formalaşması tarixi şərt olaraq öz başlanğıcını götürür. İslam dünyasında ciddi daxili dəyişikliklərə səbəb olan İslam mədəniyyətinin qloballaşması

meyilləri, artıq XVII əsrdən etibarən güclənir. Bu növ dünyagörüşünün formalaşması nəticəsində müsəlman cəmiyyətlərinin diqqəti mərkəzində xarici çağırışlara cavab axtarmaq, Qərbdən geriliyi aradan qaldırmağa yönəlmiş inkişaf variantlarının hazırlanması kimi məqsədlər yer alır. İslam həmrəyliyi konsepsiyası məhz bu məqsədlərin ətrafında formalaşmağa başlayır. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, elmdə bu ideyanın ifadəsi üçün ən geniş istifadə edilən “islamçılıq” terminidir. İslamçılıq həm konsepsiya, həm də təzahür kimi müxtəlif mədəni, ideoloji, sosial, siyasi, dini aspektləri, həmçinin dini-siyasi hərəkət və cərəyanlar dairəsini əhatə edir. Öz mahiyyətinə görə islamçılıq elə həmin o siyasi ideologiyadır ki, bütün lazımı – İslam dövləti, iqtisadiyyatı, şəriət əsasında qurulmuş qanunverici sistemi və digər atributlara malik olan dünya quruluşunu qlobal İslam alternativini şəklində dünyaya təklif edir. Bu da tamamilə məntiqidir, çünki İslam özünü təməl ünsürlərindən biri *ümmət* anlayışı olan qlobal din kimi (bu da Quranda dəfələrlə qeydə alınıb)¹ qəbul edir. Heç bir etnik və dövlətlərarası sərhədləri olmayan və birləşdirici amil kimi ümumi dini-mənəvi və mədəni-ideoloji məkan olacaq dünyanın alternativ qlobal dəyişdirilməsi üzrə müxtəlif islamçı layihələr məhz bu platformanın üzərində qurulur. Baxmayaraq ki, bu layihələrin ideoloqları və nəzəriyyəçiləri məsələyə dair yanaşmalarına və alternativ İslam dünyası modellərinin həyata keçirilməsi üzrə təklif etdikləri konkret üsullara görə fərqlənsələr də, İslamın sənaye baxımından inkişaf etmiş Avro-Amerika dünyasının ekspansiyasına qarşı çıxan integrasiyalaşmış sosial-siyasi, sosial-iqtisadi, sosial-mədəni sistem olması tezisində əsaslanan müsəlman icmasının planetar birliyi konsepsiyasını siyasətdə istifadə etmək niyyəti onlar üçün ümumi olaraq qalır. “Bu günə o, İslam həmrəyliyi formasını alıb” (Левин 1999, 196).

Elmdə “panislamizm” kimi tərif edilən müsəlman xalqlarının dini-siyasi birliyi ideyasını ilk dəfə XIX əsrin ikinci yarısında məşhur islahatçı Cəmaləddin əl-Əfqani (1839 – 1897) əsaslandırmışdır. Əl-Əfqani və onun tələbəsi – görkəmli misirli alim Məhəmməd Əbdüh (1849-1905) ənənəvi olaraq İslam *nəhdəsinin* baniləri kimi qəbul edilirlər. Qeyd edək ki, tarixən panislamizm

¹ Məsələn, bax.: Quran: surə 7- «əl-Əraf» (Sədd), ayə 158; surə 21- «əl-Ənbiya» (Peyğəmbərlər), ayə 107; surə 25 - «əl-Furqan» (Fərqləndirmə), ayə 1; surə 34 - «Səba», ayə 28; surə 2 - «əl-Bəqərə» (İnək), ayələr 21, 168; surə 4 - «ən-Nisa» (Qadınlar), ayələr 1, 170, 174; surə 10 - «Yunus», ayələr 23, 57, 104, 108; və s.

“İslam dirçəlişi” (*ən-nəhdət əl-islamiyyə*) və “İslam reformizmi” (*əl-islahiyyə*) anlayışları ilə ən sıx şəkildə bağlıdır.

Məlumdur ki, XIX əsrin sonunda Dağlıq Livanda, Misirdə, Fələstin və Suriyada, eləcə də mühacirətdə yaşayan xristian-ərəblər ərəb dirçəlişində (*ən-nəhdət əl-ərəbiyyə*) böyük rol oynamışlar və panərəbizmə güclü təkan verənlər də məhz xristian-ərəblər olmuşlar. Qeyd edək ki, burada belə bir maraqlı paradoks yer alır ki, əvvəlcə ərəb millətçiliyinin avanqardında gedən görkəmli, tərəqqipərvər şəxslər (əl-Əfqani, M. Əbdüh və başqaları) sonradan *İslam nəhdəsinin* baniləri və görkəmli nümayəndələrinə çevrilmişlər və bunun da öz səbəbləri mövcuddur. Demək olar ki, *nəhdənin* İslam aspekti öz güclü potensialını yığmağa başladığı andan ərəbizm və İslam arasında bir sıra daxili ziddiyyətlər böyüyüb kəskinləşməyə başlamışdır. Bunların səbəbi ərəbizmin mənəvi platformasının Yaxın Şərq xristianları tərəfindən hazırlanmasında və İslamın dirçəldilməsi deyil, tam fərqli məqsədlərə xidmət etməsində idi. Ərəb millətçiliyinin Ərəb Şərqində birləşdirici amil kimi ideyasının lider və tərəfdarları olan xristian-ərəblər Avropa liberalizminin ideyaları və dəyərlərinin təsirində idilər. Belə ki, XIX əsrin sonunda ərəb və digər müsəlman ölkələrində yerli intellektual elitaların diqqət mərkəzi İslamın yenilənməsi ideyası ətrafında cəmləşir. Söhbət, əsasən, Qərbin elmi və texniki nailiyyətlərindən faydalanaraq, həqiqi İslama həm ictimai-siyasi, həm də texniki-iqtisadi sahələrdə nail olmaqdan gedirdi. İslam reformizminin spesifikliyini səciyyələndirən mühüm aspekt isə məhz budur ki, müsəlman aləminin Avropa sivilizasiyasının təsirləri və Qərb ekspansiyası ilə qarşılaşması dövrünə qədər İslamda “reformizm” anlayışının yaranmasına heç bir zəmin müşahidə edilmirdi. Bu proses 1798-ci ildə Napoleon Bonapartın Misirə ekspedisiyası ilə başlamışdır və demək olar ki, indiyədək davam edir. Bütövlükdə isə İslama reformatörluq deyil, yenilənmə, yəni ərəbcə – *təcdid* ənənəsi məxsusdur və dini yeniləşdirən şəxslər İslamda və ərəb dilində “*müçəddid*” sözü ilə ifadə olunurlar. Bu terminlərin hər ikisi klassik İslamda öz kökləri və əsaslandırılmalarına malikdir. Müasir islami hərəkatların öyrənilməsində onlardan geniş şəkildə istifadə olunur.

İslam dirçəlişinin klassiklərindən biri olan S.Qütbün sözlərinə görə, “Müsəlman ümməti – elə bir insanlar cəmiyyətidir ki, onların həyatı intellektual, sosial, ekzistensial, siyasi, əxlaqi və praktiki aspektlərində islami nümunəyə əsaslanır” (Наумкин 2008, 650). Müasir elmdə belə bir fikir də mövcuddur

ki, “Müasir İslam mühitindən Abu Əla Mövdudi, Həsən əl-Bənnə, Seyid Qütb, Yusif əl-Qərdavi və başqaları kimi bütün müsəlman Şərqi miqyasında nüfuza malik olan ilahiyyatçı, ideoloq və praktiklər demək olar ki, daha meydana gəlmir” (Балиахметова 2013, 50).

Bütövlükdə, panislamçılığın əsasını təşkil edən müstəmləkə asılılığına qarşı dini alternativ konsepsiya XX əsrin əvvəllərində milli-azadlıq mübarizəsi üçün müəyyən mütərəqqi potensiala malik idi. Panislamçılıq məqsədi Quran prinsiplərinin həyata keçirilməsi olan İslam aləminin (*dar əl-islam*) vahid qüdrətli bir qruplaşmada birləşməsi... olaraq təyin edilirdi (Жданов 2003, 11). İlk islahatçıların Qərb mədəniyyəti ilə dialoq qurmaq niyyətləri Qərbin mədəni, ictimai-siyasi ekspansiyası qarşısında İslam dünyasının identikliyi qorumaq məqsədilə tam əksinə transformasiya olaraq “vesternizasiya” (*ət-təğrib*) və bidətlərdən təmizlənmə istiqamətinə yönəldi.

Nəzərdən keçirilən sahədə ən yeni əsərlərdən biri olan – Şimali Karolina Universitetinin (ABŞ) professoru Cəmil Aydının “Müsəlman dünyası ideyası. Qlobal intellektual tarix” adlı kitabına yazılmış resenziyada çox doğru qeyd olunur ki, həmin tədqiqatda Qərb hegemonluğu qarşısında müsəlman dünyasının məzlumluğu haqqında geniş yayılmış stereotipə baxmayaraq, XIX əsrin ortasında islahatlaşan müsəlmanlar (reformist muslim) özlərini Avropa ekspansiyasının qurbanları deyil, daha çox yeni idarəedicilik təcrübələrinin alıcıları və agentləri hesab edirdilər. Qərb və müsəlman dünyasının sonrakı qarşıdurmasına sivilizasiya komponenti daxil olur: sivilizasiya – ayrıca bir xalqın mədəniyyəti kimi deyil, bütün bəşəriyyətə əlverişli olan mövcudluğun yetişdirilmiş modeli kimi qavranılırdı... Belə olduğu halda, müsəlman xalqlarına sivilizasiyanın başa düşülməsinə müraciət etmək rahat olmuşdur. Aydınin fikrincə, daha vacibi odur ki, sivilizasiyanın məhz belə başa düşülməsi əsasında müsəlman həmrəyliyi ideyalarının real həyata keçirilməsi baş verirdi, transmilli müsəlman identiklikləri yaranırdı. Bu, nə ilə ifadə olunurdu? Sözügedən amillər Cəmaləddin əl-Əfqaninin və Məhəmməd Əbdühun əsərlərinin populyarlığında; 1898-ci ildən 1935-ci ilə qədər Misirdə nəşr edilən və uzun müddət ərzində baş redaktoru Rəşid Riza olan “Əl-Mənar” jurnalının geniş yayılmasında özünü daha çox büruzə verirdi. Bütün bu ideyaların real siyasi layihələrdə, məsələn, 1880-ci ildə Sudanda baş vermiş Mehdiçilik qiyamında gerçəkləşməsi ilə ifadə olunurdu” (Рагозина 2017, 216-217). C.Aydın,

həmçinin qeyd edir ki, panislamçılıq diskursu Osmanlı dövlətində müsəlman ziyahlarının mühitini də qidalandırır, xüsusən Osmanlı dövləti üçün bütün dünya müsəlmanlarının mənəvi xilafət statusunu əldə etməyə çalışan II Sultan Əbdülhəmidin hakimiyyəti dövründə daha qabarıq formada özünü göstərirdi. C.Aydın vurğulayır ki, “Sultan Əbdülhəmid tərəfindən Osmanlı mənəvi suverenliyinin irəlilədilməsi müsəlman dünyasının geosiyasi obrazını yeni imperalizm dövründə möhkəmləndirmişdir. Panislamçılığın bu versiyası Avropa imperiyalarına qarşı cihad deyildi. Əksinə o, xarici müsəlmanların imperiyaya, xüsusilə də tac və xəlifəyə ikiqat sadıqlıqlarını göstərərək, Osmanlı imperiyasının suverenliyinin təmin edilməsinə yönəlmişdir” (Aydın 2017, 97). Müəllif təəssüflə etiraf edir ki, “Xilafətin ləğv olunması Osmanlı modernizminin modelinə bağlanmış yarım əsrin qlobal siyasi fikrinə son qoydu” (Парози-на 2017, 130).

Şərq – Qərb kontekstində baş verən qlobal diskussiyalarda çox nadir hallarda etiraf edilir ki, müsəlman dünyası ideyası və İslam sivilizasiyası anlayışı – müasir konsepsiyalardır. Onların yaranma tarixini yalnız XIX əsrin ikinci yarısına aid etmək olar. Bu kontekstdə İslam sivilizasiyası konsepsiyasının məzmununu müəyyən etmək lazımdır. Bu da öz növbəsində, onun artıq VII əsrdən bəri Avropa və ümumiyyətlə, Qərb sivilizasiyası ilə ən sıx şəkildə əlaqəyə girərək inkişaf etmiş, formalaşmış və fəaliyyət göstərmiş İslam identikliyi kimi bir tərkib hissəsinin konkretləşdirilməsini tələb edir. Bu halda başa düşmək lazımdır ki, İslam sivilizasiyasının və identikliyinə təşəkkülü tarix-böyü öz xüsusiyyətlərinə malik olan dərin ziddiyyətli və ağırlı proseslər ilə müşayiət olunurdu və həmin şəkildə bu günə qədər də davam edir. Şərq-Qərb dixotomiyası kontekstində tarixi arenada mövcud olan qüvvələrin yerləşdiyi mövqelər dəyişdikdə bu ağırlı ziddiyyətlər həmin tarixi mərhələlərdə özünü büruzə verirdi. Eləcə də nəzərə almaq lazımdır ki, İslam identikliyinə və ya daha doğrusu, onun müxtəlif formalarının axtarışı və özünü təsdiqi müasir qloballaşan dünya şəraitində, həmçinin ərəb dünyasında baş vermiş müasir böhranların gedişatı nəticəsində daha da mürəkkəbləşmişdir.

Hələ ötən əsrin 1980-ci illərində tanınmış din antropoloqu Təlal Əsəd İslamın ənənəvi baxımdan müxtəlifliyi haqqında yazırdı: “Fərqli dövrlərdə, yerlərdə və fərqli əhaliyə malik olan ənənəvi İslam təcrübələrinin müxtəlifliyi fərqli sosial və tarixi şəraitə davam gətirməyi bacara bilən və ya bilməyən

müxtəlif İslam düşüncələrinə işarə edir. Ənənələrin mahiyyətə homogen olduğu haqqında ideya güclü intellektual cazibəyə malikdir, ancaq səhvdir... İslam ənənələri homogen olmasalar da, bütün diskursiv ənənələrə məxsus olduğu kimi onlar yekdilliyə can atırlar. Onların həmişə buna nail ola bilməməsi, ənənələrin yer aldığı siyasi və iqtisadi şərait məhdudiyyətləri, eləcə də öz çərçivələri ilə bağlıdır” (Asad 1986, 16-17). Beləliklə, vahid İslam identikliyi-nin mövcudluğu barəsində bəhs etmək zamanımız üçün də yanlış olardı. Üstəlik, onu da qeyd edək ki, bu və bir çox digər səbəblərdən hazırkı mərhələdə İslam identikliyi-nin təşəkkülünü yalnız Qərb sivilizasiyası ilə əlaqədar olaraq deyil, digər mövcud mədəniyyətlər, həmçinin bütövlükdə ümumbəşəri sivilizasiya kontekstində də nəzərdən keçirmək zəruri olardı.

Bu baxımdan, 1880-ci illərdən etibarən və 1930-cu illərə qədər müsəlman dünyasının panislamist konsepsiyasına məxsus olan dörd vacib aspekti göstərən C.Aydının yanaşması maraq doğurur. Alim hesab edir ki, müasir transmilli müsəlman fikri və identikliyi məhz bunların əsasında formalaşmışdır. Birinci aspektin mahiyyətini müəllif İslam sivilizasiyası haqqında yeni diskursun və ona müvafiq olaraq demək olar ki, vahid irqçilik kimi müsəlman dünyası ideyasının məzmununa gətirib çıxarır. Buna əsasən İslam sivilizasiyası yunan irsini miras alaraq, onu rəşional və humanist islam dəyərləri ilə birləşdirdi və öz qızıl əsrinin hesabına müasir Qərbin meydana gəlməsinə səbəb oldu.

Panislamist diskursların ikinci vacib ümumi aspekti İslamla Qərbin münasibəsinə belə bir yanaşmadadır ki, burada müasir imperiaлизм dünya tarixinin avropamərkəzçi mənzərəsi ilə əlaqədar olaraq İslam islahatçıları tərəfindən İslam tarixinin yenidən yazılmasına göstərdikləri maraq işığında xristianların müsəlmanlara hücumları haqqında tarixi normativ ilə uzlaşır. Üçüncü ümumi aspekt müsəlmanların Qərb imperializmi tərəfindən alçaldılmasıdır. Avropa müəllifləri tərəfindən İslam həmrəyliyi-nin ksenofob anti-qərbçilik kimi başa düşülməsinə baxmayaraq, müsəlman ziyalı və islahatçıları ya Qərbə qarşı hər hansı mürtəcelik ittifaqının mövcud olmasını inkar edirdilər və yaxud bunun imperiya dünya nizamının əsassız hökmranlığının aradan qaldırılması üçün yeganə yolu olduğunu qeyd edirdilər.

Transmilli panislamçı diskursunun dördüncü ümumi cəhəti kimi, C.Aydın qeyri-müsəlman Asiya cəmiyyətlərini əhatə edən beynəlmiləlçiliyi göstərir. Buna əsasən qeyri-müsəlman asiyalılar panislamçı diskursları dəstəkləyərək,

Yaxın Şərqi və qeyri-müsəlman Şərqi Asiyanı (Yaponiya və Çin) ümumi Asiya-Şərq identikliyi anlayışı ətrafında birləşdirdilər və nəticədə, onların alternativ beynəlmiləçiliyi yarandı. Alim qeyd edir ki, bütün müasir qlobal Qərb layihələri nadir hallarda siyasi cəhətdən həddindən artıq yüklənmiş İslam və xristian-Qərb sivilizasiyasının terminləri haqqında düşünərək hələ də elə həmin epistemoloji struktura söykənirlər (Aydın 2009, 14-18).

Baxmayaraq ki, bu gün XXI əsrin əvvəlində İslam dünyasının konsolidasiyası ideyası dinin birliyi və özünü Qərbə qarşı qoymağa əsaslanırsa da, fikrimizcə, Qərb qloballaşma layihəsinin qarşısında dayanmış hansısa bir real müasir İslam qloballaşması layihəsi haqqında bəhs etmək mümkün deyildir. Məsələn, əsərlərində İslam millətçiliyi fenomenini tədqiq edən qabaqcıl amerikalı nəzəriyyəçilərdən biri – antropoloq Klifford Girts belə hesab edir ki, “Əlbəttə, qloballaşmaya təkan da mövcuddur, İslamın qlobal yayılmasına da... lakin bu, həmin dinin təbiəti ilə bağlıdır... Ancaq müəyyən strukturdan danışmaq... bəzən, məsələn, VII əsrdə İslam çox sürətlə yayılsa da, hesab etmirəm ki, layihə mövcuddur. Hətta bizim dövrdə də fikrimcə, layihə haqqında danışmaq olmaz”. “Əl-Qaidə” kimi hərəkatların mövzusuna toxunan alim qeyd edir ki, onların strukturu olduqca boşdur və diffuzdur. Alim hesab edir ki, islami hərəkatların məhz bu səciyyəsi onlara qloballıq verir (Geertz^{2004, 96}).

Rusiyalı alim A.İqnatenko da eyni fikirdədir ki, “Hazırda islamçılığın vahid qlobal uzlaşdırıcı mərkəzi qeyri-mövcuddur. İslamçılıq hərəkatının nisbi birliyini ideoloji olaraq İslamın özü təmin edir” (Игнатенко, 2000/10/12).

Öz məşhur “Siyasi İslamın iflası” kitabında Olivye Rua (Oliver Roy) yazır: “Lap əvvəlcədən biz İslamı üç coğrafi və mədəni tendensiyalara bölmüş olaraq sayırıq: sünni ərəb Yaxın Şərqi, sünni hind subkontinenti və İran-ərəb şiiyyəli; ərəb dünyasından təcrid olunmuş Türkiyə öz təşkilatlarına malikdir. Bu qruplar siyasi baxımdan olduğu kimi, coğrafi baxımdan da fərqlənir və bu səbəbdən islamçı nüfuz dairəsi haqqında bəhs etmək daha düzgün olardı, nəinki beynəlxalq birlik haqqında danışmaq” (Roy 1994, 2).

Rusiyalı islamşünas A.V.Malaşenkonun belə bir yanaşması mövcuddur ki, İslam alternativini dörd – lokal, milli, regional, qlobal səviyyələrdə mövcud olan çoxqatlı islamçı layihəsində konkretləşmişdir. “Məhz dini mənada bu növ stratifikasiya şərtidir, çünki birincisi – hər səviyyədə eyni vəzifə qoyulur – İslam dövlətinin bərqərar olunması (dövlət yaratmaq mümkün deyilsə, islam

məkanı yaratmaq) və İslam cəmiyyətinin formalaşdırılması; ikincisi, hər yanda eyni ideoloji stereotiplər yer alır” (Малашенко 2006, 67). “İslamçı layihəsinin dörd səviyyələri arasında ideoloji və işgüzar qarşılıqlı asılılıq və əlaqə mövcuddur” (Малашенко 2006, 72). Öz mülahizələrinə Malaşenko amerikalı alim Vartan Qreqoryanın islamçıların amorf, lakin “qarşılıqlı fəaliyyət məkanı olan və öz həmfikirlərinin bir çox müsəlman ölkələri və cəmiyyətlərində konfederasiyasını yaratmaq cəhdləri haqqında olan sözləri ilə dəstək verir.

Fikrimizcə, rusiyalı alimin yuxarıda göstərilən yanaşması kifayət qədər qərəzli və sadələşdirilmişdir. Təqdim olunmuş təsnifatla razılaşmaq – İslam alternativini konsepsiyasını, sadəcə, çox vaxt bir-biri ilə münaqişədə olan, lakin buna baxmayaraq, “məqsəd vasitələrə haqq qazandırır” kredosu ətrafında birləşmiş radikal islami qruplaşmaların, hərəkətlərin və müxtəlif yönlü cərəyanların yığnağı kimi qəbul etmək deməkdir. Məqsəd olaraq, burada müəllif vahid İslam məkanı yaratmaq ideyasından çıxış edir. Öz-özlüyündə bu, artıq İslam hərəkətlərinə malik olmayan konsolidasiyanı nəzərdə tutur. Əlavə olaraq desək ki, əgər belə bir layihə mövcud olsaydı, İslam dünyasında onun həyata keçirilməsi üçün heç olmasa, azdan-çoxdan mərkəzləşdirilmiş idarəetmə mexanizmləri olmalı idi. Bunu isə A.Malaşenkonun özü də utopiya hesab edir. Bu növ çoxsəviyyəli islamçı layihəsinin mövcudluğunun qəbul edilməsi, həmçinin avtomatik surətdə bütün müsəlman dünyası tərəfindən müasir cihadçı qruplaşmalara, məsələn, “Əl-Qaidə”, İŞİD, “Cəbhə ən-Nüsrə”, “Əhrar əş-Şam” və ya “Hizbullah” kimi (yeri gəlmişkən, bir-birinə qarşı düşmən mövqelərdə olan) riyakar şəkildə yardım və dəstək vermə (passiv və ya aktiv) faktının tanınmasına çevrilərdi. Rusiyalı alim qlobal islamçı layihəsinin yaradıcıları, qlobal islamçılar surətlərini ümumbəşəri cihad yaradıcılarının obrazları ilə bərabərləşdirir və qlobal dördüncü səviyyədə fəaliyyət göstərən terroristlərlə eyniləşdirir (Малашенко 2006, 72-73). Fikrimizcə, məsələyə bu növ yanaşma ümumiyyətlə, heç bir tənqiddə davam gətirmir. Hamıya məlumdur ki, terror nə dini, nə də milli mənsubiyyətə malikdir.

Digər alimlər qeyd edirlər ki, beynəlxalq terrorçulara *ümmət*in adından və guya onun naminə çıxış etməyə İslam identikliyinə eksterritorial aspekti imkan yaradır. Baxmayaraq ki, İslamın bir çox görkəmli dini xadimləri və adi nümayəndələri özlərini həmin terroristlərlə identikləşdirməkdən imtina edirlər (Игнатенко 2004, 216-222).

Nüfuzlu ərəbşünas, tarixçi və politoloq G.Mirskinin (hazırda mərhum) fikrinə görə, İslam ekstremistləri geridəqalma, yaşayış səviyyəsinin aşağı düşməsi, yoxsulluq, işsizlik, Asiya və Afrika kütlələri arasında və xüsusilə, Ərəb dünyasında narazılıq kimi sosial amillərdən istifadə edirlər. Alim, həmçinin qeyd edir ki, “Müsəlmanlar heç zaman Xristianlığı bir din olaraq özləri üçün düşmən elan etməmişlər, axı onlar üçün o, üç “ibrahimi” konfessiyadan biridir; İslamın tərəfdarları İbrahimi də, İsanı da peyğəmbər sayaraq onlara ehtiram bəsləyirlər. “Sələfiyyə” öz əsaslarında Xristianlıq dininə qarşı deyil, Qərbin zərərli təsirinə qarşı yönəlib” (Мирский 2010, 20). Bütün fəlakətlərdə dünənki müstəmləkəçi və sahib olan Qərbi günahlandıran radikal-islamçılar insanlara belə bir fikir aşılayırlar ki, əgər texnoloji cəhətdən dəfələrlə güclü olan düşməyə qarşı bərabər şərtlərdə mübarizə etmək mümkün deyilsə, yeganə təsirli vasitə silah terrorudur. G.Mirski qeyd edir ki, təkcə bu faktorlarla islamçı terroru və radikalizmi izah etmək kifayət olmazdı, çünki lokal mahiyyətli çox vacib bir səbəb mövcuddur. Bu – Yerusəlimdir... Alim əmindir ki, özlərini ölümə məhkum edən *şəhid*-terrorçulardan onların nəyin naminə ölmək istədiklərini soruşmaq imkanı olsaydı, məlum olardı ki, onların imperativi – daha yüksək və daha qlobal xarakterə malikdir; onlar inanırlar ki, müqəddəs vəzifələri – yeganə həqiqi dini parçalayıb partlatmağa, İslamı onun mənəvi dəyərlərindən məhrum etməyə, müsəlmanların ümmətini bəşəri cəmiyyətin ən aşağı səviyyəsinə endirməyə, müqəddəs Qüdsü müsəlmanların əllərindən həmişəlik qoparmağa çalışan ədalətsiz və təcavüzkar Qərbin hücumundan İslamı qorumaqdır. Bunun uğrunda onlar özlərini qurban verməyə hazırdırlar (Мирский 2011, 116-117).

Həqiqətən, XX əsrdə müsəlmanların həmrəyliyinə təsir göstərən ciddi amil Yerusəlim (ərəbcə: *əl-Qüds*, yəni “müqəddəs” deməkdir) problemi və İsrailin işğal etdiyi ərəb torpaqları olmuşdur. Yerusəlimdə bütün dünya müsəlmanları tərəfindən dərin ehtirama malik olan İslamın iki müqəddəs yeri – *Məscid Qübbə əs-Səxra* (yəni “Qayanın qübbəsi məscidi”, hazırda mədəniyyət və memarlıq abidəsidir) və *əl-Məscid əl-Əqsadır* (yəni “Ən uzaqdakı məscid”). Hər iki abidə Məbəd dağında yerləşir və hazırda *Həram əş-şərif* və ya *əl-Həram əl-qüdsi əş-şərif*, yəni “Qüdsün müqəddəs məkanı” adlanan vahid memarlıq kompleksini təşkil edir. Məbəd dağı Yəhudilikdə də müqəddəs yer sayılır. Bu İslam abidələrinin hər ikisi Məhəmməd peyğəmbərin Məkkədəki

Məscid əl-Həramdan Qüdsdəki *əl-Əqsa* məscidinə gecə hərəkəti (*Leylat əl-isra*) və göylərə qaldırılması (*əl-İsra və əl-Mirac*) inamları ilə bağlıdır.

Müsəlmanlar belə hesab edirlər ki, İsrail Yaxın Şərqdə Qərbin və ABŞ-ın forpostu kimi yaradılmışdır və müqəddəs torpaqlar onların dəstəyi ilə zorla yəhudilər tərəfindən işğal edilmişdir. 1967-ci ilin iyun ayında Altıgünlük ərəb-İsrail müharibəsi (sayca – üçüncü) nəticəsində İsrail Şərqi Yerusəlimi zəbt etmişdir. “Əslində, Şərqi Qüdsün işğalının ilk addımlarından İsrail hakimiyyətinin “birləşdirici” siyasəti ərəb əhalisinə qarşı ayrı-seçkilik, təcavüzkar xüsusiyyəti daşıyırdı. Fələstinlilərin *əl-Qüdsə* və bütövlükdə *Həram əş-Şərifə* hər hansı şəkildə ifadə edilən hüquqlarına riayət etmək tələbləri şərtsiz İsrailin maraqlarına düşmən sayılırdı...” (Hоченко 2003, 367). “Bir neçə əsr ərzində ilk dəfə Yerusəlim üzərində nəzarətin itirilməsi ərəb və müsəlman dünyasını silkələməyə bilməzdi. İsrail hökuməti tərəfindən *Həram əş-Şərifin* Yerusəlim vəqfinin inzibati idarəçiliyinə verilməsi və yəhudilərə hər hansı dini ibadətlərinin həyata keçirilməsinə qoyulan qadağaya baxmayaraq, yəhudi fanatların təxribat və etirazları dayanmırdı. Müsəlman ictimaiyyətinin bunlara göstərdiyi reaksiya son dərəcədə kəskin idi... 1968-ci ildə “Tanrının kilsəsi” adlı xristian fundamentalist sektanın mənsubu – 28 yaşlı avstraliyalı turist Denis Roxan əl-Əqsa məscidində yanğın törətdi. Məhkəmədə məlum olmuşdur ki, o, ruhipozuntulu insan olaraq İsanın ikinci dəfə nazil olmasını yaxınlaşdırmaq üçün özünü “İblis məbədləri”ndən birinin dağıdıcısı olduğunu təsəvvür edirdi” (Hоченко 2003, 392). Məhz bu hadisə İslam aləminin konsolidasiyası və İslam həmrəyliyi hərəkətinin fəallaşdırılmasına səbəb olmuşdur.

1969-cu ilin sentyabr ayında Rabatda (Mərakeşin paytaxtı) 24 İslam ölkəsinin dövlət və hökumət başçılarının ilk toplantısı keçirilmiş və ümumi islami təşkilatın yaradılması üçün təməl qoyulmuşdur. 1972-ci ildə qərargahı Ciddədə (Səudiyyə Ərəbistanı) yerləşən və hazırda 56 dövlətin üzv olduğu İslam Konfransı Təşkilatı (İKT) təsis edilmişdir. Onun Nizamnaməsində “Qüdsün azad edilməsinə qədər” sözləri yazılmışdır, həmçinin təşkilatın nəzdində Qüdsə bağlı xüsusi komitə fəaliyyət göstərir (Hоченко 2003, 393).

O vaxtdan bəri İKT-nın (hazırda İslam Əməkdaşlıq Təşkilatı/İƏT) mövqeyi öz təkamül yolunu keçmişdir. 1981-ci ildə İKT-nın sammiti Fələstin və işğal edilmiş ərazilərin azad edilməsi üçün cihada çağırış etmişdi. Vaxt keçdikcə müsəlman ölkələrinin bu problemə yanaşmaları daha təmkinli xarakter

almışdır. 1979-cu ildə İsrailə sülh müqaviləsinin bağlanmasına görə təşkilatın tərkibindən çıxarılmış Misirin İslam Konfransında üzvlüyü 1984-cü ildə bərpa olunmuşdur.

1991-ci ildə İKT İsrailə qarşı cihada çağıran qətnaməsini (qələmə alınan və kağızda qalan çağırış) ləğv etmişdir. Müsəlman ölkələri arasında, eyni zamanda, Yaxın Şərqdəki vəziyyətə yanaşmalarda əhəmiyyətli fərqlər müşahidə olunurdu. 2008-ci ilin dekabr – 2009-cu ilin yanvar tarixlərində İsrailin Qəzzaya hücumu ilə əlaqədar olaraq həmin fərqlər aradan qaldırılmadı. İslam dövlətləri İsrailin hərəkətlərini pisləsələr də, baş verən hadisələrə reaksiya ilə bağlı ümumi fikrə gəlmək mümkün olmamışdır. Misir və Səudiyyə Ərəbistanı mötədil mövqelərdə olduğu halda, Suriya və Qətər radikal mövqelərdən çıxış edirdilər (Подцероб 2009).

Beləliklə, müasir dövrün görkəmli İslam mütəfəkkirlərindən biri, həmvətənimiz Heydər Camal (1947-2016) əsərlərində qeyd edirdi ki, Qüdsün problemi, Fələstinin problemi bugünkü dünya tarixinin mərkəzində qalır, Fələstin və Qüdsə münasibət hər siyasətçi, hər siyasi cərəyan üçün məhək daşdır və onun sözləri ilə desək, “Yerusəlim – güc mərkəzidir, qütb sahəsidir, tarixin nöqtəsidir. Bu, tarixin gedişatına nəzarətdir” (Джемаль 2004, 30).

Yeri gəlmişkən, Heydər Camalın İslam alternativini məsələsinə dair öz orijinal yanaşması var idi. O, müasir siyasi İslamı öz sivilizasiya alternativini (anti-Qərbi, dünya hökumətinə qarşı yönəlmiş) təklif edərək tarixin gedişini dəyişdirmək qabiliyyətinə malik olan ən yeni inqilabi-azadlıq hərəkatına bərabər olduğunu hesab edirdi. İslam haqqında vəhy dinlərinin sonuncusu kimi teoloji ideyanın analogiyasına uyğun olaraq o, siyasi İslamı sonuncu və qəti azad edilmə kimi təqdim edir. H.Camala görə, “Postmarksizm dövründə ümumbəşəri müsəlman icması – beynəlxalq oliqarxların və xüsusilə də Vaşinqton rəhbərliyinin arxasında duran imperialist qüvvələrin qəzəb və nifrətini üzərində cəmləşdirmiş *ümmət* – yeni “proletariat” kimi çıxış edir... Bunun üçün zəruridir ki, bəşəri müsəlman icması tarixi prosesin siyasi teologiya dilində fikir söyləyən vahid teoloji-siyasi subyekti kimi səfərbər olsun...” (Джемаль 2004, 155). Həmin teologiya “marksizmin bir sıra səbəblərə görə dürüst ifadə edə bilmədiyi bəşəriyyətin azad edilməsi üzrə yeni intellektual proqramın təməlinə çevrilməlidir” (yenə orada). Bu növ yanaşma utopik görünsə də, bununla belə, İslam dünyasının vahid kollektiv subyekti kimi şərh etmək imkanı məsələsinin qoyuluşuna gətirib çıxarır.

Qlobal İslam nizamı ideyası: müxtəliflik içində vəhdət, yaxud müasirliyin növbəti utopiyası?

Digər daha sxematik, modernist anlayışların sərt dixotomiyasına əsaslanan islamlaşma məsələsinə baxış XX əsrin 1990-cı illərində “avro-İslam” terminini elmi dövriyyəyə buraxan alman alimi Bəssam Tibiyə məxsusdur. O, belə hesab edir ki, siyasi İslam Qərbə cihad elan edən və islamlaşma vasitəsilə dünyanı vesternizasiyadan azad etməyə çalışan totalitarizmin yeni bir formasıdır. Nəticədə, dini və dünyəvi dünyagörüşlərin, demokratik pluralizmin və dini absolyutizmin toqquşması baş verir. Cihadçılara münasibətdə dialoq deyil, təhlükəsizlik siyasəti lazımdır. İslam və Qərbin münaqişəsini belə bir amil səciyyələndirir ki, tək onların ikisi universal iddiaları olan sivilizasiyalardır. İslamda, onun Qərblə görüşündən sonra, qismi olaraq sekulyarlaşma aparılmışdır, lakin dini baxımdan bu növ addımlar küfr sayıldığına görə, bunun perspektivləri müasir şəraitdə mümkünsüz hesab edilir (Почта 2008, 40).

Bəssam Tibinin fikrinə görə, ancaq dünyəvi cəmiyyət islamçıların təzyiqlərinə müvəffəqiyyətlə müqavimət göstərə bilər və Avropada müxtəlif etnik və konfessional qrupların sülh şəraitində yaşayışını təmin etməyə qadirdir. Tibi eləcə də bəyan edir ki, Avropa müsəlmanları dini və mədəni baxımdan çoxçeşidli olan müasir Avropa cəmiyyətinə inteqrasiya olunmaq imkanı əldə etmək üçün islamçılıq və radikal-cihadçıların siyasi İslamından kənara çəkilməlidirlər. Tibi islamçılığı qeyri-dini maraqlara nail olmaq üçün dini siyasi alətə çevirən və dindən sui-istifadə edən siyasi hərəkət kimi təyin edir. Onun yayılma səbəbləri isə Tibinin fikrinə görə, müsəlmanların Qərb cəmiyyətinə ağıllı, düzgün düşünülmüş bir inteqrasiya siyasətinin olmamasıdır. Daim diskriminasiyanın təzahürləri ilə toqquşan müsəlmanlar “özününkü”lərinin dairəsinə qapanaraq, “Qərbi islamlaşma yolu ilə azad etmək” məqsədini güdən islamçı-radikalların qurbanlarına çox asanlıqla çevrilirlər. İnsan hüquqları rəşionalizm prinsiplərinə əsaslanır, bu isə Tibiyə görə, onların sülh içərisində birgə yaşamasına səbəb ola biləcək bir amildir. Beləliklə, Bəssam Tibi Avropanın bütün müsəlmanları üçün vahid identikliyin yaranması, Avropa Xristianlığının tutduğu yeri və statusuna malik olan “Avropa İslamı”nın mövcudluğunu və iki sivilizasiyanın nümayəndələrinin bir arada dostluq içində yaşaması imkanlarını nəzərdən keçirir.

İslamın Qərb tərəfindən hansı şəkildə qarşılanması kontekstində doktor Murad Vilfred Hoffmanın “İslam – alternativ kimi” kitabına reaksiyanı xatırlamaq kifayətdir¹. Kitab nəşr edildikdən sonra kəskin ictimai müzakirələrə səbəb olmuşdur. Hoffmanın özü isə alman KİV-ləri tərəfindən “İslam fundamentalisti” adlandırılaraq, kəskin tənqid atəşinə məruz qalmışdır. Kitab “yolboyu duran “bütöv, mədəni cəhətdən şərtləndirilmiş kognitiv maneələri” aradan qaldırmaq” üçün İslam və Qərb arasında körpülərin qurulması məqsədilə Qərb oxucularına ünvanlanmışdır. Müəllif İslam və Qərb arasındakı əlaqələrin 1400 illik faciəli tarixindən dərs almağa çağırır və hesab edir ki, hər iki dünya... planetdə sülhü qorumaq üçün bir-birinə tolerant yanaşmalıdır. İslam Qərbi, Qərb də İslamı başa düşərsə, onda bu, daha asan şəkildə baş verəcəkdir (23 , 1997 مراد هوفمان). Kitabın “Tolerantlıq və ya zorakılıq” adlı səkkizinci fəslində M.Hoffman Qurana istinadən bəyan edir ki, İslam tolerantlıq dinidir (77 73 ,1997 مراد هوفمان). Digər əsərində M.Hoffman bəyan edir ki, “Bütün dünyada İslamın qlobal gələcəyi Qərb müsəlmanlarının rolu ilə bağlıdır və onlar xaricdəki icmalar arasında parçalanma vəziyyətini aradan qaldıra bilməsələr, onların rolu irəliləməyəcək və bütün bunlar xilafəti canlandırmadan və ya bir siyasi mərkəz mövcud olmadan İslam ümməti ilə bağlıdır” (عبد المجيد الشرفي مراد هوفمان, 2008 , 182).

Avropa İslamı konsepsiyasının ideoloqlarından ən məşhuru İsveçrədəki Friburq Universitetinin professoru Təriq Ramazan Avropada yaşayan, onun mədəniyyətinə uyğunlaşan, ancaq eyni zamanda İslamın fundamental prinsiplərinə sadıq qalan Avropa İslam mədəniyyətinin daşıyıcılarının mövcudluğunu nəzərdə tutur. T.Ramazan hesab edir ki, əgər müsəlmanlar Avropada yaşamaq istəyirlərsə, onlar Avropa cəmiyyətinin onlara qarşı sürdüyü müəyyən tələblərə cavab verməyi öyrənməlidirlər, həmin cəmiyyətin qanunlarına hörmətlə yanaşaraq, onlara riayət etməlidirlər. Bunlara nail olmaq üçün İslama dəyişikliklər lazımdır. O yazır: “Quranda öz əksini tapmayan və Peyğəm-

¹ Murad Wilfred Hoffmann (alm.: Murad Wilfried Hofmann) -1931-ci ildə Almaniyada katolik ailəsində anadan olub, Harvard Hüquq məktəbinin məzunu, Münhen Universitetinin hüquq elmləri doktoru, 1983-1987-ci illərdə Brüsseldə NATO qərarlarının informasiya şöbəsinin direktoru, 1987-1990-cı illərdə Əlcəzairdə və 1990-1994-cü illərdə Mərakeşdə keçmiş AFR-in fəvqəladə və səlahiyyətli səfiri vəzifələrində çalışmışdır. 1980-ci ildə islamı qəbul etmişdir. M.Hoffman “İslama fəlsəfi yanaşma” (1983), “Alman müsəlmanının gündəliyi” (1985), “İslam – alternativ kimi” (1992), “Məkkəyə səyahət” (1996), “İslamın dərkedilməsi” (2007) və digər kitabların müəllifidir.

bərin vəhyinin qismi olmayan “dar əl-hərb” (ərəbcə: müharibə evi, müsəlman qanunlarının işləmədiyi məkan) və “dar əl-İslam” (İslam evi, İslamın hakim olduğu məkan) kimi köhnə məfhumların vaxtı keçib”. Bunların əvəzinə Ramazan Avropa üçün “dar əş-şəhadə” (şəhadət evi, İslama etiqad edilən məkan) kimi yeni tərifə dövryyəyə buraxmağı təklif edir, çünki onun fikrincə, bu, müsəlmanların Avropada məskunlaşmalarının asanlaşmasına kömək edə bilər. Bu yeni tərifə həm müsəlmanların din rəmzi (kəlməyi-şəhadət), həm də qanunlara tabeolma vəzifələri daxildir. T.Ramazan, həmçinin müsəlmanları qəbul edən cəmiyyətə İslamın qanunverici integrasiyasını yaratmağı, yəni Avropa *fiqh*inin formalaşmasını təklif edir (Ислам в мировой политике 2016, 188-189).

Qeyd etmək lazımdır ki, Bəssam Tibi və Tariq Ramazan kimi avropalı müsəlman ziyalıların irəli sürdükləri müsəlmanların Avropa sivilizasiyasına integrasiyası ideyası İslam dünyasında böyük populyarlıq qazanmağı bacarmadı. Bu baxımdan, Qərb müsəlmanları üçün qeyri-müsəlman ölkələrində cəmiyyətə uyğun bir şəkildə integrasiya üçün onların həyatlarını və sosial adaptasiyalarını təmin edən bir sıra fikir və ideya irəli sürən Taha Cabir əl-Əlvanınin (1935-2016) və yuxarıda bəhs etdiyimiz Avropa ziyalıları Tariq Ramazanın mənəvi rəhbəri olmuş Şeyx Yusif əl-Qərdavinin (1926) görüşləri maraq doğurur.

Digərlərindən fərqli olaraq, bu alimlərin hər ikisi gələcəkdə Şərqdə, eləcə də Qərbdə planetin bütün müsəlmanlarını səfərbər edərək onları vəhdət qüvvəyə çevirməyə qadir olan qlobal birləşdirici amil kimi İslama öz progressiv baxışları ilə seçilir.

Bu məqsədlə əl-Əlvani qeyri-müsəlmanların çoxluq təşkil edən ölkələrdə yaşayan müsəlman azlıqları üçün şəriət qanunlarının uyğunlaşdırılmış “*fiqh əl-əqəliyyat*” termini ilə tərif edilən konsepsiyayı, onun məzmununu işləyib-hazırlamış, elmi dövryyəyə buraxmış, Qərbi Avropa və Şimali Amerikada qismən tətbiq etmişdir. Həmin ideyanın mahiyyəti isə daha əvvəllər Şeyx Yusif əl-Qərdavinin əsərlərində əsaslandırılmışdır.

Əl-Əlvanınin fikirlərinin xüsusiyyətlərindən biri də odur ki, o, müsəlman icmalarına yardım göstərmək işində Qərbdə yəhudi icmalarının təcrübəsini öyrənib tətbiq etməyin mümkün və lazım olduğunu düşünən azsaylı alimlərdən biri idi. ABŞ-da yaşayarkən o, bir neçə dini qrupun, o cümlədən yəhudi tarixini

də öyrənmişdir. Diqqətini Hayfa şəhərində (İsrail) məşhur yəhudi məktəbini təsis etmiş və dünyanın hər yerində yəhudi azlıqları üçün məhkəmə təcrübəsini tətbiq etmiş Yohanan ben Zakayanın fəaliyyətinə yönəlmişdir. Əl-Əlvani onun təcrübəsindən müsəlmanların Amerika cəmiyyətinə integrasiyası üzrə özü gördüyü işləri üçün bir çox şey əldə etmişdir. Bu baxımdan, əl-Əlvaninin fəaliyyətini həqiqətən multikultural, dinlərin dialoquna, gərginliyin və dini münaqişənin aradan qaldırılmasına yönəlmiş kimi qiymətləndirmək olar. Məhz özünün bu niyyətləri axınında əl-Əlvani müasirliyin ideya paralelini keçirir. O, Amerikanı İspaniyanın *əl-Əndəlüsü* ilə müqayisə edir. Paytaxt Kordova çiçəkləndiyi dövrdə müsəlmanlar, xristianlar və yəhudilərin arasından çıxan müxtəlif aparıcı ziyalıları özünə cəlb edib bir araya yığdı. Əl-Əlvani “Belə ki, müsəlman, xristian və yəhudi alimləri arasında əməkdaşlıq istisna deyil, bu, normadır” qənaətinə gəlir. Bu baxımdan, tam məntiqlidir ki, əl-Əlvaninin ən böyük layihəsi Vaşinqtonun ətrafında yerləşən Eşberndə (Virciniya) yeni Kordova Universitetinin yaradılması olmuşdur. Universitetin proqramı “ictihada səmtləşmə”nin yaradılmasına yönəlib və bu da klassik İslam irsinin işləyib qurtarmadığı problemlərin aradan qaldırılmasına imkan verir. Alim 1962-ci ildə Məkkədə yaradılmış İslam Dünyası Liqasının təsisçilərindən biri olmuşdur, 1987-ci ildən İKT-nin İslam Fiqh Akademiyasının (Ciddə) üzvü, 1988-ci ildən isə fiqh üzrə Şimali Amerika heyətinin (ABŞ) başçısı olmuşdur. Onun əsərləri sırasında “İslamda fikir ayrılığının etikası”, “Təqlid və müsəlman fikrində durğunluq”, “Azlıqların fiqhinə doğru: bəzi əsas fikirlər”, “Müsəlman intellektual diskursunun islahatı”, “Müasir islami mədəni layihə”, “Biliklərin islamlaşması: dünən və bu gün”, “Müasir islami hərəkatlar tərəfindən buraxılmış aspektlər” və digər əsərlərini sadalamaq mümkündür (Курбанов 2012, fə. 2).

Şeyx Yusif əl-Qərdaviyə gəldikdə isə qeyd etmək lazımdır ki, hazırda o, 1997-ci ildə yaradılmış Fitvalar və Araşdırmalar üzrə Avropa Məclisinin (*Əl-məclis əl-urubbi li əl-ifta' və əl-buhus*) prezidenti və 2004-cü ildə Londonda təsis edilmiş və qərargahları İrlandiyada yerləşən qeyri-hökumət islami təşkilatı olan İslam Alimləri Beynəlxalq Birliyinin (*Əl-ittihad əl-ələmi li üləma əl-müslimin*) sədridir, 3 المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث, الخميس, فبراير (2022.). Təşkilatın əsas fəaliyyəti İslam məzhəblərinin yaxınlaşmasına yönəlib. Bu da təsadüfi deyildir, çünki şeyx ərəb dilindən mənası “orta yol” və yaxud “mötədillik” kimi tərcümə olunan məşhur *əl-vəsətiyyə* konsepsiyasının

müəllifidir. Çox vaxt şərqşünaslar əl-Qərdavini gah İslam fundamentalisti, gah da dini modernist olaraq qələmə verirlər, lakin alimin özü həmişə islahatçı olduğunu təkid edir. Əl-Qərdavi vurğulayır ki, “[müsəlman] dininin islahatı daxildən, onun qanuni alətlərindən istifadə etməklə, xalqının və üləmasının yoluna uyğun olaraq həyata keçirilməlidir” (2000,54 يوسف القرضاوي). Əsərlərində şeyx qeyd edir ki, İslamın müasir dünyaya uyğunlaşdırılması keçmişin mirasına, müasir hüquqşünasların onun məntiqi, ruhu, təməli, istiqamətləri və şərhləri əsasında zamanın, məkanın və insan durumunun dəyişməsinə nəzərə alaraq, bu dövrün problemlərini müalicə etmək üçün hüquqi baza qura bildikləri yolu işıqlandıran İslam hüquqşünaslığının zəngin sərvətinə əsaslanmalıdır (Soage 2008, 54). Əl-Qərdavi 1970-1980-ci illərdə ortaya çıxan çoxsaylı radikal qruplaşmaların üzvlərinə də təsir göstərməyə çalışırdı. Onları müsəlmanların müqəddəs mətnlərinə öz şərhlərini təqdim etmək cəhdlərinə görə nəsihətləndirir və *təkfir* (*küfr* – yəni dindən kənara çıxmaq) konsepsiyasından sui-istifadə etmələrinə, digər müsəlmanları, hətta bütövlükdə cəmiyyətləri mürəddlikdə ittiham etmələrinə və onlara qarşı zorakılıq fitvaları vermələrinə görə dəfələrlə sərt şəkildə tənqid edir. Digər tərəfdən, onlara rəhbərliyə ehtiyacları olan “gənc insanlar” kimi yanaşır. Xüsusən bu, əl-Qərdavinin “İslam oyanışı imtina və ekstremizm arasında” (*Əs-səhvət əl-islamiyyə beynə əl-cuhud və ət-tətarruf*) (1982) adlı əsərində ifadə olunur. Burada şeyx radikalizmin cəmiyyətdə meydana gəlməsini onu Allahın iradəsinə uyğun olmayan idarə edilməsi ideyasından doğan ümumi tənəzzül ilə əlaqələndirir. Kitabın “İslamın mötədilliyə çağırışı və ekstremizmin qarşısının alması” adlı fəslində əl-Qərdavi qeyd edir ki, mötədillik (*əl-vəsətiyyə*) İslamın başlıca xüsusiyyətlərindən biridir və Allahın öz ümmətini digərlərindən fərqləndirdiyi əsas əlamətlərindən... İslam mətnləri mötədilliyə çağırır və ekstremizmə qarşı xəbərdar edir, bu da şəriət dilində bir neçə sözlə ifadə olunur: “hədsizlik”, “itaətsizlik” və “şiddət” (1982,25 يوسف القرضاوي).

“Əl-vəsətiyyə” fiqhinin mahiyyətinə həsr edilmiş digər əsərində əl-Qərdavi ...dövrün dəyişikliklərini nəzərə almağı, fiqhi hökm və fitvalarda asanlaşdırma üslubunun mənimsənilməsini, İslamı öyrədən zaman müdrik hərəkət edib təcridiliyi gözləməyi... ağıl və qəlbin, dünya və axirətin uyğunlaşdırılmasını, dini azlıqların hüquqlarının tanınmasını, təfəkkürə qiymətin verilməsini tələb edir. Elmi təfəkkürə çağırır, ətalət və kor təqlidi rədd edir, din, irq, dil,

mədəni və siyasi plüralizmi qəbul edir, identikliyin itirilməməsi şərtlə mədəni birgəyaşayışı, integrasiya və qarşılıqlı inkişafı alqışlayır (Dini radikalizm 2015, 151). Şeyx, həmçinin yazır ki, İslamın zəfərinə qarşı çıxan qüvvələr bir sıra məqsədlərə nail olmaq üçün radikalizm alovunu qızıqdırırlar: əhalini islamçılardan uzaqlaşdırmaq üçün onları barışmaz fanatiklər kimi təsvir etmək; gəncləri əhəmiyyətsiz məsələlər istiqamətinə yönəltmək üçün daha geniş görüşlərin olduğunu unudurmaq; müxtəlif İslam qüvvələri arasındakı qarşıdurmaları hiddətləndirmək; islami hərəkəta zərbə endirmək məqsədilə ekstremizmdən bəhanə kimi istifadə etmək; islamçıları onların söylərinin daxili struktur təfriqələrə və dövlət təqiblərinə səbəb olmaları ilə ümitsizliyə uğratmaq kimi vasitələrdən istifadə edirlər (Soage 2008, 55). Əgər keçmişdə əl-Qərdavinin tənqid atəşinin mərkəzində, əsasən, müsəlman hakimiyyətləri olmuşdursa, müsəlman dünyasında Qərbin rolunun və təsirinin artması ilə Qərbin mənfi meyilləri hazırda şeyxin hədəfə aldığı mövzulardan biridir. Sonrakı əsərlərində alim yazır: “Müsəlmanlar arasında bir neçə şəxs və ya qrup var ki, hədsiz dərəcədə zorakılıqdan istifadə edir. Onlar bütün müsəlmanlar deyil, Qərb mətbuatı tərəfindən əhəmiyyəti şişirdilmiş olan kiçik qruplardır ki, onların əksəriyyəti Qərbin ədalətsizliyi, müsəlmanlara qarşı təcavüzü, qanunsuzluqları və İsrailə davamlı dəstəyi nəticəsində ekstremist kimi təsnif edilmişdir”. Sələfilər kimi, əl-Qərdavi də iki növ üləmaları tənqid edir: Qərbə olan ehtiramları qarşısında İslam doktrinasını Qərb modelinə uyğunlaşdırmağa çalışanlar və müəyyən bir hüquqi məktəbin (məzhəbin) kor-koranə ardınca gedərək, musiqi və ya şahmatdan başlayaraq, qadınların təhsilinə qədər bütün sahələrdə və mövzularda köhnəlmiş yanaşmaları qəbul edənlərdir. Bu, o demək deyildir ki, müasir İslamda ənənə mərkəzi yer tutmamalıdır. Hər halda, alimlərin qeyd etdiyi kimi, islahat mövzusu əl-Qərdavinin əsərlərində ən geniş yer tutan mövzulardandır və o bildirir ki, “Yenilənmə bizlər üçün təkə lazımı zərurət deyil, bu, dini vəzifəmizdir” (Al-Qaradawi 2004, “Al-Jazeera”).

Qlobal İslam nizamı İslam iqtisadçılığı təcrübəsi kontekstində

Qlobal İslam alternativinin ayrılmaz tərkib hissəsi kimi, həmçinin İKT çərçivəsində ixtisaslaşdırılmış iqtisadi təşkilatların fəaliyyətinə əsaslanan İslam iqtisadiyyatı çıxış edir. İslami iqtisadi model tamamlanmış şəkildə yalnız XX əsrdə formalaşmış, nisbətən yeni konsepsiyadır. Şəriət normalarına

əsaslanan ideal bir sistemə baxışları ortaya qoyan ilk araşdırmalar 1947-ci ildə meydana gəlmişdir. Bunlar Seyyid Mənazir Məhəmməd əl-Gilaninin “İslami iqtisadiyyat”, Mahmud Əhmədin “İslamın iqtisadiyyatı” və Məhəmməd əl-Qəzzalının “İslam və iqtisadi qanunlar” əsərləri idi. XIX-XX əsrlərin dönəmində kapitalist münasibətlər müsəlman dünyasına nüfuz etməyə başladığında, onlara İslamda alternativ tapmağa ərəb sosializmi ideoloqları tərəfindən təşəbbüs göstərilmişdi. Daha konkret olaraq, İslam və sosializmin nəzəri sintezinin ilk cəhdini ərəb və İslam nəhdəsinin görkəmli nümayəndəsi Cəmaləddin əl-Əfqani etmişdir. “İslam iqtisadiyyatı” termininin özü isə nəhayət, 1970-ci illərin ortalarından etibarən, elmi ədəbiyyatda təsbit olunmuşdur. İslam iqtisadi modelinin əsas məqsədi İslam iqtisadiyyatının mühüm komponenti kimi maliyyə sisteminin yaradılması sahəsində aktual problemlərə alternativ həllər tapmaq idi (Ислам в мировой политике 2016, 30).

Məlumdur ki, İslamda, Quranın bir çox ayəsində və Peyğəmbərin hədislərində göstəriləndi kimi, sələmçilik (*ər-riba*) qadağandır, buna görə gəlirin alınması yalnız real biznes fəaliyyətində iştirak etməklə mümkündür. İslam qanunvericiliyindəki əsas müqavilələr kapitaldan gəlir əldə etməyi nəzərdə tutan *müşarəkə* (tam tərəfdaşlıq) və *müdarəbə* (əmanət tərəfdaşlığı) əməliyyatlarıdır, sonuncusunda investorlardan biri mütləq İslam bankıdır. Bu müqavilənin mahiyyəti ondan ibarətdir ki, tərəflərdən biri (kapital sahibi) nəticədə əldə edilən mənfəətin əvvəlcədən müəyyən edilmiş nisbətə uyğun olaraq bölüşdürülmə şərtlərilə sərmayəsini digər tərəfin idarəçiliyinə (idarəedənə) ötürür. Yəni investor üçün gəlir əldə etmək yalnız real kommersiya fəaliyyətində iştirak etməklə mümkündür və mənfəəti əldə etmək prosesi zərər çəkmək riskini nəzərdə tutur. Beləliklə, “müdarəbə” və “müşarəkə” sələmçi münasibətlərə İslam alternativini olaraq kapitalist və kommunist iqtisadi münasibətləri arasında orta mövqeni təmsil edir.

1973-cü ildə İKT-yə üzv ölkələrin maliyyə nazirlərinin iclasında Səudiyyə Ərəbistanı Kralının dəstəyi ilə İslam İnkişaf Bankı yaradıldı. 1975-ci il oktyabrın 20-də həmin bank Ciddədə fəaliyyətə başladı. Bankın ilkin kapitalı dövlət qurucularının töhfəsi hesabına formalaşmışdır və əsas məqsədi İKT üzv ölkələrinin və müsəlman icmalarının şəriət prinsiplərinə əsaslanan iqtisadi inkişafı və sosial tərəqqisini təşviq etmək idi. 1975-ci ildə bir neçə müsəlman ölkəsindən bir qrup iş adamı ilk özəl kommersiya – Dubay İslam Bankını qur-

dular. 1977-ci ildə Misirdə və Sudanda Feysəl İslam Bankı fəaliyyət göstərməyə başladı. Həmin illərdə Küveyt Hökuməti Küveyt Maliyyə Evini təsis etdi. Bundan əlavə, İslam bankçılığının inkişafına bir çox Qərb ölkələri maraq göstərirlər. Beləliklə, İngiltərədə İslam pəncərələrindən əlavə olaraq, bütün bank xidmətlərini həyata keçirən Böyük Britaniya İslam Bankı da fəaliyyət göstərir. Dinamik inkişaf edən bazarın üstünlüklərindən, həmçinin öz islami pəncərələrini açmış *HSBC*, *Barclays*, *BNP Paribas*, *Citi Group*, *Deutsche Bank*, *Standard Chartered* və *Royal Bank of Scotland* kimi böyük ənənəvi bank qurumları tərəfindən də istifadə olunur. İslam banklarını dövlət səviyyəsinə çıxarmaq üçün də səylər göstərilir. Pakistanın bank sisteminin islamlaşması 1979-cu ildə başlamış və 1985-ci ilə qədər Mərkəzi Bankın hökumət qərarları və sirkulyarların buraxılması ilə davam etmişdir. 1983-cü ildə İran faizsiz bank əməliyyatları haqqında qanun qəbul etdi və bütün bankları milliləşdirdi (Chowdhury Shahed Akbar 2015). İslam bankçılığının nəzəriyyəçiləri klassik kapitalist bankının fəaliyyət prinsiplərinə tənqidlə yanaşırlar, çünki sonuncunun fəaliyyəti pul vəsaitlərinin faizlə təmin olunmasını qadağan edən şəriətlə, sərvətlər və əmanətlərin bölünməsinə öz münasibəti olan islam iqtisadiyyatının əsasları ilə ziddiyyət təşkil edir. Belə bir norma Quranın “Əl-Bəqərə” surəsindən (278-280 ayələr) qaynaqlanır. Bununla yanaşı, qlobalizm tərəfindən neoliberal kapitalist Qərb iqtisadi modelinin, hətta bəzən demokratiyanı zorla ixrac etdirmək vasitəsilə yeridilməsi şəraitində alternativ islami iqtisadi modelin tam şəkildə həyata keçirilməsi istər İslamdaxili, istərsə də ümumbəşəri kontekstdə mümkün deyildir. İraqdakı şiələrin dini icmasının rəhbəri Ayətullah Məhəmməd Bəkir əs-Sadrın qeyd etdiyi kimi, “İslam bankçılıq sistemi yalnız mühüm bir hissəsi olacaq müsəlman cəmiyyəti şəraitində mümkündür” (Иванеев 2014, 97).

Müasir islamşünaslıqda qeyd olunur ki, İslam dünyasının iqtisadi siyasəti bir illüziyadır, çünki İslam həmrəyliyi hərəkətinə qatılan ölkələrin heç biri müasir inkişaf etmiş sənaye və elmi-texnoloji bazaya kompleks şəkildə sahib deyildir və İslamın yayıldığı bütün sahələr inkişaf etmiş Qərb dövlətlərindən asılı qalmaqda davam edir. Hər halda, İslam iqtisadiyyatı qlobal iqtisadi əlaqələrdən qoparılmış deyildir. Qərb biznesi, artıq qloballaşan maliyyə sisteminin yeni bir elementinə çevrilmiş İslam bankçılığının perspektivlərini tanımağa məcbur olmuşdur. Dünya bank sistemi özü üçün İslam krediti və sığorta

xidmətləri, İslam mühasibatlığı şəklində tamamilə yeni bir seqmenti qəbul etmişdir. Hazırda dünyanın 40-dan çox ölkəsində faizsiz fəaliyyət göstərən 200-ə yaxın İslam maliyyə institutu mövcuddur. Təsbitlənən İslam maliyyə qurumları beynəlxalq təşkilatların məsləhətləşmələrindən və qabaqcıl metodologiyalarından istifadə edirlər. Ümumiyyətlə, İslam banklarının kapitalları onmilyardlar, aktivləri isə yüzlərlə milyardlar dollar həcmində qiymətləndirilir. Bir sıra tanınmış Avropa və ABŞ şirkətləri və bankları onun məhsulları və texnologiyalarından bacarıqla istifadə edirlər. Onun ayrıca təməl prinsipləri ənənəvi bankçılıq qaydalarından fərqlənir. Hər şeydən əvvəl, söhbət faiz mexanizminə güvənmədən kreditləşmədən gedir. Bu növ kreditləşmənin yalnız teoriyası deyil, həm də praktikası onun müasir iqtisadiyyatda fəaliyyət göstərməsini nümayiş etdirir, bankların və maliyyə sistemlərinin kredit faizlərini ödəmədən kredit əməliyyatlarını aparmağa qadir olmamaları barədə fikri rədd edir.

Bir sıra müsəlman ölkələrində islami ticarət şirkətlərinin, fondlarının *vəqf* təcrübəsi, dövlət əmlakında strateji resursların istifadəsi, İslamın sosial, mənəvi və etik prinsiplərinə əsaslanan sosial və iqtisadi inkişaf planlaşdırılması da eyni dərəcədə maraqlıdır. Bütövlükdə, bunu əlbəttə ki, aydın şəkildə tərtib edilmiş bir model deyil, müxtəlif ölkələrdə fərqli versiyalarda həyata keçirilən İslam iqtisadiyyatının təcrübəsi adlandırmaq olar. Buna baxmayaraq, İslam iqtisadiyyatını bir sıra İslam ölkələrinin dövlət strukturunun nümunələri ilə yanaşı, inkişafın üçüncü yolu¹ – neoliberalizmin ifratçılığı... və xüsusi mülkiyyəti, vətəndaşların individual stimulu və azadlığını minimuma endirən sərt sosialist eksperimentləri arasında orta seçimdir (Ниязи 2011, 146-147). Onu da qeyd edək ki, hələlik bu qlobalizmə yeganə dini-etik cavabdır ki, neoliberal Qərb iqtisadiyyatına dünya səviyyəsində iqtisadi alternativini qurub tətbiq etməyə çalışır.

¹ “Üçüncü yol” anlayışı XX əsrin 70-ci illərində fransız politologiyasında yaranmış *tiers monde* (tiermondism) yəni “üçüncü dünya” terminindən irəli gəlir. İnkişaf etməkdə olan ölkələr haqqında bir sıra elmi konsepsiya və tədqiqatların məcmusunu nəzərdə tutan anlayışdır.

Nəticə

XXI əsrdə İslam öz dünyagörüşü, dəyərlər sistemi, siyasi praktikası, maddi və mənəvi mədəniyyəti, milyonlarla dindar və davamçıları, fikir cərəyanları, partiyaları, hərəkatları, beynəlxalq dövlət təşkilatları ilə birlikdə bəşər sivilizasiyasının istiqamətlərindən biridir. İslam universal, ümumbəşəri xarakterə malik olan bir dindir və artıq özünə görə qlobal mahiyyətə malikdir. Bunun nəticəsi olaraq onu müasir anlamda qloballaşdırmağa çalışdıqda, eyni zamanda, müsəlmanlar tərəfindən qloballaşmanın mənfi təzahür kimi postmüstəmləkəçi qavrayışını nəzərə alaraq, İslamın və müsəlman cəmiyyətlərinin özünəməxsusluğunun qorunub saxlanması üçün qaçılmaz şəkildə təhlükələr və eləcə də bu prosesə müqavimət göstərmək cəhdləri yaranır. Qərbin qloballaşma layihəsinə özünəməxsus şəkildə bir cavab olaraq hərəkətverici qüvvəsi və siyasi-ideoloji komponenti islamçılıq olan İslam alternativ ideyası, İslam qloballaşması çıxış edir. Bu fonda müsəlman həmrəyliyi ideyaları müsəlman dünyasında baş verən hadisələrə tarixən təsir göstərmişdir və göstərməyə davam edir. Qloballaşma fenomeni ilə bağlı fikir ayrılıqlarına baxmayaraq, İslam mütəfəkkirləri və ziyalıların əksəriyyəti İslam dünyası ölkələrinin çoxunun qloballaşmanın təmsil etdiyi yeni əlaqələr sistemində bərabər şəkildə daxil olmağa ümumi hazırsızlığı üzündən narahatlığını ifadə edir. Xüsusilə onlarda milli özünəməxsusluğun, dini və mədəni ənənələrin və identikliyin itkisi ehtimalları narahatlıq doğurur. Bununla belə, müsəlman dünyasında qloballaşma fenomeninin, demək olar, bütün tədqiqatçıları hazırda İslam aləmi çərçivəsində mövcud olan milli-etnik və dini xüsusiyyətlərin qorunub saxlanması şərti ilə iqtisadi və siyasi sahələrdə islahatların keçirilməsi ehtiyacını vurğulayırlar. Müsəlman cəmiyyətlərinin dəyişdirilməsi üzrə İslam islahatçılığının zəminində yaranmış ictimai-siyasi layihələr XIX əsrin əvvəlində meydana gəlmişdir. İslamda “islahatçılıq” və “modernizm” anlayışlarının yanlış şərh edilməsi və eyniləşdirilməsi İslam dininin doktrinal əsaslarının tam başa düşülməməsi və ya yanlış başa düşülməsindən irəli gəlir. Fikrimizcə, İslam islahatçılığı problemi məhz islamçı diskursu çərçivəsində nəzərdən keçirmək zəruridir və bu halda da həm İslam dünyası səviyyəsində, eləcə də qlobal bəşəri müstəvidə siyasi alternativ təqdim etməyi bacaran yalnız bəzi ayrı islahatçı layihələrin uğurundan bəhs etmək mümkündür. Hər halda, bu konsepsiyaların praktiki tətbiqi uğrunda çalışan dini-ictimai və siyasi xadimlər bu məsələni bu şəkildə

görmək istəyərdilər. İslam dünyasında islahatçılıq artıq müasirlik və postmodern dövrünün məhsuludur, onun inkişafı davam edir və təsiri artır. Ərəb baharı zamanı Tunis və Misirdə demokratik əsaslarda mötədil islamçıların hakimiyyətə gəlmə prosesi baş vermişdir və bu, uğursuzluq ilə nəticələnsə də, onlar gələcək siyasi mübarizə üçün təcrübə qazanmışlar. Ehtimal edilə bilər ki, gələcəkdə islamçılar öz siyasi ideologiyalarında və təcrübələrində İslam alternativinin sərt komponentlərindən mötədillik və rəşadətə doğru yönələcəklər. Bu, İslam ənənəsi, şəriət, davranış normativləri və dini mənsubiyyətin zahiri xüsusiyyətləri üzərində dalğınlaşmış islamçı-ekstremist qolların qaçılmaz şəkildə fəallaşmasına gətirib çıxaracaqdır. İslam dininin siyasi-ideoloji komponentinin identikliyinə özünü təşviq edən əvvəlcədən olduğu kimi, hazırkı mərhələdə Qərbi qloballaşmasına qarşı müqavimət rəmzi altında cərəyan edir, mənfi aspekt kimi isə burada İslam radikalizmi çıxış edir. Əsas alət kimi burada müasir dünyada müsəlmanların kafirlərə qarşı silahlı mübarizəsi ilə assosiasiya edilən *cihad* çıxış edir, lakin bu konsepsiya daha genişdir. İslam sülh dinidir və əsassız təcavüzə qarşı çıxır, çünki Quranda müsəlmanlara nifrət yaymaq, başqalarının hüquqlarını pozmaq və ya günahsızlara zərər vermək ciddi şəkildə qadağan edilir. Öz şəxsi və siyasi maraqlarını güdən, bəzən transmilli korporasiyalara xidmət edən beynəlxalq terroristlər öz mənfəətpərəst siyasi məqsədlərini “cihad” adı ilə əsaslandırmaq və hərəkətlərinə haqq qazandırmaq üçün müsəlmanların dini birləşmələrindən istifadə edirlər.

İslam modelinə uyğun olaraq İslam dünya nizamı yolunda beynəlxalq əlaqələrin yenidən qurulması üçün bir sıra neft istehsal edən müsəlman ölkələrinin maliyyə potensialı da böyük əhəmiyyətə malikdir. Bu baxımdan, global alternativ ideyası və yuxarıda gətirilmiş bütün fikirlər kontekstində perspektivlərinin ideallaşdırılması niyyətində olmadığımız “İslam həmrəyliyi” anlayışı İslam alternativ ideyasının mədəni-etik və iqtisadi platformasına xidmət etmək üçün nəzərdə tutulub. İslam mütəfəkkirləri İslam regionunun bütün dövlətlərinin beynəlxalq əlaqələrin yeni sisteminə bərabər daxil olması istiqamətində səylərinin birləşdirilməsi zərurətinə xüsusi diqqət yetirirlər. Təəssüf ki, Yaxın Şərqdə davam edən münaqişələr və hazırkı dövr üçün yaranmış olduqca mürəkkəb dövlətlərarası münasibətlər region ölkələri arasında sabit əlaqə və inteqrasiyanın yaranmasına maneçiliklər törədir. Beləliklə, ehtimal edə bilərik ki, qloballaşma dövründə beynəlxalq əlaqələr sisteminə Yaxın Şərqin

dünyanın ən nüfuzlu bölgələrindən biri kimi daxil olmasını təmin etmək üçün dünyanın bu hissəsinin dövlətləri öz inkişaflarında bir çox mərhələləri keçməli və bəzi maneələri aşmaq məcburiyyətində olacaqlar.

ƏDƏBİYYAT

Asad Talal. (1986). The Idea of an Antropology of Islam. Occasional Papers Series. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Washington.

Al-Qaradawi Yusuf. Reform according to Islam: Does reform contradict Islamic teachings? <https://www.aljazeera.com/news/2004/5/20/reform-according-to-islam> Əldə edilmə: 03.02.2022.

Aydin Cemil. (September 25-26, 2009). Global Identity of the Muslim World: The Legacies of the Late 19th Century Intellectual History. // AMSS 38th ANNUAL CONFERENCE “Islamic Traditions and Comparative Modernities” Cosponsored by: The University of Virginia, Charlottesville, VA.

Aydin Cemil. (2017). The idea of the Muslim world: a global intellectual history. Cambridge, Massachusetts Harvard University Press: (304 p).

Dini radikalizm: Tarixi, yaranma səbəbləri və fəsadları. (2015). DQİDK, “Digital Media” MMC, Bakı, (224 c.).

Əbu Süleyman Əbdülhəmid. (2014). İslama görə beynəlxalq münasibətlərin nəzəri əsasları: müsəlman fikri və metodologiyasının yeni istiqamətləri. “İdrak”, Bakı. (299 s.).

Geertz Clifford. (2004). Islam, Modernity, Nationalism: Interview with Clifford Geertz. // Ab Imperio 3, (Pp. 91-111).

Roy Olivier. (1994). The Failure of Political Islam, Harvard University Press, (238 p.).

Soage Ana Belén. (March 2008). Shaykh Yusuf al-Qaradawi: Portrait of a Leading Islamist Cleric. // Middle East Review of International Affairs /MERIA/, Vol. 12, No. 1,. (Pp. 51-68).

Валиахметова Г.Н. (2013). Исламский фактор в мировой политике: курс лекций. Министерство образования и науки РФ, Ур.ФУ, “Урал”. Екатеринбург, (124 с.).

Джемаль Гейдар. (2004). Освобождение ислама. (Сборник текстов). Москва, http://www.kontrudar.com/sites/default/files/osvobozhdenie_islama.pdf Əldə edilmə: 03.02.2022.

Жданов Н.В. (2003). Исламская концепция миропорядка. “Международные отношения”, М.: (568 с.).

Иванеев С.В. (2014). Исламский банкинг – как угроза духовной безопасности светского государства. // Национальная безопасность – №1(30), NOTA BENE (ООО “НБ-Медиа”):. (С. 94-103).

Игнатенко А. (2004). Ислам и политика. Сборник статей. Институт религии и политики, Москва: (256 с.).

Игнатенко А.А. (03.02.2022). От Филиппин до Косово: Исламизм как глобальный дестабилизирующий фактор. (Доклад на регулярном научном семинаре Института социальных систем МГУ им. М.В. Ломоносова по теме "Исламизм – глобальная угроза?") // Независимая газета, 2000-10-12. http://www.ng.ru/ideas/2000-10-12/8_islam.html

Ислам в мировой политике в начале XXI века: учеб. пособие / под ред. Л.М. Ефимовой, М.А. Сапроновой; [А.М. Ахунов, В.А. Ахмадуллин, Р.И. Беккин и др.]; Кафедра востоковедения МГИМО. “МГИМО-Университет”, Москва: 2016. (345 с.).

Курбанов Р.В. Фикх мусульманских меньшинств. Мусульманское законодательство в современном немусульманском мире. <http://www.idmedina.ru/books/theology/?4888> Əldə edilmə: 03.02.2022.

Левин З.И. (1999). Общественная мысль на Востоке: постколониальный период. “Восточная литература” РАН, Москва.

Малашенко А.В. (2006). Исламская альтернатива и исламистский проект. Издательство “Весь Мир”, Москва. (221 с.).

Мирский Г.И. (2010). Ислам: история и современность. // Новая и новейшая история.. № 1. (С. 3–20).

Мирский Г.И. (2011). Исламская цивилизация в глобализирующемся мире. – В одноименном сборнике. Отв. ред. – В.Г. Хорос. ИМЭМО РАН, Москва. (336 с.). (С. 111-126).

Наумкин В.В. (2008). Ислам и мусульмане: культура и политика. Статьи, очерки, доклады разных лет. ИД “Медина”. М-Н. Новгород. (768 с.).

Ниязи А.Ш. (2011). В сборнике: Исламская цивилизация в глобализирующемся мире. Отв. ред. – В.Г. Хорос. ИМЭМО РАН, Москва. (336 с.). (С. 138-149).

Носенко Т.В. (2003). Иерусалим. Три религии – три мира. “ОЛМА-ПРЕСС”, Москва. (440 с.).

Подцероб А.Б. (2009). Солидарность мусульман – мечта или реальность? Источник: "Институт Ближнего Востока,. <http://www.rodon.org/relig-090826132653>; <https://centrasia.org/newsA.php?st=1251701100> Əldə edilmə: 03.02.2022.

Почта Ю.М. (2008). Ислам и политика: Учебное пособие. РУДН, Москва. (135 с.).

Рагозина С. (2017). Мечты о мусульманской солидарности в борьбе с неоколониализмом. Рецензия на книгу Джемиля Айдына “Идея мусульманского мира. Глобальная интеллектуальная история”. // ISLAMODOLOGY, том 7, №1,. (С. 215-221).

Чоудри Шахед Акбар (Chowdhury Shahed Akbar). Исламский банкинг: история развития. <https://islam.plus/ru/civilizaciya/ekonomika/islamskii-banking-istoria-razvitiya>; Əldə edilmə: 03.02.2022.

<https://www.e-cfr.org/> من-نحن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. عبد المجيد الشرفي, مراد هوفمان. مستقبل الإسلام في الغرب والشرق. الطبعة الاولى. دار الفكر. دمشق: 2008. 280 ص.
مراد هوفمان. الإسلام كبدیل. الطبعة الاولى. دار الشروق. القاهرة: 1997. 170 ص.
يوسف القرضاوي. الصحوة الاسلاميه بين الجحود و التطرف. سلسلة كتاب الأمة, رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية – قطر: 1402هـ - 1982 م. 231 ص.
يوسف القرضاوي. ثقافتنا بين الإنفتاح والإنغلاق. القاهرة: دار الشروق, 2000 م. 104 ص.

д. ф. по философии, доц. Лейла Меликова

ИДЕЯ ГЛОБАЛЬНОГО ИСЛАМСКОГО ПОРЯДКА: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД СКВОЗЬ ПРИЗМУ СОВРЕМЕННОСТИ

РЕЗЮМЕ

По мере роста влияния глобализации на исламский мир ислам пытается подготовить свой коллективный ответ на все новые вызовы и угрозы. Какими будут эти ответы, стоит ли ждать от исламского мира усиления тенденций в сторону ухода от общих позиций в отношениях с Западом, совместной защиты интересов, установления общей системы целей и приоритетов или же, эти процессы продолжают протекать в русле воинствующего, джихадистского духа “неоисламизма”? Найдут ли в будущем современные, раздираемые внутренними противоречиями исламские общества, объединяющий их внутри уммы фактор в более широком контексте. Все это покажет время. Однако ясно, что разумная необходимость диктует всем мусульманам мира, отложив в сторону все разногласия и споры, признав и осознав свои насущные потребности, а также все реальные вызовы и требования настоящего времени, сплотиться вокруг идеи исламской солидарности. В статье анализируются генезис, терминологические основы обозначенной идеи, рассматриваются существующие и тесно связанные с этой идеей в современном мире, теории и практики, отраженные в концепциях различных ведущих исламских интеллектуалов XX-XXI вв., также определяются прогнозы и перспективы для будущего. Идея исламской альтернативы, “исламской глобализации”, которая является движущей силой и политико-идеологической составляющей, так называемого, “исламизма” является своеобразным ответом на западный проект глобализации. Автор отмечает, что понятие “исламская солидарность”, широко используемое в научной литературе, в действительности, призвано обслуживать морально-этическую и экономическую платформу идеи “исламской альтернативы” и

направлено на глобальное представление мусульманского мира как политической альтернативы. В контексте идеи глобальной альтернативы и других вопросов, обсуждаемых в статье, автор отмечает, что можно рассуждать об успехе лишь отдельных реформистских проектов.

Ключевые слова: *ислам, глобальный порядок, ан-нахда ал-исламий-йа, ат-тагриб, исламизм, реформизм, модернизация, исламский дискурс, дихотомия.*

Assoc. Prof. Leyla Melikova

THE IDEA OF A GLOBAL ISLAMIC ORDER: HISTORICAL- PHILOSOPHICAL VIEW THROUGH THE PRISM OF MODERNITY

ABSTRACT

As the influence of globalization on the Islamic world grows, Islam attempts to prepare a collective response to all new challenges and threats. Is it reasonable to expect the Islamic world to shift away from common positions in relations with the West, joint defense of interests, and the establishment of a common system of goals and priorities, or will these processes continue in the militant, jihadist spirit of "neo-Islamism"? Will modern Islamic societies, torn apart by internal contradictions, find a unifying factor in the Ummah in the future? Time will tell how this happens to be in reality. However, it is clear that reasonable necessity dictates to all Muslims of the world, putting aside all disagreements and disputes, recognizing and realizing their urgent needs, as well as all the challenges and demands of the present time, to rally around the idea of Islamic solidarity. The article analyzes the genesis, background and terminology of the designated idea, considers the existing theories and practices closely related to this idea in the modern world, reflected in the developments and concepts of various leading Islamic intellectuals of the 20th-21st centuries, its forecasts and prospects for the future are also determined. The idea of an Islamic alternative, 'Islamic

globalization', that is the driving force and political and ideological component of the so-called 'Islamism' is a kind of response to the Western project of globalization. The author notes that the concept of "Islamic solidarity" widely used in scientific literature is intended, in fact, to serve the moral, ethical and economic platform of the idea of "Islamic alternative" and is aimed at a global representation of the Muslim world as a political alternative. In the context of the idea of a global alternative and other issues discussed in the article, the author suggests that it is possible to talk about the success of only individual reformist projects that the Islamic world is able to present as a political alternative.

Keywords: *Islam, global order, al-Nahda al-Islamiyyah, al-Taghrib, Islamism, reformism, modernization, Islamic discourse, dichotomy.*

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

عقد السلم وتطبيقاته المعاصرة في التمويل الإسلامي

الدكتور قوقاز عبد الرحمنوف

في معهد أذربيجان للعلوم الدينية

الإلكتروني: البريد@ait.edu.az qafqazabdurrahmanov

ملخص البحث:

السلم نوع من العقود المؤجلة التي أجازته الشريعة على طريق الاستثناء. ومن أهم ملامح عقد السلم كونه مستثنى من قاعدة عدم جواز بيع ما ليس عندك، ذلك لأنه كان الناس يحتاجون إليه لما فيه من مصلحة و تيسير و ما يزالون. لأنه جُوز السلم خلافا للقاعدة العامة المعتمدة في الفقه الإسلامي، فقد اشترط الفقهاء لصحته بعض الشروط المميزة التي ما كانت في عقد البيع.

وعلى ما يظهر أن السلم كان يستعمل في البداية صيغة تمويلية في المجال الزراعي فقط، غير أنه مع تطور المؤسسات المالية الإسلامية أصبح السلم صالحا للتطبيق في المجالات المتعددة كالزراعة والصناعة والتجارة وغير ذلك. وإلى جانب ذلك يعد السلم في عصرنا الحاضر من أهم الصيغ التمويلية التي تستعمل في المصارف الإسلامية، وبميزاته هذه يصلح السلم بمثابة البديل الشرعي للتعامل الربوي في المجالات التمويلية في المصارف التقليدية.

وهدف هذه الدراسة الوقوف على أهم المجالات التي يمكن تطبيق السلم فيها. فكما ذكرنا آنفا أن السلم من العقود المؤجلة وله شروط مميزة، ومن ثم تناولت هذه الدراسة بشيء من التفصيل شروطا مميزة لهذا العقد. ولذا أوضحنا أولا حد السلم ثم أركانه ثم شروطه المتميزة، وبعد هذا تناولنا مجالات تطبيقاته المعاصرة، وبيّنا طرق استعماله في عصرنا الحاضر. وأتمنا البحث بالخاتمة وأهم النتائج.

الكلمات الدالة (المفتاحية): السلم، رأس المال، المُسلم فيه، التطبيق، المصارف الإسلامية.

التمهيد

من المعلوم أن الأصل في المعاملات المالية عدم جواز بيع المعدوم،¹ أي يجب أن يكون محل العقد موجودا أثناء البيع. أما المعدوم فلا يصح أن يكون محلا للعقد إلا على طريق الاستثناء، لأن المعدوم غير قابل لأن يملك، هذا هو رأي معظم الفقهاء. أما السلم فقد استثنى من قاعدة عدم جواز

¹ بناء على أهميته يجب القول هنا بأن الفقهاء قد اختلفوا في حكم بيع المعدوم. انظر للتفاصيل: وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي و أدلته، دار فكر، دمشق، 1405هـ-1985م، ج 4، ص 427-429؛ جمال أحمد زيد الكيلاني و عدي جراب، بيع المعدوم و تطبيقاته المعاصرة في مجال الديون، مجلة المتقال للعلوم الاقتصادية و الإدارية، الأردن، 1439هـ-2018م، ج 4، العدد 1، ص 55-60.

المعدوم لما فيه من تحقيق مصلحة اقتصادية وحاجة الناس إليه. بسبب استثنائه من قاعدة عدم جواز بيع المعدوم اشترط في السلم-إزالة الجهالة المحتملة فيه-بعض الشروط المميزة التي ما كانت موجودة في عقد البيع.

وب إن نلق نظرة على أهم النشاطات الإستثمارية في الإقتصاد الإسلامي التي تتعامل بها المصارف الإسلامي نر أن البيوع المؤجلة لها مكان خاص في هذا المجال، لأن البيوع المؤجلة تعتبر من أهم المصادر التمويلية للمصارف الإسلامية و من جعلتها عقد السلم. والسلم كما تعرف نوع من أنواع البيع المؤجل.

وفي الفترة الأخيرة، ومع تطور المؤسسات المالية الإسلامية يتم تناول إمكانية استعمال عقد السلم في المجالات المذكورة. كما أن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره التاسع بأبوظبي من 1-6 إبريل 1995 تناول موضوع " السلم و تطبيقاته المعاصرة" و قرر: أن السلم قد يستعمل في عصرنا الحاضر أداة تمويل في الاقتصاد الإسلامي وفي نشاطات المصارف الإسلامية، ويمكن أيضا استخدامه في العديد من المجالات الاقتصادية والصناعية والزراعية.

تعريف السلم لغة واصطلاحاً

السلم لغة: من معاني السلم في لغة العرب الإعطاء، والتسليف والترك، مثلاً أسلم الثوب للخياط أي: أعطاه إياه، أسلم في الشيء وسلم وأسلم كل من هذه الكلمات بمعنى واحد، يقال أسلم وسلم إذا أسلف، إذن هو: أن تعطي ذهباً أو فضة في سلعة معلومة الى أمد معلوم، فكأنك قد أسلمت الثمن إلى صاحب السلعة و سلمت إليه.¹ عند المطرزي (ت:610هـ- 1213م) صاحب كتاب المغرب: أن استعمال السلف في معنى السلم عن طريق اختصار تركيب "أسلم في"، قال المطرزي: أسلم في البرّ أي أسلف، من السلم، و أصله أسلم الثمن فيه، فحذف.²

و خلاصة القول مهما تكن من أسباب فإننا نرى أن كلمتي السلم والسلف عند اللغويين والفقهاء تستعملان في معنى واحد. وبالمناسبة يجب القول هنا إن صاحب الحاوي الكبير الماوردي (ت:450هـ- 1058م) ذكر في باب السلم أن السلم والسلف عبارتان عن معنى واحد فالسلف لغة عراقية والسلم لغة

¹ أبو الفضل ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1410 هـ، ج 12، (مادة: سلم) ص 295.

² أبو الفتح ناصر الدين المطرزي، المغرب في ترتيب المعرب، (تحقيق: محمود فاخوري و عبد الحميد مختار)، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، 1399 هـ- 1979 م، ج 2، ص 412.

حجازية¹ و كذلك شمس الدين الشربيني (ت: 977هـ-1570م) نقل في كتابه مغني المحتاج عن الماوردي أنه: سمي سلما لتسليم رأس المال في مجلس العقد، وسلفا لتقديم رأس المال، فالسلف أعم²

السلم اصطلاحاً: له تعريفات مختلفة أوجزها: بيع أجل بعاجل أو بيع موصوف في الذمة ببذل يعطى عاجلاً، فالأجل هو العقد المبيع (المسلم فيه) والعاجل هو الثمن (رأس المال)، أو بعبارة أخرى: هو أن يسلم عوضاً حاضراً في عوض موصوف في الذمة إلى أجل.³ والاختلاف في تعريف عقد السلم ناتج عن اختلاف الفقهاء في الشروط المعتبر فيها، كما يظهر في شروط عقد السلم. كما سيأتي تفصيله عند الحديث عن شروط عقد السلم دون إطناب الكلام هنا. ومع ذلك بناء على أهميته نريد أن نتطرق هنا إلى رأي الشافعية الذين اشترطوا لصحة عقد السلم قبض رأس المال في مجلس العقد ولكن أجازوا السلم مؤجلاً و حالاً، و نتيجة لذلك عرفوا السلم بأنه: "عقد على موصوف في الذمة ببذل يعطى عاجلاً"، فلم يشترط الشافعية على المسلم فيه الموصوف في الذمة بكونه مؤجلاً.⁴

مشروعيته

سبقت الإشارة إلى أن الأصل في المعاملات المالية أن يكون محل العقد موجوداً في المجلس، هذه قاعدة عامة. أما السلم فقد أسننتني من هذه القاعدة العامة،⁵ فثبتت مشروعيته بالكتاب والسنة والإجماع لحاجة الناس إليه.

أدلة جواز عقد السلم:

- ¹ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي (ط: 1)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1414 هـ، 1994م، ج 5، ص 388.
- ² انظر: شمس الدين محمد بن أحمد الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (ط: 1)، دار المعرفة، بيروت 1418 هـ، 1997م، ج 2، ص 134.
- ³ وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 4، ص 598؛ علي الخفيف، أحكام المعاملات الشرعية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1429 هـ، 2008م، ص 428.
- ⁴ الشربيني، مغني المحتاج، ج 2، ص 136-137؛ شمس الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (ط: 3)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1224 هـ، 2002م، ج 4، ص 181.
- ⁵ يجب القول هنا إنه جُوزَ للسلم استحساناً على خلاف القياس العام عند الحنفية (انظر مثلاً: عبد الله بن محمود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار (ط: 1)، دار الرسالة العالمية، دمشق، 1430 هـ، 2009م، ج 2، ص 81). نظن أن شرح هذا الموضوع سيكون مفيداً. وكما ذكرنا سابقاً أن القاعدة العامة عند الفقهاء خاصة عند الحنفية عدم جواز بيع المعدوم، والسلم أيضاً بيع ما ليس عند الإنسان، في هذه المسألة نصان: أحدهما عام يقتضي عدم جواز المعدوم، وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: "لا تبع ما ليس عندك" (أبو داود، "البيوع"، 70). ثانيهما نص خاص يقتضي جواز بيع المعدوم، هو حديث ثبت عن مشروعية السلم (من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم). من المعلوم أن الفقهاء تركوا العمل بالنص العام الذي يقتضي عدم جواز السلم (لأنه بيع المعدوم) و رجحوا العمل بالنص الخاص الذي يقتضي جواز السلم، ولذا قال الحنفية: إن السلم مشروع استحساناً خلافاً على القياس، والإستحسان هنا جواز السلم رغم أنه مخالف للحكم الثابت الذي يطبق على نظائره وهو البطلان (أي عدم جواز بيع المعدوم ومن جملتهم السلم) وأما المقصود من القياس هنا فهو النص العام الذي يقتضي عدم جواز السلم وهو حديث "لا تبع ما ليس عندك". و بالمناسبة يسمى هذا النوع من الإستحسان بالإستحسان بالنص أو الإستحسان بالأثر. انظر: عبد العزيز أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي (ط: 1)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418 هـ، 1997م، ج 4، ص 7-8؛ زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي (ط: 3)، مطابع دار الكتب، بيروت، 1978، ص 177-178.

أولاً: الكتاب: قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ)¹ قال ابن عباس رضي الله عنه: أشهد أن السلف المضمون إلى أجل مسمى قد أحله الله في الكتاب وأذن فيه، ثم قرأ هذه الآية.² وجه الدلالة في الآية أن الشارع أباح الدين، وكما هو معلوم أن السلم نوع من الدين.³ وتدل الآية كذلك على جواز المداينات بعمومها وتشمل السلم باعتباره من أنواعه.⁴

ثانياً: السنة:

وردت الأحاديث عن مشروعية السلم، ويمكننا القول هنا إنه على الرغم من أن الدليل الأساسي للسلم هو الآية المذكورة فإننا نقف على ماهية عقد السلم و شروطه المميزة من الأحاديث. ودليل مشروعية السلم من السنة هو ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم المدينة، وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين والثلاث، فقال: "مَنْ أَسْلَفَ فِي ثَمَرٍ فَلْيُسْلِفْ فِي كَثِيرٍ مَّعْلُومٍ وَوَزَنٍ مَّعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَّعْلُومٍ"⁵ على ما يظهر أن الحديث المذكور يدل على مشروعية السلم بكل الصراحة ويبين شروطه المميزة.

ثالثاً: الإجماع: ومع جوازه بالكتاب والسنة اتفق العلماء على مشروعية السلم بالإجماع، لأن الناس في حاجة إليه⁶ نقل صاحب المغني ابن قدامة (ت: 620هـ-1223م) عن ابن المنذر (ت: 318هـ-930م) أنه قال: أجمع⁷ كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن السلم جائز.⁸

أركان السلم وشروطه:

¹ سورة البقرة: 282.

² انظر: محمد بن إدريس الشافعي، المسند، دار الكتب العلمية، بيروت، 1400هـ، ص 138؛ أبو بكر ابن أبي شيبة، المصنف (ط: 1)، مكتبة الرشد، الرياض، ج 4، ص 148؛ أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ-1990م، ج 2، ص 314؛ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1414هـ-2003م، ج 6، ص 30.

³ يستعمل الدين في اصطلاح الفقهاء مقابل العين، الدين: هو ما يثبت في الذمة من غير أن يكون معيناً، مشخصاً، سواء كان نقداً أو غيره. و أما العين فهو الشيء المعين المشخص مثل البيت والخ. انظر للتفاصيل: علي حيدر، درر الحکام شرح مجلة الأحكام (الترجمة إلى العربية: فهمي الحسيني)، دار العالم الكتب، الرياض، 1423هـ-2003م، ج 1، ص 128؛ مادة "دين" الموسوعة الفقهية الكويتية، ج 22، ص 102؛

Mehmet Akif Aydın, "Deyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1994), 9/266-268.

⁴ مادة "سلم" الموسوعة الفقهية الكويتية، ج 25، ص 193.

⁵ الشافعي، المسند، ص 139؛ محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري (ط: 1422هـ)، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ج 3، ص 85؛ مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 3، ص 1226. يجب القول إن هذا الحديث أخرجه أئمة السنة في كتبهم.

⁶ الزحيلي، المرجع السابق، ج 4، ص 598.

⁷ تجدر الإشارة هنا إلى أن سعيد بن المسيب (تابعي مدني و أحد فقهاء المدينة. ت: 94هـ-713م). خالف مشروعية السلم، ذكر الماوردي في هذا أن ثبت مشروعية السلم بالإجماع انعقد من الصحابة، ولم يخالف بعدهم إلا سعيد بن المسيب، فقد حكيت عنه حكاية شاذة أنه أبطل السلم ومنع منه، إن صحت الحكاية عنه فمحجوج بإجماع من تقدموا مع ما ذكرنا من النصوص الدالة و المعنى الموجب: انظر: الماوردي، الحاوي الكبير، ج 5، ص 390.

⁸ موفق الدين ابن قدامة، المغني، دار عالم الكتب، الرياض، 1417هـ-1997م، ج 6، ص 385.

1- أركان السلم:

من المعروف أن السلم من عقود المعاوضات المالية و نوع من عقد البيع، ولذا يشترط فيه ما يشترط في عقد البيع. ومع ذلك يزداد فيه شروط خاصة ليست موجودة في البيع، سنعرضها بعد قليل بالتفاصيل. ولكن قبل الاستعراض لأركان السلم وشروطه ينبغي علينا أن نقدم المصطلحات الخاصة لعقد السلم. ولقد سبقت الإشارة إلى أنه، إن كان السلم نوعا من عقد البيع يختلف عنه ببعض الجوانب، نجد هذا الاختلاف في مصطلحاته أيضا. والمصطلحات الخاصة لهذا العقد فيما يلي:

يسمى المشتري "ربُّ السِّلْم أو المُسَلَّم"، و البائع " المُسَلَّم إليه"، و المبيع " المُسَلَّم فيه"، و الثمن "رأس المال أو رأس مال الثمن"

أما أركان السلم فاختلف الفقهاء فيه كما اختلفوا في أركان عقد البيع، فذهب الجمهور إلى أن أركان عقد السلم ثلاثة كما في البيع، فهي ما يلي:

1-العاقدان (رب السلم/المسلم والمسلم إليه)

2-صيغة العقد (وهي الإيجاب والقبول)

3-محل العقد (فهيا شيئان أيضا: المسلم فيه ورأس المال/رأس مال الثمن)¹

أما الحنفية فركن السلم عندهم الصيغة فقط، أي الإيجاب والقبول. واتفق الغالبية العظمى من الفقهاء ما عدا الشافعية و زفر من الحنفية أن الصيغة تتحقق بلفظ السلم أو السلف، وعند الشافعية لا ينعقد السلم إلا بلفظ السلم أو السلف.² أما زفر فعنده لا ينعقد السلم إلا بلفظ السلم، لأن القياس ألا ينعقد أصلا، لأنه بيع المعلوم و هذا منهي عنه، ولكن الشرع ورد بجوازه بلفظ السلم.³ ويجب القول هنا إنه عند ابن تيمية (ت: 728-1328م): أي لفظ من الألفاظ عرف به المتعاقدان مقصودهما ينعقد به العقد (و من جملة السلم) و هذا عام في جميع العقود.⁴ و الرأي المختار في عصرنا الحاضر، والذي تميل إليه هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (AAOIFI)⁵ أنه: ينعقد عقد السلم بلفظ السلم أو السلف أو البيع أو أي لفظ يدل على بيع موصوف في الذمة بثمن عاجل.¹

¹ الزحيلي، المرجع السابق، ج 4، ص 599؛ مادة "سلم" الموسوعة الفقهية الكويتية، ج 25، ص 196.

² الزحيلي، المرجع السابق، ج 4، ص 599.

³ علاء الدين أبو بكر الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (ط: 2)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ-2003م، ج 7، ص 101

⁴ تقي الدين ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1416هـ-1995م، ج 20، ص 533. للحصول على معلومات مفصلة عن آراء المختلفة للفقهاء التي تتعلق بصيغة عقد السلم انظر:

Hatice Kübra Kahya, *İslam Borçlar Hukukunda Selem Akdi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y/Lisans Tezi, 2012), 28-33.

⁵ تأسست هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية أو باللغة الإنجليزية (AAOIFI-Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions) والتي كانت تسمى سابقا "بهيئة المحاسبة المالية للمصارف و المؤسسات المالية الإسلامية" بموجب اتفاقية التأسيس الموقعة من عدد من المؤسسات المالية

- شروط السلم:

كما سبقت الإشارة آفا إلى أن السلم نوع من البيع، ولذا شروط عقد البيع تتعلق بالسلم أيضا، ومع ذلك لعقد السلم بعض الشروط الخاصة التي تميزه عن البيع عامة وعن سائر العقود المعاوضات خاصة، إن نقل: إن هذه الشروط منحت عقد السلم هويته المستقلة فلا نبالغ في كلامنا. بل من الممكن أن نقول: إنه أبيح السلم بسبب تلك الشروط كما نفهم من حديث أجاز السلم، إذن لشروط السلم أهمية بالغة في فهم موضوع السلم. وبالمناسبة يجب أن نذكر هنا أن الشروط التي تشترط للسلم منها ما هو في نفس العقد ومنها في رأس المال ومنها في مسلم فيه، شروط السلم ما يلي:

أ: الشروط المتعلقة بصيغة العقد

أولاً: كما هو معلوم أن السلم عقد من عقود البيع، وعلى ما يُعلم أنه لعقد البيع وسائر العقود التي يتوقف وجودها على الإيجاب والقبول شروط معتبرة متعلقة بالإيجاب و القبول (كوضوح دلالة الإيجاب والقبول، موافقة القبول والإيجاب، اتصال القبول بالإيجاب)، وخلاصة القول ما يشترط للإيجاب والقبول في عقد البيع يشترط في السلم لكونه نوعاً منه.²

ثانياً: ألا يكون في السلم خيار الشرط لأي الطرفين: اختلف الفقهاء في هذا: هل يشترط لصحة عقد السلم ألا يكون فيه خيار شرط أم لا؟ ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية و الشافعية و الحنابلة إلى أنه يشترط لصحة السلم ألا يكون خيار الشرط لأي الطرفين، وذلك لأنه عقد لا يقبل خيار الشرط، لأنه يمنع صحة التسليم.³ وأما المالكية فخالفوا في ذلك وأجازوا خيار الشرط في السلم للطرفين أو أحدهما ثلاثة أيام فما دون ذلك، بشرط ألا يتم فقد رأس المال، فإن فقد رأس المال فسد السلم مع شرط الخيار. أما سبب الاختلاف بين الجمهور و المالكية فهو مبني على اختلاف تأخير رأس المال، كما معلوم أن المالكية أجازوا جواز تأخير رأس المال ثلاثة أيام فما دون خلافاً للجمهور.⁴

الإسلامية بتاريخ 1 صفر 1410هـ-26 فبراير 1990م في الجزائر. الهدف الأساسي للهيئة تطوير فكر المحاسبة و المراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية بتحقيق الهيئة هدفه عن طريق التدريب و عقد الندوات و إصدار الأبحاث وإصدار النشرات الدورية و ما أشبه ذلك من الوسائل. انظر: المعايير الشرعية، ص 21-25.

¹ أنظر: المعايير الشرعية (النص الكامل للمعايير الشرعية التي تم اعتمادها حتى صفر 1439هـ-نوفمبر 2017م)، هيئة المحاسبة و المراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، ص 276.

² انظر شروط الإيجاب و القبول: الزحيلي، المصدر السابق، ج 4، ص 104-106؛ محمد تقي العثماني، فقه البيوع، مكتبة معارف القرآن، كراتشي، 1436هـ-2015م، ج 1، ص 32-57.

³ الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، ج 2، ص 86

⁴ مادة "سلم" الموسوعة الفقهية الكويتية، ج 25، ص 198؛

ب: الشروط المتعلقة برأس المال

أولاً: أن يكون كل من رأس المال والمسلم فيه مالا متقوماً:¹ بمقتضى هذا الشرط لا يجوز أن يكون أحدهما مما لا يعد مالا منتفعا به شرعا مثل الخنزير و الخمر وما أشبه ذلك. وكما هو معلوم للمختصين في الفقه الإسلامي أن الفقهاء اختلفوا في مالية المنفعة، ولهذا الاختلاف ذهب الجمهور إلى أن المنافع أموال متقومة بحد ذاتها، لأن الأعيان لا تقصد لذاتها بل لمنافعها، وعرف الناس أيضا على ذلك، هذا هو الرأي المختار المعمول به قانونا في البلاد وفي عرف الناس ومعاملاتهم. وأما الحنفية فليست المنافع عندهم أموالا متقومة بحد ذاتها، لأن صفة المالية تثبت بالتمول والتمول يعني صيانة الشيء وإدخاره في وقت الحاجة، غير أن الحنفية يعتبرون المنافع أموالا إذا ورد عليها عقد معاوضة (كالإجارة).² نرى تأثير الاختلاف المذكور في عقد السلم كذلك، ونتيجة ذلك الاختلاف أجاز الجمهور كون رأس المال أو المسلم فيه منفعة في عقد السلم، على سبيل المثال: إذا قال رب السلم للمسلم إليه "أسلمت إليك بخمسين دينارا في منفعة موصوفة في ذمتك إلى أجل كذا" صح السلم، أما عند الحنفية فلا يجوز كون أي البدلين في عقد السلم منفعة من أجل السبب المذكور آنفا.³

ثانياً: ألا يكون كل من رأس المال والمسلم فيه من الأموال الربوية:⁴ أو بعبارة أخرى ألا يكون في البدلين أحد علتي ربا الفضل و هو القدر (مثل الكيل والوزن) والجنس. تجدر الإشارة هنا إلى أنه، على الرغم من أن هذا الشرط يشترط لكلا البدلين فإنه أكثر ارتباطا بالمسلم فيه، ذلك لأنه يقبض رأس المال في مجلس العقد غالبا. ومع ذلك ينبغي لنا أن نتطرق إلى مسألة مهمة أنه: كما هو معلوم أنه لا يشترط أن يكون رأس المال نقدا في السلم، بل قد يكون من المثليات (كالقمح، و الشعير ونحوه من الحبوب) أيضا، إذا كان رأس المال من المثليات اتفق الفقهاء ألا يجمع في البدلين (رأس المال والمسلم فيه) أحد علة ربا الفضل، وذلك لأن المسلم فيه-كما معروف-مؤجل في الذمة، فإذا اجتمع في البدلين أحد هذين الوصفين يتحقق ربا النساء، وهذا فاسد باتفاق الفقهاء.⁵ أما سبب هذه الحرمة فهو ما رواه عبادة بن الصامت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة،

¹ معلوم أن الفقهاء، خصوصا الحنفية، قسموا المال إلى تقسيمات مختلفة بحسب الإعتبارات الفقهية المتعددة، مثل: متقوم و غير متقوم، مثلي وقيمي، عقار ومنقول. المال المتقوم عندهم: ما يباح الانتفاع به شرعا في حالة السعة والاختيار، أما المال غير المتقوم فهو ما لا يباح الانتفاع به شرعا في حالة الإختيار مثل الخنزير و إلخ. انظر للتفاصيل: علي الخفيف، أحكام المعاملات الشرعية، ص 34-40؛ مادة "مال"، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج 36، ص 34-40.

² انظر للتفاصيل: الزحيلي، المصدر السابق، ج 4، ص 42؛ مادة "مال"، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج 36، ص 32؛ Hasan Hacak, "Menfaat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları: 2004), 29/131-134.

³ مادة "سلم"، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج 25، ص 200.

⁴ للحصول على معلومات مفصلة عن الربا وأنواعه وعلته انظر: مادة "سلم"، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج 22، ص 75-49؛

İsmail Özsoy, "Faiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/110-126.

⁵ الزحيلي، المرجع السابق، ج 4، ص 604؛ مادة "سلم"، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج 25، ص 199-200.

والْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمَلْحُ بِالمَلْحِ، مَثَلًا بِمَثَلٍ سَوَاءً بِسَوَاءٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ فَيُعْبَوُ كَيْفَ شِئْتُمْ؛ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ"¹

ثالثا: أن يكون رأس المال معلوما للطرفين: إذا كان رأس المال نقدا-هذا هو الأصل-يجب تعيين عملته (كدولار أو ليرة ونحوه) ومقداره وكيفية سداذه، وإذا كان من المثليات الأخرى يشترط تعيين جنسه ونوعه وصفته ومقداره. تشترط هذه الشروط لإزالة الجهالة في رأس المال، لأن الجهالة في جنس رأس المال ونوعه وصفته ومقداره تؤدي إلى المنازعة، فكل جهالة تفضي إلى المنازعة تفسد العقد.²

رابعا: أن يكون رأس المال مقبوضا فعلا في مجلس العقد سواء أ كان عينا أو ديننا قبل افتراق المتعاقدين ولو افترقا قبل القبض بطل العقد وانفسخ، هذا هو رأي الجمهور، واستدلوا على ذلك بسببين:

أحدهما: إذا لم يقبض رأس المال في مجلس العقد فلا يتحقق الغرض المقصود من عقد السلم وهو الاستعانة، ومع ذلك إذا لم يقبضه المسلم إليه في المجلس اختل معنى السلم، لأن معنى الإسلاف في قوله "...فليسلف في كيل معلوم...." هو التقديم، ولأنه سمي سلما بسبب تقديم رأس المال، وإن تأخر فلم يكن سلما.

ثانيهما: افتراق الطرفين قبل قبض رأس المال يؤدي إلى بيع الكالئ بالكالئ وهذا منهي بالإجماع.³ غير أن المالكية أجازوا تأخير رأس المال ليومين أو لثلاثة أيام ولو بشرط وفقا للقاعدة الفقهية: "ما قارب الشيء يُعطى حكمه". لأنهم اعتبروا هذا التأخير اليسير معفوا عنه، ذلك لأنه في حكم التعجيل.⁴ ومما يستحق الذكر أن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (AAOIFI) رجحت الرأي الأخير بقوله: "يجوز تأخير يومين أو ثلاثة بحد أقصى ولو بشرط، وعلى ألا تكون مدة التأخير مساوية أو زائدة عن أجل تسليم مسلم فيه."⁵

¹ مسلم، "مساقاة" 81. يجب القول هنا إنه، روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا كثير من الأحاديث بطرق مختلفة. انظر: البخاري، "اليبوع"، 81-74، 89، مسلم، "مساقاة" 81-79، 86، 87، 96؛ النسائي، "اليبوع"، 42-52؛ الترمذي، "اليبوع"، 23-24 والخ.

² انظر لتفاصيل بعض المسائل المختلف فيها: الزحيلي، المرجع السابق، ج 4، ص 600-601، المعايير الشرعية، ص 276؛ مادة "سلم"، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج 25، ص 200-203.

³ علي حيدر، المصدر السابق، ج 1، ص 417؛ الزحيلي، المرجع السابق، ج 4، ص 260.
⁴ انظر: أبو عبد الله محمد الخرشبي-علي العدوي، الخرشبي على مختصر سيدي خليل و بهامشه حاشية العدوي، المطبعة الأميرية الكبرى، 1317هـ، ج 5، ص 202؛ مادة "سلم"، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج 25، ص 204.
⁵ المعايير الشرعية، ص 277.

ت: الشروط المتعلقة بالمسلم فيه

أولاً: أن يكون المسلم فيه ديناً موصوفاً في الذمة: قد يُفهم من هذا أن المسلم فيه يكون من المثليات فقط، لأنه لا خلاف بين الفقهاء في صحة كون المثليات ديناً موصوفاً في الذمة، بل اختلفوا في القيميات،¹ غير أنه على الرأي السائد عند الفقهاء كل ما ينضبط بالوصف سواء كان من المثليات أو من القيميات، و غيرها يجوز السلم فيه، وما لا يمكن ضبط وصفه لا يجوز السلم فيه، ومع ذلك اختلفوا في تحديد ما ينضبط وما لا ينضبط من الأموال. واختلفهم هذا أثر في جواز السلم أو عدمه في بعض الأموال (كالحيوانات، واللحم، والنقود ونحوها).² أفادت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (AAOIFI) هذا الخصوص بقولها: إن ما ينضبط بالوصف ويكون في الذمة صالح للمسلم فيه، ويكتفي في الوصف بأن يكون على نحو لا يبقى بعده إلا تفاوت يسير تعفى عن جهالته ويتسامح الناس في مثله عادة يؤدي إلى النزاع.³ وقصارى القول إننا نجد أن هذا الشرط المتفق عليه لإزالة الجهالة في المسلم فيه، لأن عدم تعيين وصف المسلم فيه قد يؤدي الطرفين إلى المنازعة، كما أشير سابقاً إلى القاعدة الفقهية أن كل جهالة تقضي إلى المنازعة تفسد العقد.

ثانياً: أن يكون المسلم فيه معلوماً للطرفين: كما لا خلاف بين الفقهاء أنه ينبغي أن يكون المسلم فيه معلوماً للطرفين، ذلك لأنه كونه معلوماً يسد الأبواب إلى المنازعة بين الطرفين عند تسليمه. كما نرى أن كونه معلوماً ألزم من كون رأس المال معلوماً، ذلك لأنه يقبض رأس المال في مجلس العقد غالباً ورؤيته في المجلس تكفي عند غالبية عظمى من الفقهاء لرفع الجهالة عنه، غير أن المسلم فيه مؤجل إلى أجل معلوم، ولذلك اشترط الفقهاء لصحة عقد السلم كونه معلوماً نافياً للجهالة، وهذا يستلزم بيان جنسه (كتفاح أو خوخ)، ونوعه (كتمر مدني) وصفته (كجيد أو رديئ) ومقداره (بالكيل أو الوزن أو العدد أو الزرع)، أما المرجع في الصفات التي تميز المسلم فيه وتعرف به إنما هو عرف الناس وخبرة الخبراء.⁴

ثالثاً: أن يكون المسلم فيه مؤجلاً: اتفق جمهور الفقهاء إلا الشافعية لصحة عقد السلم أن يكون المسلم فيه مؤجلاً، فلا يصح السلم الحال عندهم، ودليلهم في اشتراط الأجل قوله صلى الله عليه وسلم: "من أسلف فليسلف في كيلٍ معلومٍ ووزنٍ معلومٍ إلى أجلٍ معلومٍ". ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر مراعاة الأجل، وعلى القاعدة الأصولية؛ والأمر يدل على الوجوب. وإلى جانب ذلك معلوم أن المصلحة في جواز السلم وهي حاجة الناس إلى التمويل وهذا لا تتحقق إلا بتأجيل المسلم فيه.⁵ وأما

¹ الزحيلي، المرجع السابق، ج 4، ص 605؛ مادة "سلم"، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج 25، ص 206-208.

² انظر: الموصلي، المصدر السابق، ج 2، ص 82؛ عبد الغني الميداني، اللباب في شرح الكتاب، المكتبة العلمية، بيروت، ج 2، ص 45.

³ المعايير الشرعية، ص 278.

⁴ الزحيلي، المرجع السابق، ج 4، ص 603-604؛ المعايير الشرعية، ص 278.

⁵ انظر: ابن قدامة، المغني، ج 6، ص 402؛ الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 141؛ مادة "سلم"، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج 25، ص 212.

الشافعية فذهبوا إلى أنه يصح السلم مؤجلا وحالا، وحجتهم في جواز السلم الحال هو القياس الأولوي على السلم المؤجل، وقالوا أن السلم الحال أولى من المؤجل لبعده عن الغرر، وأما المراد من حديث النبي صلى الله عليه و سلم: "....إلى أجل معلوم" فهذا هو العلم بالأجل لا الأجل نفسه¹ وبالمناسبة يجب القول إن الرأي المختار هو ما ذهب إليه الجمهور، أي عدم جواز السلم المؤجل، ولأن الغرض الأساسي من السلم هو: إمداد المحتاجين و حاجة الناس إليه و هذا الغرض لا يتحقق إلا بتأجيل المسلم فيه، ومع ذلك أدلتهم أقوى.

ومع أن جمهور الفقهاء اشترطوا لصحة السلم كون المسلم فيه مؤجلا فقد اختلفوا في تحديد أقل مدة الأجل،² ذلك لأن نص الحديث مجرد. ومن ثم بينما حدد بعضهم لأقل مدة السلم مدة معينة: كنصف يوم، يوم، ثلاثة أيام، خمسة عشر يوما، شهر وغير ذلك،³ وربط بعضهم هذه المدة بعرف الناس، وقالوا إن العرف يلعب دورا حاسما في تحديد المدة.⁴ المسألة الأخرى و المتعلقة بهذا الشرط هي كون الأجل معلوما للطرفين، والأصل في هذا قول الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى) و لذا اتفق الفقهاء على أن يكون الأجل معلوما شرط لصحة السلم، وعلّلوا آراءهم بأنه: إن كان الأجل مجهولا للطرفين يكن السلم فاسدا سواء كانت الجهالة متفاحشة أم متقاربة، لأن هذه الجهالة تؤدي إلى المنازعة، وكل جهالة تقضي إلى المنازعة تفسد العقد.⁵

رابعا: أن يكون المسلم فيه مقدور التسليم عند حلول الأجل في الغالب: هذا الشرط متفق عليه لصحة السلم، وبمقتضى هذا الشرط أن يكون المسلم فيه مما يغلب على الظن وجوده عند حلول الأجل، وذلك لأن المسلم فيه واجب التسليم عند حلول الأجل في السلم، ولذا ينبغي أن يكون مقدور التسليم، وإلا يكون من الغرر الممنوع، غير أن الفقهاء اختلفوا في هل يشترط أن يكون المسلم فيه مقدور التسليم عند إبرام العقد أم لا؟ ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنبلية إلى أنه لا يشترط كون المسلم فيه موجودا عند العقد، بل يكفي كونه موجودا عند وقت الأجل أي عند وجوب التسليم.⁶ أما الحنفية فاشتروا كون المسلم فيه موجودا من وقت العقد إلى وقت الأجل، وإن لم يكن موجودا عند وقت العقد أو عند وقت الأجل أو كان موجودا فيهما وانقطع بين أيدي الناس فيما بين ذلك فلا يجوز السلم.⁷

خامسا: أن يكون محل التسليم معلوما: اختلف الفقهاء على هذا الشرط؛ عند أبي حنيفة وعند الشافعية في السلم المؤجل فقط-يشترط تعيين محل العقد إذا كان لحمله مؤونة أو لا يصلح المكان

¹ الشربيني، مغني المحتاج، ج 2، ص 137-138.

² انظر للمعلومات المفصلة: ابن قدامة، المصدر السابق، ج 6، ص 403-405.

³ ابن قدامة، المصدر السابق، ج 6، ص 403-405؛ الكاساني، المصدر السابق، ج 7، ص 146؛ العثماني، فقه البيوع، ج 1، ص 577.

⁴ Aybakan, "Selem", 36/404.

⁵ الكاساني، المصدر السابق، ج 7، ص 145-146؛ العثماني، فقه البيوع، 538.

⁶ ابن قدامة، المصدر السابق، ج 6، ص 407؛ الشربيني، المصدر السابق، ج 2، ص 139؛ مادة "سلم"، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج 25، ص 215.

⁷ انظر: برهان الدين المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدئ، المحقق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 3، ص 71؛ المصلي، الإختيار لتعليل المختار، ج 2، ص 89؛ الكاساني، المصدر السابق، ج 7، ص 139.

للتسليم يشترط و إلا فلا يشترط، وحينئذ يعد مكان العقد مكان التسليم بدلالة العرف.¹ عند المالكية لا يشترط تعيين محل التسليم و لكن اشتراطه أفضل، أما الحنبلية فلا يشترط لأنه لم يذكر في الحديث فهذا يدل على أنه لم يشترط.² والرأي المختار في عصرنا الحاضر هو الذي مالت إليه هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (AAOIFI) أن الأصل أن يحدد محل التسليم، فإذا سكت المتعاقدان عن ذلك يعد مكان العقد مكانا للتسليم إلا إذا تعذر ذلك فيصار في تحديده إلى العرف.³

مجالات تطبيق عقد السلم

عرضنا فيما سبق أركان السلم وشروطه اعتمادا على المؤلفات الفقهية ورأينا أن السلم بيع مشروع بالكتاب والسنة وإجماع الأمة. وننتقل الآن إلى مجالات تطبيق السلم في الاقتصاد الإسلامي، أو بعبارة أخرى نريد أن نطبق بيع السلم في حياتنا المعاصرة وإمكانية الاستفادة منه في مجالات الاقتصاد الإسلامي.

مما تجدر الإشارة إليه هنا أن الفقهاء الرواد عندما تناولوا عقد السلم في مؤلفاتهم تناولوا الموضوع المذكور نظرا لظروف أزمانهم وأوردوا الأمثلة في هذا الإطار أيضا، ولكن في عصرنا الحاضر كما هو الحال في المجالات الأخرى تطورت المؤسسات المالية الإسلامية تطورا هاما، والظروف المعاصرة أفرزت أمورا جديدة ليست موجودة في عصرهم. ومن ثم ظهرت مسألة تناول عقد السلم من منظور جديد. ولذا تناول مجلس الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره التاسع بأبوظبي بدولة الإمارات العربية المتحدة من 1 إلى 6 ذي القعدة 1415 هـ-1-6 أبريل 1995 موضوع "السلم و تطبيقاته المعاصرة" وقرر بتطبيقاته المعاصرة أنه:

"يعد السلم في عصرنا الحاضر أداة تمويل ذات كفاءة عالية في الاقتصاد الإسلامي وفي نشاطات المصارف الإسلامية، من حيث مرونتها واستجابتها لحاجات التمويل المختلفة، سواء أكان تمويلاً قصيراً الأجل أم متوسطاً أم طويلاً، واستجابتها لحاجات شرائح مختلفة ومتعددة من العملاء، سواء أكانوا من المنتجين الزراعيين أم الصناعيين أم المقاولين أم من التجار واستجابتها لتمويل نفقات التشغيل والنفقات الرأسمالية الأخرى." و لذلك تعددت مجالات تطبيق عقد السلم ومنها فيما يلي:

أ- يصلح عقد السلم لتمويل عمليات زراعية مختلفة، حيث يتعامل المصرف الإسلامي مع المزارعين الذين يتوقع أن توجد لديهم السلعة في الموسم من محاصيلهم أو محاصيل غيرهم التي يمكن أن يشتروها ويسلموها إذا أخفقوا في التسليم من محاصيلهم فيقدم لهم بهذا التمويل نفعاً بالغاً ويدفع عنهم مشقة العجز المالي عن تحقيق إنتاجهم.

¹ الكاساني، المصدر السابق، ج 7، ص 147-149؛ الشربيني، المصدر السابق، ج 2، ص 137؛ العثماني، فقه البيوع، 578. مادة "سلم"، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج 25، ص 217.

² ابن قدامة، المصدر السابق، ج 6، ص 414.

³ المعايير الشرعية، ص 278.

ب- يمكن استخدام عقد السلم في تمويل النشاط الزراعي والصناعي، ولاسيما تمويل المراحل السابقة لإنتاج وتصدير السلع والمنتجات الرائجة، وذلك بشرائها سلماً وإعادة تسويقها بأسعار مجزية.

ت- يمكن تطبيق عقد السلم في تمويل الحرفيين وصغار المنتجين الزراعيين والصناعيين عن طريق إمدادهم بمستلزمات الإنتاج في صورة معدات وآلات أو مواد أولية كرأس مال سلم مقابل الحصول على بعض منتجاتهم وإعادة تسويقها. وبعد هذا القرار يوصي المجلس باستكمال صور التطبيقات المعاصرة للسلم بعد إعداد البحوث المتخصصة.¹

بعد الإطلاع على قرار المجمع الفقه الإسلامي بشأن عقد السلم وتطبيقاته المعاصرة يمكن أن نلقي نظرة على أهم مجالات تطبيقه دون الخوض في التفاصيل.

1- التمويل الإسلامي بعقد السلم

معلوم أن النشاط الاستثماري يعد في المصارف الإسلامية بمثابة البديل الشرعي للتعامل الربوي في المجال التمويل في المصارف التقليدية. ويعد عقد السلم طريقاً للتمويل يغني عن القرض بفائدة، فمن عنده سلعة ينتجها يمكنه أن يبيع كمية منها، تسلم في المستقبل، ويحصل على ثمنها حالا.² يمكن للمصارف الإسلامية تطبيق السلم³ في عملياتها التمويلية فيما يلي:

أ: يصلح بيع السلم للقيام بتمويل عمليات زراعية حيث يتعامل البنك الإسلامي مع المزارعين الذين يتوقع أن تتوفر لهم السلعة في الموسم من محاصيلهم أو محاصيل غيرهم التي يمكن أن يشروها ويسلموها إذا خفقوا في التسليم من محاصيلهم. فيقدم لهم بهذا التمويل خدمات جلية ويدفع عنهم كل مشقة لتحقيق إنتاجهم.⁴

ب: يمكن استعمال بيع السلم في تمويل التجارة الخارجية في المصارف الإسلامية، ك شراء المواد الأولية من المنتجين مباشرة أو من الدولة سلماً، وتعيد تسويقها عالمياً بأسعار مجزية، إما نقداً، أو اعتبار هذه الصادرات رأس مال سلم-سلم موازي- للحصول في مقابلها على سلع صناعية، أو العكس، بتسلم السلع الصناعية سلفاً، كرأس مال سلم مقابل المواد الأولية. وكذلك يمكن تطبيق هذا في المجال الصناعي.⁵

¹ انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد التاسع، ج 1، ص 663-665.

² عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، الإدارة الاستراتيجية في البنوك الإسلامية، البنك الإسلامي للتنمية المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، 1425هـ، ص 150.

³ يجب القول إنه: هناك بعض الخطوات المهمة والإجراءات العملية لتنفيذ بيع السلم في المصارف الإسلامية. انظر للتفصيل: محمد الفاتح محمود بشير المغربي، صيغة عقد السلم والسلم الموازي وتطبيقاتها في المصارف الإسلامية، بحث مقدم إلى منتدى فقه الاقتصاد الإسلامي، 2015م ص 25-28.

⁴ المغربي، صيغة عقد السلم والسلم الموازي وتطبيقاتها في المصارف الإسلامية، ص 28.

⁵ انظر للتفاصيل: جمعة بنت حامد يحيى الحريري الزهراني، عقد السلم وتطبيقاته المعاصرة، 1436هـ-2015م، ص 65-55. يجب القول إن بيع السلم يستعمل في بعض المصارف الإسلامية للدول الإسلامية عملياً كإندونيسيا ونحوها. على

2- أهم مجالات تطبيق عقد السلم

من خلال ما سبق يفهم أن الزراعة والصناعة والتجارة تعد من أهم مجالات السلم، يمكن تطبيقه في المجالات المذكورة مراعاة للشروط الشرعية لعقد السلم، ينبغي الآن توضيح تطبيق السلم في تلك المجالات بالأمثلة.

أ. في المجال الزراعي:

وكما كان سابقا ففي عصرنا الحاضر أيضا يعد المجال الزراعي من أهم مجالات تطبيق السلم. وعندما نلقي نظرة عامة على التراث الفقهي نجد أن هذا المجال لقي من الفقهاء الرواد عناية كبيرة عند تناولهم مسائل السلم، ذلك لأنهم عاشوا في المجتمعات التي تعتمد على الزراعة. وحينئذ كان يستعمل لتمويل محاصيل الحبوب كالقمح والشعير والسمسم والخيار والباذنجان والمحاصيل الخضروات وغيرها.¹

ومما تجدر الإشارة إليه أنه في يومنا الحاضر قد يمكن استخدام السلم في المجال الزراعي في الصورة التالية:

أ- يمكن شراء وبيع المنتجات الزراعية عن طريق عقد السلم: ذلك عن طريق إجراء عقد السلم بين طرف يملك المال ويريد استثماره-سواء أكان مصرفا أو غيره-وطرف آخر محترف للزراعة. وبهذا يمد الطرف الأول الطرف الثاني بالتمويل اللازم بتسليم قدر معين من محصوله الزراعي مراعاة الشروط الشرعية لعقد السلم. ولهذا البيع فائدة لكلا الطرفين، لأن الطرف الأول يشتري المحصول أقل من قيمته الحقيقي (بسبب شرائه قبل مواسمه)، وأما الطرف الثاني فهو يحصل ما يحتاج إليه بدون الإقتراض.²

ب- التمويل بمستلزمات ومتطلبات الإنتاج الزراعي: ويتحقق ذلك عن طريق تزويد المنتج-خاصة صغار المزارعين بما يحتاجونه من لوازم أولية لإنتاجهم كالبنود والأسمدة وبعض الآلات كرأس مال في عقد السلم، على أن يسلموا جزءا من محصولهم للطرف الممول أي المسلم إليه وهو الذي يبيع هذه السلع.³ ومما تجدر الإشارة إليه أنه وردت مسألة تطبيق السلم في إمداد الحرفيين وصغار المنتجين والصناعيين بمستلزمات وآلات الإنتاج في صورة مختلفة في قرار من المجمع الفقه الإسلامي.

سبيل المثال لمجالات التعامل بعقد السلم في المصارف الإسلامية في إندونيسيا انظر: A. A. Hubur، بيع السلم و تطبيقاته المعاصرة في المصارف الإسلامية في إندونيسيا، (Islamic Economics Journal, (December: 2019), 5/2, 208-214

¹ الزهراني، عقد السلم و تطبيقاته المعاصرة، ص 73.

² الزهراني، المرجع السابق، ص 75.

³ الزهراني، المرجع السابق، ص 75.

ب. في المجال الصناعي:

يلاحظ أن تطبيق عقد السلم في المجال الصناعي ممكن، كما هو الحال في المجال الزراعي- مع الأخذ بعين الاعتبار شروطه الشرعية- نجد مجالا فسيحا لتطبيق السلم في المنتجات الصناعية. ولكن قبل أن نبدأ بتناول موضوع تطبيق السلم في المجال الصناعي نريد أن نتطرق إلى مسألة مهمة بناء على أهميتها وهي اختلاف الفقهاء في نوع المنتجات الصناعية التي تصلح محلا للسلم، وذكروا أن عقد السلم في الصناعات يدور بين السلم والاستصناع.¹ ولا نحتاج هنا إلى الخوض في تفاصيل المسألة ولكن نكتفي بالإشارة إلى أن الفقهاء المعاصرين ميزوا بين السلم والاستصناع في الصناعات بقولهم "إن في يومنا الحاضر بفضل التكنولوجيا المتقدمة تم إنتاج العديد من الأموال كمعيار قياسي، ونظرا لأن صفات المنتجات يمكن تحديدها بالتفصيل مسبقا ظهر الفرق بين السلم والاستصناع، على هذه القاعدة: "إذا كان محل العقد من الأموال القياسية فهو السلم وإذا كان من الأموال غير القياسية فهو الاستصناع".²

بعد هذا الشرح يمكننا العودة إلى موضوع تطبيق السلم في المجال الصناعي، ونجد أن السلم صالح للتطبيق في المجال الصناعي في الصورة الآتية:

أن يقوم أصحاب رؤوس الأموال، كالمصارف، والمؤسسات الرسمية، والجمعيات التعاونية، أو الأفراد من رجال الأعمال، بشراء سلع صناعية تحتاج إليها، من المصانع المختصة بهذا النوع من السلع، مع مراعاة الشروط الشرعية في ذلك، أو يمول أصحاب رؤوس الأموال صغار الصناعيين والحرفيين بإعطائهم ما يحتاجون إليه من مواد ومستلزمات أولية للقيام بأعمالهم الصناعية كرأس مال لعقد السلم، على أن يكون المسلم فيه، مراعاة الشروط الشرعية لعقد السلم.³

ت: في المجال التجاري

لا شك في أن عقد السلم له مجالات واسعة للتطبيق في التجارة، حتى يمكن القول أن السلم يعد من أفضل الوسائل لإتمام الصفقات التجارية وتطبيق مصلحة للبائع والمشتري ومن ثمة يستعمل عقد السلم لتمويل التجارة على المستوى الفردي أو المستوى الجماعي الذي يتمثل في المؤسسات الحكومية والجمعيات التعاونية، وفضلا عن هذا يمكن الاستفادة من عقد السلم في تمويل التجارة الخارجية من خلال الاستيراد والتصدير سواء أ كان المشتري تاجرا أم مصرفا أم مؤسسة رسمية. خاصة في عصرنا الحاضر من خلال استعمال عقد السلم في المجال التجاري -سواء أ كانت في المدينة الواحدة أم في المدن المختلفة- يسهل للتجار أو لمؤسسات رسمية وغير ذلك أن يحصلوا على المال عاجلا مقابل التزامهم بتسليم سلع موصوفة في وقت أجل. ولذا يمكن القول إن السلم يعد من أهم المصادر لتمويل التجار بما يحتاجونه من مال عاجل لأغراضهم التجارية، بدلا من اللجوء لاقتراضه بالربا

¹ للحصول على معلومات مفصلة انظر: Hubur، بيع السلم و تطبيقاته المعاصرة في المصارف الإسلامية في إندونيسيا، ص 207.

² انظر: Aybakan، "Selem"، 36/403.

³ الزهراني، المرجع السابق، ص 77.

المحرم.¹ وقصارى القول نجد مما سبق أنه باستخدام بيع السلم في المجالات الزراعية والصناعية والتجارة يوفر للمنتج أو المزارع السيولة التي يحتاج إليها للاستثمار وكذلك يوفر السيولة لتنفيذ المشروعات المتعددة ويؤدي إلى تحقق التعاون بين مختلف الفئات للمجتمع.²

الخاتمة وأهم النتائج

من خلال دراستنا هذه التي تحمل عنوان "عقد السلم وتطبيقاته المعاصرة في التمويل الإسلامي" توصلنا إلى النتائج التالية:

أن السلم عقد مشروع باتفاق الفقهاء وثبتت مشروعيته بالكتاب والسنة وإجماع الأئمة، بسبب استثنائه من قاعدة عدم جواز بيع المعدم له شروط مميزة ليست في عقد البيع. وكذلك نتيجة هذا البحث أصبح واضحاً لنا أن السلم كان يستعمل في البداية بكونه صيغة تمويلية في المجال الزراعي فقط، ولكن مع تطور المؤسسات المالية الإسلامية اتسعت مجالات تطبيقاته، وهكذا بدأ السلم يطبق في المجالات الزراعية والصناعية والتجارية وغير ذلك. قد يعد السلم من أهم الصيغ التمويلية في المصارف الإسلامية بميزاته هذه بمثابة البديل الشرعي للتعامل الربوي في المجال التمويل في المصارف التقليدية. ولذا في العصر الحديث لقي السلم اهتمام المتخصصين من جهاته المختلفة، ويتم مناقشة إمكانية تطبيقه في المجالات المختلفة للاقتصاد الإسلامي.

و باستخدام بيع السلم في المجالات الزراعية والصناعية والتجارية يوفر للمنتج أو المزارع السيولة التي يحتاج إليه للاستثمار عن طريق مشروع، وكذلك يساهمون في التنمية الاقتصادية. ومع ذلك استخدامه في المجالات المذكورة يوفر السيولة لتنفيذ المشروعات المتعددة ويؤدي إلى تحقق التعاون بين مختلف فئات المجتمع.

وفي ختام دراستنا لا بد لنا من الإشارة إلى أنه على الرغم من كل هذه الميزات لم يجد بيع السلم اهتماماً كبيراً مع بعض المستثنيات- في المصارف الإسلامية. ونجد أن المصارف الإسلامية إما أنها لم تستخدم عقد السلم أو استخدمته قليلاً، على سبيل المثال في تركيا لم يتم استخدام عقد السلم من قبل أي من المصارف الإسلامية. ومن ثم ينبغي أن يقترح العديد من البحوث والمشاريع العلمية التي تتعلق بعقد السلم وتطبيقاته المعاصرة في مختلف المجالات ليثبت أنه قابل للاستخدام في التمويل الإسلامي عملياً.

¹ الزهراني، المرجع السابق، ص 78-79؛ المرجع السابق، ص 208 Hubur.
² عدنان محمود العساف، عقد بيع السلم و تطبيقاته المعاصرة، دار جهيزة، عمان، 2004م، ص 29.

فهرس المصادر والمراجع

باللغة العربية

- ج 4. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري (ط: 1)، الرياض، 1421 هـ-2001 م،
- ابن رشد (الحفيد) القرطبي، بداية المجتهد و نهاية المقتصد (ط: 6)، دار المعرفة، بيروت، 1402 هـ-1972 م، ج 2.
- أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي (ط: 1)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1414 هـ-1994 م، ج 5.
- أبو الفتح ناصر الدين المطرزي، المغرب في ترتيب المغرب، (تحقيق: محمود فاخوري وعبد الحميد مختار)، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، 1399 هـ-1979 م، ج 2.
- أبو الفضل ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1410 هـ، ج 12.
- أبو بكر ابن أبي شيبة، المصنف (ط: 1)، مكتبة الرشد، الرياض، ج 4.
- أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1414 هـ-2003 م، ج 6.
- أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411 هـ-1990 م، ج 2.
- برهان الدين المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدى، المحقق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 3.
- تقي الدين ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1416 هـ-1995 م، ج 20.
- جمال أحمد زيد الكيلاني و عدي جراب، بيع المذموم و تطبيقاته المعاصرة في مجال الديون، مجلة المثقال للعلوم الإقتصادية و الإدارية، الأردن، 1439 هـ-2018 م، ج 4، العدد 1، ص 51-83.
- جمعة بنت حامد يحيى الحريري الزهراني، عقد السلم و تطبيقاته المعاصرة، 1436 هـ-2015 م.
- زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي (ط: 3)، مطابع دار الكتب، بيروت، 1978.
- شمس الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (ط: 3)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1224 هـ-2002 م، ج 4.
- شمس الدين محمد بن أحمد الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (ط: 1)، دار المعرفة، بيروت 1418 هـ-1997 م، ج 2.
- عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، الإدارة الإستراتيجية في البنوك الإسلامية، البنك الإسلامي للتنمية المعهد الإسلامي للبحوث و التدريب، جدة، 1425 هـ.
- عبد العزيز أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي (ط: 1)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418 هـ-1997 م، ج 4.
- عبد الغني الميداني، اللباب في شرح الكتاب، المكتبة العلمية، بيروت، ج 2.

عبد الله بن محمود الموصلي، الإختيار لتعليل المختار (ط: 1)، دار الرسالة العالمية، دمشق، 1430هـ-2009م، ج 2.

عدنان محمود العساف، عقد بيع السلم و تطبيقاته المعاصرة، دار جهيزة، عمان، 2004م.
علاء الدين أبو بكر الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (ط: 2)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ-2003م، ج 7.

علي الخفيف، أحكام المعاملات الشرعية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1429هـ-2008م.
علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام (الترجمة إلى العربية: فهمي الحسيني)، دار العالم الكتب، الرياض، 1423هـ-2003م، ج 1.

مادة "السلم"، الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، ج 25، ص 191-229.

مادة "دين" الموسوعة الفقهية الكويتية، ج 22.

مادة "مال"، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج 36.

محمد الفاتح محمود بشير المغربي، صيغة عقد السلم والسلم الموازي وتطبيقاتها في المصارف الإسلامية، بحث مقدم إلى منتدى فقه الاقتصاد الإسلامي، 2015م.

محمد بن إدريس الشافعي، المسند، دار الكتب العلمية، بيروت، 1400 هـ.

محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري (ط: 1422هـ)، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ج 3.

محمد تقي العثماني، فقه البيوع، مكتبة معارف القرآن، كراتشي (باكستان)، 1436هـ-2015م، ج 1.

مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 3.

المعايير الشرعية (النص الكامل للمعايير الشرعية التي تم اعتمادها حتى صفر 1439هـ-نوفمبر 2017م)، هيئة المحاسبة و المراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية.

موفق الدين ابن قدامة، المغني، دار عالم الكتب، الرياض، 1417هـ-1997م، ج 6.

وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي و أدلته، (ط: 2) دار فكر، دمشق، 1405هـ-1985م، ج 4.

بيع السلم و تطبيقاته المعاصرة في المصارف الإسلامية في إندونيسيا A.A. Hubur, Islamic Economics Journal, (December: 2019), 5/2 197-220.

باللغة التركية

Aydın, Mehmet Akif Aydın. "Deyn" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 9/266-268. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Özsoy, İsmail., "Faiz". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 22/110-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kâhya, Hatice Kübra. İslam Borçlar Hukukunda Selem Akdi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y/Lisans Tezi, 2012.

Hacak, Hasan. "Menfaat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/131-134. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

Aybakan, Bilal. "Selem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36/402-405. İstanbul: İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

f.f.d. Qafqaz Abdurahmanov

SƏLƏM MÜQAVİLƏSİ VƏ ONUN İSLAM MALİYYƏ SİSTEMİNDƏ MÜASİR TƏTBİQ ÜSULLARI

XÜLASƏ

Malın satıcı tərəfindən nağd ödəniş qarşılığında gələcəkdə müəyyən edilmiş bir tarixdə alıcıya təhvil verilməsini nəzərdə tutan sələm müqaviləsi İslam hüququnda icazə verilən satış növlərindən biridir. İslam hüququnda qəbul edilmiş "mövcud olmayan malı satmaq olmaz" qaydasına zidd olmasına baxmayaraq, bu satış növünə insanların ona ehtiyacı olduğundan ötrü müstəsna olaraq icazə verilmişdir. Odur ki, digər satış növlərindən fərqli olaraq, sələm müqaviləsinin özünəməxsus bəzi şərtləri vardır.

İlk dövrlərdə sələm satışı, ancaq kənd təsərrüfatı mallarının ticarəti üçün istifadə edilmişdir. Daha sonra İslam maliyyə qurumlarının inkişaf etməsi ilə bərabər, bu satış növü kənd təsərrüfatı başda olmaqla, sənaye və ticarət sahələrində də tətbiq edilməyə başlanmışdır. Qeyd etmək lazımdır ki, müasir dövrdə sələm müqaviləsi İslam bankları tərəfindən tətbiq edilən ən mühüm əməliyyatlardan biri hesab edilir. Sahib olduğu səciyyəvi xüsusiyyətlərindən ötrü İslam maliyyə qurumları bu satış növünü ənənəvi banklar tərəfindən tətbiq edilən faizli sövdələşmələrə qarşı alternativlərdən biri olaraq istifadə edirlər.

Bu məqalənin başlıca məqsədi müasir dövrümüzdə sələm satışının tətbiq oluna biləcəyi sahələri tədqiq etməkdir. Digər satış növlərindən fərqləndiyi üçün məqalədə əvvəlcə sələm müqaviləsinin tərifı və özünəməxsus şərtləri qeyd edilmiş, daha sonra isə sözügedən satış növünün İslam maliyyə qurumları tərəfindən tətbiq sahələri və üsulları müzakirə edilmişdir. Məqalə nəticə ilə tamamlanmışdır.

Açar sözlər: sələm, rəsul-mal, əl-müsləm fih, tətbiq, İslam bankları.

д. ф. по философии Кавказ Абдурахманов

ДОГОВОР САЛЯМ И СОВРЕМЕННЫЕ СПОСОБЫ ЕГО ПРИМЕНЕНИЯ В ФИНАНСОВОЙ СИСТЕМЕ ИСЛАМА

РЕЗЮМЕ

Договор салям, предусматривающий передачу товара продавцом покупателю в согласованный срок взамен на наличную оплату, является одним из видов продажи, разрешенных в исламском праве. Несмотря на противоречие принятому в исламском праве принципу “нельзя продавать несуществующий товар”, этот вид продажи разрешен как исключение ввиду потребности людей в нем. В связи с этим, в отличие от других видов продажи, договор салям имеет своеобразные условия.

Сначала продажу салям применяли исключительно для сельскохозяйственных товаров. По мере развития исламских финансовых учреждений этот вид продажи начали использовать в сфере промышленности и торговли, в частности в сельскохозяйственной сфере. Следует отметить, что в современном мире договор салям считается одной из самых важных операций среди исламских банков. Ввиду характерных особенностей саляма исламские финансовые учреждения применяют этот вид продажи как альтернативу процентным сделкам, используемым традиционными банками.

Основной целью в этой статье является изучение сфер, в которых возможно внедрение продажи салям в современном мире. Так как салям отличается от других видов продажи в статье сначала дано его описание и указаны своеобразные условия, далее обсуждены сферы и способы применения упомянутого вида продажи исламскими финансовыми учреждениями. В конце статьи предоставлены выводы.

Ключевые слова: *салям, расул-мал, аль-мусям фих, применение, исламские банки.*

Assist. Prof. Gafgaz Abdurahmanov

USURY AGREEMENT AND MODERN METHODS TO APPLY IT IN THE ISLAMIC FINANCIAL SYSTEM

ABSTRACT

The usury agreement that provides for the delivery of goods by a seller to a buyer on a specified date in the future in exchange for a cash payment is one of the types of sales permitted under Islamic law. Although this type of sale is contrary to the rule of Islamic Law prohibiting the sale of non-existent goods, it is exclusively permitted due to the need of people in it. Therefore, unlike other types of sales, the usury agreement has some specific terms and conditions.

It its early times, the sale through usury was only used to trade agricultural goods. Later, with the development of Islamic financial institutions, this type of sales began to be used in industry and trade, especially in agriculture. It should be noted that the usury (riba) agreement is considered one of the most important transactions of Islamic banks in modern times. Due to its specific characteristics, Islamic financial institutions use this type of sale as one of the alternatives to interest-bearing agreements applied by traditional banks.

The key goal of this Thesis is to explore areas where sales through usury can be applied in our time. As it differs from other types of sales, the Thesis first describes the definition and specific terms of the usury agreement, and then discusses the areas and methods of application of this type of sale by Islamic financial institutions. The Thesis ends with findings.

Keywords: *Usury, Messenger, Al-Muslam Fih, Application, Islamic Banks.*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d., dos. İ.Ə.Əlimuradov

**AZERBAYCAN'IN ZİYALISI ŞEHİT VELİ EL-MİYÂNECÎ'NİN
(ö. 525/1131) GÖRÜŞLERİNİ ETKİLEYEN İLMÎ-İRFÂNÎ
FAKTÖRLER BAĞLAMINDA HOCALARI**

Mehmet Emin Koç,

AMEA- Azerbaycan Milli İlimler Akademisi

Felsefe ve Sosyoloji Enstitüsü

Doktora Öğrencisi

e-mail:mekoc@aof.anadolu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1025-5643>

ÖZET

Ortaçağ Doğu dünyasının Azerbaycan kültür ikliminde yetişmiş âlim, mütefekkir, filozof ve gönül adamlarından biri olan Aynülkudât el-Miyâneî'nin hayatına dair bilgiler kısıtlıdır.

Eserlerinin bazıları henüz gün yüzüne çıkmamış, üç ciltlik Farsça Nâme-hâ/Mektûbât'ı başta olmak bazı temel eserleri de Türkçeye tercüme beklemektedir. Dolayısıyla araştırmacıların birçoğu, onun temel eserleri üzerinde detaylı çalışma yapamadan ve fikirlerine vâkıf olamadan hakkında iddialı görüşler sergilemektedir.

Söz konusu görüşlerin sağlam deliller üzerinde inşa edilmesi gerekmektedir. Bu araştırma bu delillere, el-Miyâneî'nin hocaları-mürşitleri bağlamında bir yaklaşımdır.

Bu çalışmada, klasik tarih kaynaklarının yanısıra, el-Miyâneî'nin Arapça ve Farsça dillerindeki eserlerinde kendisinin sunduğu bilgilere de müracaat edilmiştir. el-Miyâneî'nin hocalarının kimlik ve kişilikleri ortaya konmuştur.

Bir kısım araştırmacılar, el-Miyâneî'yi, selef-halef sayılacak derecede üzerlerinde tesir ettiği Sühreverdi el-Maktûl (ö. 587/1191) ve İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) görüşleri üzerinden okumakta; bir kısmı da onu h. 300'lerin İslam kisveli Neo-Platonizm akımı üzerinden okuyarak kendisini Yeni Eflatuncu olarak nitelemektedir. Böylece zihinlerde ve ilim dünyasında çok farklı Aynülkudât prototipleri ortaya çıkmaktadır.

el-Miyâneî'nin, kendi eserlerinde söz ettięi ve istifade ettięini belirttięi hocalarının ilmî kimlikleri ve kiřilikleri incelendięinde; ortaya çıkan Aynül-kudât prototiplerinin, gerçek Aynülkudât el-Miyâneî'den çok uzak olduęu görölmektedir.

el-Miyâneî için söylenebilecek en tutarlı ve doęru tespit; onun Kur'an'ın ayetlerinden beslenen bir hikmet adamı, hocalarını dahi eleřtirebilecek dirayette bařlı bařına bir ekol, kendisinden sonrakilere ışık olmuř bir önder olduęudur.

Anahtar kelimeler: *el-Miyâneî, el-Gazzalî, řehit Veli, řekva'l-Garîb*

Giriř

Hakîm Ebü'l-Meâlî Abdullah b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî el-Miyâneî el-Hemedânî (d. 490/1096-ö. 525/1131) Ortaçaę Azerbaycan ilim ve irfan ikliminde yetiřmiř Doęu dünyasının hayatı ve görüşleriyle orjinal büyük mütefekkirlerinden biridir.

el-Miyâneî'nin hayatı, temel görüşleri ve řehâdetine dair bilgiler kısıtlıdır. Eserlerinin bazıları henüz gün yüzüne çıkmamıř, üç ciltlik Farsça Nâme-hâ/Mektûbât'ı bařta olmak bazı temel eserleri de Türkçeye tercüme beklemektedir. İdam edilmesi süreci en az hayatı kadar önemli ve örtölüdür. Önemlidir; zira, řekvâ'l-Garîb adlı müdafaanâmesinde anlattıęı üzere inandıęı deęerler ve Kur'an'dan elde ettięi ilim ve hikmetler uğruna can vermeyi canına minnet kabul etmiřtir. Ancak onun idama giden yolda muhakeme süreci ve nasıl bir kararla idam edildięi de çok açık deęildir.

Görüşlerinin büyük bölümünü, kendisinin řekvâ'l-Garîb, Zübdetü'l-Hakâik ve Temhîdât adlı eserlerinde bulmak mümkündür. Fakat bazı eserleri henüz gün yüzüne çıkmıř deęildir. Hayata, olaylara ve devrine bakıřını, irřad ve ikaz mektupları olarak dostlarına Farsça yazdıęı Nâme-hâ /Mektûbât'ında bulmaktayız. Ancak arařtırmacıların bir çoęu, onun temel eserleri üzerinde detaylı çalıřma yapamadan ve fikirlerine vâkıf olamadan hakkında iddialı görüşler sergilemiřlerdir.

Bir kısım arařtırmacılar, el-Miyâneî'yi, selef-halef sayılacak derecede üzerlerinde tesir ettięi Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191) ve İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) görüşleri üzerinden okumakta; bir kısmı da onu h. 300'lerin İslam kisveli Neo-Platonizm akımı üzerinden okuyarak kendisini Yeni Efla-

tuncu olarak nitelemektedir. Böylece ilim ve zihin dünyasında çok farklı Aynülkudât prototipleri ortaya çıkmaktadır.

Benzer niteleme, el-Miyâneî'nin “manevî mürşidim” dediği Ebu Hâmid el-Gazzâlî için de söz konusu edilmiştir. el-Gazzâlî'ye nispeti şüpheli de olsa aşılamayacak bir husus olmadığı kaydını düşerek Ebu Hâmid Gazzâlî'ye nispet edilen Mişkât'ül-Envar eserine dair tahliller yapan Türk araştırmacı Nimet Yıldırım, bazı araştırmacıların bu eser sebebiyle el-Gazzâlî'nin Eflatun'un Tasuat'ı ve Yeni Eflatunculuk akımıyla bağlantılı olduğunu ileri sürdüklerine, bunun ise gerçekte alakası olamadığına dikkat çekmektedir. Yıldırım; *“eser-deki işrak meşrebi ve yorumlama zevki alabildiğine derin ve değerlendirmeye yaraşır bir tarzdadır; konu “nur ayetleri” ve “hicaplar hadisi”dir... Elbette bir tür yumuşatılmış vahdet-i vücûd rengi taşıyan bütün bu görüşler yorumlamaya yönelişten kaynaklanmaktadır”* demektedir (Yıldırım 2018, 149-150).

Öte yandan kendisinin, ilmen ve manen istifade ettiğini belirttiği Nizamiye'nin üstadları el-Gazzâlî kardeşler başta olmak üzere hocaları, Batınî görüşlerin yanı sıra, tercüme ve Müslüman filozoflar yoluyla İslam kültürüne tesir eden Platoncu, Aristocu, Yeni Eflatuncu fikirlere karşı duran ekolün öncüleridir. el-Miyâneî, herkesin onda kendinden birşeyler bulabileceği başlıbaşına bir ekoldür. Bunda hocalarının irşad ve terbiyesi elbette etkilidir. Eserlerindeki felsefî görüş ve Ontolojik yaklaşımlarındaki yakınlığa nazaran; dikkatle incelenmesi ve karanlıkların aydınlatılması gereken, dikkate değer gerçeklerden biri, el-Miyâneî-Ömer Hayyam arasındaki ilişkidir.

el-Miyâneî'nin eserlerine ve kendisini yetiştiren hocaları-mürşitlerine bakıldığında; ifade edilenlerden çok farklı bir ilmî-irfanî kişilik ortaya çıkmaktadır. Eserlerini ve hocalarının temel görüşlerini derinlemesine ve dayandırdığı ayet-ı kerimelerin hikmet yönünü tahlil etmeksizin onu Yeni Eflatuncu olarak nitelemenin aceleci bir yaklaşım ve yüzeysel bir hüküm olduğu fark edilecektir.

Eserleri incelendiğinde görülmektedir ki; el-Miyâneî, her bir görüşünü Kur'an'ın hikmet nuruna, ayet-i kerimelere yahut dinî naslar dayandırarak ortaya koyan ilim ve irfan adamıdır. el-Miyâneî, bu ilahî özgüven ve kararlılıkla, canını, Kur'an'dan elde ettiği ilim ve hikmet uğruna ve hak bildiği yolda fedâ etmeyi zevkle karşılayan bir Allah adamıdır.

el-Miyâneî, aynı zamanda, dönemin teo-politik, sosyo-teolojik ve teolojik temelli Nizamiye medreselerinin en gözde ve devrin baştacı edilen iki üstadı olan Ebu Hâmid el-Gazzâlî'nin (manevî) ve kardeři Ahmed el-Gazzâlî'nin (maddî-manevî) talebesi ve Ahmed el-Gazzâlî'nin ilim-irfanını devam ettiren kimsedir. Bu bağlamda hocaları da el-Miyâneî kadar irdelenmeye, görülmeye, öğrenilmeye değer kimselerdir. Onları bilmek-tanımak önem arz etmektedir.

el-Miyâneî, idam ile sonuçlanan 35 yıllık kısa sayılabilecek ömrüne rağmen kendinden sonraki birçok İslam âlimini ve Evhadüddin-i Kirmânî (ö. 635/1238), İbn'ül-Arabî (ö.638/1240) gibi tasavvuf büyüklerini etkilemiştir. Bazı arařtırmacılar el-Miyâneî'yi, işrâk filozofu Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191) ile İbnü'l-Arabî'nin habercisi olarak nitelemektedir (el-Miyâneî 2016, 28).

Bu bakımdan el-Miyâneî'nin kendisi kadar; onun ilim, irfan ve gönül dünyasına etki eden alimleri ve ârifleri tanımak önem arz etmektedir.

1. EL-MİYÂNECÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİNE DAİR BİRKAÇ NOT

Aynülkudât el-Hemedânî olarak şöhret bulan el-Miyaneî'nin tam adı, Hakîm Ebü'l-Mealî Abdullah b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali el-Miyaneî el-Hemedanî olarak geçmektedir. Genç denilebilecek yirmili yaşlarda Hemedân kadılığına ve müderrisliğine tayin edildi (Uludağ-Bayburtluğil 1991, 280).

Kaynaklarda künyesi Ebu'l-Fadl ve Ebu'l-Me'âlî, lakabı ise Aynülkudât olarak zikredilmektedir. Kendisi ise eserlerinde tam ismini kullanmak yerine "Kâdı, Kâdı Hemedânî, Kâdı Fuzûlî Hemedânî, Aynülkudât, Aynülkudât Hemedânî" şeklinde bahsetmektedir (el-Miyâneî 1991, 15, 25, 234, 236, 300, 303, 348, 353). Aynülkudât, eserlerinde özellikle Temhidât'ta bu sıfatı kendi için kullandığı gibi, şeyhi Ahmed el-Gazzâlî, gönderdiği mektuplarda onun için "Aynülkudât" lakabını kullanmaktadır (el-Miyâneî 2016, 20).

Azerbaycan Felsefe Tarihi'ni kaleme alan uzmanlar, el-Miyâneî'nin, edebiyat, felsefe, hukuk ilimleri, ilahiyât ve riyaziyâta (Matematik: Aritmetik, Cebir, Geometri, Astronomi, Musıkî) dair derin ilme sahip, Arap ve Fars dillerini çok iyi bilen mükemmel bir âlimdir (Köçerli-Qasımzade-Rzaquluza-

de 2014, 234). Azerbaycan topraklarında yaşamış olması münasebetiyle Türkçe'ye de hâkim olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Dirayetli bir kalem olan el-Miyâne'î, eserlerinde kadılık yaptığına dair herhangi bir hatıra yahut bir bilgi paylaşmadığı gibi; klasik kaynaklarda onun kadılık görevi yaptığına dair de bilgiye rastlamadım. Klasik kaynaklarda baba ve dedesinin kadılık görevi yaptıkları bilgisi dikkate alındığında; hocası Ahmed el-Gazzâlî'nin, aile büyüklerinin kadılık hizmeti dolayısıyla kendisini Aynül-kudât / Kadıların gözbebeği diye taltif etmiş olabileceği akla daha yatkındır.

Ailesi baba tarafından Azerbaycan'ın Miyâne'î kasabasından olduğu için Miyâne'î nisbesini de kullanır (Uludağ-Bayburtlugil 1991, 280).

İlk dönem coğrafyacılarından olan el-Makdisî (ö. 390/1000) şehri, “Miyâne” (*sonda Cîm harfi olmaksızın*), doğal kaynakları zengin küçük bir kasaba olarak zikretmektedir (el-Makdisî 1991, 378).

el-Hamevî (ö. 626/1229), Mu'cemu'l-Buldan'ında (el-Hamevî 1977, 240) Miyâne'ye dair, Tebriz ve Merağa arasında bulunan bir Azerbaycan şehri olduğunu, kendisinin burayı gördüğünü, eşkenar üçgenin bir kenarı gibi konumlandığını, dede ve torun Miyâne'îlerin şehit edildiğini kaydetmektedir.

el-Hamevî'nin Mu'cemu'l-Buldan eserini Azerbaycan ve Kafkas ekseninde inceleyen Aliyeva Nergiz eserdeki Azerbaycan şehirlerine ilişkin yaptığı gruplandırmada, Miyâne'yi, Medine (büyük şehir) ve Beled (Orta büyüklükte şehir) kategorilerinde zikretmektedir (Aliyeva 2020, 64). Qeniyev Hasan (2019, 186, 14) ise, Miyâne'de altın ve gümüş madenlerinin varlığının yanı sıra büyük ovalıklar olduğunu kaydetmektedir (Qeniyev 2019, 186, 14).

el-Miyâne'î'nin doğum tarihine ilişkin görebildiğimiz en eski kaynak, tarihçi-muhaddis İbnü'l-Füvâtî'nin (ö. 723/1323) el-Mecma'u'l-Âdâb'ıdır. “*Doğum tarihi, 490 yılıdır*” şeklinde kaydedilmiştir (İbnü'l-Füvâtî 1416, 389).

el-Miyâne'î, idamından bir veya iki yıl önce kaleme aldığı Nâme'hâ /Mektubât'ında Zübdetü'l-Hakâik'ını on yıl önce yazdığını hatırlatırken; doğum tarihine dair bir ipucu da vermiş olmaktadır (el-Miyâne'î 1362 (2), 358). Müdafanâmesi olan Şekvâ'l-Garîb'indeki açıklamasına göre de (el-Miyâne'î 2016, 298); yazdığı kitapların sonuncusu olan Zübdetü'l-Hakâik'ini yirmi dört yaşında iken yazmıştır. Dolayısıyla söz konusu mektubunu ve müdafanâmesini otuz dört yaşında yazdığını ve toplam otuz beş yıl yaşadığını

göz önüne alırsak; İbnü'l-Füvatî'nin h. 490 olarak verdiđi doğum tarihinin sağlamasını de yapmış olmaktadır.

el-Ensâb müellifi es-Sem'ânî (ö. 562/1166) el-Miyâneî'nin baba ve dedesinin toplumda faziletli ve eşraftan kimseler olduklarına dair bilgi notları verirken; doğum tarihine ilişkin herhangi bir şey zikretmez (es-Sem'ânî 1977 (2), 514). Ancak Şafîî fakihi ve biyografi yazar es-Sübî (ö. 771/1370), Sem'anî'yi zikretmeksizin Miyâneî ailesine dair el-Ensâb'ta nakledilen bazı bilgileri tashih eder. Ebu İshak eş-Şîrazî riyasetinde Horasan'a gönderilen alimler heyetinde dede Ali el-Miyâneî değil, oğul Miyâneî, yani Aynükdât el-Miyâneî'nin babası Ebu Bekir Muhammed İbn Ali el-Miyâneî olduğunu belirtir (es-Sübî 1964, 152). İbnü's-Salah eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245) de bu tashihli bilgiyi vermektedir (eş-Şehrezûrî 1992, 231).

es-Sem'anî'nin (1977 (1), 425), Ebu'l-Fütûh Muhammed b. Muhammed Ali et-Tâî'nin baba el-Miyâneî'den naklettiđi, vatan hasretiyle yüklü Mâveşan ve Hemedan'ın dađlarını, ormanlıklarını, kaynak sularını, dođa harikası yeşilliklerini ve oradaki dostlarını anlattıđı sanat dolu şiire bakıldığında, dede el-Miyâneî'nin devrin gözde şairlerinden biri olduđu anlaşılmaktadır.

Dede Ebu'l-Hasan Ali el-Miyâneî'nin vatan hasretinin, sanat ve edebiyat zevkinin Aynükdât'a tevarüs ettiđini, Şekvâ ve Nâme-hâ'daki şiirlerden anlamak mümkündür:

“Ah, ah! Görür mü tekrar gözlerim / Hemedan'dan Ervend'in tepelerini!

Tılsımların zincirledi o beldelere beni / En asil kadınları emzirdi bana sütlerini.”

Aynükdât, Hz. Peygamber'in “Vatan sevgisi imandandır” hadisini naklettikten sonra “Böyle buyurmuşken; kardeşlerimi nasıl unuturum, vatan topraklarımı nasıl özlemem ki! Şu apaçık gerçek ki, vatan sevgisi insanın fıtratıyla yođrulmuştur” diyerek şu beyitleri terennüm etmektedir:

*“Severim her bir kulunu Allah'ın,
koyun ağılı ile*

*Leyla'mın taşlı tarlası arasındaki; isterim oraya bulutlar rahmetle insin
Orada doğurttular beni ebelerim*

İlk yerdir oralar toprađına deđdiđi cildimin.” (el-Miyâneî 1962, 2).

Aynülkudât el-Miyâneî'nin hayatına dair klasik kaynaklardaki bilgilerin azlığı sebebiyle birçok çalışmada onun nesline dair bir bahse rastlanmaz. Ancak kaynaklarda onun neslinden olduğu belirtilen birçok alimden söz edilmektedir. Kendisi ise Nâmehâ'sında, onun eliyle dostlarına mektuplarını ulaştırdığı yahut alış-veriş gibi bazı ihtiyaçlarında yardımcı olduğunu söylediği “Ferzend Ahmed/Evlat Ahmet” adlı bir yakınından söz etmekte, ona dua etmektedir. Bazı mektuplarında, – görebildiğim kadarıyla –, 4-5 yerde “Evlat Ahmet”i hizmetleri sebebiyle dua ve sitayişle ile yad etmektedir (el-Miyâneî 1362 (1), 266, 363; 1362 (2), 151, 428).

el-Miyâneî, Selçuklu sultanı II. Mahmud'un hazineinden sorumlu veziri ve Irak Selçuklularının tarihine dair Harîdetü'l-Kasr'ın müellifi Kâtib el-İsfahanî'nin (ö. 597/1201) de amcası olan talebesi Azîzüddin el-Müstevfî'ye (ö. 527/1133) yazdığı bir cevabî mektubunda (el-Miyâneî, 1362 (1), 363) ise; “Şimdiye kadar size kaç mektup yazdığımı nerden bileyim ki?!... Yazdıklarımı Evladım Ahmet -Allah onu korusun- ile gönderiyorum. Kime teslim ettiğini de bilmiyorum” demektedir.

Bir diğer mektubunda da; “Ben bu günlerde sürekli hankâhtayım. Kafî-yü'd-Devle'yi ve Ömer'i, yansıra Evladım Ahmed'i gece-gündüz orada görmekteyim. Eğer sen buraya gelemiyorsan, üzülme, sana selam olsun. Allah kuluna zulmedici değildir. Sen halkın hizmetindesin, onu hakkıyla yerine getiriyorsan, bil ki Hak katının kapısı yok, her kapıdan O'na varırsın, samimiyetle hizmetine devam et” diye yazmaktadır (el-Miyâneî 1362 (2), 428).

Aynülkudât, şayet bulabilirse Kûtu'l-Kulûb'un sahih bir nüshasını satın alıp kendisine getirmesini istediğini belirttiği evladı Ahmed'e, Allah onu korusun ve salihlerden eylesin, şeklinde dualar etmektedir (el-Miyâneî 1362 (1), 266). Muhtemeldir ki, el-Miyâneî'nin nesli, söz konusu evladı Ahmet'ten devam etmiş, kimi klasik kaynaklarda Hind coğrafyasında Aynülkudât'ın neslinden oldukları bahsedilen kimseler de bu soydan gelmiştir.

Moğol istilasında devrin Irak-İran bölgesindeki ulema ve sûfîlerin, Hindistan ve Anadolu'ya göç ettikleri malumdur. Aynülkudât'ın yaşadığı dönemdeki mezhep çatışmalarından zarar gören ve mustarib olanların yanısıra; Safevîler döneminde yaşanan kargaşa ve mihne sebebiyle benzer şekilde birçok ulema ve arifin de, Diyarbakır başta olmak üzere - ki İbrahim-i Gülşenî (ö.940/1534) ve Aziz Mahmûd Urmevî (ö.1048/1639) bunlardandır- Anado-

lu'nun yanısıra Hindistan tarafına göç etmek zorunda kaldıklarını bilmekteyiz. Aynülkudât'ın soyunun da Hind bölgesine göç edenler arasında olması kuvvetle muhtemeldir. Zira kaynaklarda 16. yüzyıldan itibaren tarihi Hindistan coğrafyasında Aynülkudât'ın neslinden olduđu belirtilen âlim ve âriflere rastlanmaktadır.

Mesela Nüzhe sahibi Abdülhayy el-Hasenî (ö.1341/1923), eserinde eş-Şeyh Râcî Muhammed el-Uceynî'ye dair açtığı bölümde (el-Hasenî 1999 (1), 339) řu bilgi notunu aktarmaktadır: “eş-Şeyh Aynülkudât el-Hemedâni'nin neslindendi. Küçük yařtan itibaren ilim ile meřgul oldu... 930 senesinde (m.1523) Uceyne'ye gitti, orada ikamet etti ve elli yıl orada ders verdi.”

Yanısıra kaynaklarda řu âlim ve âriflerin de Aynülkudât'ın neslinden olduđu kaydedilmektedir:

Amcası eş-Şeyh Râcî Muhammed el-Uceynî'den ders almıř, Fıkıh, Usûl, Arab dili ve Tesfir'de uzman bir alim olan Şeyh Abdülğafur el-Uceynî (el-Hasenî 1999 (2), 566; Mandvî 1326, 318-320);

Şeyh Râcî'nin torunu olan verâ ehli bir zâhid Kâdı Abdülazîz b. Abdülkerim b. Râcî Muhammed el-Uceynî el-Gücerâtî (el-Hasenî 1999 (2), 565-566; Mandvî 1326, 320);

Âlim ve idareci Mevlana Muhammed Fadıl el-Bedahşî el-Lâhûrî (ö. 1050/1640) (el-Hasenî 1999 (2), 639).

el-Miyâneçî, idam ve řehadet ile sonuçlanan 35 yıllık kısa sayılabilecek hayatına rağmen; kendisinden sonraki asırlara ve Sühreverdi el-Maktûl, İbnü'l-Arabî gibi âriflerin gönlüne damgasını vuracak kıratte felsefî ve tasavvufî hikmetler ve eserler ortaya koymuřtur. İstanbul Süleymaniye El Yazmaları ve İstanbul Üniversitesi Yazma Eserler kütüphaneleri bařta olmak üzere gidip çalıřtığım birçok kütüphanede hâlâ üzerinde çalıřılmayı ve gün yüzüne çıkmayı bekleyen yazma eserleri mevcuttur.

el-Miyâneçî, eser telif etmedeki velûd yapısını kendisi řöyle dile getirmektedir (el-Miyâneçî 2016, 296): “Ben gençken, yirmili yařların üstündekiler için kitaplardan beslenerek birçok kitap yazdım ki, onların telifi ve tasnif edilmesi bir yana, elli ve altmıřın üstündekiler onları anlamaktan dahi âcizdir.”

el-Miyâneçî, Şekva'l-Ğarîb'inde telif ettiğı eserlerin bir listesini bizzat kendisi sunmaktadır: “Eserlerim, Kura'l-Âřî ila Ma'rifeti'l-Averâni ve'l-E'âřî, Risâletu'l-Alâiyye, el-Muftelez Minet-Tasrîf. Bu son ikisi tasnif ettikle-

rimin özüdür/ihtisarıdır. Emâli'l-İştîyâk fî Leyâlî'l-Firâk, Münyetul-Haysûb ki, bu Hint matematiğine dairdir, Ğâyetul-Bahs An Ma'na'l-Ba's, Savletu'l-Bâzili'-Emûn Alâ ibni'l-Lubûn adındaki risalelerim, Zubdetül-Hakâik adlı kitabım ki, bu yazdığım kitaplarımın sonuncusudur. O sıralar ben yirmi dört yaşlarında idim... Gençlik yıllarındaki iken yazdığım şiirler de bunlar arasındadır. On gün içinde ben onları terennüm ettim ve Nüzhetül-Uşşâk ve Nühzetü'l-Muşţâk diye bilinen eserde topladım.” (el-Miyâneî 2016, 298).

Şehit veli el-Miyâneî, telif etmeyi planladığı ve fakat tamamlamak nasibi olmadığı iki eserine dair de şu bilgiyi vermektedir (el-Miyâneî 2016, 300): “Her biri on cilt ihtiva edecek iki farklı kitap yazma niyetinde idim. Birisinin adını “el-Medhal ile'l-Arabiyye ve Riyâdatu Ulûmiha'l-Edebiyye”, diğerininkini de “Tefsîru Hakâiki'l-Kur'ân” koymuştum. Ne var ki, dinden olan önemli şeyler ve farz-ı ayın olanları yerine getirme işi, beni bu kitapları tamamlamaktan alıkoydu.”

el-Miyâneî'nin kendisinin bilgi verdiği eserler listesinde, tasavvuf, kelam ve felsefeye dair en kudretli ve temel görüşlerini naklettiği Temhidât ve Nâme-hâ (Mektûbât) adlı iki eserinin bulunmayışı, muhtemeldir ki, temhidler ve mektuplar mecmu'u halinde bulunan bu eserlerin, kendisinden sonra toplanıp kitap haline getirilmesi sebebiyledir. İki eserin şekil ve yazım tarzının birbirine yakın olmasının ötesinde; Temhîdât'taki bazı temhidlerin Nâme-hâ'daki mektuplarında, Nâme-hâ'daki bazı mektuplarının da Temhîdât'taki kimi temhidlerde tekrar edildiğini görmek mümkündür.

En meşhur eserleri Zübdetü'l-Hakâik, Temhîdât, Nâme-hâ (Mektûbat), Şekvâ'l-Ġarîb Anî'l-Evtân İlâ 'Ulemai'l-Buldân'dır. Yanısıra onun Nüzhetü'l-Uşşâk ve Nehzetü'l-Muşţâk, Ğâyetü'l-Bahs 'An Ma'na'l-Ba's, er-Risâletü'l-Alâiyye, Risale-i Cemalî, el-Ayniyye, Risale Fî Temsîlü'l-Mü'mini Bi'l-Medîne, Râzname, Risale-i İzd Şinaht/Yezdan Şinaht, Kasîde Fî Medhi'n-Nebî ve Hulefâi'r-Râşidîn eserlerini saymak mümkündür.

Klasik kaynaklarda (el-Bündârî 2016, 115-118, 141; el-Hüseynî 1933, 103-104) Hasan Sabbah ve Batını/İsmailîlerle ciddi bağlantılarından bahsedilen, Selçuklu ve Abbasî idaresinde İsmailîlerin önünü açacak türden yaptığı stratejik operasyonlar ve idamlarla Alamut örgütünün saraya yerleştirdiği elemanı sayılabilecek devrin veziri Ebu'l-Kâsım el-Esterâbâdî ed-Dergüzîni (ö.527/1133) tarafından bir oldu-bittiyle idam edilmiştir (h. 525/1131).

“*Vezir Ebü'l-Kâsım el-Esterâbâdî'yle arasındaki düşmanlık nedeniyle idam edildi*” diyen İřrakî eş-Şehrezûrî (ö. 687/1288), idam gerekçesi olarak şunu kaydetmektedir:

“*Aynulkudât'ın öldürölmesinin sebebi şuydu: Aynulkudât Allah Teâlâ'yı Vâcibü'l-vücûd ve bunun gibi filozofların terminolojilerinde kullandığı isimlerle isimlendiriyordu. Bedî'ü'l-Mütekellim el-Hemedânî, bunu reddedip “Allah'ın isimleri tevkîfîdir” dedi.*

Aynulkudât ise bir risale telif edip, burada yüce ve ulu Allah'ın maşuku olduğunu ve O'nu istediğı isimle isimlendirebileceğini anlattı. Şöyle söyledi:

“*Selvi boylu, dolunay diye mi isimlendireyim,
yoksa kapana düşmüş ceylan diye mi,
Söyle, bu üç isimden hangisiyle sana sesleneyim;
kıskançlıktan sana herhangi bir isim vermek istemiyorum.*”

Risale, Bedî'ü'l-Mütekellim'e ulaşınca Aynulkudât'ı öldürmeleri amacıyla halkı kıskırttı. Allah, ona şehitlerden biri olarak rahmet etsin.” (eş-Şehrezûrî 2015, 746).

Vezir Ebu'l-Kâsım ed-Dergüzînî güdümlü irfân ve hikmetten yoksun mutaassıp ulema takımının dinî yönden eleştirilerine, Şehit Veli el-Miyâneî, ayet ve hadisler ışığında telif ettiğı Şekvâ'l-Ğarîb adlı eseriyle çok dirayetli ve hakikatli cevaplar vermiştir. Bugün dahi söz konusu eser okunduğunda, hiçbir ilim, vicdan ve akl-ı selim sahibinin el-Miyâneî'nin idamına oradan haklı bir hüküm çıkarması mümkün görünmemektedir.

Türk arařtırımacı Mahmut Erol Kılıç el-Miyâneî'nin Şekvâ'l-Ğarîb adlı eserinde, kendisini tekfir etmek için gerekçe olarak gösterilen görüşlerin aslında bağlamından çıkarılarak tamamıyla tahrif edildiğini söyleyip hepsine tek tek cevap verdiğini ve reddettiğini belirtmektedir (el-Miyâneî 2020, 2).

2. EL-MİYÂNECÎ'NİN YETİŞTİĞİ İLMÎ ÇEVRE BAĞLAMINDA İSTİFADE ETTİĞİ ÂLİMLER VE ÂRİFLER

el-Miyâneî'nin kendi eserlerinde naklettiğı hatıratı göz önüne alırsak (el-Miyâneî 1991, 250-251; 1362 (1), 374-375); onun gönlüne ilk dokunan, aklını ilk yeşerten, onu ihtimamla eğiten, pratik din eğitimini de sohbet

meclislerine götürerek yaptıran ilk hocasının, devrin Hemedân kadısı olan babası olduğunu söylemek mümkündür.

Yanısıra kendisi, eserlerinde bizzat birkaç âlim ve ârifi hocam, pîrim, şeyhim şeklinde sahiplenerek yâd etmektedir. Bunlar Ahmed el-Gazzâlî, Şeyh Bereke, Şeyh Fetha ve Şeyh Hamûye'dir. Ebu Hamid el-Gazzâlî'yi ise, eserleriyle kendisini badirelerden çıkartıp selamet sahiline ulaştıran manevî hocası olarak görmektedir (el-Miyâneî 1362 (2), 316).

Aynülkudât (el-Miyâneî 1362 (2), 51-52), Hoca İmam Ebu Hâmid el-Gazzâlî'yi, Ebu Hâmid'in kardeşi ve kendi şeyhi olan Ahmed el-Gazzâlî'yi ve Şeyh Hamûye'yi zahir ve batın ilimlerine vakıf kimseler olarak yâd etmektedir. Ayrıca eserinde Şeyh Siyavuş'tan söz etmekte (el-Miyâneî 2015, 163) ve Şeyh Mevdûd diye birinden şeyhimiz diye bahsetmektedir (Baltacı 2016, 43-44). Ancak tezkirelerde bunlara dair bir bilgi notuna rastlayamadık.

2.1. Baba Muhammed İbn Ali el-Miyâneî (ö. 510 /1116)

Aynülkudât el-Miyâneî'nin babası Ebubekir Muhammed b. Ali el-Miyâneî, Hemedân kadılığı görevini ifa etmiş, meşhur Şafiî fakih Ebu İshak eş-Şirazî'nin de yakın dostu olan bir zâttır. Baba Miyâneî hakkında bilgi veren es-Sübî, İbn Salah eş-Şehrezûrî'nin şunu söylediğini nakletmektedir (es-Sübî 1964, 151-152),: *“Kendisi faziletli bir kişi, faziletli bir kişinin oğlu ve faziletli bir kişinin babası. O, el-Kâdî Ali el-Miyâneî'nin oğlu ve Aynülkudât Abdullah'ın babasıdır.”*

es-Sem'ânî, baba Miyâneî'yi “Hemedân baş kadısı / Veliyyu'l-Kudât” olarak niteledikten sonra; *“Faziletli, zeki ve boyu-posu düzgün-yakışıklı bir kimseydi”* demektedir es-Sem'ânî 1977 (2), 514).

Hakkında, İbn Salah eş-Şehrezûrî ise, Hâfız İbn Şîreveyh el-Hemedânî'nin (ö. 509/1115) Tabakâtü Rûvâtî'l-Âsâr Min Ehl-i Hemedân ve Vâridîha adlı eserinden şunu aktarmaktadır: *“Meşayihimizden bir grup, Ebu'l-Fadl Ahmed b. İsa ed-Dîneverî ve başkalarından şöyle nakledildiğini işittiler: Bu zât (baba Miyâneî) sadûk (güvenilir, dürüst), fâzıl (erdemli, seçkin), güzel ahlâk sahibi ve mütevazî bir kişiydi.”* (eş-Şehrezûrî 1992, 232).

Arberry, Aynülkudât'a dair “A Sufi Martry/Bir Şehit Veli” adlı çalışmasında (Arberry 1969, 14), Aynülkudât'ın, Azerbaycan'ın Marağa ve Tebriz arasındaki Miyâne kentinden gelme bilgin bir soylu aileye mensup olduğunu

belirttikten sonra; babasının da řehit olduđuna dair, Muhammed b. Abdülcelil'in řekva'l-Garib tercümesinden nakil ile;"Dedesi, orada řehit düşen bir Hemedanlı Kadı idi; babası da řiddetli bir sona kurban gitti" demektedir. Ancak babasına dair bu bilgi klasik bir kaynađa dayanmamaktadır.

Firoozeh Papan-Matin ise, el-Miyâneî ve ailesinin hazin ölümlerine ve normal ölümün ötesindeki řehadetlerine dair bilgilere temkinli yaklaşmak gerektiđini geniş çaplı bir tartışma konusu yapmaktadır (Papan-Matin 2010, 13).

el-Miyâneî'nin hatıratına göre; tasavvufa alakasını ilk tesis eden de Hemedân kadısı olan babasının kendisini götürdüđu sufi sohbetleri olsa gerektir. Nitekim kendisi řu hatırasını nakletmektedir (el-Miyâneî 1991, 250-251): "*Bir gece ben ve babam, yörenin bazı ileri gelenlerinden bir cemaatle sufi büyüklerden olan bir zâtın evindeydik. Bir ara semâ' ve raks ediyorduk, Ebu Sa'id Tarşizi (Bir yazma nüshasında Tirmizi olarak da geçmektedir – Bk.: el-Hemedânî, 1362/1: 374) bazı beyitler okuyordu. Uyanık halde olan babam, bana baktı ve dedi ki: Hâce-i Ahmed Gazzâlî'yi gördüm, bizimle beraber semâ' ediyordu. Kılık-kıyafeti şöyleydi böyleydi filan diyerek onu tarif ediyordu. Şeyh Ebu Sa'id dedi ki: Artık söylemeye takatim yok, ölmek istiyorum! Ben de bir anda "Öyleyse, öl, ey Ebu Sa'id" dedim. O anda bayılıp düřtü ve öldü. Devrin müftüsü olaya vakıf oldu ve nasıl öldürdüysen, öyle dirilt, talimatı verdi. Ben de, ölü kim, diye adını sordum. Fakih Mahmud, diye cevap verdi. Bunun üzerine "Allahım, Fakih Mahmud'u dirilt" diye niyaz ettim. Diriliverdi."*

el-Miyâneî, aynı olayı Temhîdât'ında da nakletmektedir (el-Miyâneî 2015, 173).

Ali řir Nevâyî (ö. 906/1501), kendisinin isteđi üzerine h.883'te Molla Abdurrahman Camî (ö. 898/1492) tarafından yazılan Nefâhâtü'l-Üns Min Hazarât'il-Küds eserini Türkistan, Hind bölgesi ve Yesevî ekolü şeyhlerini ekleyip kendi ifadesiyle "zamanında yaşayanlar için gerekli olmayan bilgiler" taksir ederek Çağatay Türkçesine "Nesâyim'ül-Mahabbe" adıyla tercüme etmiştir. Nevâyî, söz konusu eserinde (Nevâyî 1979, 260) Miyâneî hakkında, (*Ondan ölümlere can verme ve diriltmeye kadar olağanüstü hâller zuhura gelmiştir*) demektedir.

Miyâneî, babası ile yaşadığı bu hatırasını, "*Babam bunu kendinden geçmiř yahut uykulu halde görmedi; uyanık iken gördü. Ancak orda bulunanlar-*

dan ne ben, ne de ötekiler gördük” diye not düşüp Nâmehâ/Mektûbât'ında da nakletmiş (el-Miyâneî 1362 (1), 374-375); Hz. Peygamber'in Hz. Cebrail'i görmesine de atıfta bulunarak gayb âleminin seçilmişler için hususî oluşuna örnek getirmiştir.

2.2. Ömer el-Hayyam (ö. 526/1132)

Adı Ebü'l-Feth Gıyâsüddîn Ömer b. İbrâhîm el-Hayyâm'dır. Bazı kaynaklarda aile nisbesi şeklinde el-Hayyâmî olarak da geçmektedir. İbnü'l-Fuvâtî ve el-Beyhakî gibi bazı klasik kaynaklar (İbnu'l-Fuvâtî 1416, 389; el-Beyhakî 1351, 117), Aynülkudât hakkında bilgi verirken; onun, devrin şöhretli cebir, geometri ve fizik âlimi, şair Ömer el-Hayyam'ın (ö. 526/1132) talebesi olduğunu nakletmektedir.

eş-Şehrezûrî de (eş-Şehrezûrî 2015, 746) el-Miyâneî için, “*Ömer el-Hayyâmî'nin ve İmam Ahmed el-Gazzâlî'nin öğrencilerinden biriydi*” demektedir.

eş-Şehrezûrî, Selçuklu sultanı Melikşah'ın, Hayyam'ı, dostlarından biri yerine koyduğunu; Buhara'da Karahanlı hakanı Şemsülmülûk'ün ise kendisine son derece hürmetkâr davrandığını, öyle ki onu kendi tahtına oturtacak kadar ona değer verdiğini nakletmektedir (eş-Şehrezûrî 2015, 738).

Hayyâm, Nevrûznâme'sinde sadece astronomi ve matematiğe dair önemli bilgiler vermekle kalmaz; dönemin bilimsel yapısı ve yöneticilerinin ilmî, sosyal ve siyasal yaklaşımlarına dair ciddi veriler de kaydetmektedir (Hayyâm 1933, 2-12).

Bu nakiller dışında fazlaca bir bilgi mevcut değildir. Ancak, Miyâneî'nin eserlerindeki ve Divan'ındaki şiirlerde, Hayyam'ın ince dokunuşlarını ve belîğ teşbihlerini görmek mümkündür. el-Miyâneî, Hayyam'ın yanısıra, es-Sem'ânî'nin (es-Sem'ânî 1977 (1), 425) naklettiğine göre Dede el-Miyâneî'den de vatan sevgisi ve bedîî bir zevk tevarüs etmiştir.

eş-Şehrezûrî, el-Hayyâmî'nin, devrin sarayında ve kıraat meclislerinde kurrallar arasındaki ihtilafları detaylıca açıklayacak, kıraat vecihleri ve şâz okuyuşları tek tek izah edip çözümler sunacak kadar Kur'an ilimlerine vâkıf olduğunu naklettikten sonra (eş-Şehrezûrî 2015, 736); söz konusu mecliste kurrâların reisi Ebu'l-Hasan el-Gazzâlî'nin el-Hayyâmî'ye hitaben şöyle dediğini aktarmaktadır: “*Allah senin gibi âlimleri çoğaltsın! Ben bu konuyu,*

birak filozoflardan birinin, kurrâdan hiçbir âlimin bile ezbere bildiğini zannetmiyorum!”

eş-Şehrezûrî, Hayyam’ın, eş-Şifâ’nın el-İlâhiyyat bölümü başta olmak üzere İbn Sina’yı çok iyi okuyup özümsemiğini anlatmaktadır.

eş-Şehrezûrî, Hayyâm’ın lügat, fıkıh ve tarihler/astronomi konularında âlim olmasının yanısıra, felsefenin matematik ve aklî boyutlarına dair dallarında “ışın tam adamı” olduğunu, Ebu Hamid el-Gazzâlî ile el-Hayyâmî arasında geçen ilginç bir olayı naklederek vurgulamaktadır (eş-Şehrezûrî 2015, 736).

el-Miyânecî’nin geometri ve matematiğe dair risaleleri göz önüne alındığında, onun derin ve ciddi bir cebir, geometri ve fizik eğitimi aldığını, Hayyam’ın ömrünün son döneminde onunla ciddi bir mesai içinde olduğunu söylemek mümkündür. Şekvâ’daki açıklamasına göre (el-Miyânecî 2016, 298) kendisi, yirmili yaşlarından önce Hint matematiğine dair Münyetü’l-Haysûb adlı bir eser verecek kadar matematiğe hâkimdir.

Nitekim İstanbul Süleymaniye Yazma Eserler kütüphanesinde yaptığım arařtırmalarda, kendisine ait olduđu kayıtlı matematiğe dair Risale Fî Şerefi İlmi’l-Hisâb başlıklı bir yazma eserine rastladım (Süleymaniye, Pertev Paşa Koleksiyonu, No: 617-005). el-Miyânecî’nin tasavvufî ve hikemî eserleri kadar, pozitif ilimlere dair eser ve çalışmalarının da ortaya çıkartılması bu bağlamda önem arz etmektedir.

el-Hayyâm ile el-Miyânecî’nin yaşam tarihleri ve ortamları da birbirlerine denk düşmektedir. Hatta yapılan çalışmalardaki (Uysal 1999, 18-19), özellikle Hayyam’ın talebelerinden “Çehar Makale”nin yazarı Nizâmî-i Arûzî’nin (ö.552/1157), hocasının Nişabur-Hire kabristanlığındaki mezarını 530/1135’te ziyareti eksenli hesaplamalara bakıldığında; Ömer Hayyam ile Aynülkudât el-Miyânecî’nin ölüm yılları da bir-iki yıl farkla birbirine çok yakın görölmektedir.

Eserlerinden bazıları olarak; Rubâiyyât, Risâle fî taksîmi rub’î’-d-dâire, Risâle fî’l-berâhîn alâ mesâilî’l-cebr ve’l-mukâbele, Risâle fî şerhi mâ eşkele min musâderât-i Kitâbi Öklîdes, Zîc-i Melikşâhî, Nevrûznâme, Mîzânü’l-hikem fî ihtiyâli ma’rifeti mikdâreyi’z-zeheb ve’l-fıdda fî cismin mürekkebin minhümâ’yı saymak mümkündür.

el-Miyânecî’nin eserlerindeki ontolojik yaklaşım ve felsefî görüşler ile Hayyâm’ın görüşlerinin mukayeseli bir çalışması yapılması halinde oldukça ciddi bir yakınlığın olduđu görülebilecektir.

eş-Şehrezûrî (2015, 740), Hayyam'ın, Türkçülük ufkuna dair önemli bir şiirine de yer vermektedir:

*“Felekler darmadağın mı oldu; yoksa
dönüşleri gecikti mi de döndüler
rehberlerini kaybetmiş şaşkınlara?
Sanki akıp giden yıldızlar, akışı yarıda kestiler
ulaşamadan maksatlarına.
Merih'in kalbinde carpıntı var, korku var.
Gözleri buğulandırır, Zuhâl;
onu gözetleyemez rasatlar!
Bu sebeple ebed-müddet olsun Türk devleti;
sesi gür çıkan Türkoğulları;
merdiven arasın gökyüzüne.”* (eş-Şehrezûrî 2015, 740).

2.3. Ahmed el- Gazzâlî (ö. 520/1126)

Aynülkudât'ın “*Seyyidim, Efendim, Büyük İmam, Sultanu't-Tarikat ve Tercümanü'l-Hakikat*” diye nitelediği şeyhidir, yirmi günde kendisini irşad ettiğini ve şaşkınlık perdesinin açıldığını söylemektedir (el-Miyâneî 2016, 50).

Adı, Mecdüddîn Ebü'l-Fütûh Ahmed b. Muhammed el-Gazzâlî'dir. Tus'da dünyaya geldi. İmam Ebu Hamid el-Gazzâlî'nin kardeşidir. Ağabeyi Ebu Hamid el-Gazzâlî, Nizamiye medresesindeki müderrislik görevini bırakıp halvete girdiğinde ona vekaleten görev yapmış, dersler vermiştir. Şeyh Ebubekir b. Abdillâh et-Tûsî en-Nessac'ın müridlerindendir. Ağabeyi Ebu Hâmid gibi Zeynüddîn ve Hücetü'l-İslâm diye anılırdı (es-Sübki 1964, 60-63; Câmî 1995, 519).

Ahmed el-Gazzâlî, tasavvufta aşk ekolünün önemli temsilcilerindendir. Âlemde var olan her şeyi aşk ile izah etmektedir. Ona göre aşk, mutlak varlıktır; varlık mutlak aşktır. Nitekim der ki: “*Aşkın kendisi kuştur, yuvadır; zâttır, sıfattır; tüydür, kanattır; havadır, uçuştur; avcıdır, avdır; kıbledir, kibleye durandır; tâlibtir, matlûbtur; evveldir, âhirdir; sultandır, teb'adır; kılıçtır, kındır; bahçedir, ağaçtır; hem daldır, hem meyvedir; hem yuva, hem de kuştur... Aşkın aslı kідemden (ezelî varoluş) gelir.*” (el-Gazzâlî 2019, 26, 76).

Corbin'in tespitiyle (Corbin 2001, 201); Ahmed el-Gazzâlî'nin saf aşk doktrininde, âşık ve mâşuk, aşkın saf cevherinin birliğinde şekil deęiřtirmektedir. el-Gazzâlî, "*Aşkın kemâli melâmettir*" inancında bir melâmet ehlidir (el-Gazzâlî 2019, 18). Hallac'ın izdüşümü olarak tasavvufta açtığı aşk ve cezbe çığırı, Mevlânâ Celaleddîn (ö.672/1273) ve İbnü'l-Fâriz'de (ö.632/1235) zirve yapmıştır.

En önemli eseri, aşk üzerine telif ettięi Sevanîhu'l-Uşşâk'tır. Eser, Helmut Ritter tarafından tashih edilip hazırlanmıştır. Koç ve Çetinkaya'nın belirttięi üzere (el-Gazzâlî 2019, 9-10); Sevanîh'teki aşk esintileri, kendisinden sonra el-Miyanecî, Senaî, Ruzbihân Baklî, Attar ve Fahreddîn el-İrakî gibi birçok sûfide etkili olmuştur.

Ebu'l-Kâsım el-Cürcânî'nin talebelerinden Ebu Bekir en-Nessac'ın sohbetlerine iřtirak etmiştir. Kazvin'de vefat etmiştir (Uludaę 1989, 70). Hâmid Dabashi'nin tespitlerine göre (Dabashi 2008, 722); Aynülkudât'ın, mürşidi Ahmed el-Gazzâlî ile Mekâtîbu'l-'Urefâ türünden karřılıklı mektuplaşmaları söz konusudur.

el-Miyâneçî'nin İblis'e dair yaklařımını, mürşidi Ahmet el-Gazzâlî'den, onun da Hallac'ın öğretilerinden aldığını görmekteyiz (el-Gazzâlî 2014, 24). Dolayısıyla el-Miyâneçî'nin manevî mürşidi olarak sadece Ebu Hâmid el-Gazzâlî deęil, aynı zamanda şehit veli Hallac-ı Mansûr da sayılabilir.

es-Sübkî'nin verdięi bilgiye göre (es-Sübkî 1964, 60); Ahmed el-Gazzâlî, ağabeyinin İhya'sını tek ciltte özetleyip Lübabü'l-İhya adlı bir eser oluřturmuş, Bağdat'ta her kesimden raębet görmüş, devrin uleması ve meşayih kendisini baęrına basmış, Hemedân ve Bağdat'ta sohbet meclisleri oluřturmuş, Bağdat'taki sohbet meclislerinin sayısı 83'ü bulmuş gönlü güzel, keliması ve kalemi bereketli, Allah'ın kullarının en zekisi, kerâmet ve beşâret sahibi bir ârifdir. Sohbet ve irşad meclislerindeki vaazları, Sa'd b. Fars el-Lebban tarafından kayda alınarak iki ciltlik bir eser haline getirilmiştir.

Süleyman Uludaę'ın tespitine göre (Uludaę 1989, 70) İmam Ebu Hamid el-Gazzâlî'nin tasavvufa yöneliři, kardeři Ahmed'in ikaz ve irşadıyla olmuş; hatta kardeřine dair "*Biz aradık, o buldu*" dedięi rivayet edilmiştir.

Sûfî gelenekte Ahmet el-Gazzâlî'nin ağabeyi Ebu Hâmid'den daha önde görüldüğüne, bu bağlamda birçok kerâmetin nakledildiğine dikkat çeken Türk arařtırmacı Nimet Yıldırım; Cevahirü'l-Esrar'dan nakille, Ebu Hâmid'in,

kardeşi Ahmet'ten zahir olup yaşadığı bir kerametten sonra, müridiymiş gibi kardeşi Ahmet'e saygı gösterip hürmet ve itaat ettiğini söylemektedir (Yıldırım 2018, 154-155).

ez-Zebîdî (ö. 1205/1790), on yıl üzerinde çalıştığı İhyâ şerhi İthafu's-Sâdeti'l-Müttakîn adlı eserinde, Ebu Hamîd el-Gazzâlî'nin sufilğe yönelişinde kardeşi Ahmed el-Gazzâlî'nin payını şöyle anlatmaktadır: *“Sonra Bağdat'a döndü ve orada vaaz meclisi kurdu. Ardından ehl-i hakikatin sözlerini dile getirip İhyâ kitabını anlattı. Bazı risalelerde gördüm ki, onun seyahatinin ve zühde yönelmesinin sebebi, bir gün insanlara vaaz ederken kardeşi Ahmed'in gelmesi ve huzurda kendisine şu beyitleri okumasıydı:*

*“İşin başında-yavaş iken onlar, el tutun, yardım ettin,
Hızlandıklarında ise gayretleriyle geride bıraktılar seni.
Hidayette değilken kendin, gayrısına yol göstermeye kalkışıyorsun,
Öğüt almazken kendin, öğüt veriyorsun başkalarına.
Ey bileyici taş, ne zamana kadar daha;
Demiri keskinleştireceksin sen, ama kendin kesmeyeceksin.”*

Kardeşi Ahmed'in bu ikazı onun dünya alakalarını terk etmesine sebep oldu.” (ez-Zebîdî 1994, 8).

Aynülkudât, şeyhi Ahmed el-Gazzâlî'yi, kendi gönül dünyasında ve mana âleminde “Kurret'ül-Ayn-ı Muhammed Mustafa/ Hz. Muhammed Mustafa'nın göz aydınlığı” olarak nitelemektedir (el-Miyâneî 1377, 401).

2.4. Şeyh Bereke el-Hemedânî (ö.521/1127 ?)

Aynülkudât'ın, eserlerinde sıkça söz ettiği şeyhidir. Şeyh Bereke'ye dair, Nefahâtü'l-Üns başta olmak üzere tezkirelerde, Aynülkudât'ın eserlerinde verdiği bilgiler dışında yeni bir şeye rastlanmaz. Abdurrahman Câmî de (1995: 587-588), Aynülkudât'ın sözlerini tekrarlamaktan başka bir bilgi vermez.

Aynülkudât, şeyhi Bereke'nin, yirmili yaşlarından önce birçok âlimden fazla Kur'an irfanına vakıf ümmi bir şeyh olduğunu belirtir, doğum ve ölümüne dair bir bilgi vermez. Der ki: *“Şeyh Bereke, seksen sene sülûk eyledi, Bereke'nin yirmili yaşlarından önce verdiği haberleri ve hikmetleri, âlemdeki hikmet ehli birçok arif ondan duyduklarını seslendirirlerdi”* (el-Miyâneî 1362 (2), 457-458).

Aynülkudât'ın Ahmed el-Gazzâlî ile yaptıęı mektuplařmaları tenkitli olarak yayımlayan Prcevadî'nin hesaplamalarına göre, řeyh Bereke 480 h./1088'lerde dünyaya gelmiřtir (Bener 2015, 36; Prcevadî 1384, 104). Ancak Aynlkudat, Nâmeah'daki mektuplarını idamından bir-iki yıl önce yazdıęına ve seksen yıl slk eyledięini belirttięi Bereke'nin de kendinden önce vefatını haber verdięine göre, bu mektupların yazıldıęı tarihi 521 h./1127 kabul edersek, Bereke'nin doęumu Prcevadî'nin dedięi gibi 480 h./1088'lerde deęil, 430h./1038'larda; vefatı da 521h./1127'lerde olmalıdır (Bkz: el-Hemedânî 1362 (2), 113, 457-458).

Arberry de Bereke'nin 520 h./1126'de kesinlikle hayatta olduęunu söylemektedir (Arberry 1969, 16).

řeyh Bereke'nin vefatının ise Aynlkudat'ın řehadetinden önce olduęunu, onun bir mektubundaki řu ifadesinden anlamaktayız: *“Uzun zamandır bir mektup yazamadım, zira Bereke ahirete göçtükten beri, yaklaşık iki aydır, tek mektuptan bařka bir řey yazamadım”* (el-Miyâneî 1362 (2), 113).

Aynülkudât, zahirî ve batınî ilimlere vakıf olmak ve Kur'an'ı anlayıp tefsir etmek hususunda, řeyh Bereke için, Kur'an'dan Fatiha ve birkaç sureden bařka ezberinde hiçbir surenin olmadıęını, hatta bildiklerini dahi zahiren zar-zor okuduęunu, buna raęmen Kur'an'ın irfanına ve tefsirine vakıf olduęunu, kendisinin bile ona hizmet ederek onun bu Kur'an irfanından ve tefsirinden ahzettiięini nakletmektedir (el-Miyâneî 1362 (2), 51-52).

el-Miyâneî, řeyhi Bereke ile arasındaki hukukunu anlatırken; ařaęı-yukarı yedi sene yanında kaldıęını, bir an bile yanından ayrılmak istemediięini, hatta bir kerecik de olsa řeyhinin ayakkabısına elini uzatmadıęını, zira onun ayakkabısına bile ancak yine onun izniyle dokunulabileceęini söylemektedir (el-Miyâneî 1362 (1), 45-46; 1362 (2), 459). Zübdetü'l-Hakâik eserini řeyh Bereke'nin himmetiyle birkaç gün gibi kısa bir müddet içinde yazdıęını belirtmektedir (el-Miyâneî 1362 (2), 459).

Aynülkudât mektuplarında řeyh Bereke'nin zaman zaman řeyh Fetha'dan nakiller yaptıęını, yanısıra Tâhir isminde bir řeyhten de söz ettięini anlatmaktadır. Bu anlatılar çerçevesinde, Bereke'nin řeyh Fetha ve řeyh Tâhir isimli zâtlardan feyz aldıęını söylemek mümkündür. Nitekim Aynülkudât, Ařk ve Ma'rifetullah'a dair bir mektubunda řunu söylemektedir: *“řeyh Bereke'den (kaddesellahu rhah) iřittim ki, řeyh Fetha řöyle söyledi: İblis demiř*

ki, 'Bu âlemde benden daha tâlihsiz biri varsa o da Fetha'dır, başka kimse değildir.' Böyle konuştu ve gözyaşlarına boğuldu. Hiç kimse (Şeyh Bereke'nin) gerçekte ne demek istediğini anlamadı." (el-Miyâneî 1362 (1), 96).

el-Miyâneî'nin Şeyh Bereke'nin müşidi olarak zikrettiği Tâhir'in (el-Miyâneî 1362 (1), 258) meşhur Baba Tâhir-i Uryân (ö.447/1055) olduğu kanaati ortaya konmuşsa da; Zerrinkûb, el-Miyâneî'nin Nâme-hâ'da Tâhir olarak adı zikredilen bu kişinin Baba Tâhir-i Uryân'dan farklı biri olabileceğini belirtmektedir (Zerrinkûb 1379, 192-193). Türk araştırmacı Tahsin Yazıcı ise, söz konusu Baba Tahir Uryan'ın el-Miyâneî'nin idamına şahit olduğu rivayetin de uydurma olduğunu kaydetmektedir (Yazıcı 1991, 371).

2.5. Şeyh Fetha Serkûlî

Tezkirelerde hakkında bilgi mevcut değildir. el-Miyâneî, Nâme-hâ'da Şeyh Fetha'dan söz etmekte, Şeyh Bereke'nin Şeyh Fetha'nın şatahât türünden hallerini naklettiğini söylemektedir (el-Miyâneî 1362 (1), 96, 258, 315, 323; 1362 (2), 35).

el-Miyâneî, Şeyh Fetha'nın gaipten kokular alan (şatahât ehli) bir veli olduğuna dikkat çekerek, onun zaman zaman "Şöyle şöyle bir olay vuku bulacak; siz de şöyle şöyle adım atın" dediğini aktarmaktadır (el-Miyâneî 1362 (2), 119).

el-Miyâneî, ilm-i ezele dair hiçbir koku alamıyorum, bu sözün manasını da anlamıyorum diyerek, Fetha-i Serkûlî'den "Kork o Allah'tan ki, yarın ne olacağını bilen O'dur" sözünü nakletmektedir (el-Miyâneî 1362 (1), 323).

Ali Şir Nevâyî, Şeyh Fetha hakkında Aynülkudât'tan alıntılar yaparak kısa bir bilgi vermekte; bu cümleden olarak, onun, müşitler ve pirlar kâmil olurlarsa her müridin hangi makama kadar çıkabileceğini bilirler, dediğini nakletmektedir (Nevâyî 1979, 261).

Nâme-hâ'dan öğrendiğimiz kadarıyla (el-Miyâneî 1362 (1), 258), Şeyh Fetha, müşidi Şeyh Tâhir'e teslimiyetli bir talib olmak için yetmiş sene uğraşmış, ama bunu başarabilmiş değildir. Nâme-hâ'dan anlaşılan şu ki, Şeyh Bereke, Şeyh Fetha-i Hemedânî'den; Şeyh Fetha ise Şeyh Tâhir'den terbiye görmüş, hikmet ve feyz almıştır.

2.6. Şeyh Mevdûd Hoca Kutbuddin-i Çiřti (ö. 527/1133)

el-Miyâneî'nin Şeyh Mevdûd olarak yad ettięi veli, Hoca Kutbüddîn-i Çiřtî olarak bilinen Hoca Mevdûd-i Çiřtî'dir.

Türk arařtırmacı Halil Baltacı, Miyâneî'nin, Şeyh Mevdûd diye birinden şeyhimiz diye bahsettięini kaydetmektedir (Baltacı 2016, 43-44). Mehmet Emin Bener ise (Bener 2015, 21), Hoca Kutbüddîn el-Çiřtî'nin devrin ünlü tasavvuf büyüklerinden olduęuna dikkat çekmektedir.

Şeyh Mevdûd, 430/1038'de Herat'ta doğmuş; hayatının büyük bölümünü Çiřt'te geçirmiştir. Kur'an-ı ezberlemiş, ilimde derinleşmiştir. İlk eğitimini babası Hoca Yûsuf b. Muhammed'den almış, babasının vefatından sonra vasiyeti üzerine genç sayılabilecek 28-29 yaşlarında onun yerine geçmiştir.

"Moęol Sonrası İran'da Sufiler ve Sultanlar" başlığı altında Horasan'ın doğusunda yer alan Cam ve Çiřt şehirlerindeki iki tarikatı (Camîiyye, Çiřtiyye) inceleyen Potter (Potter 1994, 86), Çiřti tarikatın zirve devrinin, Çiřtiliğin dördüncü halifesi Hoca Mevdud-i Çiřti (ö. 527/1133) dönemine rastladığını belirtmektedir.

Genç yařta manevî posta oturmasının getirdięi problemlerle uğrařtığı sırada Çiřt'e gelen devrin önemli Üveysî sufilerinden Ahmed-i Nâmekî-yi Câmî'nin (ö.536/1141) onu uyardığı, posta oturmadan önce zahir ve batın ilimleri elde etmesi tavsiyesinde bulunduęunu nakledilmektedir (Uludaę 2004, 429).

Potter, Camî'nin Nefahatü'l-Üns'ünün yanısıra, Çiřtiyye'nin Siyerü'l-Aktâb kaynaęında geçtięini naklettięi Ahmed-i Nâmekî-yi Câmî ile Şeyh Mevdûd arasında vuku bulan bir karřılařma üzerine tahliller yapmaktadır. Buna göre (Potter 1994, 87-88); Şeyh Mevdûd, Herat yöresinin Ahmed-i Camî'nin inisiyatif ve tasarruf alanı olmamasını istemiş, bu sebeple Camî'nin ziyaretine iki bin askerle karřı durmayı ve şehirden çıkarmayı planlamıştı. Ancak Şeyh Ahmedden, müritlerini taşımış haldeki Herirud nehrinden geçirmesi kerameti zahir olunca; Mevdûd-i Çiřti daha ileri gitmemiştir. Fakat Çiřtî'nin müritleri, Şeyh Ahmed'in dinlenmesi esnasında ona suikast yapmayı planlamışlar, ancak Ahmed-i Nâmekî, olan biteni fark etmiş; Çiřtî de dervişlerini oradan uzaklařtırmıştır.

Uludaę, Şeyh Mevdûd'un Kudûs ve Semerkand gibi şehirleri ziyaret ederek ciddi sayıda mürid edindięini; oęlu ve halifesi Hoca Ahmed, Hoca

Şerîf-i Zendenî, Şâh-ı Sincan ve Hoca Sebzipûşî-i Âzerbaycânî gibi zâtların, onun önemli talebeleri arasında yer aldığını belirtmektedir (Uludağ 2004, 429).

Gulâm Ali Âryâ ise (Âryâ 1365, 79), kaynaklarda geçen, Şeyh Mevdûd'un henüz günümüze ulaşmamış Minhâcü'l-Ârifin ve Hulâsatü's-Şerîa adlı iki eserinden söz etmektedir.

el-Miyâneî'nin Temhidât'ı da, Hindistan'a göç etmiş bir Seyyid ailesine mensup Cîştî şeyhlerinden Ebu'l-Feth Muhammed Gîsûdirâz (ö. 825/1422) tarafından Farsça tercüme ve şerh edilmiş (Gîsûdirâz 1906, 1); söz konusu şerh, 1906'da Seyyid Ata Hüseyin tarafından Haydarabad'da neşredilmiştir. Temhidât, Cîştî'nin bu şerhinden sonra Urduca, Farsça ve Fransızca olarak yaygınlaşmaya başlamıştır.

2.7. Şeyh Muhammed b. Hammûye yahut Hamuveyh (ö: 530/1136)

el-Miyâneî'nin müridlerinden biri Ebu Abdullah Muhammed b. Hammûye el-Cüveynî'dir.

449/1057'de Nîşâbur yakınlarındaki Cüveyn kasabasına bağlı Buhayrâbâd'da dünyaya geldi. Cüveyne'de başladığı ilmi ve tahsil hayatını, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin derslerine devam ederek sürdürdü, ondan fıkıh ve usûl-i fıkıh okudu. Hadiste de ileri bir seviyeye geldi. Aklını ve kalbini, ibadet ve hikmet hayatına çevirdi. Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin (ö.465/1072) damadı olan Ebû Ali el-Fârmedî (ö. 477/1084) ve Ebu'l-Hasan-ı Büstî (ö. 470/1077) gibi sûfîlerin sohbetinde bulundu. Ebû Ali el-Fârmedî'den hırka giyip icazet aldı (el-Celyend 1999, 23).

es-Sem'anî, İbn Hammûye'nin el-Kuşeyrî'den icazetli olduğunu nakletmektedir (es-Sem'anî 1975, 126).

Ali Şir Nevâyî, Aynülkudât'ın bir mektubunda, Şeyh Hammûye el-Cüveynî'den bahisle; Ebu Hâmid ve kardeşi Şeyh Ahmet el-Gazzâlî gibi Şeyh Hammûye'nin de zâhiri ilimlere vakıf nâdir sûfîlerden olduğunu söylediğini nakletmektedir. Ayrıca onun Selvetü't-Tâlibîn adlı tasavvufa dair bir eserinin olduğunu kaydetmektedir (Nevâyî 1979, 259-260).

Meşhur Kübrevî şeyhi Sa'deddîn-i Hammûye el-Cüveynî'nin (ö. 671/-1271) büyük dedesidir, kabirleri Bâhrabâd'da yan yanadır (Öngören 2008, 390).

es-Safedî, İbn Hammûye'nin Hz. Ali'ye ulaşan silsilesini nakletmekte, Irak ve Horasan'da çok müridinin olduğunu belirtmektedir. Sultan Sencer ve diğer devlet erkanının kendisini ziyaret ettiklerini, buna rağmen kendisinin onların kapılarına gitmediğini, hediyelerini almadığını, hazine malından yemeyip Buhayrâbâd'ta kendi evinin yanındaki bağ-bahçesinde ziraat yaparak geçimin temin ettiğini yazmaktadır (es-Safedî 2000, 23).

el-Vâfi başta olmak üzere kaynaklarda, Letâifu'l-Ezhân Fî Tefsîri'l-Kur'ân, Selvetü't-Tâlibîn Fî Seyri Seyyidi'l-Mürselîn ve Erbaîne Hadisen adlarıyla telif ettiği eser zikredilmektedir (es-Safedî 2000, 23). Tasavvufa dair yazdığı adı bilinmeyen eserin ise Makâmâtü's-Sûfiyye adıyla küçük bir risale şeklinde İran'da bulunduğu belirtilmektedir (el-Celyend 1999, 23).

Irak, Suriye ve Mısır coğrafyasında tesiri olan aile, İbn Hammûye el-Cüveynî'ye nispetle Benî Hameviyye olarak şöhret bulmuştur (Hureysât 1992, 449).

2.8. Ebu Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111)

Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî adıyla maruftur. Eş'arî kelâmcısı, Şâfiî fakihi, mu-tasavvıf, İbn Sina ve İbn Rüşd başta olmak üzere Müslüman filozoflara yönelttiği eleştirilerle tanınan İslâm mütefekkiridir. el-Gazzâlî nisbesi, doğdu-ğu kasabadan mütevellit olan et-Tûsî nisbesinden ve hatta isminden öne geç-miştir (Çağrıncı 1996, 489).

el-Miyâneî, Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâlî'yi, hem düřtüğü manevî bunalım ve kabz halinden eserleriyle kendisini kurtaran ama dünya gözüyle görmediği manevî üstadı olarak anmakta, hem de kendisiyle aynı kalbî ve zihnî anafordan geçen haldâş olarak görmektedir (el-Miyâneî 2016, 48; 1362 (2), 316). Ebu Hâmid el-Gazzâlî'nin eserleri, el-Miyâneî'nin, hem kalbini ve keşfini, hem de Ebu Hâmid'in kardeři Ahmed el-Gazzâlî'ye ulaşma yolunu açmıştır. Denebilir ki el-Miyâneî, zaman ve mekan bakımından Ebu Hâmid el-Gazzâlî'nin uzaktan/online talebesidir.

el-Gazzâlî'nin eserinde yaşadığını naklettiği fikrî-kalbî bunalım (el-Gazzâlî 1960, 17-27) ile, el-Miyâneî'nin içine düřtüğünü anlattığı aklî-kalbî bunalım (el-Miyâneî 2016, 48) benzerlik arz etmektedir. el-Miyâneî, söz konusu süreci ve kurtuluş tecrübesini şöyle nakletmektedir: “Boğulan biri,

kurtulma ümidiyle her şeye sarılır. Ben bir ateş çukurunun kenarındaydım; şâyet Allah, fazlı ve keremiyle beni oradan kurtarmayaydı... Bunun sebebi şu: Ben, taklit eteğinden basiret zirvesine yükselmek için Kelâm kitaplarını mütâlaa ettim ama hedefime ulaşamadım. Mezheplerin temel prensipleri beni öyle afallattı ki, çıkmazların ortasına yuvarlandım. Onları burada anlatmak doğru olmaz, yanı sıra birçok kimsenin duyması da fayda sağlamaz. Zira bu hal, anlayışı dar ve kalbi zayıf kimselere çok zarar verir. Hayatı çekilmez kılan bir şaşkınlığın ortasına düşmüştüm. Nihâyet bu şaşkınlığı tecrübe edenlerden birinin işaret fişeği bana bu istikameti gösterdi ve onun keremi beni muvaffakiyete erdirdi. Özetle, düştüğüm çıkmazdan beni kurtaran şey Yüce Allah'ın lütfundan sonra, Hüccetu'l-İslâm İmam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî'nin – Allah ondan razı olsun ve kendisini razı kılsın – kitaplarının mütâlaası oldu. Yaklaşık 4 yıldan beri el-Gazzâlî'nin kitaplarını okuyup inceledim. Bu zaman zarfında ilimlerle meşgul olurken; söz konusu süreçte küfür, dalâlet, şaşkınlık ve körlük gibi birçok acayip ahval ile karşılaştım” (el-Miyâneî 2016, 48).

Ebu Hâmid el-Gazzâlî'nin eserlerini dört yılda incelemesinin ardından basiretinin açılmaya başlamasıyla birlikte yaklaşık bir sene daha geçirdiğini söyleyen el-Miyâneî, vâsıl olduğu hali ve mürşidi Ahmed el-Gazzâlî'yi şöyle özetlemektedir: “Nihâyet kader efendim ve velîm, büyük imam ve şeyh, tarikatın sultanı, hakikatin tercümanı, Ebû'l-Fütûh Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî'yi – Allah onu varlığıyla İslam âlemine faydalı kılsın, bana olan katkısıyla onu çokça mükafatlandırınsın – doğum yerim olan Hemedân'a sevk etti. 20 günden az bir sürede onun hizmetinde iken bu vakıanın yüzünü örten şaşkınlık perdesi açıldı ve ben bu hâlin gerçek yüzünü müşâhede ettim. Dahası içime öyle bir şey doğdu ki, benden ve mâsivâyı talebimden geriye Allah'ın dilediği dışında bir şey bırakmadı. O günden bugüne, o şeyde fânî olmayı talep edip durdum. Yöneldiğim yolun tamamlanmasında Allah'dan yardım talep ettim. Hz. Nuh'un ömrünü yaşasam ve bu uğurda onu harcasam yine de bu az gelir” (el-Miyâneî 2016, 49-50).

el-Miyâneî, her ne kadar Hüccetu'l-İslam Ebu Hamid el-Gazzâlî'yi basiretinin açılmasına vesile olan “manevî üstadı” olarak yâd etse de; onun, kadîm varlığın ispatına dair yaklaşımı (el-Miyâneî 2016, 58); İhya'da ahlakın değişebileceğine dair ortaya koyduğu görüşleri (el-Miyâneî 1362 (2), 319),

isim-müsemma ilişkisine dair fikirleri (el-Miyâneî 1362 (2), 315), marifet ilimlerinin elde edilmesine dair el-Gazzâlî'nin İsmailîlere verdiği cevapların eksikliği (el-Miyâneî 1362 (2), 115) gibi hususlarda onu tenkit etmekten de geri kalmaz.

Öyle ki el-Miyaneci, Hâce Ahmed el-Gazzâlî ve İmam Gazzâlî kardeşlerin, Allah'ın âlemi ihatasının cismanî olduğunu savunduklarını; *“Rabbimiz ilim olarak her şeyi kuşatmıştır”* (Kur'an, 7/89) ayetinin varlığına rağmen onların bu görüşlerine bir mana veremediğini, zira Allah'ın ilmen ve vücûden tüm varlığı ve eşyayı ihata ettiğini, dolayısıyla söz konusu “vüs'at”ın farklı bir vüs'at olduğunu, bu hususu Ahmed el-Gazzâlî'ye de birkaç defa yazmasına rağmen cevap alamadığından yakınmaktadır (el-Miyâneî 1362 (2), 380).

el-Miyâneî'nin idamına bahane olarak kullanılan varlık felsefesine ve “ilahî nur” yaklaşımı gibi hususlara dair birçok görüşü, el-Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envar başta olmak üzere bazı eserlerinde bulmak mümkündür; hatta el-Miyâneî, bu bahiste de el-Gazzâlî'yi tashih etmektedir.

Çağdaş İslam felsefe tarihçisi Macid Fahrî, el-Gazzâlî'yi, bir yandan Yeni Eflatunculuğa karşı koyma tarihinin İslamî en büyük şahsiyeti olarak nitelerken (Fakhry 2004, 223); söz, Mişkâtü'l-Envar faslına gelince, onu, İbn Rüşd'ün iddiaları üzerinden, Mişkât'ındaki Yeni Eflatunculuğu onun sufiliğinin temeli olarak görmektedir. Fahrî şöyle demektedir: *“İbn Rüşd'ün iddia ettiği gibi, el-Gazzâlî, Yeni-Platonculara karşı polemiklerinde iki kat daha suçlu olsun ya da olmasın; onun başlıca tasavvufî risalelerinden ikisi olan Mişkâtü'l-Envar ve er-Risâlâtü'l-Ledûniyye'deki Neo-Platoncu varlık hiyerarşisi, onun tüm mistisizminin metafiziksel temelini oluşturmaktadır. Mişkât, “Allah'ın göklerin ve yeryüzünün nuru olduğu”nu buyuran (Kur'an 24/34) ayetin bir açıklamasıdır ve el-Gazzâlî, on ikinci yüzyılın İsrakîleri gibi, açıkça bu tasavvufî terimlerle yorumlamaktadır”* (Fakhry 2004, 255).

Faslı çağdaş düşünür el-Câbirî ise, Hüccetü'l-İslam el-Gazzâlî'ye çok daha ağır ithamlarda bulunmaktadır (el-Câbirî 2002, 206-207,350-351). el-Câbirî'ye göre el-Gazzâlî, ikinci el kaynaklardan Hermetik görüşleri devşirip kendi gizemli felsefesini şekillendiren Hermetizm şerbetli Yeni Eflatuncu biri olarak değerlendirilmelidir.

İslam düşünce geleneğinde Yeni Eflatunculuğa karşı duruşun en büyük şahsiyeti olarak öne çıkan el-Gazzâlî'nin bile, görebildiğim kadarıyla 43

ayetle bir “mişkât” ayetini açıkladığı Mişkâtü'l-Envar'ı üzerinden kendisine bu kabil çağdaş taarruzlar söz konusu ise; Aynülkudât'a elbette çok daha ağır ithamlar olacaktır. Bu bakımdan el-Gazzâlî-Aynülkudât eksenli ciddi mukayeseli bir çalışma yapılması son derece önem arz etmektedir.

el-Miyâneî, el-Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envar'ında “Hakikatlerin Hakikâti” başlığı altında bir takım nakiller yaparak değindiği (el-Gazzâlî 1986, 137-139) kadîm-hâdis varlık konusunu da detaylıca ele alarak; “*Bu nazar/çıkarımların hepsi doğrudur. Ama bunların anlamlarını alâ-haddihi (ölçüsü üzere) bilmezsen, diğerlerinin düştüğü gibi sen de pek çok hataya düşersin*” demektedir (el-Miyâneî 1962 (1), 132-140).

Ancak şu hakkı da teslim etmek gerekir ki el-Miyâneî, Ebu Hamid el-Gazzâlî'ye yönelik eleştirilerinde asla hürmetini kaybetmemiş, nitekim bir yerde “*Yemin olsun ki, o bu hususta mazurdur*” demiştir (el-Miyâneî 2016, 58). Hatta el-Miyâneî, kendisini idama götüren ithamlar bağlamında, söz konusu görüşlerinin Hucetü'l-İslam İmam Ebu Hamid Gazzâlî'nin eserlerinde mevcut olduğunu, eserlerinin isimlerini de zikrederek açıklamaktadır (el-Miyâneî 2016, 242, 244).

Sonuç

Aynülkudât el-Miyâneî, Azerbaycan topraklarında Ortaçağda boy vermiş çok yönlü bir akıl, ilim, irfân ve gönül adamıdır. Onun tasavvuf, kelam ve İslam metafiziğine dair eserleri kadar, matematik ve sair müspet ilimlere dair çalışmaları da dikkat çekmektedir.

Bu bağlamda onun Ömer Hayyâm ile olan öğrenci-talebe ilişkisi özellikle irdelenmeli, üzerinde çalışılmalıdır. Zira el-Miyâneî'nin matematiğe dair ciddi eserlerinin var olduğunu hem kendisi açıklamakta, hem de kütüphanelerde yazma nüshalar halinde mevcut olduğu bilinmektedir. Eserleri ve hayatına dair noksanlıklar, kendisi hakkındaki değerlendirmeleri isabetli olmaktan uzaklaştırmaktadır.

el-Gazzâlî başta olmak üzere, el-Miyâneî'nin en çok etkilendiği hocaları, kendi dönemlerinde Batınlık ve Yunan felsefesi akımlarına karşı duran kimselerdir. Kendisi ise, eserlerini, Kur'an ve dini naslarla ilmek ilmek örmüş bir ilim ve hikmet adamıdır.

İslam tefekkür tarihinde el-Miyâneî'nin görüşleri ve temel kavramları, hocalarında ve kendisinden önceki sûfilerde çokça rastlanmayan, özgün, kendisinden sonraki devirlerde etkin, yaklaşımları Kur'an-ı Kerim orjinlidir. Sonraki asırlara damgasını vuran ve ıgırlar açan oluşların fikrî tohumlarını ve ilmî temellerini kendisinde görmek mümkündür.

Temel görüşleri, Kur'an'ın ayetlerinden ve hikmetlerinden yeşermiştir, orjinaldir. Bir başkasının görüşünü aktarmakla yetinmemiştir. Görüşleri, daha ziyade Kur'an ayetlerinden kalbine düşen ilahî hikmet ve ilim parıltıları olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla el-Miyâneî'yi, geçmiş ekol veya felsefî akımlar üzerinden okumak çok da tutarlı ve doğru değildir.

el-Miyâneî, kendi hocalarını bile, Kur'an'ın ölçülerini ortaya koyarak eleştirmekten geri kalmamıştır. el-Miyâneî'nin eserlerindeki duruşu ve görüşlerine baktığımızda; mürşidi Ahmed el-Gazzâlî ve kendisinin “manevi pirim” dediği Ebu Hamîd el-Gazzâlî'yi dahi ciddi bir saygı ve adâb içerisinde eleştirmekten geri durmadığını görmek mümkündür.

el-Miyâneî'nin fikrî-kalbî münasebetleri olduğu hocalarını saygı ve adâp içinde eleştirmesi, onun temel ve kavram ve görüşlerinde Kur'an'a dayalı bir hikmet ve irfana sahip olmasındaki kudretinden kaynaklanmaktadır. Nitekim eleştirileri de Kur'an eksenlidir, ayetler ve naslarla delillendirmiştir.

Ancak Ebu Hâmid el-Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envar eseri ve “nur-i ilâhî” görüşünün, el-Miyâneî'de farklı bir etkisi olduğu görülmektedir. Mişkât, işrakî-irfânî yorumlarla şekillendirilmiştir. Bu bağlamda Ebu Hâmid el-Gazzâlî-Aynükdât el-Miyâneî yakınlığını görmek mümkündür.

Ahmed el-Gazzâlî'nin ise bizzat kendisinin yanısıra Sevanîh eseri ve ona yazdığı mektuplarındaki görüşleriyle el-Miyâneî'yi tesir ve irşad ettiği hususu zaten el-Miyâneî tarafından ifade edilmektedir.

el-Miyâneî, derya-yı vahdetten sulanan çok yönlü ve derin bir âlimdir. el-Miyâneî deryasından kabını dolduran kimseler, adeta kendi kaplarının rengini onun ilim ve hikmetinin rengi zannetmektedir. Ancak el-Miyâneî'nin eserlerine ve kendisini yetiştiren hocaları-mürşitlerine bakıldığında; ifade edilenlerden daha farklı bir ilmî-irfanî kişilik ortaya çıkmaktadır.

Görünen şu ki, el-Miyâneî'nin, âklî ilimlerde Hayyâm'ın eser sahibi öğrencisi olması yanısıra metafizik alanda Nizamiye medreseleriyle tesis edilmeye çalışılan İslam anlayışının çok önemli iki üstadı olan el-Gazzâlî kardeş-

lerinden beslenen donanımlı, dirayetli, kıvrak zekâlı ve kelamı etkili bir mütefekkindir.

Dolayısıyla el-Miyâneî'nin fikrî ve ilmî arka planını netleştirmek için el-Gazzâlî kardeşler ile kendisi arasındaki fizikî, fikrî, ilmî ve manevî irtibatların da ortaya konması gerektiği açıktır.

Bu husus, aynı zamanda el-Miyâneî'nin idamının perde arkasını aydınlatmaya, onu küfür ile itham ederek katl-i vacib fetvası verenlerin kimliklerini ve haksız fetvalarının gerekçelerini görmeye de yardımcı olacaktır.

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim Meâli, TC. Diyanet İşleri Başkanlığı.

Aliyeva Nergiz. (2020). Mu'cemu'l-buldan eserinde Azerbaycan ve Kafkas, Bakü: AMEA- Milli Azerbaycan Tarixi Muzeyi, (424 sayfa).

Arberry Arthur John. (1969). A sufi martyr, London And Woking: George Allen & Unwin Ltd, (150 sayfa).

Âryâ Gulâmali. (1365). Tarîka-i çîştîyye der hind ve pâkistân, Tahran: Kitabfuruş-i Zuvvar, (255 sayfa).

Baltacı Halil. (2016). Âşıklar sultanı Aynü'l-kudât el-hemedânî'nin hayatı ve tasavvuf anlayışı, 211 sayfa, İstanbul: İnsan Yayınları, 1.baskı.

Bener Mehmet Emin. (2015). 'Aynü'l-kudât-ı hemedânî'nin tasavvuf müdâfaası (şekvâ'l-garîb örneği), Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır, (198 sayfa) (184 ve Giriş).

el-Bundârî Kıvâmüddîn Ebû İbrâhîm el-İsfahânî. (2016). Zübdetü'n-nusra ve nuhetü'l-'usra / ırak ve horasan selçukluları tarihi, (ed., Neşr: M. Th. Houtsma, Çeviren: Kıvameddin Burslan), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 300 sayfa ve LXVII giriş, 3. Baskı.

el-Câbirî Muhammed Âbid. (2002). Tekvînü'l-'akli'l-'arabî, Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, (374 sayfa), 8. Baskı.

Câmî Abdurrahman. (1995). Nefahâtü'l-üns, (Tercüme ve Şerh: Lâmiî Çelebi, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Mustafa Kara), İstanbul: Marifet Yayınları, (888 sayfa), 1. Baskı.

el-Celyend Muhammed es-Seyyid. (1999). İbn hameveyh muhammed, c. 20, s. 23, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Corbin Henry. (2001). History of islamic philosophy, (Translated: Liadain Sherrard-Philip Sherrard), London: Kegan Paul International- The Institute of Ismaili Studies, 365 sayfa, 1. baskı.

Çağrııcı Mustafa. (1996). Gazzâlî, c. 13, ss. 489-505, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Dabashi Hamid. (2008). ‘Ayn al-qudât hamadânî ana the intellectual climate of his times, ss. 674-776, (History of Islamic Philosophy, Ed: Nasr Seyyed Hossein-Leman Oliver, London and Newyork: Routledge,1996, Digital Printing: Great Britain: TJI Digital, Padston; Cornwall, 2187 sayfa, 2008).

Fakhry Majid. (2004). A history of islamic philosophy, New York: Columbia University Press, page 459 (Includes bibliographical references and index), Third Edition.

el-Gazzâlî Ebu Hamid Muhammed. (1986). Miřkâtü’l-envâr ve misfâtü’l-esrar, (Hazırlayan: Abdülazîz İzzüddîn es-Seyrevân), Beyrut: Âlemü’l-Kütûb, 228 sayfa, 1. Baskı.

el-Gazzalî Ahmed. (2019). Aşıkların halleri/sevânih’u-l uşşâk (Türkçesi: Turan Koç-Mehmet Çetinkaya), 95 sayfa, Ankara: Hece Yayınları.

Gîsûdirâz Ebu’l-Feth Muhammed. (1906). Şerh-i temhîdât, (Nşr: Hâfız Seyyid Atâ Hüseyin, Haydarâbad), 272 sayfa, Ramazan 1324/1906.

Qeniyev Hasan. (2019). Azerbaycan tarihi, Bakü: İlim ve Tahsil Neşriyatı, (499 sayfa).

el-Hamevî Yakut. (1977). Mu’cemu’l-buldân, c.5, Beyrut: Daru Sader, (461 sayfa).

el-Hasenî Abdulhayy b. Fahriddîn. (1999/1), el-İ’lâm bi men fî târîhi’l-hindi mine’l-a’lâm el müsemma bi: nüzhetü’l-havâtır ve behcetü’l-mesaimi ve’n-nevâzır, c. 4, (ss. 295-457), Beyrut: Daru İbn Hazm, 1. Baskı, 1999.

el-Hasenî Abdulhayy b. Fahriddîn. (1999/2). el-İ’lâm bi men fî târîhi’l-hindi mine’l-a’lâm el müsemma bi: nüzhetü’l-havâtır ve behcetü’l-mesaimi ve’n-nevâzır, c. 5, (ss. 458-680), Beyrut: Daru İbn Hazm, 1. Baskı.

Hayyâm Ömer. (1933). Nevrûznâme, (Neşr: Müctebâ Meynovî), Tahran: Matbaa-i Roşnaî, 186 sayfa (28 sayfa Giriş).

Hureysât Muhammed Abdülkâdir. (1992). Benî hameviyye, c. 5, (ss.449-450), TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

el-Hüseynî Sadrüddin Ebi’l-Hasan Ali b. Nasır b. Ali. (1993). Ahbaru’d-devleti’s-selcukiyye, (Tahk: Muhammed İkbâl), Lahor: Neşriyyatü Külliyyet-i Fencab, 228 ve 8 sayfa önsöz.

İbnü'l-Füvâtî Kemalüddin Ebu'l-Fadl Abdurrezzak b. Ahmet eş. (1426). Mecma'u'l-âdâb fî mu'cemi'l-elkâb, c. II, (Tahkik: Muhammed el-Kâzım), Tahran: Vezaretü's-Sekafe ve'l-İrşadü'l-İslamî, (591 sayfa), 1. Baskı.

Köçerli F. Q., Qasımzâde F. F., Rzaquluzade S.C. (2014). Azerbaycan felsefe tarihi, c. 1, Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Felsefe, Sosyoloji ve Hukuk Enstitüsü, (455 sayfa), Bakı, Elm.

el-Makdisî Muhammed b. Ahmed. (1991). Ahsenu't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm, (Editör: M. J. De Goeje), Kahire: Mektebetu'l-Medbulî, 516 sayfa, 3. Baskı.

Mandvî Muhammed Gavsî. (1326). Ezkâr-ı ebrar urdu tercüme-i gülzâr-ı ebrar, (Mütercim: Fadl Ahmet Cevârî), ss. 669, Lahor, (1908).

el-Miyâneci Aynülkudât el- Hemedânî. (1362/1). Nâme-hâ-yi aynülkudât-i hemedânî, c. I, (Hz.: Alinakî Münzevî- 'Afîf 'Useyrân), Tahran: Manuçehri-Zavar Kitabevi, 480 sayfa ve 18 sayfa giriş.

el-Miyâneci Aynülkudât el-Hemedânî. (1362/2). Nâme-hâ-yi aynülkudât-i hemedânî, c. II, (Hz.: Alinakî Münzevî- 'Afîf 'Useyrân), Tahran: Manuçehri-Zavar Kitabevi, (488 sayfa).

el-Miyâneci Aynülkudât el- Hemedânî. (1377). Nâme-hâ-yi aynülkudât-i hemedânî, c. III, (Hz.: Ali Nakî Münzevî- 'Afîf 'Useyrân), 448 sayfa, Tahran: Manuçehri-Zavar Kitabevi, 1.baskı.

el-Miyâneci Aynülkudât el-Hemedânî. (1962). Risaletü şekva'l-garîb, (Takdim ve Tahkik: 'Afîf 'Useyrân), Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları-695, (103 sayfa).

el-Miyâneci Aynülkudât el-Hemedânî. (1991). Temhidât, (Tashih: Afîf Useyrân), Tahran : İntişarat-i Menuçihri-i Hayaban, 524 sayfa, 3. baskı.

el-Miyâneci Aynülkudât el- Hemedânî. (2015), Temhidât (Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar), Hazırlayan: Halil Baltacı, İstanbul: Dergâh Yayınları, (251 sayfa).

el-Miyâneci Aynülkudât el-Hemedânî. (2020). Zübdetü'l-hakâik/dînî hakikatlerin esası (Tercüme-Neşir: Abdurrahim Alkış), İstanbul: Hikemiyat, 1. baskı, (398 sayfa).

el-Miyâneci Aynülkudât el-Hemedânî. (2016). Zübdetü'l-hakâik-Şekva'l-garîb, (Çeviri: Ahmet Kamil Cihan - Mesut Sandıkçı), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı.

Nevâyî Ali Şir. (1979). Nesâyimü'l-mahebbe min şemâyimü'l-fütüvve, Hazırlayan: Kemal Eraslan, Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları-2654, (512 sayfa).

Öngören Reřad. (2008). Sa'deddîn-i hammûye, c. 35, ss. 389-391, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Papan-Matin Firoozeh. (2010). Beyond death / The mystical teachings of 'ayn al-quzât al-hamadâni, (Editorial Board: Sebastian Günther - Wadad Kadi), Leiden-Boston: Koninklijke Brill NV, (256 sayfa).

Potter Lawrence G. (1994), Sufis and sultans in post-mongol, Iranian Studies, v. XXVII, nm: 1/4, (pp. 77-102).

Pürcevadî Nasrullah (1384), Aynülkudât ve üstazan-ı û, tahran, İntişârât-ı Esâtîr, (195 sayfa).

es-Safedî Salahüddin Halîl Bin Aybeg. (2000). Kitabu'l-vâfi bi'l-vefeyât, (Tahkik: Ahmed el-Arnâvud/Türkî Mustafa), c. 3, 317 sayfa, Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1. Baskı.

es-Sem'ânî Ebu Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temîmî es-(1975), et-Tahbîr fi'l-mu'cemi'l-kebîr, c. II, (Tahkik: Münîre Nâcî Sâlim), 658 sayfa, Bağdad: Cami'atü Bağdad, 1395/1975.

es-Sem'ânî Ebu Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temîmî es-(1977/1), el-Ensab, Tahkik: Abdurrahman b. Yahya el-Muallimi el-Yemânî, Haydarabad: Dairetü'l-Me'arifi'l-Osmaniyye, c. 5, 714 sayfa, 1. Baskı, 1977.

es-Sem'ânî Ebu Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temîmî es-(1977/2), el-Ensab, Tahkik: Abdurrahman b. Yahya el-Muallimi el-Yemânî, Haydarabad: Dairetü'l-Me'arifi'l-Osmaniyye, c. 12, 539 sayfa, 1. Baskı, 1977.

es-Sübkî Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-(1964), Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübâ, Tahkik: Abdülfettah Muhammed Hulv-Mahmud Muhammed et-Tanahî, Kahire: Faysal 'İsa el-Bâbî el-Halebî, c. 6, 560 sayfa, 1964.

eş-Şehrezûrî Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân İbnü's-Salah (1992), Tabakâtü'l-fukahâi's-şâfi'iyye, (Tertib ve Zeyl: İmam Nevevî, İmam el-Mizzi, Tahkik: Muhyiddîn Ali Necîb), Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, c. I-II ve Zeyl birarada 1198 sayfa, 1. Baskı, 1992.

eş-Şehrezûrî Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd. (2015). Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh, (Çev. Eşref Altaş), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 968 sayfa, İstanbul.

Uludağ Süleyman-Bayburtlugil Nurettin. (1991). Aynülkudât el-hemedanî, c. 4, ss. 280-282, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Uludağ Süleyman (1989), Ahmed el-gazzâlî, c. 2, s. 70, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Uludağ Süleyman. (2004), Mevdûd-i çîştî, c. 29. ss. 429-430, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Uysal A. Salih Nebi. (1999), Ömer hayyam ve felsefî risaleleri, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 182 Sayfa, Ankara.

Yazıcı Tahsin. (1991). Baba tâhir-i uryân, c. 4, ss. 370-371, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Yıldırım Nimet. (2018). İmam gazzâlî ve kardeşi, Doğu Esintileri, sayı. 8, ss. 132-161, Ocak.

Zerrinkûb Abdülhüseyn. (1379). Cüstecu der tasavvuf-i iran, Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, 446 sayfa.

ez-Zebîdî Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ el-Hüseynî ez-(1994), İthafü's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi ihyâ-i 'ulumi'd-din, c. I, Beyrut: Müessesetü't-Tarîh'il-Gazzâlî, 476 sayfa, 1. Baskı.

Mehmet Emin Koç

AZƏRBAYCAN ZİYALISI ŞƏHİD VƏLİ ƏL-MİYANƏCİNİN (v. 525/1131) GÖRÜŞLƏRİNƏ TƏSİR EDƏN ELMİ AMİLLƏR KONTEKSTİNDƏ MÜƏLLİMLƏRİ

XÜLASƏ

Orta əsr Şərq dünyasının Azərbaycan mədəni mühitində yetişmiş alim, mütəfəkkir, filosof, qəlb insanı Eynəlqüzat Miyanəcinin həyatı haqqında məlumatlar məhduddur.

Əsərlərinin bir qismi hələ üzə çıxmayıb, əsas yaradıcılığının bir qismi, xüsusilə üçcildlik farsca “Nameha/Mektubat” türkcəyə çevrilməyi gözləyir. Buna görə də tədqiqatçıların bir çoxu onun əsas əsərləri haqqında ətraflı məlumatlara malik olmadan və ideyalarını əxz etmədən iddialı fikirlər söyləyirlər. Bu fikirlər isə əsaslı sübutlar üzərində qurulmalıdır.

Sözgedən araşdırma Miyanəcinin müəllimləri və müridləri kontekstində bu dəlillərə bir yanaşmadır.

Tədqiqatda klassik tarixi mənbələrlə yanaşı, Miyanəçinin ərəb və fars dillərində yazılmış əsərlərində təqdim etdiyi məlumatlardan istifadə edilmişdir. Həmçinin Miyanəçinin müəllimlərinin kimlikləri və şəxsiyyətləri tədqiq olunmuşdur.

Bəzi tədqiqatçılar “əl-Miyaneci”ni sələf-xələf qəbul olunacaq dərəcədə təsiri olan Sührəvərdi əl-Məktül (v. 587/1191) və İbnül-Ərəbinin (v. 638/-1240) baxışları vasitəsilə oxuyurlar. Bəziləri isə hicri 300-cü illərin İslamı kontekstində neoplatonizm hərəkatını oxuyaraq özlərini neoplatonçu kimi təsvir edir; bəziləri də onu h. 300-cü illərin İslamı şəraitində neoplatonizm hərəkatı üzərindən oxuyaraq, özlərini neoplatonçu kimi təsvir edirlər. Beləliklə, şüurlarda və elm aləmində çox fərqli Eynəlgüzat prototipləri ortaya çıxır.

Miyanəçinin əsərlərində bəhs etdiyi və faydalandığını məlumat verdiyi müəllimlərinin elmi simaları və şəxsiyyətləri araşdırıldıqda ortaya çıxan Eynəlgüzat prototiplərinin əsl Eynəlgüzat Miyanəçidən uzaq olduğu görünür.

Miyanəçi üçün ifadə edilə biləcək ən tutarlı və düzgün təsbit: o, Quran ayələri ilə qidalanan müdrik, özünəməxsus məktəb, müəllimlərini belə tənqid etməyi bacaran, özündən sonra gələnlərə nura çevrilən bir rəhbərdir.

Açar sözlər: Miyanəçi, Qəzali, Şəhid Vəli, Şekval-Qərib.

Мехмет Эмин Коч

**УЧИТЕЛЯ АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО ПРОСВЕТИТЕЛЯ ШЕХИДА
ВЕЛИ АЛЬ-МИЯНЕЧИ (ум. 525/1131)
В КОНТЕКСТЕ НАУЧНЫХ ФАКТОРОВ, ПОВЛИЯВШИХ
НА ЕГО ВЗГЛЯДЫ**

РЕЗЮМЕ

Сведения о жизни одного из ученых, мыслителей, философов и сердечных людей, выросших в азербайджанской культурной среде средневекового восточного мира, Айналгузата аль-Миянечи, ограничены.

Некоторые из его работ еще не опубликованы, а некоторые из его основных работ, в частности трехтомный персидский Намеха/Мектубат,

ожидают перевода на турецкий язык. Поэтому большинство исследователей высказывают утвердительные мнения о его основных работах, не обладая подробной информацией о его основных трудах и не усвоив его идеи. А эти идеи должны опираться на основательные доказательства.

Это исследование представляет собой подход к этим доводам в контексте учителей и наставников аль-Миянечи.

В этом исследовании, помимо классических исторических источников, также использована информация, представленная аль-Миянечи в его трудах на арабском и персидском языках. Изучены личности учителей аль-Миянечи.

Некоторые исследователи читают аль-Миянечи через взгляды Сухраварди аль-Мактула (ум. 587/1191) и Ибньюль-Араби (ум. 638/1240), на которых он оказал влияние в такой степени, что они считаются его предшественником-преемником; и некоторые из них описывают себя как неоплатоника, прочитывая движение неоплатонизма 300-х годов хиджри в контексте ислама; а некоторые описывают себя как неоплатоника, прочитывая его через движение неоплатонизма 300-х годов хиджри в условиях ислама. Таким образом, в сознании и мире науки возникают очень разные прототипы Айналгузата.

При изучении научных образов и личностей учителей аль-Миянечи, которых он упоминал в своих собственных работах и знания которых он использовал, видно, что возникшие прототипы Айналгузата далеки от настоящего Айналгузата аль-Миянечи.

Самое последовательное и правильное определение, которое можно сделать для аль-Миянечи следующее; он мудрый человек, получающий вдохновение из аятов Корана, своеобразная школа, лидер, способный критиковать даже своих учителей, и ставший светом для тех, кто пришел после него.

Ключевые слова: аль-Миянечи, аль-Газали, шехид Вəли, Шəква'л-Гəриб.

Mehmet Emin Koch

**THE TEACHERS IN THE CONTEXT OF SCIENTIFIC FACTORS
AFFECTING THE VIEWS OF THE AZERBAIJANI INTELLIGENT,
MARTYR SUFI AL-MIYANEJI (D. 525/1131)**

ABSTRACT

There is little information available about the life of Aynülküdat al-Miyaneci, one of the scholars, thinkers, philosophers, and soulful man who grew up in the Azerbaijan cultural climate of the Medieval Eastern world.

Some of his works have yet to be discovered, and some of his foundational works, particularly his three-volume Persian Nâme-hâ/Mektûbât, are awaiting translation into Turkish. As a result, most researchers express strong opinions about his fundamental works despite their inability to study them in depth or grasp his ideas. These points of view must be supported by evidence.

This study takes a look at these evidences through the eyes of teachers of al-Miyaneci' and the guides who raised him.

Aside from classical historical sources, the information presented by al-Miyaneci in his works in Arabic and Persian was also consulted in this study. The identities and personalities of al-Miyaneci's teachers were revealed.

Some researchers read al-Miyaneci through the views of Suhrawardi al-Maktûl (d. 587/1191) and İbnü'l-Arabî (d. 638/1240), on whom he had an influence to be considered a predecessor-successor; and some of them describe al-Miyaneci as a Neoplatonist, by reading him through the Neoplatonism movement of the 300's, which was disguised as Islam. Thus, very different Aynülküdat prototypes emerge in the minds and world of science.

When the scientific identities and personalities of al-Miyaneci's teachers, whom he mentioned and benefited from in his own works, are examined, it is clear that the prototypes of Aynülküdat that emerged are far from the real Aynülküdat al-Miyaneci.

The most consistent and correct assessment of al-Miyaneci; he is a man of wisdom fed by Qur'anic verses, a school of his own capable of criticizing even his teachers, and a leader who became a light for those who came after him.

Keywords: *al-Miyaneci, al-Ghazali, Shahid Vali, Shekva'l-Garib*

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

QƏDİM AZƏRBAYCANDA DÖVLƏT-DİN MÜNASİBƏTLƏRİNİN TƏŞƏKKÜLÜ

i.f.d. Ceyhun Məmmədov,

Millət vəkili, Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu müəllimi

ceyhunmammadov@ait.edu.az

XÜLASƏ

Məqalədə qədim Azərbaycanda meydana gələn dövlət-din münasibətləri araşdırılır. Burada qeyd olunur ki, qədim dövrlərdə Manna, Midiya, Atropatena və Albaniyada spesifik dövlət din siyasəti həyata keçirilirdi. Nəzərə almaq lazımdır ki, qədim Azərbaycanda Avestadakı əski dini-hüquqi qaydalardakı normalar və Sasani feodal dövlətinin real sosial-iqtisadi şəraiti arasında ziddiyyətlər mövcud idi. Sasani teologiyasının açıq sxolastik və mühafizəkar xarakteri Sasani dövlətinin fəal hərbi və ticarət ekspansiyası fonunda xüsusi aydınlıqla təzahür edirdi. Sasani imperiyası ərazilərindəki əhali müxtəlif dinlərə və mədəniyyətlərə, müxtəlif sosial və iqtisadi inkişaf səviyyəsinə malik idi. İmperiyanın rəsmi, dini qurumları öz ərazisində Aristotelin irsini öyrənən və Xristianlığın tədris olunduğu fəlsəfi məktəblərin mövcudluğu ilə barışmalı olurdu. Zərdüştliyin ali rəhbərliyi Hindistanın din və mədəniyyətinin təsiri ilə hesablaşmalı, Avestanın fars tərcüməsinin, yunanların fəlsəfi təlimlərinin əsaslarının, qədim hind fəlsəfəsi və təbabətinin öyrənilməsi ilə barışmalı idilər.

Zərdüşt dini Əhəmənilərin dövründən etibarən Azərbaycan, İran və Orta Asiyanın qədim tayfalarının əsas dini idi. Sonrakı dövrlərdə bu din digər bölgələrdə də geniş yayıldı.

Bu dinin kahinləri mövcud ictimai quruluşun ilahi bir mənşəyə malik olduğunu təbliğ edirdilər. Zərdüştlük qədim Azərbaycan dövlət dini kimi, həmin dövrün dövlət-din münasibətlərində əsas rol oynayırdı. Bu həmin dövrdə dövlət siyasətində, qəbul edilən qərarlarda özünü açıq büruzə verirdi.

Zərdüştlük təlimi sonrakı mərhələdə qədim yunan və Avropa fəlsəfəsinə təsir etmiş, həm də dualist fəlsəfi sistem, əxlaq kodeksi kimi yayıldığı ərazilərdə şüurlara, həyat tərzlərinə, davranışlara ciddi hakim olmuşdur.

Həmin dövrün dövlət başçıları hər bir şəhərdə nüfuzlu, güclü zərdüştlük dini təşkilatları (magustan) yaratmış, dövlət fərmanlarında Zərdüştlük sarayda, ölkənin bütün şəhərlərində və ərazisində dövlət dini kimi sərbəst fəaliyyət göstərmişdir.

***Açar sözlər:** Manna, Midiya, Atropatena, Albaniya, dövlət, din, Avesta, Zərdüştlük.*

Giriş

Azərbaycanda yaranan hər bir dövlətin dini mövcud idi. Manna tayfalar ittifaqının dini isə Bütperəstlik hesab olunurdu. Midiya və Atropatenanın dövlət dini Zərdüştlük idi. Albanlar isə qədim dövrdə Aya və Günəşə sitayiş edirdilər. Qeyd olunanlardan belə bir ümumiləşdirmə apara bilərik ki, qədim Azərbaycanda tayfa dinləri, milli və dövlət dinləri mövcud olmuşdur.

Qədim Albaniyada Günəş yeganə Allah sayılırdı. Bu dövrdə Azərbaycan ərazisində kutilər, lillubilər, hürritlər kimi tayfa ittifaqları mövcud olmuşdur. Müasir azərbaycanlıların fiziki tipinin təşəkkülündə iki avropoid antropoloji tipinin – “Kafkasion” və “Aralıq dəniz tipi”nin iştirak etdiyi ehtimal olunur.

Qədim dövrlərdə qəbilə-tayfa münasibətlərinin inkişafında dini amil əsaslı rol oynamağa başlamışdır. Bu proses qarşılıqlı təsir şəraitində inkişaf edirdi. İctimai quruluşun inkişafı dini dünyagörüşünə öz təsirini göstərirdi.

“Ayrı-ayrı şəxslərin varlanması”, tayfa ağsaqqallarının nüfuzunun artması, dünyəvi və hərbi işin, bəzi hallarda dini rəhbərliyin də onların əlində cəmləşməsi bu şəxslərin ilahiləşdirilməsinə şərait yaradırdı” (Azərbaycan tarixi I/1994, 54). Göründüyü kimi, tayfa başçılarının əllərində dünyəvi, hərbi və dini hakimiyyətlərin cəmləşməsi onların nüfuzunun daha da artmasına səbəb olmuşdur.

Hələ eramızdan əvvəl III minillikdən oda və atəşə sitayiş edən Azərbaycan tayfaları yaxın-uzaq qonşu bölgələrlə sıx dini-mədəni əlaqə saxlayırdılar. Həmin dövrdə Azərbaycanın cənubunda və ona qonşu olan vilayətlərdə ilk böyük tayfa ittifaqları *“etnososial səciyyə daşıyan etnik birləşmələr meydana gəldi”* (Azərbaycan tarixi 1993, 39-40). Bu birləşmələr vahid mədəniyyətə və dini dünyagörüşə malik qohum tayfalardan təşkil olunmuşdu.

Qədim Azərbaycan dövlətlərinin dinləri

Eramızdan əvvəl III minilliyin birinci yarısında Cənubi Azərbaycanda Aratta adlı ilk dövlət qurumu meydana gəldi. Arattada çoxallahlılıq yayılmışdı. Digər dövlət qurumu olan Lullubidə səma, bərəkət, məhəbbət, Ay və Günəş allahlarına sitayiş edilirdi. Kutulidə də çoxallahlılıq mövcud idi.

Tarixi inkişafın sonrakı mərhələsində Azərbaycan ərazisində Manna və Midiya dövlətləri meydana gəlmişdi.

Manna xırda dövlət birləşmələrindən ibarət idi. Manna dövlətinin möhkəmliyinin səbəbi burada *“irsi Çar hakimiyyətinin mövcudluğu faktının olmasıdır”* (Кашкай 1977, 59). Deməli, Manna dövləti onun qədim əhalisinin kutiyalılar, lullubilərin və onların dini dünyagörüşünün uzunsürən ictimai-siyasi və mədəni inkişafı nəticəsində yarandı. Bu barədə Azərbaycanın görkəmli tədqiqatçısı İ.Əliyev haqlı olaraq qeyd edirdi: *“Manna bu vilayətlərdə eramızdan əvvəl III-II əsrlərdə mövcud olmuş kutiyalı-lullubi tayfa ittifaqlarının bilavasitə varisi idi”* (Алиев 1961, 176). İ.Əliyev mannalıların etnik özünüdərkini inkişafında onların çoxallahlı dininin mühüm rol oynadığını göstərir.

Mənbələrin təsdiq etdiyi kimi, mannalılar müxtəlif ilahi qüvvələrə sitayiş edirdilər, məbədlərdə ibadət edirdilər. Buraya allahların heykəlləri qoyulurdu. Mannalıların mənəvi dünyagörüşü dini əfsanələrdə əks olunmuşdu. Mannada irsi hakimiyyət mövcud idi. Hökmdar dövlətin dünyəvi, dini, hərbi başçısı idi.

Türklərin dövlətçilik ənənələri və dini təsəvvürlərinin qarşılıqlı münasibətləri, totemizmdən başlayaraq səmavi-ilahi dinlər ümumi şəkildə bəşəriyyətə aid edilir.

“Müxtəlif qəbilə və boy quruluşlarına, fərqli etnocoğrafi məkana sahib olan türklərin ilk çağlarda müxtəlif dini inanclara bağlılığı təbiidir və bunu milli bir din adı ilə məhdudlaşdırmaq doğru deyildir” ([http://www.qafqazinfo.az/gundem.az/turklerin – dini – menseyi haqqında-Fazil-mustafa./21.09.2017/](http://www.qafqazinfo.az/gundem.az/turklerin-dini-menseyi-haqqinda-fazil-mustafa/))

Azərbaycanda qədim dövlətlərin siyasətində əsas yer tutan din mürəkkəb və ictimai tarixi hadisə idi.

Məhz uzaq əcdadlarımızın yaratdıqları əski inancları, mentalları, dini mədəniyyəti, dövlətçiliyi azərbaycanlıları bu günə gətirib çıxarmışdır. Azərbaycanlıların etnogenezi onların bütün dini-mədəni uğurları ilə bu etnosun tarixini müəyyən edən çoxsahəli dialektik prosesdir.

Məlum olduğu kimi, azərbaycanlıların ilkin etnik ümumilliyi Albaniyada (Şimali Azərbaycanda) və Atropatendə (Cənubi Azərbaycanda) təşəkkül tapmışdır. Şimali və Cənubi Azərbaycan əhalisi – azərbaycanlılar ümumi kökə, dilə, dinə malik olmuş, tarixən eyni tayfalardan əmələ gəlmişlər.

“Təbii-tarixi inkişafın gedişində təşəkkül tapan Azərbaycan xalqı özünün çoxəsrlik ənənələrini (əski inanclarını), qədim dillərini qoruyub-saxlaya bilmişdir”[18,28]. Deməli, azərbaycanlıların siyasi, dini və mənəvi xüsusiyyətləri vəhdətdə inkişaf etmişdir.

Qəbilədən-tayfaya, xalqdan-etnosu, millətdən-dövlətə doğru gedən proseslərdə din ayrılmaz amil olmuşdur. Tarixən formalaşmış hər bir xalq *“özünün ərazi, mədəni-dil (din), təsərrüfat-məişət psixoloji, mənəvi xarakteri ilə, milli-etnik özünüdərkini, identikliyin və səfərbərliyin uyğun tiplərinin şərtlənməsi ilə, ümumi xarakterik xüsusiyyətləri ilə”* (Абдулатипов 2004, 44) fərqlənir.

Qəbilə-tayfa quruluşu özünün müəyyən mərhələsində dövlətlə əvəz olundu. Eyni ərazidə məskunlaşan qəbilə və tayfa üzvlərinin birgəyaşayışı tədricən aradan qalxırdı. F.Engels yazırdı: *“Qəbilə birləşmələrinin üzvləri öz ümumi işlərini müzakirə etmək üçün daha bir yerə toplaşa bilmirdilər. Hələ yalnız cüzi işlər, məsələn, dini bayramlar keçirilməsi birtəhər qaydaya salınırdı”* (Engels 1971, 185). Deməli, qəbilə quruluşunun dövlətə keçidi mərhələsində hələ də birləşdirici integrativ amil rolunu din oynayırdı.

Midiya dövlətinin tərkibində olmuş Azərbaycan tezliklə Əhəmənilər imperiyasının daxilinə qatıldı. Midiya valisi Atropatın yaratdığı Atropatena dövləti eramızdan əvvəl 150-ci ilədək mövcud olmuş, sonralar bu söz ərəb dilində “Adərbayqan”, “Azərbaycan” formasında işlənmişdir. ABŞ-lı azərbaycanşünas tədqiqatçı T.Svyatxovski Azərbaycanın şimal hissəsini İslamdan əvvəl Qafqaz Albaniyası, sonralar Aran adlandığını, qədim Midiya dövrü və Əhəmənilərin hakimiyyəti illərində “Azərbaycan” adının Atropatenedən götürüldüyünü göstərir:

“Daha populyar olan başqa bir fikirə görə, Azərbaycan adı farsca “azər” sözündən götürülüb, mənası “od” deməkdir. Azərbaycan Odlar yurduudur” (Svyatxovski 2000, 3). Müəllif bunu ölkənin Zərdüştliklə, Atəşpərəstlik dini ilə bağlılığı istiqamətindən əlaqələndirir.

Bu dövrdə Zərdüştlik-Atəşpərəstlik dini İranın dövlət dini olmuşdur. İslamdan əvvəl Azərbaycanın şimalı Albaniya, cənubu Atropatena adlanırdı.

Atropatena mədəniyyəti Qərbin və Şərqi xüsusiyyətlərinin vəhdətini (Ellin mədəniyyətinin təsiri ilə) özündə əks etdirirdi. Atropatenada elmi-dini təsəvvürlər vəhdət şəklində çıxış etmişdir. Akademik Z. Məmmədov bu təsəvvürlərin məcusiliklə əlaqəli olduğunu qeyd etmişdir:

“Məcusilik (əl-məcusdiyyə-maqiya) termini müxtəlif məzmununda şərh edilmişdir. Herodotun “Tarix” kitabında maqlar Midiya tayfalarından biri, həm də kahin (bilici, yuxuyozan) kimi mənalar daşımışdır. Midiyada yaşayan məcuslar elmlərlə məşğul olmuş, Zərdüştlüyün formalaşmasında və yaşamasında fəal rol oynamaşlar” (Məmmədov 19914, 11).

Dövlətin yaranması ilə dövlət-din münasibətlərində yeni mərhələ başlandı. Belə dövrdə Azərbaycanla sıx bağlı olan Zərdüştlük dini o dövrdə İranın rəsmi dövlət dini olmuşdur. Bütün dövrlərdə öz dəyərini saxlamış Zərdüştlük dininin bütün prinsiplərini əks etdirən Avestada *“qədim Azərbaycan xalqının dini, fəlsəfi, əxlaqi, etik, sosial-siyasi və qismən də hüquqi görüşləri, eləcə də ictimai quruluş məsələsi öz ifadəsini tapmışdır. Avesta onu yaradanların həyat tərzini, ideologiyasını, o cümlədən dünyaya və cəmiyyətə baxışlarını, bir sözlə, ümumi dünyagörüşünü əks etdirir. Avesta qədim azərbaycanlıların formalaşmış təfəkkürünün, azərbaycanlıların ulu əcdadlarının geniş həyat təcrübəsi potensialının parlaq aynasıdır” (Quliyev 2014, 116).*

Zərdüştlük və dövlət-din münasibətləri

Zərdüştlük dini o qədər geniş şöhrət qazanmışdır ki, onun qərblimi, şərqlimi olması ciddi mübahisə doğurmuşdur. Zərdüştlüyün Avropa fəlsəfəsinə Heraklitə, Demokratitə, Aristotələ, Platona, Spinozaya təsiri olmuşdur. Zərdüştlük haqqında klassik alman filosofları Hegel, Kant dəyərli fikirlər söyləmişlər.

Zərdüştlük dünyada ən qədim din hesab olunur. *“Zərdüştlük ilk dövlət dinidir ki, işğalçılar tərəfindən təqib olunmasına baxmayaraq, güclü təsirə malik olmuş və geniş yayılmışdır” [21, 65].* Zərdüştlük üstün dinə çevrilərək ümumbəşəri və humanist müddəaları müxtəlif sitayiş və mərasimlərdə öz əksini tapmışdır.

Zərdüştlük dinində “cəmiyyət” və “dövlət” anlayışları eynilik təşkil edir, cəmiyyətin struktur “nərdivan”ının əsas “pillələri” aşağıdakılardan ibarətdir:

“1) cəmiyyətin aşağı vahidi hesab olunan ev-ailə pilləsi (kölələr də bu struktur vahidinə daxil idilər);

2) qəbilə, qəbilə icması;

3) bir neçə qohum icmaları birləşdirən tayfa;

4) tayfaların ittifaqından təşkil edilən vilayət (dahya);

5) dahyanın və ya bir neçə vilayətin birliyi (ittifaqı) isə bizə ölkə (dövlət) anlayışını verir” (Рзаев 1986, 24-25).

Deməli, Zərdüştlük dini qədim azərbaycanlıların dini inanclarını, dövlət quruluşunu, dini etiqad, ayin və mərasimləri, dualist dini sistemi əks etdirir.

Zərdüştliyin dini fəlsəfəsini dualizm təşkil edir. Zərdüştliyə görə, cəmiyyətdə ədalətlə zorakılıq, qanunla qanunsuzluq dini həyatda xeyir allahı Hörmüzd və şər allahı Əhrimən arasında mübarizə gedir. Zərdüştün yazdığı Avestanın qatları qədim azərbaycanlıların sosial-siyasi, dini-fəlsəfi dünyagörüşünü, “*xalqımızın ictimai həyatında baş vermiş böyük ideoloji dəyişiklikləri, bəlkə də sıçrayışları və bununla yanaşı ideyalar mübarizəsini*” (Quliyev 2014, 124) əks etdirir.

Qatlarda müdrik, ədalətli, humanist hökmdar və onun əksi olan dövlət başçıları məsələsi mərkəzi yeri tutur.

“*Zərdüştün dini-fəlsəfi və sosial-siyasi doktrinasında ədalətsiz, qəddar və tədbirsiz hökmdarlara nifrət ruhu da ifadə edilmişdir. Həmin doktrina ədalətsiz, haqqı nahaqqa verən və qeyri-humanist hökmdarları sanki ölümə məhkum edir*” (Quliyev 2014, 124).

Məlum olduğu kimi, Zərdüştliklə yaxından bağlı olduğuna görə, İran hökmdarı I Dara (e.ə.549-486) yunan filosofu Heraklitə məktublar ünvanlamışdır. Fars hökmdarı yunan filosofunu özünün şah sarayında şərəflə himayə etmək niyyətində idi. Şahın “*bu niyyəti onun fəlsəfəyə, filosoflara xeyirxah münasibətindən xəbər verirdi*” (Mustafayev 2013, 23). Burada söhbət təkcə I Daranın bu niyyətindən getmir. I Daranın həm də dövlət dini kimi Zərdüştliyə qayğısını ifadə edir. Şah bu dinin təsirinin geniş yayıldığını da himayə edirdi.

Görkəmli yunan filosofu Platon Daranı əfsanəvi Sparta qanunvericisi Likurqla, məşhur Solonla eyni sırada görürdü:

“*Elə qabiliyyətli natiq, yaxud çar meydana gələrsə, Likurqun, Solonun, yaxud Daranın qüdrətinə malik olarsa, nitqlərin tərtibçisi kimi də dövlətdə ölməzlik qazanmazmı*” (Платон 1970, 195).

Dara dövlət quruluşu formalarından mükəmməl monarxiyaya üstünlük verirdi. O, xalqı qüsursuz idarə etmək fikrində idi. Platon isə Daranın xalqa xe-

yirli siyasətinə yabancı münasibətdən, dövlətin təbiətinin getdikcə pisləşdiyinin əsas səbəbini hökmdarların yürütdükləri sərt despotik siyasətdə görürdü.

Zərdüştlük dini qədim dünya dinlərindən fərqli olaraq, dini ideologiyanın yüksək zirvəsinə qalxdı. Həmin ideologiya “*qədim Azərbaycan dövlətlərinin yaranması və inkişafını konkret tarixi şəraitində təşəkkül tapmış, xüsusi təsir qüvvəsinə malk dini-fəlsəfi, eləcə də sosial-siyasi ideologiya idi*” (Quliyev 2014, 130-131). Bu dövrdə dövlət, hökmdar, hakim dairələr, kahinlik Zərdüştlük təlimi vasitəsilə xalq kütlələrini axirət mükafatı vəd etməklə, dini normalardan istifadə etməklə ictimai həyatda münasibətləri tənzimləyirdilər. Azərbaycan dövlətlərində hökmdarlardan sonra ən nüfuzlu şəxsiyyətlər zərdüştçü kahinlər idilər. Kahinlər dünyəvi əyanlar arasından seçilirdilər. Onlar alim-kahinlər kimi şagirdlərə Zərdüştlük dininin əsasını da öyrədirdilər. Zərdüştlük milli-dövlət dinlərinə aid edilmişdir. A.Fazili qeyd edir ki, “*Avestanın dini mahiyyət daşımasına baxmayaraq, onu bir sıra qədim xalqların, o cümlədən qədim Azərbaycan xalqının mədəniyyətini, adət və ənənəsini, tarix və coğrafiyasını özündə əks etdirən böyük bir ensiklopedik kitab adlandırmaq olar*” (Fazili 1992, 142).

Pəhləvi əsərlərində Orta əsrlərin ərəb və fars mənbələrində Zərdüştlük ənənələrinin mühüm yer tutduğu göstərilir.

“*Azərbaycanda Atəşpərəstlik məbədi Adurquşnasp yerləşirdi; burada həmin məbədlə sıx əlaqəsi olan qədim məşhur midiyalı mağlar nəslinin davamçıları olan çoxsaylı nüfuzlu ruhanilər vardı; onlar zərdüştiliyin Qərbi İranda, həmçinin qonşu vilayətlərdə yayılmasında mühüm rol oynayırdılar. Azərbaycanla Zərdüştün nəsihətləri və ənənələri bağlı idi*” (Kacymova 1993, 83).

Midiya çarlığı dövründə qədim midiyalı mağların dinləri haqqında elmi ədəbiyyatda müxtəlif rəylər mövcuddur. Mağların fəaliyyəti Zərdüştlüyün mürəkkəb təkamülü ilə əlaqədardır. Belə ki, kiçik Avestanın sinkretik dinində, qatlarda əks olunan peyğəmbərin təlimi transformasiyaya məruz qaldı. Midiya tayfalarından biri, Midiya tayfa ittifaqlarının üzvlərindən olan mağlar eramızdan əvvəl VIII-VII əsrlərdə sakral funksiyalar yerinə yetirir, qədim İrandakı bütperəst allahlara sitayiş edir və bu allahların şərəfinə himnlər hazırlayırdılar.

“*Əhəmənilər dövründə antik mənbələrin təsdiq etdiyi kimi, mağlar hakim sülalələrin rəsmi kahinləri kimi xidmət edir. Şahlar şahı sarayında güclü nüfuza malik idilər; onlar atəşə sitayişdə əsas fiqurlar idilər, yalnız İrandakı*

allahlara deyil, başqa allahlara da qurbanlar kəsirdilər” [20,83]. Mağlar sırf qədim azərbaycanlılar idilər. Y.V.Çəmənzəminlinin fikrincə, mağlar Midiya-da və İran imperiyasında hakimiyyət strukturlarında mühüm rol oynamışlar. Xristianlıqdan 10-15 əsr əvvəl yaranmış Zərdüştlük dininin böyük şöhrət qazandığını göstərən müəllif yazırdı:

“Zərdüştin ruhaniləri mağlar qədim zamanlarda Muğanda yaşamışlar. Bunu IX-X əsrlər ərəb coğrafiyaşünasları da qeyd edirlər” (Çəmənzəminli III/1977, 72).

Bəzi Qərb mənəvləri, hətta azərbaycanlı tədqiqatçılar da səhv olaraq, Əhəmənilər imperiyasına daxil olan xalqların, əsasən, farsdilli olduğunu iddia edirlər. İmperiya daxilindəki qədim azərbaycanlılar türkdilli və təkallahlı Zərdüştlük dininə etiqad edən xalqlardan biri idi. Y.V.Çəmənzəminli “Azərbaycanda zərdüşti adətləri” məqaləsində bunu təsdiq edirdi:

“Midiya dövlətinin süquta uğradan parsılar, Midiya və Azərbaycanın din və ayinlərini və bütün mədəniyyətini iqtibas edirdilər. Zərdüştlüyü İrana bəxş edən azərbaycanlılar (muğlar) İrandakı müəssisələri əsrlərcə idarə etmişlər. Hətta bəzən hökuməti də ələ almağa qalxmışlarsa da müvəffəq olmamışlar” (Çəmənzəminli III/1977, 89).

Göründüyü kimi, tarixən qədim dövrlərdən farslar da ermənilər kimi qonşu xalqların mədəniyyətlərini, dinlərini, adət-ənənələrini mənimsəmişlər. Müəllif Kür və Araz çayları arasında məskunlaşmış qədim azərbaycanlıların (muğların) dünyaya Zərdüştlük dinini bəxş etdiyini, muğların Şərqdə kahin kimi mənəvi rəhbər rolu oynadıqlarını bildirir.

Mağların fəaliyyəti Zərdüştdən minillər əvvəlki dövrü əhatə edir. *“Baş mağ Zərdüşt isə mağların min illər boyu topladıqlarından çox şey götürmüş, bunu yaratdığı dində əks etdirmişdir. “Avesta” da mağların ayin və mərasimlərinin xeyli ünsürlərinə rast gələ bilərik”* (Şükürov 1993, 45).

A.Şükürov və G.Abdullazadə haqlı olaraq Zərdüştlük dininin daha çox İranla bağlanmasını Avestanı, Zərdüştlüyü mağların tarixinin milliyətcə qeyri-azərbaycanlı tədqiqatçıların öyrənməsi ilə əlaqələndirirlər.

Qədim azərbaycanlıların dünya, insan və cəmiyyət haqqında görüşlərini, ideoloji baxışlar sistemini özündə əks etdirən bütün Avropada və Şərqdə öz yeri və təsiri olan Zərdüştlük Azərbaycan milli təfəkkürünün məhsuludur. Görkəmli tədqiqatçı Y.Qarayev yazır:

“Azərbaycanın tarixi ərazisində-Ərdəbildə və Təxti-Süleymanda yaradılmış böyük, ortaq ümumşərq dini və ədəbi-fəlsəfi abidəsi olan Avesta azəri-türk mədəniyyətinin təşəkkülündə bilavasitə qaynaq rolu oynamışdır” (Qarayev 1996, 81). Müəllif Azərbaycanda anadan olmuş Zərdüştün cəmiyyətdə müqavimətlə üzləşdiyinə görə vətəninə tərk etdiyini göstərir.

Zərdüştün vətəni Azərbaycanda, qonşu İranda və Əfqanıstanda çoxallahlılıq yayıldığı halda, onun dinində təkallahlılıq ideyası əsas yer tuturdu. Zərdüşt həm maddiyyəti, həm də mənəviyyəti qəbul edirdi.

Zərdüştün ən dəyərli görüşlərindən biri də demokratik dövlət ideyasını irəli sürməsidir:

“Avestanın cəmiyyətə, dövlət idarəciliyinə baxışlarında qəbilə-tayfa münasibətlərinin demokratik prinsipləri və quldar demokratiyası təqdir olunsada, Avestanın sonrakı tərtibatlarında monarxiya üsul-idarəsi başlıca dövlət idarəciliyi forması elan olunmuşdur” (Cəlilov 1993, 8). Zərdüştlük məhz özü monarxiya üsul-idarəsinin dininə çevrildi.

Əhəmənilərin dininin Zərdüşt dininə münasibətinə gəldikdə, onun mağların dinləri ilə qarşı-qarşıya durması üçün heç bir əsas yox idi. Əhəmənilər mağların Zərdüştlüyünə uyğunlaşaraq, qədim Məzdəyə və digər İran allahlılarına sitayiş edirdilər. Onların dini terminlərində cüzi fərqlərə təsadüf etmək olardı. Deməli, Zərdüştlüyün transformasiyası məhz Əhəmənilər dövründə baş vermişdir.

“Qat təlimlərinin Zərdüştlüyəqədərki xalq dinləri ilə kompromis birləşməsindən erkən Zərdüştlüyün transformasiyası... ellinizm dövründə və Parfiya çarlığı zamanı da davam edirdi. Antik mənbələr, arxeoloji materiallar və təsviri incəsənət abidələri sübut edir ki, mağlar bu zaman Qərbi İranın dini həyatında əsas rol oynamaqda davam etmişlər. Onların etiqadları, mərasimləri Kiçik Asiya və Zaqafqaziya (Cənubi Qafqaz) xalqlarının dinlərinə və ideologiyalarına güclü təsir etmişdir” (Kacyмова 1993, 84). Sasanilər dövründə “kiçik avestalı” Zərdüştlük ehkamçı dövlət dininə çevrildi. Bu din odla və qılıncla ilhaq olunan ərazilərdə digər dinlərə və təriqətlərə düşmən, intolerant münasibət bəslədi. Bu din, artıq III əsrin ikinci yarısında aparılan din siyasətində manixeyçiliyin darmadağın edilməsinin və təqib olunmasının təşkilatçısı və ruhlandırıcısı oldu.

Zərdüşt təlimində dövrünün Hind-İran tayfa dinlərinin allahları içərisindən Ahura-Mazdanı vahid bir allah kimi seçmişdir. Zərdüşt öz dinində ictimai bəlalara qarşı mübarizə problemini irəli sürmüşdür: *“Birinci olaraq Zərdüşt öz təlimində ictimai bəla ilə mübarizənin bütün imkanlarından söz açdı... burada insana böyük rol verilir... Bu peyğəmbərin təliminə görə, insan xeyrin, həqiqətin (doğrunun) və vicdanın şər, yalan və qaranlıq üzərində qələbəsinə kömək etməlidir”* (Mövsümova 2003, 84).

Zərdüşt öz təlimində baş tanrı Ahura-Mazdanın köməkşisi olan ruhlardan aşağıdakıların adlarını çəkir:

1. *Voxu-Mana* (yaxşı niyyət, xeyirxah fikir).
2. *Aşa-Vaxiştə* (həqiqət qanunun təcəssümü).
3. *Spenta-Armaiti* (müqəddəs möminlik, dindarlıq).
4. *Xşatra-Vairya* (arzuolunan hakimiyyət).
5. *Xaurvadard* (bütövlük, təmizlik).
6. *Ameredat* (ölməzlik) (Mövsümova 2003, 84-85).

Əhəmənilər və Arşagidlərin dini tolerantlığını Sasani şahənşahları da davam etdirmişlər. Yaddinlilərin təqib olunmasının zəifləməsi heç də hakimiyyətin etiqad dözümlülüyünü göstərmirdi. Dövlət öz iradəsini hərbi və iqtisadi yolla da diktə edirdi. Buna görə də qeyri-zərdüştlərin təqib edilməsi xeyli vaxtdan sonra daha kəskin xarakter aldı. Eyni zamanda, Zərdüştlük yüzillərlə formalaşmış ziddiyyətlərdən Sasanilər dövründə də azad olmadı. Bu zaman Sasani rəsmi dövlət, din qurumu Zərdüştlüyün “iranlılıq” xarakterinin müstəsnalığı haqqında təsəvvürlərə yardım edirdi.

“Azərbaycan Adurqušnasp məbədi ilə Zərdüştlük kahinlərinin başlıca da-yəqlərindən biri idi. Zərdüştlük ənənələri Zərdüştü, çox ehtimal ki, hələ Sasani dövləti və Adurqušnasp Atəşpərəstlik müəssisəsi yarananadək Midiya ərazisi ilə bağlayırdı” (Касимова 1993, 87). Aydındır ki, bu versiyaanın məşhurluğu Azərbaycan məbədi ilə əlaqədar idi. Bu ənənənin başlanğıc nöqtəsi kimi Avesta mətnləri çıxış edirdi.

Zərdüştün vətəninin Azərbaycan olduğunu bütün mənbələr təsdiq edir. Riqozina *“Midiya tarixi”* əsərində *“Zərdüştün vətəninin Azərbaycan olduğunu qətiyyətlə bildirmişdir”* (Ригозина 1903, 28). Zərdüştlüyü rəsmi dövlət dini elan edən Sasanilər dövlətində əsas atəşgah Atropotenin paytaxtında idi. Zərdüştçü kahinlər Sasani dövlətində məhkəmələrdə hakim vəzifəsini icra

edirdilər. Şahənşahlar taxta çıxdıqdan sonra öz dövlətinin paytaxtından Azərbaycandakı baş məbədi ziyarət etməli olurdular. Sasanilər sülaləsi oda sitayişlə sıx bağlı idi.

Parfiya zamanı fars hökmdarları özlərini müqəddəs odun qoruyucusu hesab edirdilər. Sasanilər sülaləsinin baniləri farsın kahinləri və Anahitlərin məbədi ilə sıx bağlı idilər. Rəsmi dövlət oda sitayiş mərasimi ilə yanaşı, İranda əcdadlara sitayiş ənənələri də var idi. Dövlət oda sitayiş mərasimi maniyahılar darmadağın ediləndən sonra, Sasani Zərdüştlük dininin islahatlarına qədər mövcud olmuşdur. Teokratik cəmiyyətlərdə Zərdüştlük mənəvi, hüquqi, təcrübi hakimiyyətə malik olmuşdur. *“Teokratik dövlət yaradan Sasanilər Avesta və məzdəizmi əhya etməyi qarşılarına məqsəd qoymuşdular. Bu zaman II Şapurun dövründə mərkəzi Konstantinopol olan Xristianlıq, tədricən, Azərbaycan və İranda yayılmaqda idi. Şərqə gəldikdə isə Güşanda Buddizm sürətlə yayılırdı. Belə bir şəraitdə Sasanilər məzdəizm ideologiyasını təbliğ etməyə məcbur idilər. Sasanilərin hakimiyyəti dövründə Zərdüştlük bütün ölkədə hakim ideologiyaya çevrilmişdi. Əhəmənilər hakimiyyəti devrildikdən sonra, Yaxın Şərq ölkələrində Ellin mədəniyyəti, o cümlədən müxtəlif dini və fəlsəfi görüşlər geniş surətdə yayılmışdı. Zərdüştlük Sasanilərin hakimiyyət başına gəlmələri ilə əlaqədar olaraq qüvvətlənməyə başlamışdı”* (Fazili 1992, 140).

Zərdüştlük dövlət dininə çevrildikdən sonra, dövlət təriqətçi təlimlərə və Bütperəstliyə qarşı mübarizəni gücləndirdi. Adurqušnasp atəşgahı Sasanilər sülaləsi üçün xüsusi əhəmiyyət kəsb edirdi. *“Bu atəşgah dövlətin və dinin vəhdətinin, Sasani şah hakimiyyətinin ruhaniliklə möhkəmlənmiş ittifaqının simvolu idi”* (Kacyмова 1993, 97).

Sasani şahənşahları tacqoyma mərasimlərini atəşgah məbəbində keçirirdilər.

Zərdüştlüyün türklərin dini olub-olmaması məsələsi elmi ədəbiyyatda mübahisə doğuran amillərdəndir. F.Ələkbərli türklərin Zərdüştün dinini qəbul etmədiyini və bunun səbəblərini göstərir. Türklərin *“Zərdüştün “yeni din”inin qəbul etməməsinə səbəb burada təktanrıçılıq olan Göy Tanrı fəlsəfəsi ilə iranlıların çoxallahlıq inancının üst-üstə düşməməsi, odun ilahiləşdirilməsi və adət-ənənələrdə ciddi dəyişikliklər etməsi idi”* (Ələkbərli, 132).

Bizim fikrimizcə, Zərdüştlüyün iranlılara bağlanması doğru deyildir. Əslən azərbaycanlı olan Zərdüşt özünün dini-fəlsəfi təlimi ilə Şərqdə və Avropada şöhrət qazanmış və qədim türk, azərbaycanlı abidəsi yaratmaqla özünün dövlətçilik ideyaları ilə müasiri olduğu Azərbaycan və İran ölkələrinin dövlət dininə çevrilmişdir. Yerli din başçıları ilə ixtilafları ucbatından Zərdüşt İranın şərqinə gedir, İran hökmdarı fars Gəsitəsbə öz dinini qəbul etdirir, bu dini İran, Hindistan, Kiçik Asiyada yayır.

Qədim dövrlərdə türklər öz fəaliyyətləri və təfəkkürləri ilə mükəmməl dövlət qurumları yaratmışlar. Türkün, azərbaycanlının dövlətinin qüdrəti onun tanrısında idi. Y.Qarayevin fikrincə, *“Qərbin “tarix və tərəqqi konsepsiyası”, xüsusən K. Marksın “tarix siniflər mübarizəsidir” təlimi türk tarixinə şamil edilə bilmir. Atlı (köçəri) həyat tərzı və dövlət qurumu buna kökündən zidd idi* (Qarayev 1996, 77). Deməli, qədim türk cəmiyyətlərində hərbi demokratik qurumlar mövcud idi.

Bizim eradan əvvəl I minilliyin ilk əsrlərində Qərbi Midiyada Manilik dini yayıldı. Bu təlim rəsmi dövlət dininə, Zərdüştlüyə qarşı yönəlmişdi. Dövlət və Zərdüştlük maniliyi küfr elan etmişdir. Mani bütün dinləri birləşdirib bir din etməyə çalışırdı.

Məzdəkilik Azərbaycanın Həmədan şəhərində yayılmış, əslində, din pərdəsi altında feodal dövlətinin əleyhinə çevrilmişdi. Onun ideyalarından, islahatlarından imperiya öz gücünü artırmaq üçün istifadə etmişdir. Sonralar Məzdək kafir elan edildi, məzdəkilik hərəkatı yatırıldı.

Nəticə

Beləliklə, tarixən Azərbaycanda qədim Manna, Midiya, Atropatena, Albaniyada dövlət-din münasibətləri təşəkkül tapmışdır. Bütün bunlar, öz növbəsində, Azərbaycanda dinlərarası münasibətlərin inkişafına, dövlət-din münasibətləri sisteminin formallaşmasına öz təsirini göstərmişdir.

Zərdüştlük Azərbaycanda yaranmış, sonralar qonşu tayfalar və İran əhali arasında yayılmış, qəbilə-tayfa münasibətlərini və ziddiyyətlərini əks etdirmişdir. Qədim Zərdüştlük ideologiyası türk tayfaları mağlarla sıx bağlı olmuşdur. Bu, özünü dövlət idarəçiliyində də göstərmişdir. Mağlar Zərdüşt-

lüyün rəsmi din olduğu dövlətlərdə kahin, torpaq sahibləri və məhkəmələrdə hakim olmuşdur.

Mağların dini kimi meydana gələn Zərdüştlük Midiya ərazisində yaşayan qədim türklərin milli-dövlət dini, sonralar Əhəmənilərin və Sasanilərin dövlət dini olmuşdur. Zərdüştlük təsisatları dövlətlərin mədəni, dini, dünyəvi, siyasi və hüquqi həyatında mühüm rol oynamış, dinlə ali hakimiyyət arasında sıx qarşılıqlı əlaqədə olmuşdur.

Sonrakı dövrlərdə feodalizm mərhələsində dini dünyagörüşdə ciddi transformasiyalar baş verdi. Azərbaycan ərazisində yaranmış Zərdüşd dininə Midiya kahinləri də təsir göstərmişlər. Zərdüşd dini Əhəmənilərin dövründən etibarən, Azərbaycan, İran və Orta Asiyanın qədim tayfalarının dini idi. Bu dinin kahinləri mövcud ictimai quruluşun ilahi bir mənşəyə malik olduğunu təbliğ edirdilər.

Zərdüştlük dininə qarşı Manilik və Məzdəkilik dinləri mübarizə aparsa da, rəsmi dövlət dini Zərdüştlük dövlətin köməyi ilə onları zəiflətməmişdir. Zərdüştlük qədim yunan və Avropa fəlsəfəsinə təsir etmiş, həm də dualist fəlsəfi sistem, əxlaq kodeksi kimi yayıldığı ərazilərdə şüurlara, həyat tərzlərinə, davranışlara hakim olmuşdur. Zərdüştlük Allahın və şahlarşahının xidmətçisi olduğu kimi, dövlət başçıları hər bir şəhərdə nüfuzlu, güclü Zərdüştlük dini təşkilatları (magustan) yaratmış, dövlət fərmanlarında Zərdüştlük sarayda, ölkənin bütün şəhərlərində və ərazisində dövlət dini kimi fəaliyyət göstərmişdir.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan tarixi. (1994). (Ən qədim zamanlardan XX əsrədək) I Cild. Z.M.Bünyadovun və Y.B.Yusifovun redaktəsi ilə. Bakı: Azərbaycan Dövlət nəşriyyatı, (680 s.).

Azərbaycan tarixi. (1993). Ən qədim dövrlərdən XX əsrin əvvəllərinə qədər. Bakı: Elm, (284 s.).

Cəlilov M.F. (1993). Azərbaycan fəlsəfəsi [Mətn]: ali məktəbtələbələri üçün mühazirələr. Bakı: BDU, (87 s.).

Çəmənzəminli Y.V. (1977). Azərbaycanda zərdüşti adətləri. Əsərləri. 3 cildə, III cild. Məqalə, oçerk və xatirələr. Bakı: Elm, (s. 82-89).

Çəmənzəminli Y.V. (1977). Əsərləri. 3 cildə, III cild. Məqalə, oçerk və xatirələr. Bakı: Elm, (404 s.).

Engels F. (1971). Ailənin, xüsusi mülkiyyətin və dövlətin mənşəyi. Bakı: Azərnəşr, (240 s.).

Ələkbəli F. (2017). Türk sivilizasiyasına giriş: Turan məfkurəsi və tanrıçılıq. Bakı: XAN nəşriyyatı, (512 s.).

Fazili A. (1992). Ulusunu tanımayan tanrısını tanımaz. (Atropatena e. ə. IV – e. VII əsri). Bakı: Elm, (216 s.).

Qarayev Y. (1996). Tarix: yaxından və uzaqdan. Bakı: Sabah, (712 s.).

Quliyev A. (2014). Azərbaycanın siyasi və hüquqi təlimlər tarixi. (Ən qədim dövrdən VIII əsrədək). Bakı: Xəzər universitetinin nəşriyyatı, (212 s.).

Məmmədov Z. (1994). Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı: Bilik inkişaf mərkəzi, (340 s.).

Mövsüмова L. (2003). Azərbaycan qadını uzaq keçmişdən indiyədək. Bakı: Ulu, (376 s.).

Mustafayev C. (2013). Fəlsəfi-tarixi araşdırmalar. Bakı: Vətən, (126 s.).

Svyatovskiy T. (2000). Rusya və Azərbaycan sərhədyanı bölgə keçid dövründə. Bakı: Xəzər universiteti nəşriyyatı., (373 s.).

Şükürov A., Abdullazadə G. (1993). Azərbaycan fəlsəfəsi (qədim dövr). Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, (93 s.).

Абдулатипов Р.Г. Этнополитология. (2004). Санкт-Петербург: Питер, (302 с.).

Алиев И. (1961). История Мидии. Баку: Изд.во АН Азерб. ССР, (382 с.).

Аскер Э. (2010). Азербайджанцы: особенности национального характера. Баку: Мутарджим, (352 с.).

Кашкай С.М. (1977). Из истории Маннийского царства. Баку: Элм, (120 с.).

Касумова С.Ю. (1993). Азербайджан в III-VII вв [Этнокультурная и социально-экономическая история], Баку: Элм, (140 с.).

Мир-Багирзаде С. (2019). Очерки по теории и истории культуры Азербайджана. Баку: Апостроф, (272 с.).

Платон. (1970). Сочинение 3-х томах, т.2, Москва : Мысль, (611 с.).

Ригозина З.А. (1903). История Мидии. Санкт-Петербург: Издание А.Ф. Маркса, (537 с.).

Рзаев А.К. (1986). Этюды из истории политико-правовых учении. Баку: Азернешр, (176 с.).

Mustafa Fazil. Türklərin din anlayışı: İslamdan öncəki dini dünyagörüşlərlə fəlsəfi elmi müqayisə //http: //www. qafqaz info.az /gundem. az /turklerin – dini – menseyi haqqında – Fazil-mustafa./21.09.2017/

д.ф.по теологии Джейхун Мамедов

ФОРМИРОВАНИЕ ГОСУДАРСТВЕННО-РЕЛИГИОЗНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ДРЕВНЕМ АЗЕРБАЙДЖАНЕ

РЕЗЮМЕ

В статье изучаются государственно-религиозные отношения, сложившиеся в древнем Азербайджане. Отмечается, что в древние времена на территории Манной, Мидии, Атропатены и Кавказской Албании проводилась особая государственная религиозная политика. Следует учитывать то, что в древнем Азербайджане существовали противоречия между древними религиозно-правовыми нормами Авесты и существующими социально-экономическими условиями феодального государства Сасанидов. Ярко выраженный схоластический и консервативный характер богословия в государстве Сасанидов особенно сильно проявлялся на фоне его активной военной и торговой экспансии. Население, проживающее на территории империи Сасанидов, придерживалось различных религиозных взглядов и представляло разные культуры, а также разный уровень социального и экономического развития. Официальные религиозные структуры империи были вынуждены смириться с присутствием на их территории философских школ, изучавших наследие Аристотеля и преподававших христианство. Высшее духовное сословие зороастризма должно было считаться с влиянием религии и культуры Индии, смириться с изучением персидского перевода Авесты, основ философских учений “греков”, а также древнеиндийской философии и медицины.

Зороастрийская религия была основной для древних племен Азербайджана, Ирана и Средней Азии со времен династии Ахеменидов. В более поздние времена она получила широкое распространение и в других регионах.

Ее жрецы проповедовали, что существующий общественный строй имеет божественное происхождение. Зороастризм, будучи религией

древнего Азербайджана, играл ключевую роль в государственно-религиозных отношениях того времени. Он нашел яркое выражение в государственной политике и решениях, принимаемых в тот период.

Учение зороастризма на более позднем этапе оказало влияние на древнегреческую и европейскую философию, а также на сознание, образ жизни, поведение на тех территориях, где оно получило распространение как дуалистическая философская концепция и моральный кодекс. Главы государств в те времена создавали в каждом городе влиятельные, могущественные религиозные зороастрийские структуры (магустан). Зороастризм распространился в качестве государственной религии при дворе, во всех городах и на всей территории страны.

***Ключевые слова:** Манна, Мидия, Атропатена, Кавказская Албания, государство, религия, Авеста, зороастризм.*

Assist. Prof. Jeyhun Mammadov

FORMATION OF THE STATE-RELIGION RELATIONS IN ANCIENT AZERBAIJAN

ABSTRACT

This article covers the relations between state and religion existing in ancient Azerbaijan. It is noted that a specific state religious policy was pursued on the territory of Mannea, Media, Atropatene, and Caucasian Albania in ancient times. It is well to bear in mind that contradictions between the ancient religious and legal norms of the Avesta and the socio-economic conditions in the feudal Sasanian Empire existed in ancient Azerbaijan. The strongly-pronounced scholastic and conservative nature of theology in the Sassanid Empire manifested itself amid its active military and trade expansion. The population residing on the lands of the Sassanid Empire practiced different religions and represented various cultures, as well as levels

of social and economic development. The official religious structures of the empire were forced to accept the presence of the schools of thought studying the legacy of Aristotle and teaching Christianity on their territory. The religious establishment of Zoroastrianism had to reckon with the influence of religion and culture of India, putting up with the study of the Middle Persian translation of the Avesta, the basics of the philosophical teachings of the "Greeks", as well as ancient Indian philosophy and medicine.

Zoroastrianism had been the main religion for the ancient tribes of Azerbaijan, Iran and Central Asia since the Achaemenid dynasty. Later, it has become widespread in other regions.

Its priests claimed that the existing social order has a divine origin. Zoroastrianism, being the religion of ancient Azerbaijan, played an essential role in the relations between State and religion of the day. It was reflected in the state policy.

The teachings of Zoroastrianism at a later stage influenced ancient Greek and European philosophy, as well as consciousness, lifestyle and behavior in the territories where it was widespread as a dualistic philosophical system and moral code. At that time, the heads of state established influential and powerful Zoroastrian structures (magustan) in every city. Zoroastrianism prevailed as the state religion in the palace, in all cities and territories of the country.

Keywords: *Mannea, Media, Atropatene, Caucasian Albania, state, religion, Avesta, Zoroastrianism.*

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

“Din araşdırmaları” jurnalının nəşr qaydaları

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun (Aİİ) “Din araşdırmaları” jurnalı Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyasının (AAK) elmi jurnallar qarşısında qoyduğu tələblərə və beynəlxalq standartlara uyğun şəkildə ildə iki dəfə nəşr olunur. Jurnalın redaksiya heyətinin üzvləri Azərbaycanla yanaşı, Türkiyə, Rusiya, İran və İsveçrə kimi ölkələrdə fəaliyyət göstərən nüfuzlu alimlərdir. Məqalələrə verilən rəydə rəyçilərin anonimliyini qorunur. Ölkəmizdə və xarici ölkələrdə fəaliyyət göstərən bir çox alimin ilahiyyat, fəlsəfə, psixologiya, sosiologiya və digər elm sahələrinə dair məqalələri çap olunur.

“Din araşdırmaları” jurnalının nəşr qaydaları aşağıdakılardır:

1. Elmi məcmuəyə təqdim edilən məqalələr AAK-ın və Aİİ-nin dövrü elmi nəşrlərin qarşısında qoyduğu tələblərə cavab verməlidir.
2. Elmi məcmuədəki məqalələr daha əvvəl nəşrə təqdim edilməmiş yeni əsərlər olmalıdır.
3. Təqdim olunan yazının əvvəlində məqalənin adından sonra müəllifin adı, işlədiyi müəssisə və elektron poçt ünvanı göstərilməlidir.
4. Xülasə və açar sözlər, ən azı, 3 (üç) dildə (məqalənin yazıldığı dil, rus və ingilis dillərində) verilməlidir. Xülasələrin həcmi 200-250 sözdən ibarət olmalıdır. Hər bir xülasədə məqalənin və müəllifin adı tam göstərilməlidir. Xülasə və açar sözlər məqalənin yazıldığı dildə girişdən əvvəl, digər xarici dillərdə isə ədəbiyyat siyahısından sonra yerləşdirilməlidir.
5. 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.
6. Məqalənin mətni “A4” formatında, “Times New Roman” 12 şriftlə, yuxarıdan və aşağıdan 2 sm, soldan 3 sm, sağdan 1 sm məsafə, 1 intervalla, 1 (bir) nüsxədə (həmçinin elektron forması kompakt diskdə) olmalıdır.
7. “Din araşdırmaları” jurnalı Azərbaycan, türk, rus, ingilis və ərəb dillərində hazırlanmış elmi məqalələri qəbul edir.

8. Məqalə elmi dərəcəsi olan şəxsin rəyi ilə birgə müəlliflərin özləri tərəfindən redaksiyaya (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, Azərbaycan, Bakı şəh., AZ1065, Məhəmməd Naxçıvani 29) təqdim edilməlidir. Əlyazma müəlliflər tərəfindən mütləq imzalanmalı və onun redaksiyaya təqdim edilmə tarixi göstərilməlidir.

9. Məqalənin elektron nüsxəsi redaksiyanın aşağıdakı poçt ünvanına göndərilməlidir: journal@ait.edu.az

10. Mövzu ilə bağlı elmi mənbələrə istinadlar vacibdir. Məqalədə istinadlar göstərildiyi yerdən sonra, mötərizə içərisində müəllifin soyadı, nəşr ili və səhifənin nömrəsi ardıcıl verilməlidir. Məs.: (Bünyadov 2007, 17-21).

Əgər bir müəllifin eyni ildə çap olunmuş iki və daha artıq əsəri varsa, bu halda (Bünyadov 2007 (1), 31-36) və ya (Bünyadov 2007 (2), 42-55) kimi qeyd olunur. Məqalənin sonunda ədəbiyyat siyahısında soyadı, adı 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).

11. Məqalədə ən sonda ədəbiyyat siyahısı verilməlidir. Ədəbiyyat siyahısında göstərilən 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 yeri; nəşriyyatın adı.

12. Məqalələrdə son 5-10 ilin elmi məqalələrinə, monoqrafiyalarına və digər etibarlı mənbələrə də müraciət olunmalıdır.

13. Məqalənin ümumi həcmi 6-15 səhifədən ibarət olmalıdır.

14. Elmi araşdırmaların yazılma üsullarına uyğun, beynəlxalq standartlara cavab verən məqalələrdə giriş, nəticə və ən azı, 2 (iki) yarımbaşlıq olmalıdır.

15. Müəllif məqalənin keyfiyyətinə, göstərilən faktların həqiqiliyinə və digər məlumatlara görə cavabdehlik daşıyır.

16. Hər bir məqalədə UOT indekslər və ya PACS tipli kodlar göstərilməlidir.

“Din araşdırmaları” jurnalı 2020-ci ildən AAK tərəfindən fəlsəfə və psixologiya üzrə elmi məqalələrin dərc olunması tövsiyə edilən dövrü elmi nəşrlərin siyahısına daxil edilib.

Publication guidelines for the Journal of Religious Studies

The Journal of Religious Studies is published biannually in accordance with the requirements of the Higher Attestation Commission under the President of the Republic of Azerbaijan for academic journals as well as international standards in this field. The editorial board consists of local as well as international academics from different countries such as Turkey, Russia, Iran and Switzerland. Peer reviewers' anonymity is protected. The journal publishes articles on religion, philosophy, psychology, sociology and other fields written by both local and international scholars.

Publication guidelines for the journal are as follows:

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 abstract and keywords should be written beneath the author's name at least in three languages (English, Russian and the language of the article). The word count for summaries is 200-250. Abstracts should display titles of articles and author names fully. Abstract and keywords should precede the introduction. Translations of abstracts should follow the reference list.
5. Abstracts 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.
6. 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.

7. Articles can be written in Azerbaijani, Turkish, English, Russian as well as Arabic and should have one hard copy (electronic forms on CD).

8. 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, AZ1065, Mahammad Nakhchivani 29). The author should write the submission date and sign the paper before submission.

9. Articles should be sent to journal@ait.edu.az.

10. 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).

11. Reference list should be written at the end of the article. It 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.

12. Articles should refer to scientific articles, monographs and other reliable sources of the last 5-10 years.

13. The total volume of the article should be 6-15 pages.

14. Articles should include introductions, conclusions and at least two chapters.

15. Authors are responsible for the quality, authenticity and other issues concerning articles.

16. UOT and PACS numbers should be included.

As of 2020, the Journal of Religious Studies was included in the list of recommended philosophy and psychology publications approved by the Higher Attestation Commission under the President of the Republic of Azerbaijan.

Правила публикации в журнале «Религиозные исследования»

В соответствии с требованиями, предъявляемыми Высшей аттестационной комиссией (ВАК) при Президенте Азербайджанской Республики к научным журналам, и международными стандартами, журнал «Религиозные исследования» Азербайджанского института теологии (АИТ) выходит два раза в год. Членами редакции журнала являются влиятельные ученые, работающие в учебных заведениях Азербайджана, Турции, России, Ирана и Швейцарии. В рецензиях на статью сохраняется анонимность рецензентов. В журнале публикуются статьи многих ученых Азербайджана и зарубежных стран в сфере теологии, философии, психологии, социологии и других научных сферах.

Статьи, представленные для публикации в журнале «Религиозные исследования» должны:

1. Соответствовать требованиям, предъявляемым ВАК и АИТ к периодическим научным изданиям.

2. Быть новыми, не представленными ранее для публикации.

3. В начале представленной работы за названием статьи указывается имя автора, его (ее) место работы и адрес электронной почты.

4. Резюме и ключевые слова предоставляются как минимум на 3 (трех) языках (язык, на котором написана статья, русский и английский язык). Количество слов в резюме: 200-250. В каждом резюме указывается название статьи и имя автора. Резюме и ключевые слова на языке, на котором написана статья, указываются до введения, а на других языках – после списка литературы.

5. Резюме к статье на различных языках должны по смыслу и структуре полностью соответствовать друг другу. В резюме в краткой форме предоставляется научное заключение, к которому пришел автор, новизна и практическая значимость работы и т.д.

6. Формат текста статьи «А4», размер шрифта «12», отступ сверху и снизу 2 см, слева 3 см, справа 1 см, межстрочный интервал 1, шрифт «Times NewRoman» в одном экземпляре (также в электронном виде на компакт-диске).

7. Журнал «Религиозные исследования» принимает статьи на азербайджанском, турецком, английском, русском и арабском языках.

8. Статья предоставляется в редакцию журнала самим автором вместе с отзывом лица, имеющего ученую степень (Азербайджанский институт теологии, Азербайджан, г. Баку, AZ1141, ул. Ахмеда Джамиля 41А). Рукопись статьи в обязательном порядке подписывается автором, также указывается дата представления статьи в редакцию.

9. Электронный экземпляр статьи необходимо прислать на электронную почту journal@ait.edu.az.

10. Важно указать ссылки на научные источники по теме. В статье после ссылок в скобке последовательно указываются инициалы автора, год издания статьи и номер страницы, например: (Буниятов 2007, 17-21).

Если у одного и того же автора есть два или несколько статей, напечатанных в одном и том же году, в таком случае указывается так: (Буниятов 2007 (1), 31-36) или же (Буниятов 2007 (2), 42-55). В конце статьи в списке литературы после указания имени, фамилии и года издания, в скобках отмечается цифра 1 или 2, например: (Буниятов Зия 2007/1), 31-36) или (Буниятов Зия (2007/2, 42-55).

11. В конце статьи указывается список литературы. Информация по каждой ссылке в списке литературы предоставляется в соответствии с международной методологией научных исследований и требованиями ВАК в следующем формате: фамилия и имя автора; год издания (год); книга; статья; полное название симпозиума и других (при наличии, имя и фамилия переводчика); место издания; название издательства.

12. В статье необходимо дать ссылки на научные статьи, монографии и другие надежные источники последних 5-10 лет.

13. Общий объем статьи: 6-15 страниц.

14. Статьи, соответствующие методам написания научных исследований и отвечающие международным стандартам, должны включать введение, заключение и как минимум 2 (два) подзаголовка.

15. Автор несет ответственность за качество статьи, достоверность фактов и другую информацию, указанную в статье.

16. В каждой статье указываются индексы UOT и коды типа PACS.

Журнал «Религиозные исследования» с 2020 года включен ВАК в список периодических научных изданий, рекомендованных к публикации научных статей в области философии и психологии.

“Din Arařtırmaları” Dergisi Makale Yazım Kuralları

Azərbaycan İlahiyyat Enstitüsü'nün (Aİİ) “Din Arařtırmaları” dergisi Azərbaycan Cümhurbaşkanlığı Yanında Ali Attestasiya Komissyonu'nun (AAK) süreli akademik dergiler için belirlediğı ölçütler doğrultusunda ve uluslararası standartlar uyarınca yılda iki kez yayınlanmaktadır. Derginin yayın kurulu üyeleri Azərbaycan, Türkiye, Rusya, İran ve İsviçre'de çalışan etkili bilim adamlarıdır. Makalelere ilişkin deęerlendirme raporları derginin hakem kurulu tarafından yapılmaktadır. Makaleyi deęerlendiren hakem kurulu üyelerinin isimleri Derginin yayın ilkeleri gereğı gizli tutulur. Aİİ Din Arařtırmaları dergisinde ilahiyat, felsefe, psikioloji, sosioloji ve b. alanlarda yerli və yabancı akademisyenlerce yazılan makaleler yayınlanmaktadır.

“Din Arařtırmaları” dergisinin makale yazım kuralları şöyledir:

1. Dergi için takdim edilen makaleler Azərbaycan Cümhurbaşkanlığı Yanında Ali Attestasiya Komissyonu'nun (AAK) süreli bilimsel yayınlara ilişkin yönergesinde belirtilen ölçütler ve Azərbaycan İlahiyyat Enstitüsü'nün makale yazım kuralları uyarınca hazırlanması gerekir.

2. Basım için dergiye takdim edilen akademik çalışmanın daha önce hiç bir dergide yayınlanmamış olması gerekir.

3. Makalenin ilk sayfasında makale adı, yazar adı, çalıştığı kurum ve iletişim bilgisi (e-mail ve ya telefon) belirtilmelidir.

4. Makalenin özeti ve anahtar kelimeleri (biri makalenin ve özeti yazıldığı dil olmakla) en az 3 (üç) dilde (makalenin yazıldığı dil, Rus ve İngilizce) olmalıdır. Özetlerin 200-250 kelime civarında olması gerekir. Her üç dildeki özetde yazarın adı və soyadı açıkca belirtilmelidir. Ayrıca, makalenin yazıldığı dildeki özet ve anahtar kelimeler makalenin giriş bölü-münden önce, yabancı dildeki özet ve anahtar kelimelere ise makalenin sonunda kaynakçadan sonra yer verilmesi gerekmektedir.

5. Makalenin yabancı dillerdeki özetleri konu gereğı aynı içerikte olmalı, konuya ilişkin araştırmanın önemi ve yazarın araştırma sonucu geldiğı sonuç ve iddialar ana hatlarıyla özet kısmında açıkca belirtilmelidir.

6. Makale metni “A4” formatında, “12” ölçütlü harflerle, yukarıdan ve aşağıdan 2 sm, soldan 3 sm, sağdan 1 sm aralıklarda, 1 sm boşluk bırakılarak, “Times New Roman” yazı karakterinde olmalıdır.

7. “Din Arařtırmaları” Dergisi Azerbaycan, Türk, Rus, İngiliz ve Arap dillerinde bilimsel yayın yapmaktadır.

8. Makale akademik karyeri olan bir akademisyenin makaleye ilişkin raporu ile birlikte yazar (yalnız yerli akademisyenler) tarafından editörlüye (Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, AZ1065, Muhammed Nahçıvani 29, Azerbaycan, Bakü) ulařtırılması gerekir.

9. Ayrıca makale derginin e-posta adresine (journal@ait.edu.az.) gönderilmesi icab eder.

10. Makalede konuya dair temel kaynaklara referansta bulunmak esastır. Makalede referansta bulunulan kaynaklar metin içinde parantez açılarak önce müellifin soyadı, sonra basım tarihi ve sayfa numarası belirtilmelidir. Örneğin: (Bünyadov 2007, s. 17-21).

Şayet, bir müellifin aynı tarihte basılmış iki ve daha ziyade eseri varsa, bu durumda kaynaklar basım tarihinden sonra ikinci bir parantez içinde 1, 2 ve ya 3 diye belirtilmelidir. Örneğin: (Bünyadov 2007 (1), 31-36) veya (Bünyadov 2007 (2), 42-55).

11. Makalenin sonuna kaynakça eklenmelidir. Kaynakça uluslararası ölçütler esas alınarak ve AAK-ın kuralları ve şartları gereğince řu şekilde hazırlanmalıdır: Müellifin soyadı ve adı; parantez içerisinde eserin basım tarihi ve eğer bir müellifin aynı tarihte iki ve daha fazla eseri basılmışsa, yapılan numaralandırmalar belirtilmeli; ardından kitap; makale; sempozyum ve diğerlerinin tam adı (eğer varsa, çevirenin adı ve soyadı); baskı yeri ve yayın evinin adı belirtilmelidir. Makaleler tırnak içinde ve dergide yer aldığı sayfa aralıkları gösterilerek belirtilmelidir.

12. Makalede konuya ilişkin son 5-10 yılın ilmi çalışmalarına (makale, kitab ve sempozyum bildirileri) ve temel kaynaklara referansta bulunulmalıdır.

13. Makale metninin toplam sayfa miktarı 6-15 sayfa civarında olması gerekmektedir.

14. Makale, ilmi arařtırmaların yazım ilkeleri ve uluslararası standartlar uyarınca özet, anahtar kelimeler, bir giriş, bir veya iki alt başlık, sonuç ve kaynakça kısmından oluşmalıdır.

15. Yazar makalenin niteliğı, bulgu ve önerilerin özgünlüğü, arařtırmanın önemini gösteren sonuçlar, kuram ve uygulamaya yönelik öneriler açısından elde edilen verilerin orijinalliğini taahhüt etmeli ve bulguların diğer arařtırma-

ların bulguları ile uyumu veya fərkliliğini açık bir řekilde ortaya koymalı ve temelləndirmelidir.

16. Her bir makalede UOT indeksler veya PACS tipli kodlar gösterilmesi gerekir.

"Din Arařtırmaları" dergisi, 2020 yılından itibaren, Azərbaycan Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyası tərəfindən fəlsəfə və psixoloji ilə ilgili bilimsel makalelərin yayınlanması iin nerilən süreli yayınlar listəsində yer almaktadır.

تعليّيمات و قوائد النشر في "مجلة الدراسات الدينية"

تنشر مجلة "الدراسات الدينية" لمعهد أذربيجان للعلوم الدينية مرتين في السنة وفقا لشروط اللجنة العليا لتصديق الشهادات التابعة لرئيس جمهورية أذربيجان و المعايير المعتمدة في البحث العلمي عالميا. تتكون هيئة تحرير المجلة من العلماء المحليين و الى جانب ذلك فيها علماء من مختلف البلدان مثل تركيا و إيران و روسيا و سويسرا. تنشر المجلة الابحاث العلمية للمؤلفين المحليين و الأجانب في مجال العلوم الدينية و الفلسفة و علم النفس و علم الاجتماع و غيرها من المجالات العلمية.

قوائد النشر في مجلة "الدراسات الدينية" كما يلي:

1. أن تستوفي المقالات المقدمة للمجلة شروط اللجنة العليا لتصديق الشهادات في أذربيجان ومعايير معهد أذربيجان للعلوم الدينية.
2. أن لا يكون البحث المقدم قد نُشر في مجلة أو كتاب أو في مكان آخر.
3. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث المقدم (بعد اسم المقالة) على اسم المؤلف و المؤسسة التي يعمل فيها و تخصصه و عنوانه البريد الإلكتروني
4. أن يقدم الملخص للبحث و الكلمات المفتاحية على الأقل في ثلاث لغات (في اللغة التي كتبت بها المقالة و الروسية و الإنجليزية)، لا يزيد حجم الملخص عن 250-300 كلمة. على أن يتضمن كل من الملخصات عنوان البحث و اسم المؤلف. يوضع الملخص و الكلمات المفتاحية قبل المقدمة بلغة المقالة، أما الملخصات التي في اللغة الأجنبية الأخرى فتوضع بعد قائمة المصادر و المراجع.
5. أن تتوافق المخصات مع محتوى المقالة و تحتوي أهمية الموضوع و أهم النتائج التي توصل اليها الباحث.
6. أن يكون حجم الخط Times New Roman-12 بصيغة A4 و تكون الهوامش من جهة الأعلى و الأسفل 2 سم، و من اليسار 3 سم و من اليمين 1 سم، و المسافة بين السطور 1 سم . و يرسل منها نسخة و نسخة إلكترونية بصيغة word .
7. تقبل مجلة "الدراسات الدينية" المقالات باللغة الأذربيجانية و التركية و الروسية و الإنجليزية و العربية
8. أن تقدم المقالات الى مديرية التحرير لمعهد من قبل المؤلفين أنفسهم مع رأي الشخص الحاصل على درجة علمية.
- (عنوان: معهد أذربيجان للعلوم الدينية / مدينة باكو (1065) / الشارع: محمد نجيبوانني.)، أن توقع المقالة المخطوطة من قبل المؤلف و تكون تاريخ تقديمها الى مديرية التحرير.
9. أن ترسل نسخة إلكترونية للمقالة الى البريد الإلكتروني التالي لمديرية التحرير:

journal@ait.edu.az

10. لا بد من الاستناد الى المصادر و المراجع العلمية المتعلقة بالموضوع. يشار الى التوثيق بين القوسين و يكتب الاسم الاخير للمؤلف، سنة النشر و الصفحة المأخوذة منها متتابعة كما بالطريقة التالية:

(Bunyadov 2007, 17-21).

11. اذا كان للمؤلف مؤلفين أو أكثر تم نشرهما في نفس السنة تشار اليهما عند التوثيق بالطريقة التالية:

(Bunyadov 2007 (1), 31-36) və ya (Bunyadov 2007 (2), 42-55

و كذلك في نهاية المقالة (في قائمة المراجع) بعد ذكر الاسم الأخير و الاسم للمؤلف و سنة النشر يشار الى رقم 1 أو 2 بين القوسين. مثل:

(Bunyadov Ziya (2007/1), 31-36) və ya (Bunyadov Ziya (2007/2), 42-55).

12. و يتم التعريف بالكتب و المقالات و سائر المصادر في نهاية الدراسة بالطريقة التالية: الاسم الأخير و الاسم للمؤلف، تاريخ النشر (السنة)، العنوان الكامل للكتاب أو المقالة و ما أشبه ذلك (الاسم و الاسم الاخير للمترجم إن وُجد)، مكان النشر، اسم المطبعة.

13. في الابحاث لا بد من الاستناد الى الدراسات و المقالات العلمية و غيرها من المراجع المعتبرة المطبوعة من 5-10 أخيرة.

14. أن يكون عدد صفحات المقالة بين 6-15 صفحة.

15. أن يكون للمقالة مقدمة، نتيجة و فصلان على الأقل و فقا للمعايير العالمية.

16. كيفية المقالة و صحة المعلومات فيها على مسؤولية المؤلف.

17. UOT و PACS أن يتضمن كل مقالة مؤشرات.

من قبل اللجنة العليا لتصديق الشهادات التابعة لرئيس جمهورية أذربيجان تم إدراج مجلة "الدراسات الدينية" في قائمة النشرات الدورية الموصى بها لنشر المقالات العلمية في الفلسفة و علم النفس منذ سنة 2020.

ISSN: 2618-0030

