

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

DİN ARAŞDIRMALARI

JURNALI

№ 1 (10). İYUN 2023

Məsləhətçi**i.f.d., dos. Aqil Şirinov**

<https://orcid.org/0000-0001-6835-8429>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat
fakültəsi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Agil-Shirinov>
agilshirinov@ait.edu.az

Baş redaktor**f.f.d., dos. Mirniyaz Mürsəlov**

<https://orcid.org/0000-0002-3682-9510>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat
fakültəsi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Mirniyaz-Mursalov>
mirniyazmurselov@aid.edu.az

Redaktor**Elnarə Ağaoğlu**

<https://orcid.org/0009-0006-8082-7818>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu,
Mətbuatla iş üzrə aparıcı mütəxəssis /
Azərbaycan
<https://ait.edu.az/az/struktur/m-tbuat-sob-si/>
elnaraagaoglu@ait.edu.az

Ədəbi redaktorlar**Azərbaycan dili****Rəna Həsəratova**

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu,
Redaktor / Azərbaycan
ranahasratova@ait.edu.az

İngilis dili**Şəms Bağirova**

<https://orcid.org/0009-0002-0069-0948>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, Xarici
əlaqələr üzrə mütəxəssis / Azərbaycan
<https://ait.edu.az/az/struktur/beyn-lxalq-laq-l-r-sob-si/>
shamsbagirova@ait.edu.az

Rus dili**f.f.d. Aliyə Mürsəlova**

<https://orcid.org/0000-0001-7806-8353>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat
fakültəsi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Aliya-Mursalova>
aliyamursalova@aid.edu.az

Türk dili**s.f.d. Daşdəmir Mahmandarov**

<https://orcid.org/0000-0002-9604-4766>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat
fakültəsi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Dashdamir-Mahmandarov>
dasdemirmehmandarov@ait.edu.az

Ərəb dili**f.f.d., dos. İlkin Əlimuradov**

<https://orcid.org/0000-0002-5051-2528>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat
fakültəsi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Ilkin-Alimuradov>
ilkinalimuradov@ait.edu.az

Korrektor**Elnarə Ağaoğlu**

<https://orcid.org/0009-0006-8082-7818>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu,
Mətbuatla iş üzrə aparıcı mütəxəssis /
Azərbaycan
<https://ait.edu.az/az/struktur/m-tbuat-sob-si/>
elnaraagaoglu@ait.edu.az

Texniki redaktor**Hilal Ağamoğlanov**

<https://orcid.org/0009-0005-7317-3206>
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası,
Akademik Ziya Bünyadov adına
Şərşünaslıq İnstitutu / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Hilal-Aghamoghlanov>
hilal_ali@mail.ru

Ünvan:

Məhəmməd Naxçıvani 29,
Bakı Azərbaycan, / Az 1065
Tel.: (+99412) 436 75 23
(+99412) 436 77 66 (402)
(+99470) 250 05 27
journal@ait.edu.az
www.journal.ait.edu.az

Redaksiya heyəti**Prof. İlham Məmmədzaadə**

<https://orcid.org/0009-0009-5543-3624>
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası,
Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu /
Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Ilham-Mammadzada-2>
prof.ilham.mamedzade@gmail.com

Prof. Damir Muhetdinov

<https://orcid.org/0000-0001-9647-243X>
Moskva İslam İnstitutu / Rusiya
<https://www.researchgate.net/profile/Damir-Mukhetdinov>
dmukhetdinov@gmail.com

Prof. Muhammad Wildan

<https://orcid.org/0000-0003-2111-3891>
Sunan Kalijaga Dövlət İslam
Universiteti, Ədəb və mədəniyyət
elmləri fakültəsi / İndoneziya
https://spimagister.uin-suka.ac.id/id/page/detil_dosen/197104031996031001-Muhammad-Wildan
muhammed.wildan@uin-suka.ac.id

Prof. Saffet Köse

<https://orcid.org/0000-0002-8915-2347>
İzmir Katib Çelebi Universiteti, İslam
Elmləri fakültəsi / Türkiyə
<https://dergipark.org.tr/en/pub/@skose>
saffetkose@hotmail.com

Prof. Nəbi Mehdiyev

<https://orcid.org/0000-0002-5986-2401>
Trakya Universiteti, Humanitar və
Sosial Elmlər bölməsi / Türkiyə
<https://personel.trakya.edu.tr/nebimehdiyev/>
nebimehdiyev@hotmail.com

Prof. Zekeriya Güler

<https://orcid.org/0000-0002-8759-6817>
İstanbul 29 Mayıs Universiteti, İlahiyyat
fakültəsi / Türkiyə
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/@zguler>
zguler59@hotmail.com

Prof. Abdullah Kahraman

<https://orcid.org/0000-0001-9701-4000>
Marmara Universiteti, İlahiyyat fakültəsi
/ Türkiyə
<https://avesis.marmara.edu.tr/abdullah.kahraman>
a.kahraman69@hotmail.com

Prof. Mustafa Altundağ

<https://orcid.org/0000-0001-7341-339X>
Fatih Sultan Mehmet Vəqf Universiteti,
İslam elmləri fakültəsi / Türkiyə
<https://akademik.yok.gov.tr/AkademikArama/view/viewAuthor.jsp>
maltundagr@fsm.edu.tr

Prof. Muammer Erbaş

<https://orcid.org/0000-0003-3811-4348>
Dokuz Eylül Universiteti, İlahiyyat
fakültəsi / Türkiyə
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/@muammererbas>
muammer.erbas@deu.edu.tr

Prof. Osman Bin Bakar

<https://orcid.org/0000-0002-3112-0799>
Malaziya Beynəlxalq İslam Universiteti,
İslam Düşüncəsi və Sivilizasiyası İnstitutu / Malaziya
<https://www.iium.edu.my/directory/show/8757osmanbakar@iium.edu.my>

ped.f.d., dos. Olqa Pavlova

Moskva Dövlət Psixoloji-Pedaqoji Universiteti, Sosial psixologiya fakültəsi / Rusiya
<https://orcid.org/0000-0001-9702-1550>
<https://www.researchgate.net/profile/Olga-Pavlova-6>
os_pavlova@mail.ru

i.f.d., dos. Bəhram Həsənov

<https://orcid.org/0000-0002-0717-173X>
Bayburt Universiteti, İlahiyyat fakültəsi / Türkiyə
<https://bayburt.edu.tr/tr/behramhasanov>
behramhasanov@bayburt.edu.tr

i.f.d., dos. Aqil Şirinov

<https://orcid.org/0000-0001-6835-8429>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat
fakültəsi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Agil-Shirinov>
agilshirinov@ait.edu.az

i.f.d., dos. Mübariz Camalov

<https://orcid.org/0009-0005-6222-2527>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat
fakültəsi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Mubariz-Camalov-2>
mubarizcamalov@ait.edu.az

f.f.d., dos. Mirniyaz Mürsəlov

<https://orcid.org/0000-0002-3682-9510>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat
fakültəsi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Mirniyaz-Mursalov>
mirniyazmurselov@aid.edu.az

i.f.d., dos. Elnurə Əzizova

<https://orcid.org/0000-0002-2505-1299>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat
fakültəsi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Elnura-Azizova-3>
elnuraazizova@ait.edu.az

f.f.d., dos. Anar Qafarov

<https://orcid.org/0000-0002-3113-1287>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat
fakültəsi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Anar-Gafarov>
anargafarov@ait.edu.az

f.f.d., dos. Əhməd Niyazov

<https://orcid.org/0000-0002-9886-8785>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat
fakültəsi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Ahmet-Niyazov/savedlist>
ahmetniyazov@ait.edu.az

f.f.d., dos. İlkin Əlimuradov

<https://orcid.org/0000-0002-5051-2528>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat
fakültəsi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Ilkin-Alimuradov>
ilkinalimuradov@ait.edu.az

s.f.d., dos. Asəf Qənbarov

<https://orcid.org/0000-0002-6082-6029>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat
fakültəsi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Asaf-Ganbarov>
asefganbarov@ait.edu.az

i.f.d., dos. Namiq Abuzərov

<https://orcid.org/0009-0009-0278-9379>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat
fakültəsi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Namig-Abuzarov>
namigabuzarov@ait.edu.az

f.f.d., dos. Elvüsal Məmmədov

<https://orcid.org/my-orcid?orcid=0009-0000-7015-6535>
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası,
Akademik Ziya Bünyadov adına
Şərqlşünaslıq İnstitutu / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Elvusal-Mammedov>
elvusal.mammedov@gmail.com

f.f.d., dos. Ələddin Məlikov

<https://orcid.org/0000-0001-5830-6764>
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası,
Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu /
Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Aladdin-Malikov>
aladdin.malikov@academygate.org

i.f.d., dos. Məmmədəli Babaslı

<https://orcid.org/0000-0001-5594-0997>
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası,
Akademik Ziya Bünyadov adına
Şərqlşünaslıq İnstitutu / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Mammadali-Babashli>
m.babashli@oriental.science.az

i.f.d., dos. Aslan Həbibov

<https://orcid.org/0000-0002-3016-3324>
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası,
Akademik Ziya Bünyadov adına
Şərqsünaslıq İnstitutu / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Aslan-Habibov>
habibovaslan@yahoo.com

t.f.d., dos. Rəşad Mustafa

<https://orcid.org/0000-0002-8013-2067>
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası,
Abbasqulu Ağa Bakıxanov adına Tarix
İnstitutu / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Rashad-Mustafa-2>
reshadmustafa@gmail.com

f.f.d. Abdullah Demir

<https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>
Ankara Yıldırım Beyazıt Universiteti,
İlahiyyat fakültəsi / Türkiyə
<https://aybu.academia.edu/AbdullahDemir>
abdullahdemir@aybu.edu.tr

i.f.d. Ceyhun Məmmədov

<https://orcid.org/0000-0002-7336-7909>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat
fakültəsi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Ceyhun-Mammadov>
ceyhunmammadov@ait.edu.az

f.f.d. İbrahim Quliyev

<https://orcid.org/0000-0001-9789-3148>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat
fakültəsi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Ibrahim-Quliyev>
ibrahimquliyev@ait.edu.az

f.f.d. Kövsər Tağıyev

<https://orcid.org/0000-0002-0541-7118>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat
fakültəsi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Kovsar-Taghiyev>
kovsartaghiyev@ait.edu.az

i.f.d. Ülker Abuzərova

<https://orcid.org/0009-0002-5316-0772>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat
fakültəsi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Ulkar-Abuzarova>
ulkarabuzarova@ait.edu.az

f.f.d. Faiq Əhmədzadə

<https://orcid.org/0000-0003-4921-2517>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat
fakültəsi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Faig-Ahmedzade>
faigahmedzade@ait.edu.az

f.f.d. İradə Tağıyeva

<https://orcid.org/0009-0002-0115-2017>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat
fakültəsi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Irada-Taghiyeva>
iradataghiyeva@ait.edu.az

f.f.d. Qafqaz Abdurrahmanov

<https://orcid.org/0000-0003-3138-2796>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat
fakültəsi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Gafqaz-Abdurrahmanov>
qafqazabdurrahmanov@ait.edu.az

s.f.d. Daşdəmir Mahmandarov

<https://orcid.org/0000-0002-9604-4766>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat
fakültəsi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Dashdamir-Mahmandarov>
dasdemirmehmandarov@ait.edu.az

f.f.d. Aliyə Mürsəlova

<https://orcid.org/0000-0001-7806-8353>

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat
fakültəsi / Azərbaycan

<https://www.researchgate.net/profile/Aliya-Mursalova>

aliyamursalova@aid.edu.az

s.f.d. Elnur Əzimli

<https://orcid.org/0000-0002-9447-2900>

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat
fakültəsi / Azərbaycan

<https://www.researchgate.net/profile/Elnur-Azimli>

elnurazimli@ait.edu.az

f.f.d. Əmir Kahayev

<https://orcid.org/0000-0002-1162-3735>

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat
fakültəsi / Azərbaycan

<https://www.researchgate.net/profile/Amir-Kahayev>

amirkahayev@ait.edu.az

Advisor**Assoc. Prof. Agil Shirinov**

<https://orcid.org/0000-0001-6835-8429>
 Azerbaijan Institute of Theology, Faculty of Theology / Azerbaijan
<https://www.researchgate.net/profile/Agil-Shirinov>
agilshirinov@ait.edu.az

Editor-in-chief**Assoc. Prof. Mirniyaz Mursalov**

<https://orcid.org/0000-0002-3682-9510>
 Azerbaijan Institute of Theology, Faculty of Theology / Azerbaijan
<https://www.researchgate.net/profile/Mirniyaz-Mursalov>
mirniyazmurselov@ait.edu.az

Editor**Elnara Agaoglu**

<https://orcid.org/0009-0006-8082-7818>
 Azerbaijan Institute of Theology, leading media specialist / Azerbaijan
<https://ait.edu.az/en/struktur/press-department/>
elnaraagaoglu@ait.edu.az

Literary editors**Azerbaijani language****Rana Hasratova**

Azerbaijan Institute of Theology, Editor / Azerbaijan
ranahasratova@ait.edu.az

English**Shams Baghirova**

<https://orcid.org/0009-0002-0069-0948>
 Azerbaijan Institute of Theology, International Relations Specialist / Azerbaijan
<https://ait.edu.az/en/struktur/international-relations-department/>
shamsbagirova@ait.edu.az

Russian**Assist. Prof. Aliya Mursalova**

<https://orcid.org/0000-0001-7806-8353>
 Azerbaijan Institute of Theology, Faculty of Theology / Azerbaijan
<https://www.researchgate.net/profile/Aliya-Mursalova>
aliyamursalova@ait.edu.az

Turkish**Assist. Prof. Dashdamir Mahmandarov**

<https://orcid.org/0000-0002-9604-4766>
 Azerbaijan Institute of Theology, Faculty of Theology / Azerbaijan
<https://www.researchgate.net/profile/Dashdamir-Mahmandarov>
dasdemirmehmandarov@ait.edu.az

Arabic language**Assoc. Prof. Ilkin Alimuradov**

<https://orcid.org/0000-0002-5051-2528>
 Azerbaijan Institute of Theology, Faculty of Theology / Azerbaijan
<https://www.researchgate.net/profile/Ilkin-Alimuradov>
ilkinalimuradov@ait.edu.az

Proofreader**Elnara Agaoglu**

<https://orcid.org/0009-0006-8082-7818>
 Azerbaijan Institute of Theology, Leading media specialist / Azerbaijan
<https://ait.edu.az/en/struktur/press-department/>
elnaraagaoglu@ait.edu.az

Technical Editor**Hilal Aghamoghlanov**

<https://orcid.org/0009-0005-7317-3206>
 Azerbaijan National Academy of Science, Institute of Oriental Studies named after Academician Ziya Bunyadov / Azerbaijan
<https://www.researchgate.net/profile/Hilal-Aghamoghlanov>
hilal_ali@mail.ru

Address

Muhammad Nakhchivani 29,
 Azerbaijan, Baku / Az 1065
 Tel.: (+99412) 436 75 23
 (+99412) 436 77 66 (402)
 (+99470) 250 05 27
journal@ait.edu.az
www.journal.ait.edu.az

Editorial board**Prof. İlham Mammadzade**

<https://orcid.org/0009-0009-5543-3624>
 Azerbaijan National Academy of Sciences, Institute of Philosophy and Sociology / Azerbaijan
<https://www.researchgate.net/profile/Ilham-Mammadzada-2>
prof.ilham.mamedzade@gmail.com

Prof. Damir Mukhetdinov

<https://orcid.org/0000-0001-9647-243X>
 Moscow Islamic Institute / Russia
<https://www.researchgate.net/profile/Damir-Mukhetdinov>
dmukhetdinov@gmail.com

Prof. Muhammad Wildan

<https://orcid.org/0000-0003-2111-3891>
 Sunan Kalijaga State Islamic University, Faculty of Adab and Cultural Sciences / Indonesia
https://spimagister.uin-suka.ac.id/id/page/detil_dosen/197104031996031001-Muhammad-Wildan
muhammed.wildan@uin-suka.ac.id

Prof. Saffet Kose

<https://orcid.org/0000-0002-8915-2347>
 İzmir Katip Celebi University, Faculty of Islamic Sciences / Türkiye
<https://dergipark.org.tr/en/pub/@skose>
saffetkose@hotmail.com

Prof. Nebi Mehdiyev

<https://orcid.org/0000-0002-5986-2401>
 Trakya University, Department of Humanities and Social Sciences / Türkiye
<https://personel.trakya.edu.tr/nebimehdiyev/>
nebimehdiyev@hotmail.com

Prof. Zekeriya Güler

<https://orcid.org/0000-0002-8759-6817>
 İstanbul 29 Mayıs University, Faculty of Theology / Türkiye
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/@zgulerzguler59@hotmail.com>

Prof. Abdullah Kahraman

<https://orcid.org/0000-0001-9701-4000>
 Marmara University, Faculty of Theology / Türkiye
<https://avesis.marmara.edu.tr/abdullah.kahraman>
a.kahraman69@hotmail.com

Prof. Mustafa Altundağ

<https://orcid.org/0000-0001-7341-339X>
 Fatih Sultan Mehmet Vakıf University, Faculty of Islamic Sciences / Türkiye
<https://akademik.yok.gov.tr/AkademikArama/view/viewAuthor.jsp>
maltundag@fsm.edu.tr

Prof. Muammer Erbaş

<https://orcid.org/0000-0003-3811-4348>
 Dokuz Eylül University, Faculty of Theology / Türkiye
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/@muammererbas>
muammer.erbas@deu.edu.tr

Prof. Osman Bin Bakar

<https://orcid.org/0000-0002-3112-0799>
 International Islamic University Malaysia, International Institute of Islamic Thought and Civilization / Malaysia
<https://www.iium.edu.my/directory/show/8757>
osmanbakar@iium.edu.my

Assoc. Prof. Olga Pavlova

Moscow State University of Psychology & Pedagogical / Russia
<https://orcid.org/0000-0001-9702-1550>
<https://www.researchgate.net/profile/Olga-Pavlova-6>
os_pavlova@mail.ru

Assoc. Prof. Behram Hasanov

<https://orcid.org/0000-0002-0717-173X>
Bayburt University, Faculty of Theology / Türkiye
<https://bayburt.edu.tr/tr/behram-hasanov>
behramhasanov@bayburt.edu.tr

Assoc. Prof. Agil Shirinov

<https://orcid.org/0000-0001-6835-8429>
Azerbaijan Institute of Theology, Faculty of Theology / Azerbaijan
<https://www.researchgate.net/profile/Agil-Shirinov>
agilshirinov@ait.edu.az

Assoc. Prof. Mubariz Jamalov

<https://orcid.org/0009-0005-6222-2527>
Azerbaijan Institute of Theology, Faculty of Theology / Azerbaijan
<https://www.researchgate.net/profile/Mubariz-Camalov-2>
mubarizcamalov@ait.edu.az

Assoc. Prof. Mirniyaz Mursalov

<https://orcid.org/0000-0002-3682-9510>
Azerbaijan Institute of Theology, Faculty of Theology / Azerbaijan
<https://www.researchgate.net/profile/Mirniyaz-Mursalov>
mirniyazmurselov@ait.edu.az

Assoc. Prof. Elnura Azizova

<https://orcid.org/0000-0002-2505-1299>
Azerbaijan Institute of Theology, Faculty of Theology / Azerbaijan
<https://www.researchgate.net/profile/Elnura-Azizova-3>
elnuraazizova@ait.edu.az

Assoc. Prof. Anar Gafarov

<https://orcid.org/0000-0002-3113-1287>
Azerbaijan Institute of Theology, Faculty of Theology / Azerbaijan
<https://www.researchgate.net/profile/Anar-Gafarov>
anargafarov@ait.edu.az

Assoc. Prof. Ahmad Niyazov

<https://orcid.org/0000-0002-9886-8785>
Azerbaijan Institute of Theology, Faculty of Theology / Azerbaijan
<https://www.researchgate.net/profile/Ahmet-Niyazov/savedlist>
ahmetniyazov@ait.edu.az

Assoc. Prof. İlkin Alimuradov

<https://orcid.org/0000-0002-5051-2528>
Azerbaijan Institute of Theology, Faculty of Theology / Azerbaijan
<https://www.researchgate.net/profile/Ilkin-Alimuradov>
ilkinalimuradov@ait.edu.az

Assoc. Prof. Asaf Ganbarov

<https://orcid.org/0000-0002-6082-6029>
Azerbaijan Institute of Theology, Faculty of Theology / Azerbaijan
<https://www.researchgate.net/profile/Asaf-Ganbarov>
asefganbarov@ait.edu.az

Assoc. Prof. Namig Abuzarov

<https://orcid.org/0009-0009-0278-9379>
Azerbaijan Institute of Theology, Faculty of Theology / Azerbaijan
<https://www.researchgate.net/profile/Namig-Abuzarov>
namigabuzarov@ait.edu.az

Assoc. Prof. Elvusal Mammadov

<https://orcid.org/my-orkid?orkid=0009-0000-7015-6535>
Azerbaijan National Academy of Science, Institute of Oriental Studies named after Academician Ziya Bunyadov / Azerbaijan
<https://www.researchgate.net/profile/Elvusal-Mammadov>
elvusal.mammadov@gmail.com

Assoc. Prof. Aladdin Malikov

<https://orcid.org/0000-0001-5830-6764>
Azerbaijan Institute of Theology, Faculty of Theology / Azerbaijan
<https://www.researchgate.net/profile/Aladdin-Malikov>
aladdinmalikov@ait.edu.az

Assoc. Prof. Mammadali Babashli

<https://orcid.org/0000-0001-5594-0997>
Azerbaijan National Academy of
Science, *Institute of Oriental Studies*
named after Academician Ziya Bunya-
dov / Azerbaijan
[https://www.researchgate.net/profile/M](https://www.researchgate.net/profile/Mammadali-Babashli)
[mmadali-Babashli](mailto:m.babasli@oriental.science.az)
m.babasli@oriental.science.az

Assos. Prof. Aslan Habibov

<https://orcid.org/0000-0002-0541-7118>
Azerbaijan National Academy of
Science, *Institute of Oriental Studies*
named after Academician Ziya Bunya-
dov / Azerbaijan
[https://www.researchgate.net/profile/As](https://www.researchgate.net/profile/Aslan-Habibov)
[lan-Habibov](mailto:habibovaslan@yahoo.com)
habibovaslan@yahoo.com

Assoc. Prof. Rashad Mustafa

<https://orcid.org/0000-0002-8013-2067>
Azerbaijan National Academy of
Science, *Institute of History*
named after Abbasgulu Agha
Bakikhanov / Azerbaijan
[https://www.researchgate.net/profile/R](https://www.researchgate.net/profile/Rashad-Mustafa-2)
[ashad-Mustafa-2](mailto:reshadmustafa@gmail.com)
reshadmustafa@gmail.com

Assist. Prof. Abdullah Damir

<https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>
Ankara Yıldırım Beyazıt University,
Faculty of Theology / Türkiye
<https://aybu.academia.edu/AbdullahDemir>
abdullahdemir@aybu.edu.tr

Assist. Prof. Jeyhun Mammadov

<https://orcid.org/0000-0002-7336-7909>
Azerbaijan Institute of Theology, Facul-
ty of Theology / Azerbaijan
[https://www.researchgate.net/profile/C](https://www.researchgate.net/profile/Ceyhun-Mammadov)
[eyhun-Mmmdiv](mailto:ceyhunmammadov@ait.edu.az)
ceyhunmammadov@ait.edu.az

Assist. Prof. Ibrahim Guliyev

<https://orcid.org/0000-0001-9789-3148>
Azerbaijan Institute of Theology, Facul-
ty of Theology / Azerbaijan
[https://www.researchgate.net/profile/Ibr](https://www.researchgate.net/profile/Ibrahim-Guliyev)
[ahim-Guliyev](mailto:ibrahimguliyev@ait.edu.az)
ibrahimguliyev@ait.edu.az

Assist. Prof. Kovsar Taghiyev

<https://orcid.org/0000-0002-0541-7118>
Azerbaijan Institute of Theology, Facul-
ty of Theology / Azerbaijan
[https://www.researchgate.net/profile/K](https://www.researchgate.net/profile/Kovsar-Taghiyev)
[ovsar-Taghiyev](mailto:kovsartaghiyev@ait.edu.az)
kovsartaghiyev@ait.edu.az

Assist. Prof. Ulkar Abuzarova

<https://orcid.org/0009-0002-5316-0772>
Azerbaijan Institute of Theology, Facul-
ty of Theology / Azerbaijan
[https://www.researchgate.net/profile/UI](https://www.researchgate.net/profile/Ulkar-Abuzarova)
[kar-Abuzarova](mailto:ulkarabuzarova@ait.edu.az)
ulkarabuzarova@ait.edu.az

Assist. Prof. Faig Ahmedzade

<https://orcid.org/0000-0003-4921-2517>
Azerbaijan Institute of Theology, Facul-
ty of Theology / Azerbaijan
[https://www.researchgate.net/profile/Fa](https://www.researchgate.net/profile/Faig-Ahmedzade)
[ig-Ahmedzade](mailto:faigahmedzade@ait.edu.az)
faigahmedzade@ait.edu.az

Assist. Prof. Irada Taghiyeva

<https://orcid.org/0009-0002-0115-2017>
Azerbaijan Institute of Theology, Facul-
ty of Theology / Azerbaijan
[https://www.researchgate.net/profile/Ira](https://www.researchgate.net/profile/Irada-Taghiyeva)
[da-Taghiyeva](mailto:iradatagiyeva@ait.edu.az)
iradatagiyeva@ait.edu.az

Assist. Prof. Gafgaz Abdurahmanov

<https://orcid.org/0000-0003-3138-2796>
Azerbaijan Institute of Theology, Facul-
ty of Theology / Azerbaijan
[https://www.researchgate.net/profile/G](https://www.researchgate.net/profile/Gafgaz-Abdurahmanov)
[afgaz-Abdurahmanov](mailto:gafgazabdurahmanov@ait.edu.az)
gafgazabdurahmanov@ait.edu.az

**Assist. Prof. Dashdamir
Mahmandarov**

<https://orcid.org/0000-0002-9604-4766>
Azerbaijan Institute of Theology, Faculty of Theology / Azerbaijan
<https://www.researchgate.net/profile/Dashdamir-Mahmandarov>
dashdamir-Mahmandarov
dashdemirmehmandarov@ait.edu.az

Assist. Prof. Aliya Mursalova

<https://orcid.org/0000-0001-7806-8353>
Azerbaijan Institute of Theology,
Faculty of Theology / Azerbaijan
<https://www.researchgate.net/profile/Aliya-Mursalova>
aliyamursalova@ait.edu.az

Assist. Prof. Elnur Azimli

<https://orcid.org/0000-0002-9447-2900>
Azerbaijan Institute of Theology, Faculty of Theology / Azerbaijan
<https://www.researchgate.net/profile/Elnur-Azimli>
elnurazimli@ait.edu.az

Assist. Prof. Amir Kahayev

<https://orcid.org/0000-0002-1162-3735>
Azerbaijan Institute of Theology, Faculty of Theology / Azerbaijan
<https://www.researchgate.net/profile/Amir-Kahayev>
amirkahayev@ait.edu.az

Danışman**Doç. Dr. Agil Şirinov**

<https://orcid.org/0000-0001-6835-8429>
 Azərbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat
 Fakültesi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Agil-Shirinov>
 agilshirinov@ait.edu.az

Baş Editör**Doç., Dr. Mirniyaz Mürselov**

<https://orcid.org/0000-0002-3682-9510>
 Azərbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat
 Fakültesi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Mirniyaz-Mursalov>
 mirniyazmurselov@aid.edu.az

Editör**Elnara Ağaoğlu**

<https://orcid.org/0009-0006-8082-7818>
 Azərbaycan İlahiyat Enstitüsü, Basınla
 ilgili özgü uzman / Azərbaycan
 elnaraagaoglu@ait.edu.az

Dil Editörleri**Azerice****Rana Hasratova**

Azərbaycan İlahiyat Enstitüsü, Editör /
 Azərbaycan
 ranahasratova@ait.edu.az

İngilisce**Şems Bağirova**

<https://orcid.org/0009-0002-0069-0948>
 Azərbaycan İlahiyat Enstitüsü, Dış
 ilişkiler uzmanı / Azərbaycan
<https://ait.edu.az/en/struktur/international-relations-department/shamsbagirova@ait.edu.az>

Rusca**Yrd. Doç. Dr. Aliye Mürselova**

<https://orcid.org/0000-0001-7806-8353>
 Azərbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat
 fakültesi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Aliya-Mursalova>
 aliyamursalova@aid.edu.az

Türkce**Yrd. Doç. Dr. Daşdemir Mahmandarov**

<https://orcid.org/0000-0002-9604-4766>
 Azərbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat
 Fakültesi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Dashdemir-Mahmandarov>
 dasdemirmehmandarov@ait.edu.az

Arapca**Doç. Dr. İlkin Alimuradov**

<https://orcid.org/0000-0002-5051-2528>
 Azərbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat
 Fakültesi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Ilkin-Alimuradov>
 ilkinalimuradov@ait.edu.az

Korrektör**Elnara Ağaoğlu**

<https://orcid.org/0009-0006-8082-7818>
 Azərbaycan İlahiyat Enstitüsü, Basınla
 ilgili özgü uzman / Azərbaycan
 elnaraagaoglu@ait.edu.az

Teknik Editör**Hilal Ağamoğlanov**

<https://orcid.org/0009-0005-7317-3206>
 Azərbaycan Milli Bilimler Akademisi,
 Ziya Bünyatov adına Şarkiyat Enstitüsü
 / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Hilal-Aghamoghlanov>
 hilal_ali@mail.ru

Adres:

Muhammed Nahçıvani 29,
 Azərbaycan, Bakü / Az 1065
 Tel.: (+99412) 436 75 23
 (+99412) 436 77 66 (402)
 (+99470) 250 05 27
journal@ait.edu.az
www.journal.ait.edu.az

Editör Kurulu**Prof. Dr. İlham Memmedzade**

<https://orcid.org/0009-0009-5543-3624>
Azerbaycan Milli İlimler Akademisi,
Felsefe ve Sosyoloji Enstitüsü /
Azerbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Ilham-Mammadzada-2>
prof.ilham.mamedzade@gmail.com

Prof. Damir Muhetdinov

<https://orcid.org/0000-0001-9647-243X>
Moskova İslam Enstitüsü / Rusya
<https://www.researchgate.net/profile/Damir-Mukhetdinov>
dmukhetdinov@gmail.com

Prof. Dr. Muhammad Wildan

<https://orcid.org/0000-0003-2111-3891>
Sunan Kalijaga Devlet İslam
Universitesi, Adab ve Kültür Bilimleri
Fakültesi / İndonezya
https://spimagister.uin-suka.ac.id/id/page/detil_dosen/197104031996031001-Muhammad-Wildan
muhammed.wildan@uin-suka.ac.id

Prof. Saffet Köse

<https://orcid.org/0000-0002-8915-2347>
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami
İlimler Fakültesi / Türkiye
<https://dergipark.org.tr/en/pub/@skose>
saffetkose@hotmail.com

Prof. Nebi Mehdiyev

<https://orcid.org/0000-0002-5986-2401>
Trakya Üniversitesi, İnsan ve Toplum
Bilimleri Bölümü / Türkiye
<https://personel.trakya.edu.tr/nebimehdiyev/>
nebimehdiyev@hotmail.com

Prof. Zekeriya Güler

<https://orcid.org/0000-0002-8759-6817>
İstanbul 29 MAYIS Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Türkiye
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/@zguler>
zguler59@hotmail.com

Prof. Abdullah Kahraman

<https://orcid.org/0000-0001-9701-4000>
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Türkiye
<https://avesis.marmara.edu.tr/abdullah.kahraman>
a.kahraman69@hotmail.com

Prof. Dr. Mustafa Altundağ

<https://orcid.org/0000-0001-7341-339X>
Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Türkiye
<https://akademik.yok.gov.tr/AkademikArama/view/viewAuthor.jsp>
maltundag@fsm.edu.tr

Prof. Muammer Erbaş

<https://orcid.org/0000-0003-3811-4348>
Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi / Türkiye
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/@muammererbas>
muammer.erbas@deu.edu.tr

Prof. Osman Bin Bakar

<https://orcid.org/0000-0002-3112-0799>
Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi, Uluslararası İslam Düşünce ve
Medeniyeti Enstitüsü / Malezya
<https://www.iium.edu.my/directory/show/8757>
osmanbakar@iium.edu.my

Doç. Dr. Olqa Pavlova

<https://orcid.org/0000-0001-9702-1550>
Moskova Devlet Psikolojik-Pedagoji
Üniversitesi / Rusya
<https://www.researchgate.net/profile/Olga-Pavlova-6>
os_pavlova@mail.ru

Doç. Dr. Behram Hasanov

<https://orcid.org/0000-0002-0717-173X>
Bayburt Universitesi, İlahiyat Fakültesi
/ Türkiye
<https://bayburt.edu.tr/tr/behram-hasanov>
behramhasanov@bayburt.edu.tr

Doç. Dr. Agil Şirinov

<https://orcid.org/0000-0001-6835-8429>
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat
Fakültesi / Azerbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Agil-Shirinov>
agilshirinov@ait.edu.az

Doç. Dr. Mübariz Camalov

<https://orcid.org/0009-0005-6222-2527>
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat
Fakültesi / Azerbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Mubariz-Camalov-2>
mubarizcamalov@ait.edu.az

Doç., Dr. Mirniyaz Mürselov

<https://orcid.org/0000-0002-3682-9510>
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat
Fakültesi / Azerbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Mirniyaz-Mursalov>
mirniyazmurselov@aid.edu.az

Doç. Dr. Elnura Azizova

<https://orcid.org/0000-0002-2505-1299>
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat
Fakültesi / Azerbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Elnura-Azizova-3>
elnuraazizova@ait.edu.az

Doç. Dr. Anar Gafarov

<https://orcid.org/0000-0002-3113-1287>
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat
Fakültesi / Azerbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Anar-Gafarov>
anargafarov@ait.edu.az

Doç. Dr. Ahmet Niyazov

<https://orcid.org/0000-0002-9886-8785>
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat
Fakültesi / Azerbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Ahmet-Niyazov/savedlist>
ahmetniyazov@ait.edu.az

Doç. Dr. İlkin Alimuradov

<https://orcid.org/0000-0002-5051-2528>
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat
Fakültesi / Azerbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Ilkin-Alimuradov>
ilkinalimuradov@ait.edu.az

Doç. Dr. Asaf Ganbarov

<https://orcid.org/0000-0002-6082-6029>
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat
Fakültesi, Azerbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Asaf-Ganbarov>
asefganbarov@ait.edu.az

Dos. Dr. Namig Abuzerov

<https://orcid.org/0009-0009-0278-9379>
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat
Fakültesi / Azerbaycan,
<https://www.researchgate.net/profile/Namig-Abuzarov>
namigabuzarov@ait.edu.az

Doç. Dr. Elvüsal Memmedov

<https://orcid.org/my-orcid?orcid=0009-0000-7015-6535>
Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi,
Ziya Bünyatov adına Şarkiyat Enstitüsü
/ Azerbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Elvusal-Mammedov>
elvusal.mammedov@gmail.com

Doç. Dr. Aladdin Malikov

<https://orcid.org/0000-0001-5830-6764>
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat
fakültesi / Azerbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Aladdin-Malikov>
aladdinmalikov@ait.edu.az

Doç. Dr. Mammadali Babaşlı

<https://orcid.org/0000-0002-0541-7118>
Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi,
Ziya Bünyatov adına Şarkiyat Enstitüsü
/ Azerbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Mammadali-Babashli>
m.babasli@oriental.science.az

Doç. Dr. Aslan Habibov

<https://orcid.org/0000-0002-3016-3324>
Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi,
Ziya Bünyatov adına Şarkiyat Enstitüsü
/ Azerbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Aslan-Habibov>
habibovaslan@yahoo.com

Doç. Dr. Reşad Mustafa

<https://orcid.org/0000-0002-8013-2067>
Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi,
Abbaskulu Ağa Bakıhanov adına Tarih
Enstitüsü / Azerbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Rashad-Mustafa-2>
reshadmustafa@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir

<https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi/ Türkiye
<https://aybu.academia.edu/AbdullahDemir>
abdullahdemir@aybu.edu.tr

Yrd. Doç. Dr. Ceyhun Mammadov

<https://orcid.org/0000-0002-7336-7909>
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat
Fakültesi / Azerbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Ceyhun-Mammadov>
ceyhunmammadov@ait.edu.az

Yrd. Doç. Dr. İbrahim Guliyev

<https://orcid.org/0000-0001-9789-3148>
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat
Fakültesi / Azerbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Ibrahim-Guliyev>
ibrahimguliyev@ait.edu.az

Yrd. Doç. Dr. Kovsar Taghiyev

<https://orcid.org/0000-0002-0541-7118>
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat
Fakültesi / Azerbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Kovsar-Taghiyev>
kovsartaghiyev@ait.edu.az

Yrd. Doç. Dr. Ülker Abuzerova

<https://orcid.org/0009-0002-5316-0772>
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat
Fakültesi / Azerbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Ulkar-Abuzarova>
ulkarabuzarova@ait.edu.az

Yrd. Doç. Dr. Faig Ahmedzade

<https://orcid.org/0000-0003-4921-2517>
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat
Fakültesi / Azerbaycan
www.researchgate.net/profile/Faig-Ahmedzade
faigahmedzade@ait.edu.az

Yrd. Doç. Dr. İrada Taghiyeva

<https://orcid.org/0009-0002-0115-2017>
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat
Fakültesi / Azerbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Irada-Taghiyeva>
iradataghiyeva@ait.edu.az

Yrd. Doç. Dr. Gafgaz Abdurahmanov

<https://orcid.org/0000-0003-3138-2796>
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat
Fakültesi / Azerbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Gafgaz-Abdurahmanov>
qafqazabdurrahmanov@ait.edu.az

Yrd. Doç. Dr. Daşdemir Mahmandarov

<https://orcid.org/0000-0002-9604-4766>
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat
Fakültesi / Azerbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Dashdamir-Mahmandarov>
dasdemirmehmandarov@ait.edu.az

Yrd. Doç. Dr. Aliye Mürselova

<https://orcid.org/0000-0001-7806-8353>

Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat
Fakültesi / Azerbaycan

<https://www.researchgate.net/profile/Aliya-Mursalova>

aliyamursalova@aid.edu.az

Yrd. Doç. Dr. Elnur Azimli

<https://orcid.org/0000-0002-9447-2900>

Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat
Fakültesi / Azerbaycan

<https://www.researchgate.net/profile/Elnur-Azimli>

elnurazimli@ait.edu.az

Yrd. Doç. Dr. Amir Kahayev

<https://orcid.org/0000-0002-1162-3735>

Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat
Fakültesi / Azerbaycan

<https://www.researchgate.net/profile/Amir-Kahayev>

amirkahayev@ait.edu.az

Советник

**д.ф. по теологии, доц. Агиль
Ширинов**

<https://orcid.org/0000-0001-6835-8429>
Азербайджанский институт
теологии, Факультет теологии /
Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Agil-Shirinov>
agilshirinov@ait.edu.az

Главный редактор

д.ф.ф., доц. Мирнияз Мурсалов

<https://orcid.org/0000-0002-3682-9510>
Азербайджанский институт теологии,
Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Mirniyaz-Mursalov>
mirniyazmurselov@ait.edu.az

Редактор

Эльнара Агаоглу

<https://orcid.org/0009-0006-8082-7818>
Азербайджанский институт теологии,
Ведущий специалист пресс-службы / Азербайджан
<https://ait.edu.az/ru/struktur/otdel-pressy/>
elnaraagaoglu@ait.edu.az

Литературные редакторы**Азербайджанский язык**

Рена Хасратова

Азербайджанский институт
теологии, Редактор / Азербайджан
ranahasratova@ait.edu.az

Английский язык

Шамс Багирова

<https://orcid.org/0009-0002-0069-0948>
Азербайджанский институт
теологии, Специалист по международным
отношениям / Азербайджан
<https://ait.edu.az/ru/struktur/otdel-mezhdunarodnykh-otnoshenii/>
leilasalayeva@ait.edu.az

Русский язык

д.ф.ф. Алия Мурсалова

<https://orcid.org/0000-0001-7806-8353>
Азербайджанский институт теологии,
Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Aliya-Mursalova>
aliyamursalova@aid.edu.az

Турецкий язык

д.ф. по социологии Дашдемир

Махмандаров

<https://orcid.org/0000-0002-9604-4766>
Азербайджанский институт теологии,
Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Dashdamir-Mahmandarov>
dasdemirmehmandarov@ait.edu.az

Арабский язык

д.ф.ф., доц. Илкин Алимуратов

<https://orcid.org/0000-0002-5051-2528>
Азербайджанский институт теологии,
Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Ilkin-Alimuradov>
ilkinalimuradov@ait.edu.az

Корректор

Эльнара Агаоглу

<https://orcid.org/0009-0006-8082-7818>
Азербайджанский институт теологии,
Ведущий специалист пресс-службы /
Азербайджан
<https://ait.edu.az/ru/struktur/otdel-pressy/>
elnaraagaoglu@ait.edu.az

Технический редактор

Хилал Агамогланов

<https://orcid.org/0009-0005-7317-3206>
Национальная Академия Наук Азербайджана,
Институт востоковедения имени академика
Зии Буниатова / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Hilal-Aghamoghlanov>
hilal_ali@mail.ru

Адрес

Мухаммад Нахчивани 29,
Азербайджан, Баку / Az 1065
Tel.: (+99412) 436 75 23
(+99412) 436 77 66 (402)
(+99470) 250 05 27
journal@ait.edu.az
www.journal.ait.edu.az

Состав редакции**Проф. Ильхам Мамедзаде**

<https://orcid.org/0009-0009-5543-3624>
Национальная академия наук Азербайджана, Институт философии и социологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Ilham-Mammadzada-2>
prof.ilham.mamedzade@gmail.com

Проф. Дамир Мухетдинов

<https://orcid.org/0000-0001-9647-243X>
Московский Исламский Институт / Россия
<https://www.researchgate.net/profile/Damir-Mukhetdinov>
dmukhetdinov@gmail.com

Проф. Мухаммад Вилдан

<https://orcid.org/0000-0003-2111-3891>
Государственный исламский университет Суланг Калиджага, факультет Адаба и культурологии / Индонезия
https://spimagister.uin-suka.ac.id/id/page/detil_dosen/197104031996031001-Muhammad-Wildan
muhammed.wildan@uin-suka.ac.id

Проф. Саффет Кесе

<https://orcid.org/0000-0002-8915-2347>
Измирский университет Катип Челеби, Факультет исламских наук / Турция
<https://dergipark.org.tr/en/pub/@skose>
saffetkose@hotmail.com

Проф. Наби Мехдиев

<https://orcid.org/0000-0002-5986-2401>
Университет Тракия, Департамент гуманитарных и социальных наук / Турция
<https://personel.trakya.edu.tr/nebimehdiyev/>
nebimehdiyev@hotmail.com

Проф. Зекерия Гюлер

<https://orcid.org/0000-0002-8759-6817>
Стамбульский Университет 29 мая, Факультет теологии / Турция
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/@zguler>
zguler59@hotmail.com

Проф. Абдуллах Кахраман

Университет Мармара, Факультет теологии / Турция
<https://orcid.org/0000-0001-9701-4000>
<https://avesis.marmara.edu.tr/abdullah.kahraman>
a.kahraman69@hotmail.com

Проф. Мустафа Алтундаг

<https://orcid.org/0000-0001-7341-339X>
Университет Фатиха Султана Мехмета Вакифа, Факультет исламских наук / Турция
<https://akademik.yok.gov.tr/AkademikArama/view/viewAuthor.jsp>
maltundag@fsm.edu.tr

Проф. Муаммер Эрбаш

<https://orcid.org/0000-0003-3811-4348>
Университет Докуз Эйлюль, Факультет теологии / Турция
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/@muammererbas>
muammer.erbas@deu.edu.tr

Проф. Осман ибн Бакар

<https://orcid.org/0000-0002-3112-0799>
Международный исламский университет Малайзии, Международный институт исламской мысли и цивилизации / Малайзия
<https://www.iium.edu.my/directory/show/8757osmanbakar@iium.edu.my>

канд. пед. наук, доц. Ольга Павлова

Московский Психологический педагогический государственный университет / Россия
<https://orcid.org/0000-0001-9702-1550>
<https://www.researchgate.net/profile/Olg-a-Pavlova-6>
os_pavlova@mail.ru

д.ф. по теологии, доц. Бахрам Гасанов

<https://orcid.org/0000-0002-0717-173X>
Университет Байбурта, Факультет теологии / Турция
<https://bayburt.edu.tr/tr/behram-hasanov>
behramhasanov@bayburt.edu.tr

д.ф. по теологии, доц. Агиль Ширинов

<https://orcid.org/0000-0001-6835-8429>
Азербайджанский институт теологии, Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Agil-Shirinov>
agilshirinov@ait.edu.az

д.ф.ф., доц. Мубариз Джамалов

<https://orcid.org/0009-0005-6222-2527>
Азербайджанский институт теологии, Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Mubariz-Camalov-2>
mubarizcamalov@ait.edu.az

д.ф.ф., доц. Мирнияз Мурсалов

<https://orcid.org/0000-0002-3682-9510>
Азербайджанский институт теологии, Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Mirniyaz-Mursalov>
mirniyazmursalov@ait.edu.az

д.ф. по теологии, доц. Эльнура Азизова

<https://orcid.org/0000-0002-2505-1299>
Азербайджанский институт теологии, Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/El-nura-Azizova-3>
elnuraazizova@ait.edu.az

д.ф.ф., доц. Анар Гафаров

<https://orcid.org/0000-0002-3113-1287>
Азербайджанский институт теологии, Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Anar-Gafarov>
anargafarov@ait.edu.az

д.ф.ф., доц. Ахмед Ниязов

<https://orcid.org/0000-0002-9886-8785>
Азербайджанский институт теологии, Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Ahmet-Niyazov/savedlist>
ahmetniyazov@ait.edu.az

д.ф.ф., доц. Илкин Алимуратов

<https://orcid.org/0000-0002-5051-2528>
Азербайджанский институт теологии, Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Ilkin-Alimuradov>
ilkinalimuradov@ait.edu.az

д.ф.соц., доц. Асаф Ганбаров

<https://orcid.org/0000-0002-6082-6029>
Азербайджанский институт теологии, Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Asaf-Ganbarov>
asefganbarov@ait.edu.az

д.ф. по теологии, доц. Намиг Абузаров

<https://orcid.org/0009-0009-0278-9379>
Азербайджанский институт теологии,
Факультет теологии, Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Namig-Abuzarov>
namigabuzarov@ait.edu.az

д.ф.ф., доц. Эльвюсал Мамедов

<https://orcid.org/my-orcid?orcid=0009-0000-7015-6535>
Национальная Академия Наук Азербайджана,
Институт востоковедения имени академика Зии Бунятова / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Elvusal-Mammedov>
elvusal.mammedov@gmail.com

д.ф.ф., доц. Аладдин Меликов

<https://orcid.org/0000-0001-5830-6764>
Азербайджанский институт теологии,
Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Aladdin-Malikov>
aladdinmalikov@ait.edu.az

д.ф. по теологии, доц. Мамедали Бабашлы

<https://orcid.org/0000-0002-0541-7118>
Национальная Академия Наук Азербайджана, Институт востоковедения имени академика Зии Бунятова / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Mammadali-Babashli>
m.babasli@oriental.science.az

д.ф. по теологии, доц. Аслан Габиров

<https://orcid.org/0000-0002-0541-7118>
Национальная Академия Наук Азербайджана,
Институт востоковедения имени академика Зии Бунятова / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Aslan-Habibov>
habibovaslan@yahoo.com

д.ф. по истории, доц. Рашад Мустафа

<https://orcid.org/0000-0002-8013-2067>
Национальная Академия Наук Азербайджана,
Институт истории имени Аббаскули Ага Бакиханова / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Rashad-Mustafa-2>
reshadmustafa@gmail.com

д.ф.ф. Абдулла Демир

<https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>
Университет Анкара Йылдырым Бейазыт, Факультет Теологии / Турция
<https://aybu.academia.edu/AbdullahDemir>
abdullahdemir@aybu.edu.tr

д.ф. по теологии Джейхун Мамедов

<https://orcid.org/0000-0002-7336-7909>
Азербайджанский институт теологии, Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Ceyhun-Mammadov>
ceyhunmammadov@ait.edu.az

д.ф.ф. Ибрагим Кулиев

<https://orcid.org/0000-0001-9789-3148>
Азербайджанский институт теологии, Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Ibrahim-Quliyev>
ibrahimquliyev@ait.edu.az

д.ф.ф. Ковсер Тагиев

<https://orcid.org/0000-0002-0541-7118>
Азербайджанский институт теологии,
Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Kovsar-Taghiyev>
kovsartaghiyev@ait.edu.az

д.ф. по теологии Улкар Абузарова

<https://orcid.org/0009-0002-5316-0772>
Азербайджанский институт теологии,
Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Ulkar-Abuzarova>
ulkarabuzarova@ait.edu.az

д.ф.ф. Фаик Ахмедзаде

<https://orcid.org/0000-0003-4921-2517>
Азербайджанский институт теологии,
Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Faig-Ahmedzade>
faigahmedzade@ait.edu.az

д.ф.ф. Ирада Тагиева

<https://orcid.org/0009-0002-0115-2017>
Азербайджанский институт теологии,
Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Irada-Taghiyeva>
iradatagiyeva@ait.edu.az

д.ф.ф. Кавказ Абдурахманов

<https://orcid.org/0000-0003-3138-2796>
Азербайджанский институт теологии,
Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Gafqaz-Abdurahmanov>
qafqazabdurrahmanov@ait.edu.az

д.ф. по социологии Дашдемир Махмандаров

<https://orcid.org/0000-0002-9604-4766>
Азербайджанский институт теологии,
Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Dashdamir-Mahmandarov>
dashdamir-mahmandarov@ait.edu.az

д.ф.ф. Алия Мурсалова

<https://orcid.org/0000-0001-7806-8353>
Азербайджанский институт теологии,
Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Aliya-Mursalova>
aliyamursalova@ait.edu.az

д.ф.соц. Эльнур Азимли

<https://orcid.org/0000-0002-9447-2900>
Азербайджанский институт теологии,
Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Elnur-Azimli>
elnurazimli@ait.edu.az

д.ф.ф. Амир Кахаев

<https://orcid.org/0000-0002-1162-3735>
Азербайджанский институт теологии,
Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Amir-Kahayev>
amirkahayev@ait.edu.az

Din Arařdırmaları Jurnalı**p-ISSN: 2618-0030; e-ISSN: 3006-2772****№ 1 (10). İyun 2023 / No 1 (10). June 2023 / № 1 (10). Июнь 2023**

Mündəricat / Contents / Содержание

Araşdırma məqalələri / Research Articles / Исследовательские статьи

Karl Rocersin bioqrafiyası və Mənlik nəzəriyyəsi <i>Carl Rogers's Biography and the Concept of "Self"</i> <i>Биография Карла Роджерса и теория «самости»</i> Şəms Ağazadə	27
Geçiş Dönemi ve Otoriter Rejimlerde Din-Siyaset İlişkileri <i>Keçid dövrü və avtoritar rejimlərdə din-siyaset münasibətləri</i> <i>Religion-Politics Relations in Transitional and Authoritarian Regimes</i> <i>Религиозно-политические отношения в переходных и авторитарных режимах</i> Asaf Ganbarov	43
Furat əl-Kufi və onun "Təfsir" əsəri <i>Furat al-Kufi and his "Tafseer"</i> <i>Фурат аль-Куфи и его труд «Тафсир»</i> Aslan Həbibov	65
Nasirəddin Beyzavinin "Ənvar ət-tənzil və əsrar ət-təvil" əsərinin mənbələri <i>Sources used in Nasir al-Din Baydawi's "Anwar al-tanzil wa asrar al-Ta'wil"</i> <i>Источники труда «Анвар ат-танзил и асрар ат-тавил»</i> <i>Насиреддина Бейзави</i> Ənvər Mustafayev	89

“Şərh Əsma Allah əl-Husna” əsərinin əlyazma nüsxəsində “Huva” və “Allah” adlarının izahlı tərcüməsi

Explanatory Translation of the Names “Huwa” and “Allah” in the Manuscript Copy of the Work “Sharh Asma Allah Al-Husna”

Пояснительный перевод имен «Хува» и «Аллах» в рукописи произведения «Шарх асма Аллах аль-хусна»

Yeganə Rəhnula111

“Zamanlar arasında”: teoloji hermenevtika tarixindən

“Between Times”: from the History of Theological Hermeneutics

«Между временами»: из истории теологической герменевтики

Arzu Hacıyeva.....133

Əlabbas Müznibin dünyagörüşündə türkçülük və islamçılıq

Turkism and Islamism in Alabbas Muznib’s World View

Тюркизм и исламизм в мировоззрении Аль-Аббаса Музниба

Faiq Ələkbərli149

John Dewey’in Felsefesinde Deneyim ve Us Kavramları

Con Dyuinin fəlsəfəsində “təcrübə” və “ağıl” məfhumları

Concept of Experience and Reason in John Dewey’s Philosophy

Понятия «опыт» и «разум» в философии Джона Дьюи

Hayyam Celilzade.....175

Platon və Aristotelin nəfs və onun bədənə olan münasibətinə dair düşüncələri

Plato and Aristotle’s Thoughts on the Soul and its Relations to the Body

Мысли Платона и Аристотеля о душе и ее связи с телом

İbrahim Bağirov191

Bəктаşilikdə Quran təsəvvürü

Quran in Bektashi Order

Представление о Коране в Бекташи

Emin Orucov213

Aynülkudat El-Miyânecî'nin (ö. 525/1131) Nûr ve İşrak Teorisinin Referansları

Eynəlqüzat əl-Miyanəcinin (v. 525/1131) Nur və İşraq nəzəriyyəsinə istinadlar

References of Ayn al-Qudat al-Mayanaji's (d. 525/1131) Theory of Noor and Ishraq

Упоминание теории нур и ишрак Айналгузат аль-Миянаджи (ум. 525/1131)

Mehmet Emin Koç227

Ümmət konsepsiyasının tarixi təşəkkül prosesi: keçmiş və müasir dövr prizmasından təhlil

The Historical Formation Process of the Concept of Ummah: Analysis from the Perspective of the Past and Modern Era

Исторический процесс становления концепции уммы: анализ через призму прошлого и современного периода

Türkan Məmmədova251

Əxbarilik: Səfəvilər dövründə mötədil və mütəşəddid (qatı) əxbarilər

Akhbarism: Moderate and Extremist Akhbaris During the Safavid Era

Ахбаризм: умеренные и ярые ахбариты в период сефевидов

Məhəmməd Məmmədov265

الاجتهاد الجمعي

Collective ijtihad

Коллективный иджтихад

محمد سليمان293

Dinşünaslıq və ilahiyyat: tərifləri, metodları, problemləri və qarşılıqlı əlaqələri

Religious Studies and Theology: Definitions, Methods, Problems and Mutual Relations

Религиоведение и теология: определения, методы, проблемы и взаимосвязь

Aliyə Mürsəlova.....311

Osmanlı'da Tahrir Uygulamaları ve Gence-Karabağ Eyâletine Ait Tahrir Defterleri

Osmanlıda təhrir qeydləri və Gəncə-Qarabağ əyalətinə aid təhrir dəftərləri

Ottoman Tahrir Notes and Notebooks in Gangja-Karabagh Province

Реестровые записи в Османской империи и реестры, относящиеся к Гянджа-Карабахской провинции

Saadat Abdurahmanova329

Karl Rocersin bioqrafiyası və Mənlik nəzəriyyəsi

Şəms Ağazadə

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun
“Dinin psixologiyası” ixtisası üzrə magistrantı
Bakı, Azərbaycan
aghazadeshems@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0001-7491-0192>

Daxilolma tarixi: 03.02.2023

Nəşrə təsdiq tarixi: 10.05.2023

Xülasə

Müasir psixologiya tarixinin formalaşmasında bir sıra cərəyan olub ki, bunlardan biri də humanistik psixologiyadır. Abraham Maslov və Rocers – bu iki şəxsiyyət birlikdə humanistik psixologiyanın banilərindən hesab olunurlar. Onların birgə əməyi sayəsində humanistik psixologiya sistemli vəziyyətə gəlmişdir. Rocers Mənlik nəzəriyyəsini şəxsiyyətin quruluşunun mühüm tərkib hissəsi hesab edirdi. Rocers üçün əsas olan “şəxsiyyət nəzəriyyəsi” mənlik və ya “mənlik” anlayışdır. Bu, “özü haqqında mütəşəkkil, ardıcıl qavrayışlar və inanclar toplusu” kimi də müəyyən edilir. “Mən” – bir insan olaraq həqiqətdə kim olduğumuzu ifadə edən humanist termdir. Mənlik – daxili şəxsiyyətimizdir; onu ruha və ya Freydin psixikasına bənzətmək mümkündür. Mən – insanın həyatında keçirdiyi təcrübələrdən və bu praktikaların şərtlərindən təsirlənir. Mənlik anlayışımıza təsir edən iki əsas mənbə – uşaqlıq təcrübələri və başqaları tərəfindən qiymətləndirmədir. Rocersə görə, biz – öz imicimizə uyğun olan və necə olmaq istəyimiz, ideal mənliyimizi əks etdirən tərzə duymaq, təcrübə etmək və davranmaq arzumuzdur. Özümüz haqqında təsəvvürümüz və ideal mənliyimiz bir-birinə nə qədər yaxındırsa, bir o qədər ardıcılıq, uyğun gəlirlik və özümüdə dəyərlərmə duyğumuz da bir o qədər yüksəkdir. Rocersə görə, özümüz haqqında necə düşünməyimiz, özümüdə dəyərlərmə duyğumuz – həm psixoloji sağlamlıq, həm də həyatda məqsəd və ambisiyalarımıza nail olmaq, özünüreallaşdırabilmə ehtimalımız üçün əsas əhəmiyyət kəsb edir. Özünədəyər çox yüksəkədən–çox aşağıyadək bir davamlılıq kimi görünə bilər. Karl Rocers üçün yüksək

özünəinamlı, yeni özünəinamı və müsbət hissləri olan, həyatda çətinliklərlə üzləşən, uğursuzluqları və bədbəxtlikləri bəzən qəbul edən, insanlara açıq olan şəxsdir.

Açar sözlər: *din psixologiyası, Karl Rocers, humanistik psixologiya, mənlilik, özünəreallaşdırma, psixopatologiya, psixoterapiya.*

Jurnalımızda dərc olunan məqalələrin müəllif hüquqları müəlliflərə məxsusdur və onlar CC-BY-NC lisenziyası ilə hər kəsə açıq şəkildə dərc olunur.

Carl Rogers's Biography and the Concept of "Self"

Shams Aghazade

Azerbaijan Institute of Theology

Student of Master's degree in "Psychology of Religion"

Baku, Azerbaijan

aghazadeshems@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0001-7491-0192>

Date of submission: 03.02.2023

Date of acceptance: 10.05.2023

Abstract

There were several trends in the development of the history of modern psychology, one of which is humanistic psychology. Abraham Maslow and Rogers are regarded as the co-founders of humanistic psychology. Thanks to their collaborative efforts, humanistic psychology has reached a systematic state. Rogers considered the "theory of the Self" as an important component of personality structure. Central to Rogers' personality theory is the notion of self or self-concept. This is defined as "the organized, consistent set of perceptions and beliefs about oneself." The idea of self or self-concept is fundamental to Rogers' theory of personality. This is described as "the structured, coherent collection of self-perceptions and beliefs." The humanistic phrase for our individuality is the self. The self, often known as the soul or Freud's psyche, is our inner personality. A person's life events and how they interpret them have an impact on their sense of self. Childhood experiences and external evaluations are two major factors that shape

our self-concept. Rogers asserts that we seek to feel, experience, and act in ways that are compatible with our ideal selves, or how we would like to be perceived. Our sense of self-worth increases with the degree of consistency or congruence between our ideal self and self-image. According to Rogers, psychological well-being and our chances of reaching our objectives, aspirations, and self-actualization are closely related to how we view ourselves and our sense of self-worth. We can view self-worth as a continuum that spans from extremely high to extremely low. From the point of view of Carl Rogers, a person with high self-confidence, that is, with self-confidence and positive feelings, who faces difficulties in life, sometimes accepts failures and misfortunes, and is open to people.

Keywords: *Psychology of Religion, Carl Rogers, Humanistic Psychology, Self, Self-realization, Psychopathology, Psychotherapy*

The copyright of the articles published in our journal belongs to the authors and is published as open access under CC-BY-NC license.

Биография Карла Роджерса и теория «самости»

Шамс Агазаде

Магистрант Азербайджанского
института теологии
по специальности «Психология религии»
Баку, Азербайджан
aghazadeshems@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0001-7491-0192>

Дата подачи статьи в редакцию: 03.02.2023

Дата подтверждения статьи к публикации: 10.05.2023

Резюме

В формировании истории современной психологии существовал ряд течений. Одним из таких течений является гуманистическая психология. Абрахам Маслоу и Роджерс считаются основателями гуманистической психологии. Благодаря их совместным усилиям

гуманистическая психология достигла системного состояния. Роджерс считал «теорию самости» важным компонентом структуры личности. Центральное место у Роджерса занимает «теория личности», самость или понятие «самость». Он определяется как «набор организованных, последовательных восприятий и убеждений о себе». «Я» – это гуманистический термин для обозначения того, кем мы на самом деле являемся как человеческие существа. Самость – это наша внутренняя личность, и ее можно уподобить душе или психике Фрейда. На «я» влияют жизненные переживания человека и интерпретации этих переживаний. Двумя основными источниками, влияющими на нашу самость, являются детские переживания и оценка другими. По словам Роджерса, мы хотим чувствовать, переживать и вести себя так, чтобы это соответствовало нашему представлению о себе и отражало то, какими мы хотим быть, наше идеальное «я». Чем ближе наш образ самого себя и идеальное я друг к другу, тем более последовательны мы, соответствуем и тем выше наше чувство собственного достоинства. По словам Роджерса, то, как мы думаем о себе и о нашем чувстве собственного достоинства, имеет решающее значение, как для психологического здоровья, так и для вероятности достижения наших целей и амбиций в жизни и достижения самореализации. Самооценку можно рассматривать как континуум от очень высокой до очень низкой. Для Карла Роджерса это человек с высокой самооценкой, то есть с уверенностью в себе и позитивными чувствами, который сталкивается с трудностями в жизни, иногда признает неудачи и несчастья, открыт людям.

Ключевые слова: Психология религии, Карл Роджерс, гуманистическая психология, самость, самореализация, психопатология, психотерапия.

Авторские права на статьи, опубликованные в нашем журнале, принадлежат авторам и публикуются в открытом доступе по лицензии CC-BY-NC.

Giriş

Karl Rocers “insanmərkəzli terapiya” kimi tanınan psixoterapiyaya yanaşması ilə məşhurdur. O, terapiyasından əldə etdiyi məlumatlarla şəxsiyyət nəzəriyyəsini inkişaf etdirmişdir. Maslovun “özünüreallaşdırma” konsepsiyasına bənzər olaraq, Rocersin nəzəriyyəsi tək bir motivasiyaedici amil üzərində dayanır. Bununla belə, Maslovdan fərqli olaraq, Rocersin düşüncələri onun ruhi cəhətdən sağlam insanlarla işləməsi ilə deyil, müalicə üçün universitetin məsləhət mərkəzlərinə gələn fərdlərə tətbiq edilən müştərimərkəzli terapiyalarla formalaşırdı. Terapiyasının adı Rocersin insan şəxsiyyəti haqqında düşüncələrini ortaya qoyur. Terapiya prosesinin sonunda məqsədyönlü dəyişiklik prosesinin məsuliyyəti terapevtə deyil (mühafizəkar psixoanaliz bunu edir), insanın özünün, müştərinin üzərindədir. Rocers düşünürdü ki, insan şüurlu və əsaslı şəkildə öz düşüncələrini dəyişdirə bilər. O, həmişə şüuraltı qüvvələrin və uşaqlıq təcrübələrinin təsiri altında olacağımıza inanmırdı, yəni şəxsiyyət indiki məqamına və onu necə qəbul etdiyimizə görə formalaşır.

Humanist yanaşma müxtəlif mənbələrdən qidalansa da, onun kökündə iki sahə dayanır. Bu köklər Avropa ekzistensial fəlsəfəsində və Karl Rocers ilə Abraham Maslov kimi amerikalı psixoloqların əsərlərindədir. Karl Rocers etiraf edir ki, insan təbiəti prinsipcə müsbət və konstruktivdir. Bu, insanın özü kimi dəyərinə və gücünə əsaslanır. Humanist yanaşmaya görə, həyat təkəcə əsas ehtiyacların ödənilməsindən ibarət deyildir. Hər şeyə sahib olduğumuz həyatın insanları xoşbəxt etmədiyini, yaxud bu səadətin uzun sürmədiyini humanist psixoloqlar qəbul edirlər. İnsanlar inkişaflarını müsbət istiqamətdə davam etdirməyə həvəslənirlər. İnsanlar tək qaldıqda həyatın yükü ilə boğulmazlarsa, onları qane edən bir varlıq nöqtəsinə doğru irəliləyirlər. Karl Rocers bu məqamı bütün potensialından istifadə edən insan adlandırdı.

Karl Rocersin bioqrafiyası

Karl Rocers 1902-ci ildə Çikaqonun ətrafı Oark Parkda dünyaya gəlib. Uşaqlıqda ailəsinin sərt dini baxış və rəftarları ilə şəxslərarası emosional nümayişinqadağan edildiyi bir mühitdə böyüdü. O, uşaqlıq və yeniyetməlik dövründə bunların təsirini hiss edib. Valideynlərinin inancları, o cümlədən hər hansı bir emosiya nümayişinin boğulması Rocersi özünün deyil, onların inancları ilə yaşamağa məcbur etdi. O

bildirib ki, bu məhdudiyyətlər onda üsyan hissləri oyadıb (baxmayaraq ki, bu üsyan çoxdan yaranıb.) O, davamlı oxuyan tənha uşaq idi. Bu tənha və təcrid vəziyyət Rocersi öz təcrübələrinə etibar etməyə vadar etdi, lakin o, hələ də valideynlərinin inanclarından ayrılıb müstəqil olmamışdı.

Rocersin 12 yaşı olanda ailəsi fermaya köçür və bu dövrdə Rocers təbiətə böyük maraq göstərir. Kənd təsərrüfatı təcrübələri haqqında çox oxuyur və biliyə elmi yanaşma haqqında nəse öyrənirdi. Onun intellektual həyatı diqqət mərkəzində olsa da, emosional həyatı qarışıqlıq içində idi. Daim mütaliə edən tənha və təcrid olunmuş uşaq kimi onun zəngin intellektual biliyi var idi, lakin emosional olaraq sıxıntılı və çəşqınlıq içində idi. Yaşadığı o dövrün izlərini “Ovaxtkı yuxularım, əlbəttə, çox qərıbə idi. Bəlkə də həkim tərəfindən mənə şizoid diaqnozu qoymaq olardı, amma heç vaxt psixoloqla əlaqə saxlamamışam”, – şəklinde açıqlamışdı.

Rocers 22 yaşında Çində xristian tələbə konfransına qatılanda valideynlərinin fundamentalist inanclarından qurtulub daha liberal həyat fəlsəfəsi formalaşdırmışdı. Rocers daha sonra 1931-ci ildə Kolumbiya Universitetinin Müəllimlər Məktəbində klinik və təhsil psixologiyası üzrə fəlsəfə doktoru dərəcəsi qazanmışdır (Duane, Sydney, 2007, 678).

Rocersə görə, insan təbiətcə yaxşı, müsbət və etibar olunan bir orqanizmdir. Onun müəyyən etdiyi kimi, insan olmaq – daxili və xarici situasiyalarda inkişaf üçün kifayət qədər tərəqqi etmək, yaratdığı dünyada özünü anlamaq, gələcək həyatında addım atmaqdan ötrü daimi seçimlər etmək və bu seçimlərdə lazımi şəkildə hərəkət etməkdir. Bundan əlavə, insan öz rəasional və məntiqi davranışları ilə özünü təkmilləşdirmək üçün şüurlu və aktiv fəaliyyətə malikdir və o, bir şəkildə çalışaraq canlı olduğunu bildirir. Beləliklə, Rocers insanları öz həyatlarını başqalarının təsiri ilə yaşamamalarına inandırır. Onun fikrincə, insan həyatını özünəməxsus şərh və qiymətləndirmə şəklinə görə formalaşdırmalıdır.

Demək olar ki, Rocersin bu fikirləri onun şəxsi təcrübələrini, xüsusilə uşaqlıq illərində ailəsindən aldığı təzyiqləri, bu təzyiqin ona təsirini və şəxsiyyət olmaq uğrunda apardığı mübarizəni əks etdirir (Sert Ağır Meral, 255).

Bu fikirlərə uyğun olaraq Rocers tərəfindən hazırlanmış konsepsiyalar bunlardır:

1. Varolma və özünüreallaşdırma meyli. Rocers 1959-cu ildə “İnsan varlığının səbəbi öz inkişafını və muxtariyyətini qorumaq

səyindədir", – yazaraq ifadə edirdi. Bu məqsədlə o, bütün səriştələrini inkişaf etdirməyə davam etməyin vacibliyini vurğulayırdı.

2. Özü olmaq meyli. İnsanın yaşadığı anı, zaman dilimindəki təcrübələrini şüurlu və şüursuz daşdığı yeri "fenomenoloji sahə", yəni "qeyri-adi sahə" adlandırmışdır. Bu sahədə irəliləyişlər ola bilər, bu istiqamətin bəzi yerlərində dəyişiklik olacaq, o zaman bu, insanın özüdür. "Özü olmaq" Rocersin fikirlərinin mərkəzi quruluşudur.

3. Öz daxilində olma meyli. Mövcudolma meyli psixoloji formada mənliklə əlaqələndirilir. Beləliklə, o, həm də "özünürealallaşdırma meyli" kimi qiymətləndirilir. İnsanın özü ilə bağlı şüurlu müşahidələri ilə baş verənlərdən xəbərdar olması və tətikləyici güc sayəsində qazandığı təcrübələr özü ilə yaratdığı tutarlılıqdır.

4. Orqanizmin dəyər və dəyərlilik vəziyyəti. İnsan həyatında həlledici amillər, adətən, valideyn müdaxiləsi olur və onlar şərtsiz deyil, şərti müsbət qiymət verməyə meyillidirlər. İnsan istədiyi dəyərləri seçir, mənimsəyir və "dəyər mühiti" yaradır (Sert Ağır Meral, 256).

Mənlik nəzəriyyəsinin mahiyyəti

Rocers emosional həyəcan pozğunluğu olan insanlarla işləyərək nəzəriyyəsini inkişaf etdirmişdir. Onun nəzəriyyəsinin ən əsas fikri "mən" anlayışdır.

Rocersə görə, mənlik "səciyyəvi şəxsiyyət qavrayışlarından ibarət vahid strukturda təşkil edilmiş, əlaqəli olan, beləliklə, fərdi digərlərdən fərqləndirən, həyatın müxtəlif aspektlərini görən və başqaları ilə münasibətdə yaşayan qavrayışlardır".

Başqa sözlə, mənlik fərdin özünü xarakterizə edən bütün düşüncələr və qavrayışlarıdır. Buna görə də bu, fərdin özü haqqında "Mən nəyəm?" və "Nə edə bilərəm?" şüurunu ehtiva edir.

Rocersə görə, fərd öz həyatında düşüncələri və hissləri ilə özünəməxsus bir dünyaya malikdir. Bu dünyanın mərkəzi "mən"lə ifadə tapan mənlikdir. Fərd həyatıboyu mənliyini qoruyub-saxlamağa, ona yeni cəhətlər əlavə edib inkişaf etdirməyə və özünü dərk etməyə çalışır. Fərd düşüncələri vəziyyətlərə özünü və dünyasını dərk etdiyi kimi reaksiya verir. Gerçəklik fərdin dərk etdiyi kimi şərh olunur və bu şərh onun öz "mənlik" anlayışına uyğun olaraq həyata keçirilir.

Rocersə görə, fərd hər bir təcrübəni "mənlik" anlayışı ilə bağlı qiymətləndirir. Ego təhlükə yaşamasını hiss edərsə, müdafiəyə çevrilir, qavrayış daralır və möhkəmlənir, səyyönümlü davranışlar və müdafiə mexanizmləri ortaya çıxır.

Həmçinin güclü və müsbət mənlilik anlayışına malik olan insan dünyanı zəif “mənlilik” anlayışına malik insandan tamamilə fərqli görür. “Mənlilik” anlayışı reallığı əks etdirməməlidir; cəmiyyət tərəfindən çox hörmətli bir insan kimi qəbul olunan insan özünü uğursuz hesab edə bilər. Rocers şəxsin özünü qavramasının digər insanlarla münasibətinə və bütün həyatına təsir edəcəyini bildirir.

Rocersin vurğuladığı digər mühüm anlayış – “ideal mənlilik”dir. İdeal mənlilik fərdin necə bir insan olmaq istədiyi barədə fikirlərini ifadə edir. Fərdin çatmaq istədiyi və ona sahib olsa, özünü daha dəyərli tapacağı öz strukturu idi.

İnsanlar özlərini xəyallarına uyğun aparan tərzdə davranmaq istəyirlər; uyğun olmayan təcrübələr və hisslər təhdidedicidir və şüurda qəbul olunmaya bilər. Belə uyğunsuzluq olduqda, insan özünü gərgin, çətin və narahat hiss edəcək.

İnsanın mənlilik xəyalı ilə davranışı arasında uyğunsuzluq nə qədər çox olarsa, insanın təcrübəni inkar etməsi də bir o qədər çox olur. Bu zaman mənliliklə reallıq arasında fərq artdıqca, onun özü haqqında formalaşdırdığı müsbət emosiyalar da çoxalır və zədələnməyə başlayır (Sert Ağır Meral, 257).

“Özünüreallaşdırma” anlayışı – Mənlilik nəzəriyyəsinin əsası kimi

Rocers şəxsiyyətin ən mühüm motivasiyaedici qüvvəsinin özünüreallaşdırma olduğunu ifadə etmişdir. Bu impuls uşaqlıq təcrübələri və öyrənmə yolu ilə dəstəklənə və ya əngəllənə bilər.

O, uşağın mənlilik duyğusunun inkişafında ana-övlad münasibətlərinin əhəmiyyətinə diqqət çəkmişdir. Əgər ana uşağın sevgi ehtiyacını ödəyibsə, Rocers bunu “qeyd-şərtsiz sevgi” (müsbət münasibət) adlandırır və bunu sağlam fərd olmağın əsas şərti kimi görür. Əgər ana öz övladına olan məhəbbətini, ancaq uyğun hərəkətlərlə (buna “şərti məhəbbət” də deyirlər) qarşılıq verirsə, uşaq ananın bu münasibətini mənimsəyir və müvafiq dəyər şəraiti formalaşdırır. Bu zaman uşaq, ancaq müəyyən şərtlər daxilində özünü dəyərli hiss edir, anasının narazılığına səbəb olacaq davranışlardan çəkinir. Nəticədə, uşağın mənliliyi bütövlükdə inkişaf edə bilmir, uşaq bəzilərinin rədd ediləcəyindən qorxub özünün bütün cəhətlərini açma bilmir.

Bu dövrdə ana uşağın davranışından asılı olmayaraq, övladına sevgisini və qəbul etdiyini göstərməlidir. Bu şəkildə qeyd-şərtsiz sevgi alan uşaq özünü inkişaf etdirməyəcək və ortaya çıxan mənliliyinin heç

bir hissəsini basdırmayacaq. Uşaq yalnız bu şəkildə özünü reallaşdırmağa nail ola bilər.

Özünüreallaşdırma psixoloji sağlamlığın ən yüksək səviyyəsidir. Rocersin konsepsiyası, prinsipcə, Maslovun özünüreallaşdırma görüşünə çox oxşardır. Bu iki nəzəriyyə psixoloji cəhətdən sağlam insanın xüsusiyyətləri baxımından bir qədər fərqlənir. Rocersə görə, psixoloji cəhətdən sağlam və ya özünü tam təsdiq edən insanın xüsusiyyətləri aşağıdakılardır:

- Hər fikrə açıq olmaq.
- Hər anı tam yaşamaq meyli.
- Müsbət diqqətə ehtiyac: hər bir insan başqaları tərəfindən hörmət və dəyər görməlidir.
- Özünəhörmət ehtiyacı: hər bir fərd özünü dəyərli hiss etməlidir.
- Dəyər şərtləri: insanın bəzi davranışları müsbət nəticə verərək məmnunluq yaratsa da, bəzi davranışları mənfi nəticələr verir və narazılıq yaradır.
- Başqalarının düşüncələri və ya məntiqi ilə deyil, öz instinktləri ilə hərəkət etmək bacarığı.
- Düşüncə və davranışda azadlıq hissi.
- Yüksək yaradıcılıq səviyyəsi.

Rocers özünü qəbul edən fərdi özünü reallaşdırmış deyil, özünüreallaşdırmada olan fərd kimi müəyyən etmişdir. Yəni məniyin inkişafı irəliyə doğru davam edir (Sert Ağır Meral, 259).

Rocersin insan qabiliyyəti haqqında fikirləri çox təsirli olmuşdur və onun işi psixologiyanın humanistləşdirilməsi istiqamətində mühüm hadisədir. Rocersin subyektiv şüurlu təcrübələri vurğulaması, özünü reallaşdırmaq üçün fitri potensialı və şüuraltı gücləri istisna edərək, aydın olmadığı üçün tənqid edilmişdir. Həm nəzəriyyəni, həm də müalicəni dəstəkləyən çoxlu tədqiqat aparılmışdır. Bu gün nəzəriyyə və müalicə klinik şəraitdə geniş istifadə olunur.

Rocers 1946-cı ildə APA-nın prezidenti seçilmiş və Görkəmli Elmi Təhfə Mükafatı və Görkəmli Peşəkar Təhfə Mükafatını almışdır (Duane, Sydney, 2007, 681).

Karl Rocers öz nəzəriyyəsini klinikaya gələn xəstələr və müştərilərlə işinə əsaslanaraq inkişaf etdirirdi. İnsanların böyüməyə, yetkinləşməyə və müsbət dəyişikliyə olan daxili meyindən təsirlənir və hesab edirdi ki, insan orqanizmini motivasiya edən əsas qüvvə dərk etmək meylidir. Bu meyil – orqanizmin bütün imkanlarını yerinə yetirmək və ya həyata keçirmək amildir.

Karl Rocers insan təbiətinə nikbin baxan psixoloqlardan biridir. Onun fikrincə, hər bir insan fitri olaraq xoşbəxtlik axtarır və öz potensialını reallaşdırmağa çalışır. Yaxşıya doğru inkişaf insan təbiətində mövcuddur. Rocers özünü dərk etməyə xüsusi diqqət yetirdi. Fərdin özünüdərkinə onun özü haqqında düşüncələri, qavrayışları və inamları daxildir; o, özünü necə gördüyünü ümumiləşdirir. Rocersə görə, fərddə müsbət özünüdərk inkişaf etdirmək üçün o, qeyd-şərtsiz sevgi ilə təbiyə olunmalıdır.

Karl Rocers insanların mahiyyətə yaxşı olduqlarını və özlərini təkmilləşdirmək üçün əsas istəklərinin mövcud olduğunu söyləmişdir. O, dünya təcrübələrimizdə özünəhörmətin əhəmiyyətli bir yer tutduğunu və bu heysiyyətin ailələrin razılığı nəticəsində uşaqılıq qavrayışlarından inkişaf etdiyini düşünürdü (Eroğlu, 2014, 29).

Rocersin psixopatologiyaya yönəlməsi

Rocersin nəzəriyyəsi tibbi modeli rədd edir, çünki o, humanist bir nəzəriyyədir. Bu səbəbdən o, müxtəlif psixopatologiyalar arasında fərq qoymamışdır. Onun psixopatologiyaya diqqət yetirdiyi yeganə məqam – mənlilik və təcrübə arasındakı uyğunsuzluq, fərdin inkar və təhrif müdafiə mexanizmləri ilə reallığı qəbul edə bilməməsi idi. Rocersə görə, uyğunsuzluq – mənlilik və təcrübə arasındakı ən kiçik fərqdən, ən yüksək fərqliliyə qədər gedə bilən davamlılıqdır.

O, iddia edirdi ki, fərdlər hər zaman uyğunluq yaşaya bilməzlər, onlar hər dəfə qarşıdurma ilə qarşılaşdıqda depressiyaya düşəcək və ya narahat olacaqlar. Bu mənfi emosiyaların öhdəsindən gəlmək, əlaqəli və integrasiya olunmuş mənliliyi qorumaq üçün müdafiə mexanizmlərinin öhdəsindən gələcəklər. Rocers deyirdi ki, fərdlər, əsasən, təhrif və inkar müdafiə mexanizmlərindən istifadə edirlər. O bildirirdi ki, inkarda fərd şüur səviyyəsinə yüksəlməmək üçün təcrübəni aktiv şəkildə inkar edir, təhrifdə isə təcrübəni şüuruna çatdırmaqla bilir; lakin reallığı mənliliklə uyğun gələn şəkildə təhrif edir. Rocers təhrifin, inkarın müdafiə mexanizmindən daha çox istifadə edildiyini, çünki bir çox təcrübənin özünə uyğun olaraq dəyişdirilə biləcəyini söyləyirdi. Həmçinin iddia edirdi ki, bir təcrübənin inkar və ya təhrifi müdafiə mexanizmlərinə məruz qalması üçün təkcə mənfi olmamalı, həm də fərd özü ilə uyğun gəlməyən müsbət təcrübələri inkar və ya təhrif etməlidir.

Rocers hər bir fərdin öz mənliliyi ilə təcrübələri arasında müəyyən bir uyğunsuzluq yaşadığını, lakin nevroitik fərdlərin mənliliyi ilə təcrübələri arasında böyük fərq olduğunu ifadə etmişdir. O, həmçinin mü-

dafiə mexanizmlərindən istifadənin bu fərdlərdə sağlam fərdlərə nisbətən daha tez-tez və daha sıx olduğunu, təcrübələrinin çoxunun ağına gələ bilməyəcəyini ifadə etmişdir. O, mənlik və təcrübə arasındakı uyğunsuzluğun çox açıq olduğunu, yaxud qəfil meydana gəldiyini, inkar və təhrif mexanizmlərinə məruz qalmadığı hallarda isə qeyri-mütəşəkkilliyin baş verəcəyini müdafiə etmişdir. Müxtəsər olaraq ümumiləşdirsə, Rocers davamlılığı üç kateqoriyaya ayırmışdır:

- sağlam;
- integrasiya edilmiş mənliyi olanlar;
- nevrotik və nizamsızlığı olanlar (Güler, 2015, 18).

Rocersin psixoterapiyaya yönəlməsi

Rocers psixoterapiyanı bir mütəxəssis tərəfindən manipulyasiya edilən və daha passiv bir insanla qarşılaşan bir mühit olaraq görmürdü. O, müştərinin potensial olaraq səriştəli biri olduğunu müdafiə etmiş, müalicə zamanı isə pasiyentlərin, mövcud potensialları üzə çıxmışdır. Bundan əlavə, Rocers hesab edirdi ki, müştəri özü onu nəyin əsəbiləşdirdiyini, terapiyada hansı istiqamətə getməli olduğunu, problemlərindən hansının daha vacib olduğunu, çətinliklərinin arxasında nə kimi təcrübələrin dayandığını ən yaxşı bilən şəxsdir. Bu səbəbdən, terapiya prosesi zamanı müştərinin irəliləyiş istiqamətinə uyğun hərəkət etməyin ən yaxşı üsul olduğu qənaətinə gəlmişdir. Rocers müalicəyə gələn şəxsləri xəstə əvəzinə “müştəri” adlandırmağa üstünlük verirdi. O bildirirdi ki, əgər müəyyən xüsusiyyətlərə malik münasibət təmin oluna bilərsə, müştəri həmin münasibətdə dəyişiklik və böyümə qabiliyyətini tapa bilər.

Rocers müsbət şəxsiyyət dəyişikliyinə başlanması və davam etdirilməsi üçün zəruri və kifayət olan altı şərti qeyd etmişdir (1957):

Birinci şərt – terapiya şəraitində iki nəfərin psixoloji təmasda olmasıdır. Bu şərti qarşılamaq üçün insanlar şüur səviyyəsində təmasda olduqlarını dərk etməlidirlər. Rocersin fikrincə, bəzən, sadəcə, yardımçı mövqedə olan terapevt və ya şəxsin olması həmin insana müalicəvi təsir göstərir.

İkinci şərt – müştəri konflikt, həssaslıq və ya narahatlıq yaşamalı, yəni davamlı problemi olmalıdır.

Üçüncü şərt – terapevt həqiqi, səmimi, münasibətdə integrasiyalı olmalıdır. Səmimi bir terapevt kimi öz emosiyalarından xəbərdar olmalı, duyğularını inkar etmədən şüur səviyyəsində saxlamağı bacarmalıdır. Əgər müştəri özünə qarşı mənfi hisslər bəsləndiyini hiss edirsə və

bu amillər terapiyanın müsbət gedişatına mane olursa, terapevt bu faktorları müştəri, həmkarı və ya rəhbəri ilə müzakirə etməlidir. Terapevtin real, integrasiya olunmuş və bütöv olması qaydasını nəzərə alsaq, onun həyatının bütün sahələrində özünü reallaşdıran bir fərd qədər mükəmməl olmaması lazım gəlir. Terapiya saati ərzində səmimiyyətlə özü ola bilən bir terapevtin olması şərti təmin etmək üçün kifayətdir. Uyğun və səmimi bir terapevt ilə müştəri rəsmi deyil, real münasibətdə olacaq.

Dördüncü şərt – terapevtin müştəriyə qarşı qeyd-şərtsiz müsbət münasibət göstərə bilməsidir. Rocers təklif etmişdir ki, isti, qəbul edici və yaxın münasibət müştəriyə fayda verəcəkdir. Terapevt davranışından, düşüncələrindən və vəziyyətindən asılı olmayaraq, müştərini qəbul edə, sevə və hörmət göstərə bilərsə, qeyd-şərtsiz müsbət nəticə göstərəcək. Yaxın və qəbul edilən bir əlaqədə olmaq, müştərinin dəyər şərtləri ilə qarşılaşmadan özünü təhlükəsiz, sevimli və dəyərli bir əlaqə içində hiss etməsinə imkan verəcəkdir. Bu isə terapiya əlaqəsinin faydası baxımından çox əhəmiyyətli bir faktor olacaqdır.

Beşinci şərt – terapevtin empatik anlayışı həyata keçirə və onun dünyasında ünsiyyət qura bilməsidir. Başqa sözlə, terapevt müştərinin təcrübələrini onun yaşadığı kimi qəbul etməyi bacarmalıdır. Rocersin tez-tez istifadə etdiyi duyğuları əks etdirmək texnikası seansda empatiya hiss etmək üçün vacib bir texnikadır. Terapevt emosiyaları əks etdirərkən, bir tərəfdən, müştərinin dərk etməsinə və hisslərini başa düşməsinə şərait yaradacaq, digər tərəfdən, onun dünyası daxilində ünsiyyət qurduğunu hiss etdirəcək.

Rocers vurğulayırdı ki, empatiya faydalı və zəruridir, çünki o, müştəriyə özünü dinləməyə və öz terapevti olmağa imkan verir. O, empatiyanın qəbulla eyni olmadığını, empatiyanın müştərinin gözü ilə görmək olduğunu ifadə etmişdir. Həmçinin əlavə edirdi ki, empatiya ilə simpatiyayı qarışdırmaq olmaz. Simpatiyanın müştəriyə qarşı hiss olduğunu, bunun terapevtin qiymətləndirməsi nəticəsində ortaya çıxdığını və müalicəvi olmadığını bildirirdi.

Altıncı şərt – terapevt empatik ola və qeyd-şərtsiz qəbul göstərə bilsin və müştəri bu qəbulu və empatiyayı dərk etsin. Rocers birinci şərtədən başqa digər müddəaların davamlı dəyişən olduğunu, şərtlərin nə qədər çox reallaşa bilsə, şəxsiyyət dəyişikliyi baxımından terapiyanın nəticəsinin bir o qədər müsbət olduğunu bildirir. O, həmçinin hesab edirdi ki, bu hallar hər hansı bir əlaqədə olarsa, dəyişiklik baş verəcək. Terapevtin isə müvafiq məsələlərə dair biliyi sayəsində dəyi-

şiklik digər münasibətlərə nisbətən daha çox terapevt-müştəri münasibətlərində baş verəcəkdir (Güven, 2015, 20).

Terapiyada və təhsildə humanist yanaşma və müəllimin rolu

Rocers həm terapiyada, həm də təhsildə humanist yanaşması ilə insanlara tam funksional olmağa və orijinal varlıq nümayiş etdirməyə kömək etməyi məqsəd qoyur (1969). Daha əvvəl də qeyd edildiyi kimi, o, bu məqamda müəllim münasibətinin mühüm rol oynadığına inanır. Rocersin vurğuladığı müəllim münasibətləri aşağıda təqdim olunur. Bu münasibətlərdən bəhs etməzdən əvvəl bir daha qeyd etmək lazımdır ki, Rocers öyrənməyi asanlaşdıran müəllim münasibətlərini izah edərkən, eyni zamanda, müəllimləri “asanlaşdırıcı” kimi mövqeləndirir.

Dürüstlük

Rocersə görə, dürüstlük – müəllimin malik olmalı olduğu ən vacib keyfiyyətdir. Müştərimərkəzli terapiyada bu konsepsiya məsləhətçinin müştəriyə qarşı açıq, dərin, həqiqi və səmimi olmasıdır. Başqa sözlə, “orijinallıq” anlayışı terapevtin şəxsi bütövlüyü, intellektual və münasibət ardıcılığıdır. Real münasibət ikitərəfli olmalıdır ki, bu da yalnız müştəriyə deyil, həm də terapevtə öz hisslərini açmağa imkan verməlidir. Hissləri açmaq əlaqələr üçün təhlükə yaratmır, əksinə, hər iki tərəf üçün əsl risk hisslərin inkar olunmasıdır. Bu nöqtəyi-nəzərdən açıqlıq və şəffaflıq terapevtik əlaqənin mühüm aspektləri arasındadır. Bu açıqlıq və şəffaflıq terapevtdən müştəriyə əks olunduğu kimi, müştəridən də terapevtə əks olunmalıdır.

Rocersə görə, effektiv təlim mühitində müəllim və tələbə arasında eyni dərəcədə düzgün və istiqamətləndirici (ikitərəfli) əlaqə olmalıdır. Tədqiqatlar göstərir ki, Rocersin arqumentlərinə uyğun olaraq müəllim və şagird arasında yaranan isti münasibət həm qrupa aidiyyət hissini, həm də sinif yoldaşları və digər insanlarla müsbət münasibət qurmaq meylini artırır, öyrənmə istiqamətində pedaqoji dəyişiklikləri dəstəkləyir (Dinçer, 2019, 2348).

Təqdir etmə

Rocersə görə, təqdir etmək və dəyərləndirmək effektiv öyrənmə mühitinin yaradılmasına töhfə verən mühüm müəllim münasibətlərindən biridir. Müştərimərkəzli terapiyada terapevtin bütövlükdə müştəriyə dəyər verməsi və təqdir etməsi güclü münasibətin əsas

elementidir. İnsanı başa düşmək “onun bütöv quruluşunu dərk etməkdən” və dəyər verməkdən asılıdır. Bu, müştəri özünü dəyərli hiss etdiyi və terapevtə açıq olan zaman baş verə bilər. İnsanpərvər müəllim-şagird münasibətlərində şagirdin müəllim tərəfindən təkcə onun öz şagirdi olduğu üçün uzantı kimi deyil, həm də bir insan, başqa sözlə, dəyəri olan varlıq kimi qiymətləndirilməsi və mükafatlandırılması vacibdir.

Qəbul

Rocers iddia edir ki, müəllim və tələbə arasında müəllimin şagirdi qeyd- şərtsiz qəbul etdiyi bir münasibət olmalıdır. Bu münasibət müəllimin özüdür və şagirdə özü olmaq imkanı verir. Başqa sözlə desək, bu, müəllimin şagirdə “Sənə (sən kimi) əhəmiyyət verirəm”, – mesajını verdiyi münasibətdir, “Bu və ya digər şəkildə hərəkət edirsənsə, mən sənəninlə maraqlanıram”, – deyildir. Belə münasibətdə müəllim şagirdi – qorxu, istək, kədər, sevinc, ümid, qayğı, səy, məyusluq və s.-ni bütün duyğuları, düşüncələri, davranışları, şəxsiyyət xüsusiyyətləri ilə bütövlükdə və insan kimi qəbul edir.

Güven

Rocersə görə, psixoterapiyada güvənə əsaslanan əlaqə – fərdlərin məsləhət prosesində və həyatda özləri üçün daha çox məsuliyyət və qərarlar almasına şəxsi inkişaf və dəyişikliyi yaşamağa kömək edir. Xüsusilə müştərimərkəzli terapiyada müştərinin özünü sərbəst ifadə edə biləcəyi və ən dərin hissələrini açmağa biləcəyi təhlükəsiz emosional iqlim yaratmaq vacibdir. Rocersə görə, terapevt-müştəri münasibətlərində olduğu kimi, müəllim-şagird əlaqələrində də güclü inam hissi lazımdır. Etimad – müəllimin şagirdin malik olduğu daxili gücü inkişaf etdirmək potensialına olan inamını ifadə edir.

Empatiya

Rocersə görə, effektiv təlim mühiti yaratmaq üçün müəllimin malik olacağı digər xüsusiyyət – “empatik” anlayışdır. Rogers bu anlayışı “başqasının qavrayış dünyasına daxil olmaq və orada özünü evindəki kimi hiss etmək” mənasında istifadə olunur. Digər tərəfdən, empatik vəziyyətdə olmaq məsləhətçidən öz dəyər və baxışlarından təsirlənmədən (başqa sözlə, “özünü kənara qoymadan”) müştərinin “qavrayış dünyası”na girə bilməsini tələb edir. “Bu, digər insandan axan

hisslərin dəyişən mənalarına, qorxu, qəzəb, həssaslıq və ya yaşadıkları hər şeyə qarşı həssas olmağı ehtiva edir". Bunun üçün yaxşı dinləyici olmaq və ünsiyyət bacarıqlarına yiyələnmək lazımdır. Terapiya prosesində "empatik" anlayışın məqsədi müştərinin şəxsi inkişaf və özü olmaq yolunda yanında olmaqdır (Dinçer, 2019, 2353).

Nəticə

Karl Rocers öz nəzəriyyəsini klinikaya gələn xəstələr və müştərilərlə işinə əsaslanaraq inkişaf etdirmişdir. O, insanların böyüməyə, yetkinləşməyə və müsbət dəyişikliyə olan daxili meyindən təsirlənir. Hesab edirdi ki, insan orqanizmini motivasiya edən əsas qüvvə dərk etmək meylidir. Bu meyl orqanizmin bütün imkanlarını yerinə yetirmək, yaxud həyata keçirmək meylidir.

Karl Rocers insan təbiətinə nikbin baxan psixoloqlardan biridir. Onun fikrincə, hər bir insan fitri olaraq xoşbəxtlik axtarır və öz potensialını reallaşdırmağa çalışır. Yaxşıya doğru inkişaf insan təbiətində də mövcuddur. Rocers özünü dərk etməyə xüsusi diqqət yetirdi. Fərdin özünüdərkinə onun özü haqqında düşüncələri, qavrayışları, inamları daxildir.

Özünüdərk insanın özünü necə gördüyünü ehtiva edən anlayışdır. Rocersə görə, fərddə müsbət özünüdərk inkişaf etdirmək üçün o, qeyd-şərtsiz sevgi ilə tərbiyə olunmalıdır. Karl Rocers insanların mahiyyətə yaxşı olduqlarını və özlərini təkmilləşdirmək üçün əsas istəklərinin olduğunu söyləyirdi. O, dünya təcrübələrimizdə özünəhər-mətin əhəmiyyətli yer tutduğunu və bu heysiyyətin ailələrin razılığı nəticəsində uşaqlıq qavrayışlarından inkişaf etdiyini irəli sürürdü.

Ədəbiyyat

D. Schultz, S.E Schultz. (2007). "Modern Psikoloji Tarihi", İstanbul. Güven Derya. (2015). "Benlik Farklılıklarına Rogersin Danışan Odaklı Terapisi ile Yaklaşım: Vaka Çalışması", Orta Doğu Teknik Üniversitesi, AYN Klinik Psikoloji jurnalı, cild: 2, say: 1, (ss.13-26).

Dinçer Duygu. (2019). "CARL R.ROGERS VE ÖĞRENME ÖZGÜRLÜĞÜ: ETKİLİ BİR ÖĞRENME ORTAMININ MİMARİ OLARAK ÖĞRETMEN VE ÖĞRETMEN TUTUMLARI", Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim jurnalı, cild: 8, say: 4, (ss.2341-2358), Türkiye.

Eroęlu Musa. (2014). "0-6 Yař Arası ocuęa Sahib Anne Babaların Sosyo Ekonomik Durumların Ve Benlik Saygılarının ocuk Yetiřtirme Tutumlarına Etkisi", TOROS ÜNİVERSİTESİ, SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ, Yüksek Lisans Tezi, (ss.1-98), Mersin.

Sert Aęır Meral. (2010). ÇAęDAř PSİKOLOJİ AKIMLARI, İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eęitim Fakóltesi, (ss.1-305).

Geçiş Dönemi ve Otoriter Rejimlerde Din-Siyaset İlişkileri

Doç. Dr. Asaf Ganbarov

Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü
İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı
Bakü, Azerbaycan
asefganbarov@ait.edu.az
<https://orcid.org/0000-0002-6082-6029>

Mekale Teslim Tarihi: 02.02.2023

Mekale Kabul Tarihi: 14.04.2023

Özet

Bu makalede, demokratik, otoriter ve geçiş döneminde bulunan siyasi rejimlerde din-devlet ve din-siyaset ilişkileri incelenmektedir. Bilindiği üzere, dünyada din-devlet ilişkilerini düzenleyen ve devletin din siyasetini belirleyen çeşitli siyasi yapılar geliştirilmiştir. Bu anlamda, siyasi rejimin ve devletin din siyasetinin sıkı etkileşim içerisinde bulunduğu söylenebilir. Bu konuyu ele alan makalemizin temel argümanı, siyasi rejimin niteliğine bağlı olarak, devletin din siyasetinin amacının ve temel etkenlerinin farklılıklar göstermesinden ibarettir. Böylece, liberal-demokratik rejimlerin din siyasetinin temel hedefini dini inanç özgürlüğünün sağlanması oluşturmaktadır. Bu amaca yönelik din-devlet ilişkisi, kendini liberal-seküler modelde göstermektedir. Geçiş döneminde bulunan toplumlarda ise, dini inanç özgürlüğü ile ilgili birçok kısıtlama ve yasakların ortaya çıktığı görülmektedir. Nitekim, bu durumlarda devletin din siyasetinin öncelikli amacı, toplumsal istikrarın ve güvenliğin sağlanmasıdır. Otoriter rejimlerde ise devletin din siyaseti, yurttaşların anayasal haklarını temin etmek yerine, yönetici elitlerin özel çıkarları ve meşruiyet arayışlarının araçları haline gelmektedir. Böylece, makalede, siyasi rejimlerin niteliğine göre din siyasetinin farklılığı gösterilerek, din-siyaset ilişkilerini söz konusu perspektiften çözümlenmenin önemi vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Din Sosyolojisi, Din-Siyaset İlişkileri, Demokrasi, Din Özgürlüğü, Geçiş Dönemi Rejimleri, Otoriter Rejimler.*

Dergimizdə yayımlanan makalelərin telif hakları yazarlarda olup, CC-BY-NC lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Keçid dövrü və avtoritar rejimlərdə din-siyasət münasibətləri

s.f.d., dos. Asəf Qənbərov

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu
İlahiyyat fakültəsi, Dinşünaslıq kafedrası

Bakı, Azərbaycan

asefganbarov@ait.edu.az

<https://orcid.org/0000-0002-6082-6029>

Daxilolma tarixi: 02.02.2023

Nəşrə təsdiq tarixi: 14.04.2023

Xülasə

Bu məqalədə demokratik, avtoritar və keçid dövründə olan siyasi rejimlərdə din-dövlət və din-siyasət münasibətləri araşdırılır.

Məlum olduğu kimi, dünyada mövcud olan cəmiyyətlərin din-dövlət münasibətlərini tənzimləyən, dövlətin din siyasətini müəyyənləşdirən müxtəlif siyasi strukturlar formalaşmışdır. Bu mənada, dövlətin siyasi rejimi ilə din siyasətinin sıx əlaqədə olduğunu söyləmək mümkündür. Həmin problemdən bəhs edən məqaləmizin əsas argumenti bundan ibarətdir ki, dövlətin din siyasətinin məqsədi və əsas hədəfləri siyasi rejimin xarakterindən asılı olaraq bir-birindən fərqlənir. Beləliklə, liberal-demokratik rejimlərin din siyasətinin əsas məqsədi – dini etiqad azadlığını təmin etməkdir. Bu məqsədə yönəlmiş din-dövlət münasibətləri liberal-dünyəvi modeldə özünü büruzə verir.

Qeyd etmək yerinə düşər ki, keçid dövrünü yaşayan cəmiyyətlərdə dini etiqad azadlığı ilə bağlı bir çox məhdudiyyət və qadağaların ortaya çıxdığı müşahidə olunur. Əslində, bu vəziyyətlərdə dövlətin din siyasətinin əsas məqsədi sosial sabitliyin və təhlükəsizliyin təmin edilməsidir. Avtoritar rejimlərdə isə dövlətin din siyasəti vətəndaşların konstitusiyə hüquqlarını təmin etməkdən daha çox, hakim elitanın şəxsi maraqları və hakimiyyətin legitimlik axtarışlarının alətinə çevrilir.

Beləliklə, məqalədə siyasi rejimlərin xarakterinə görə din siyasətinə dəki fərqlər göstərilməklə yanaşı, din-siyasət münasibətlərinin bu prizmadan təhlil edilməsinin vacibliyi vurğulanır.

Açar sözlər: *din sosiologiyası, din-siyasət münasibətləri, demokratiya, dini etiqad azadlığı, keçid dövrü rejimləri, avtoritar rejimlər.*

Jurnalımızda dərc olunan məqalələrin müəllif hüquqları müəlliflərə məxsusdur və onlar CC-BY-NC lisenziyası ilə hər kəsə açıq şəkildə dərc olunur.

Religion-Politics Relations in Transitional and Authoritarian Regimes

Assoc. Prof. Asaf Ganbarov

Azerbaijan Institute of Theology,
Faculty of Theology, Department of Religious Studies
Baku, Azerbaijan
asefganbarov@ait.edu.az
<https://orcid.org/0000-0002-6082-6029>

Date of submission: 02.02.2023

Date of acceptance: 14.04.2023

Abstract

This article examines the relations between religion-state and religion-politics in democratic, authoritarian and transitional political regimes.

As it is known, various political structures have been developed that regulate the religion-state relations of societies and determine the religious policy of the state. In this sense, it can be said that there is a close connection between the state's political regime and its religious policy. The main argument of our article dealing with the very problem is that the main purposes and goals of the state's religious policy differ depending on the nature of the political regime. Thus, the main purpose of the religious policy of liberal-democratic regimes is to ensure freedom

of religious belief. The religion-state relations aimed at this target are reflected within the liberal-secular model.

It is worth noting that many restrictions and prohibitions related to freedom of religious belief appeared in societies undergoing a transitional period. In such situations, the prime concern of the state's religious policy is to ensure social stability and security. In authoritarian regimes, the state's religious policy tends to become a tool for advancing the personal interests of the ruling elite and pursuing the legitimacy of the government, rather than ensuring the constitutional rights of citizens.

Thus, the article emphasizes the importance of analyzing religion-politics relations from this perspective by showing the differences in the politics of religion according to the nature of political regimes.

Keywords: *Sociology of Religion, Religion-Politics Relations, Democracy, Religious Freedom, Transitional Regimes, Authoritarian Regimes*

The copyright of the articles published in our journal belongs to the authors and is published as open access under CC-BY-NC license.

Религиозно-политические отношения в переходных и авторитарных режимах

д.ф.по соц., доц. Асаф Ганбаров

Азербайджанский институт теологии,
Факультет теологии, Департамент религиоведения
Баку, Азербайджан
asefganbarov@ait.edu.az
<https://orcid.org/0000-0002-6082-6029>

Дата подачи статьи в редакцию: 02.02.2023

Дата подтверждения статьи к публикации: 14.04.2023

Резюме

В данной статье рассматриваются религиозно-государственные и религиозно-политические отношения в демократических, авторитарных и переходных политических режимах.

Как известно, в мире сформировались различные политические структуры, регулирующие религиозно-государственные отношения и определяющие религиозную политику государства. В этом отношении можно сказать, что политический режим и религиозная политика государства находятся в тесном взаимодействии. Основным аргумент нашей статьи, посвященный этому вопросу, заключается в том, что цель и основные задачи религиозной политики государства отличаются в зависимости от характера политического режима. Таким образом, основной целью религиозной политики либерально-демократических режимов является обеспечение свободы вероисповедания. Религиозно-государственные отношения, направленные к этой цели, проявляются в либерально-светской модели.

Следует отметить, что в переходных обществах существует множество ограничений и запретов, касающихся свободы вероисповедания. В этих случаях приоритетом религиозной политики государства является обеспечение социальной стабильности и безопасности. А в авторитарных режимах религиозная политика государства становится средством защиты личных интересов правящих элит и поиска легитимности правительства, нежели обеспечения конституционных прав граждан.

Таким образом, в статье подчеркивается важность анализа религиозно-политических отношений через эту призму, показывая различия в религиозной политике в зависимости от характера политических режимов.

Ключевые слова: *социология религии, религиозно-политические отношения, демократия, свобода вероисповедания, переходные режимы, авторитарные режимы.*

Авторские права на статьи, опубликованные в нашем журнале, принадлежат авторам и публикуются в открытом доступе по лицензии CC-BY-NC.

Giriř

Din-siyaset iliřkileri konusunda ister teorik, isterse de uygulama boyutunda süregelen tartıřmalar güncelliğini hiçbir zaman kaybetmemektedir. Din ve siyasetin karřılıklı etkileřimlerinin, aslında insanın tarihsel serüveniyle birlikte bařladıđını söyleyebiliriz. Toplumların ayakta kalması için zorunlu olan bu kurumların etkileřim içinde olmaması imkânsız gibidir. Bu yüzden, her siyasi rejim dinle ilgili bir siyaset felsefesi benimsediđi gibi, dinlerin de toplumları yönetmekle ilgili ilkeler ve uygulamalar konusunda görüşler ortaya koyduđunu görmekteyiz. Bu iki olgu arasındaki etkileřime bađlı olarak, her toplum kendi tarihsel tecrübesine göre, bu kurumlar arasındaki iliřkileri kendine özgü biçimde düzenlemiş ve çok çeřitli din-siyaset, din-devlet iliřkisi modelleri ortaya çıkmıřtır. Böylece, din-devlet modellerinin çeřitliliđi, dinin dünyaya ve sosyal hayata bakıřına göre, aynı zamanda devlet rejiminin demokratik, otoriter veya totaliter olması gibi etkenler tarafından belirlenmektedir.

Son yıllarda dinin küresel siyasette giderek daha etkin rol oynamaya bařlaması ve sekülerleřme teorilerinin öngördüđü dinin kamusal hayattan çekilip, tamamen özel bir mesele olacađı varsayımlarının gerçekleřmemesi, din ve siyaset iliřkilerinin yeniden gözden geçirilmesini gerektirmiřtir. Özellikle Batıda, bu konuda yapılan çalıřmalar sonucunda geniş bir literatür ortaya çıkmıřtır. Türkiye’de, son dönemlerde, din-devlet ve din-siyaset iliřkilerini konu alan arařtırmaların sayısı önemli derecede artmıřtır. Ali Köse ve Talip Küçükcan’ın editörlüđü ile yayımlanan “*Avrupa Birliđi Ülkelerinde Din-Devlet İliřkisi*” adlı çalıřma bu alanda yapılan kapsamlı ve önemli çalıřmalardan birini oluřturmaktadır (Köse, Küçükcan 2008).

Din-siyaset iliřkilerini siyasi rejimin niteliđi bakımından ele alan çalıřmalara gelince, bu konuda arařtırmaların fazla bulunmadıđı dikkat çekmektedir. Tabii ki, söz konusu durum, bu alanda yapılan çalıřmalara yeni bir açıdan yaklařıldıđı ile iliřkilendirilebilir. Siyasi rejim ve toplumsal yapı ile devletin din siyasetini iliřkilendiren önemli arařtırmalardan biri, İngiliz siyaset bilimci John Anderson’un “*Religious Liberty in Transitional Societies: The Politics of Religion*” adlı eseridir (Anderson 2003). Anderson bu eserinde, geçiř dönemini yařayan toplumların din siyasetinin ana hedeflerini belirlemeye çalıřır. Steven Levitsky ve Lucan A. Way’in “*Competitive Authoritarianism: The Hybrid Regimes After Cold War*” adlı eseri ise, demokrasiye dođru evrilmeyen siyasi rejimlerin çeřitlerini ve niteliđini anlamamız açısından oldukça önemli bir kaynak oluřturmaktadır (Levitsky, Way 2010). Bu çalıřma, yarı-otoriter rejimler-

de din-devlet ilişkilerinin çözümlenmesi için uygun bir teorik zemin sunmaktadır. Susan Stewart ve diğerlerinin “*Presidents, Oligarchs and Bureaucrats: Forms of Rule in the Post-Soviet Space*” çalışması ise, özellikle Post-Sovyet mekânında siyasi rejimler ve bu rejimlerde yönetici elitlerin toplumu sıkı denetim altına tutma stratejisi üzerinde odaklanmaktadır (Stewart, 2012). Kısacası, söz konusu araştırmalar din-devlet, din-siyaset ilişkilerini siyasi rejimlerin farklı türleri açısından incelememize imkân sağlamaktadır.

Bu makalede, öncelikle din-devlet ilişkisi modelleri genel bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Din-devlet modellerinin her birinin kendine özgü din siyaseti açıklanmış ve belli örnekler üzerinden karşılaştırmalı bakış açısı sunulmuştur. Daha sonra, geçiş dönemi toplumlarının ve çeşitli otoriter tipli rejimlerin özellikleri açıklığı kavuşturulmuştur. Bu siyasi rejimlerde din-siyaset ilişkisi, din siyasetinin ana hedefleri ve stratejileri çözümlenmeye çalışılmıştır. Makalenin amacı, demokratik ve otoriter rejimlerde devletin din siyasetinin farklı ve benzer yönlerini ortaya koymaktan ibarettir. Aynı zamanda, bu makale ile din-siyaset ilişkilerini siyasi rejimlerin farklılıkları üzerinden okumanın önemine vurgu yapılmaktadır.

1. Din-Devlet (Siyaset) İlişkisi Modellerine Genel Bakış

Din ile devletin karşılıklı ilişki içerisinde bulunması doğal bir durumdur. Bilindiği üzere, dinlerin büyük çoğunluğu insanların yaşam tarzına ilişkin birçok inançlar ve kurallar içermektedir. Diğer taraftan, devletin de ana görevlerinden biri toplumsal düzeni sağlamak ve devam ettirmektir. Nitekim, din ve devlet salt düşünce ve ideolojilerden ibaret değil, onlar aynı zamanda insanlar tarafından yerine getirilen belli görevler, toplumun sosyal gerçekliğini düzenlemeye ve biçimlendirmeye hizmet eden bir dizi kurumlar ve pratiklerdir (Hammond, Machacek, 2012, 146).

Bunun kaçınılmaz sonucu olarak, bu iki temel toplumsal kurum bazen diyalog, bazen de çatışma içinde bulunmaktadırlar. Tarihsel süreçte bu karşılıklı ilişkiden doğan çok çeşitli din-devlet modelleri karşımıza çıkmaktadır. Dünya hayatından sakınmayı öğütleyen ve daha çok insanın ruhsal hayatını önemseyen dinler göreceli olarak, barışçıl din-devlet ilişkileri ortaya koymaktadırlar. Hinduizm, Budizm ve Konfüçyanizm bu duruma örnek gösterilebilir. Fakat İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi dünyevi hayatın nasıl düzenlenmesi gerektiği ile ilgili emir ve yasakları içeren dinler ise daha çok çatışmacı veya en azından gerilime neden olan din-devlet ilişkileri doğurmaktadır (Hammond, Machacek 2012,

148). Ayrıca din ve devlet ilişkileri, diğerkurumsal yapılarda olduđu gibi hem tarihsel geleneklerin hem de rasyonel tarzda tasarlanmış, demokratik olarak meşrulaştırılmış devlet geleneğinin bileşenidir (Enyedi 2003, 212).

Dinin devletle ilişkilerini tasnif eden çeşitli tipolojiler ortaya konulmuştur. Ünver Günay, Harun Güngör ve Vehbi Ecer geniş çerçevede din-devlet ilişkilerini *dine bağılı devlet*, *devlete bağılı din* ve *din ve devlet ayrılığı* şeklinde tasnif etmişlerdir. Buna göre, birinci örnekte dinin devlet üzerinde egemenliğı, ikinci örnekte devletin dine egemenliğı, sonuncuda ise din ile devlet işlerinin ayrıştırılması ve görece bağımsızlığı söz konusudur. Bununla birlikte söz konusu yazarlar, böyle bir tasnifin çok genel bir çizgide kaldığı ve her örneğin birçok alt bölümlerinin olabileceğini eklemektedirler (Günay ve d., 1997, 12-13).

Din ile devlet ilişkileri bakımından devlet şekilleri şu dörtlü tasnife tabi tutulmuştur: *teokrasi*, *bizantinizm*, *konkordato* ve *laiklik* (Günay ve d. 1997, 13). Teokratik devlet, siyasi otorite ile dini otoritenin aynı şahısta birleştiğı devletlere denilmektedir. Kilisenin başı veya herhangi dini bir liderin aynı zamanda devletin başkanı olması durumunda teokrasi gerçekleşir. Vatikan devleti, teokratik yönetime bariz bir örnek teşkil etmektedir (Robert 1998, 18). Bu sistemde, devlet bir dini resmi olarak tanımaktadır. Resmi olarak tanınan din, devletin dini olmakta ve diğerdinlerden farklı olarak birçok imtiyazlar kazanmaktadır (Günay ve d. 1997, 13). *Bizantinizm* veya diğerkadıyla *Sezora-Papizm*, devletin bir dini resmi olarak tanımadan himaye altına almasını ifade etmektedir. Konkordato modelinde, devlet ile dini kurumlar arasında karşılıklı anlaşmaya göre her birinin yetki alanları belirlenmektedir. Bu model, din ile devletin ayrı-ayrı iktidarlar olup, bir arada bulunmaları şeklinde de tanımlanmıştır (Robert 1998, 22). Laik devlet ise, din ve devletin anayasal çerçevede ayrılığının belirlendiğı, devletin din politikasının eşitlik, din ve vicdan özgürlüğü ilkelerine göre yürütüldüğü siyasi rejimlere denilmektedir (Günay ve d., 1997, 14).

Carl F. Hallencreutz ve David Westerlund devletin din politikalarının mukayeseli modellerini ayrıntılı şekilde incelemektedirler. Onlara göre, din ve devlet ilişkileri: 1) *konfesyonel din politikası*, 2) *genel olarak dindar din politikası*, 3) *seküler din politikası* olmak üzere üç temel ayrıma tabi tutulabilir (Hallencreutz, Westerlund 1996, 2-3).

Konfesyonel din politikalarının geçerli olduđu ölkelerde, belirli bir dini gelenek veya dini topluluk politik olarak tanınmış ve resmiyet kazanmıştır. Bu durumda devletin dine bağılı olması suretiyle, din ve devlet arasında çok yakın ilişkiler vardır. Genellikle, ölkene nüfusunun çoğunlu-

ğunun dini, devletin resmi dini olmaktadır. Konfesyonel din politikası katı veya ılımlı olabilir. Dini devlet olarak adlandırılan katı konfesyonel modelde, devlet teokratik bir yapıya sahip olmakta ve tamamen dini bir politika izlemektedir. İran İslam Cumhuriyeti bunun tipik bir örneğini teşkil etmektedir. Burada devlet aygıtları İslam dinine tabidir ve dini liderler politik alanda çok etkili rol oynamaktadırlar. Nüfusunun çoğunluğunun aynı dini inanışları paylaştıkları bazı Müslüman, Hristiyan ve Budist ülkelerde ise çoğunluk dinlerin belli imtiyazlar kazanması biçiminde *ılımlı konfesyonel* din politikası uygulanmaktadır.

Genel olarak dindar din politikası, diğerlerine oranla daha belirsiz bir özellik taşımaktadır. Bu modelde devlet politikası genel olarak dine bağlı olmasına rağmen, kurumsal olarak belirli bir dini gelenekle hiçbir ilişkisi bulunmaz. Genel olarak dindar din politikasına Endonezya modeli tipik bir örnek teşkil etmektedir. Endonezya'nın devlet ideolojisini oluşturan beş temel ilkedен biri olan "*Pancasila*" Tanrıya inancı ifade eder. Ama bu ilke belirli dini gelenekle ilişkilendirilmemektedir. Pancasila bazı yönleriyle sivil dini çağırıştırır, ama sivil din genellikle dini açıdan çoğulcu toplumların bütünleştirici ideolojisi olmakla beraber resmi olarak tanınmaz. Buna karşın Pancasila devletin resmî ideolojisinden biridir (Hallencreutz, Westerlund, 1996, 3).

Seküler din politikası, liberal ve Marksist olmak üzere iki alt sınıfa ayrılır. Genel olarak seküler din politikaları din ve devlet ayrılığını temel almaktadır. Liberal değerlere dayalı seküler din politikası bireylerin ve toplulukların din özgürlüklerini güvence altına alır. Devlet gerçekleştirdiği ulusal politikalarında dini toplumsal bir kaynak olarak görmekte ve dinin potansiyelinden eğitim, sağlık, hayırseverlik ve başka toplumsal hizmetlerde etkili biçimde yararlanmaktadır. Seküler din politikasının Marksist modelinde ise din, toplumu geriye götüren bir faktör olarak görülmekte, buna göre de kendisiyle savaşılmaması gereken bir tehdit unsuru şeklinde algılanmaktadır. Günümüz Çin Halk Cumhuriyeti'nde ve Sovyetlerin yıkılmasına kadar SSCB'de karşımıza çıkan bu modelde toplulukların din özgürlüğü tamamen kısıtlanmakta, bireysel din ve ifade özgürlükleri ise genellikle baskı altına alınmaktadır (Hallencreutz, Westerlund 1996, 3-4).

Jeff Haynes, *Religion in Global Politics* adlı çalışmasında din-devlet ilişkilerinin daha kapsamlı modelini sunmaktadır. O, din-devlet ilişkilerini *konfesyonel* (ör. İran, Suudi Arabistan, Afganistan, Sudan), *genel olarak dini* (Endonezya ve ABD), *resmi tanınan din* (İngiltere, Danimarka ve Norveç), *liberal seküler* (Hollanda, Türkiye, Hindistan, Gana) ve *Marksist seküler* (Çin, Arnavutluk, Kuzey Kore, eski SSCB,) modeller olarak

sınıflandırmıřtır (Haynes 1998, 10-11). Bu bakıř açısının Hallencreutz ve Westerlund'ın sınıflandırmasıyla hayli benzer noktaları tařıdığını görmekteyiz. Tek fark, resmi olarak tanınan din modelinin eklenmesidir. Haynes'e göre, resmi din modelinin geçerli olduėu  lkelerde politik olarak tanınan devlet kiliseleri bulunduėu halde, ileri düzeyde sekülerleřmiř bir toplum vardır. Sonuçta devletin y r tt ėu politikalarda, resmi kiliselerin etkisi tamamen azalmıř veya marjinal bir duruma düřmüřtür.

Yukarıda tartıřılan din-devlet iliřkileri modellerinin batı merkezli kilise- devlet iliřkilerini yansıttığı unutulmamalıdır. Haynes'in belirttiėi gibi, bu bakıř açısı bazı durumlarda İslam dini ve Uzak Doėu dinlerinin yaygın olduėu toplumlarda din-devlet iliřkilerinin çözümlenmesini kısıtlamakta ve yanlış anlařılmasına yol açmaktadır. Örneėin, İslam dininde din ve dünya iřlerinin ayrımı söz konusu olmadığı gibi, cami ve kilisenin yapısal olarak devletle iliřkilerinde de farklılıklar arz etmektedir. Hinduizm'de ise herhangi bir kilise benzeri yapı bulunmamaktadır (Haynes, 1998, 9).

Böyle yanlış anlařılmaları önlemek için N.J. Demerath din-devlet modelleri için farklı bir ereve sunmaktadır. Demerath, din-devlet iliřkileri ile baėlı kendi sınıflandırmasını ortaya koyarken iki temel kriteri – devletin din politikasını ve dinin resmi olarak tanınıp-tanınmamasını esas almaktadır. Devletin y r tt ėu ulusal politikalarda dinin meřru rolünün bulunduėu durumlarda *dini politika*, devletin politikasında dine yer verilmediėinde ise *seküler politika* ortaya çıkmaktadır. Diėer taraftan, herhangi bir din anayasal düzeyde tanınmıřsa *dini devlet*; devletin resmi olarak tanınmıř dini mevcut deėilse, *seküler devlet* söz konusu olmaktadır. Böylece, bu iki kriter birleřtirildiėinde dört farklı din-devlet iliřkisi modeli ortaya çıkmaktadır: 1) *dini devlet-dini politika*; 2) *seküler devlet-seküler politika*; 3) *dini devlet-seküler politika*; 4) *seküler devlet-dini politika* (Demerath 2001, 193).

Genel olarak baktığımızda, dini devletin dini eėilimli bir politika, seküler devletin ise seküler politika uygulaması tabii ve beklenen durum olabilir. Fakat, dini devletin seküler politika, seküler devletin dini politika izleme sürecini anlamak ve anlamlandırmak bakımından Demerath'ın yaklařımını iřlevsel olduėunu söylemek mümkündür. Demerath'a göre, Endonezya devletin n Müslüman, Hristiyan, Hindu, Budist ve Animist inançları tařıyan halkın entegrasyonunu saėlamak amacıyla, anayasal düzeyde tek Tanrıya inancı ifade eden Pancasila ilkesini tanınması, buna raėmen seküler politikaya aėırlık vermesi *dini devlet- seküler politika* modeline örnek verilebilir (Demerath, 2001, 197). *Seküler devlet- dini politika* modeline ise, özellikle geçiř dönemini yařayan siyasi rejimlerde,

mesela, Post-Sovyet bağımsız devletlerinde rastlamak mümkündür. Örneğin, Azerbaycan'da bağımsızlıktan sonra (1991) seküler bir devlet yapısı benimsendiğine rağmen, dinler arası hoşgörünün sağlanması ve radikal dini hareketlerin yaygınlaşmasını önleme amacıyla geleneksel dinlere devlet tarafından finansal destek verilmeye başlanmıştır (Ganbarov, 2017, 119). Bu eğilim, *seküler devlet-dini politika* özelliği taşıyan modele örnek teşkil edebilir.

2. Siyasi Yapının Niteliği ve Din-Siyaset İlişkileri

Demokratik rejimin ve politik sistemin niteliği, din ve siyaset ilişkilerinin biçimlendirilmesinde çok önemli etkenlerdir. Politik sistemin liberal, otoriter veya totaliter olması devletin dine karşı genel tavrında önemli farklılıklara yol açmaktadır. Buna göre de din-devlet ilişkilerinin anlaşılması için politik bağlamın dikkate alınması gerekmektedir. Siyaset biliminin sunduğu kuramsal çerçeveler bu alanın dinamiklerini anlamada kullanışlı olabilir.

Din-devlet, din-siyaset ilişkilerinin tahlili demokratikleşme ve devlet yapılandırılması tahlili ile birleştirilmelidir. Çünkü hem din hem de devlet, bizi çevreleyen kamusal kurumsallaşmanın bileşenleridir ve bunlar birbirinden soyutlanmış şekilde incelenemez. Nitekim, hükümetlerin din işleri ile ilgili yürüttüğü siyaset, devletin eşitlik, hoşgörü, çoğulculuk, inanç ve ifade özgürlüğüne karşı genel tavrını ortaya koymaktadır (Enyedi 2003, 223).

2.1. Geçiş Dönemi Rejimlerinde Din ve Siyaset

Araştırmacılara göre, Post-Sovyet bölgesinde var olan bağımsız devletlerin yanı sıra Balkanlar demokratik geçiş sürecini yaşayan toplumlar olarak değerlendirilir. Nitekim, bu ülkeler din alanının devlet denetiminde olduğu siyasi rejimlerden dini özgürlüklerin teminat altına alındığı demokratik sistemlere geçiş sürecindedirler.

Köklü liberal-demokratik tecrübeye sahip olan ülkelere farklı olarak, komünizm sonrası ülkelerin liberal değerlere dayanan istikrarlı bir din-devlet ilişkisi kurmaları kolay değildir. Bu ülkelere bağımsızlık sürecinde demokrasiye geçiş ilkesi benimsense de din alanında benimsenen liberal eşitlikçi ilkeler (tüm dini grupların aynı yasal statüye sahip olması, dini çoğulculuk vs.) yerel halkın tarihi gelenekleri ile çatışabilir. Böyle bir ortamda, din-devlet ilişkilerinin düzenlenmesinde atılacak her bir adımın siyasi ve hukuki açıdan meşrulaştırılması gerekir (Enyedi, 2003, 214-215). İşte bu yüzden, eski SSCB'de ve etkisi altında bulunan

Ülkelerin bağımsızlıklarını kazandıktan sonra, demokratik devlet ve sivil topluma geçiř sürecinde din ve inanç özgürlüklerinin saėlanması, kamu güvenliėinin ve toplumsal düzenin bozulacaėına dair bazı kaygılar ortaya çıkarmaktadır. Zira kamu güvenliėinin saėlanmadıėı bir ortamda din, inanç ve ifade özgürlüklerinin teminat altına alınması mümkün deėildir.

Uluslararası insan hak ve özgürlükleri sözleřmelerine baktıėımızda, din ve inanç özgürlüklerinin temel haklar çerçevesinde kabul edildiėini, ama bununla beraber kamu güvenliėinin saėlanması amacıyla bazı kısıtlamaların da mümkün olabileceėi belirtilmiřtir. Temel insan hak ve özgürlüklerini iln eden Avrupa İnsan Hakları Sözleřmesi'nin 9. Maddesi'nde düřünce, vicdan ve din özgürlüėü řöyle geçmektedir (Avrupa İnsan Hakları Sözleřmesi, 2010, 10-11).

1. *Herkes düřünce, vicdan ve din özgürlüėüne sahiptir. Bu hak, din veya inanç deėiřtirme özgürlüėü ile tek bařına veya topluca, açıkça veya özel tarzda ibadet, ėretim, uygulama ve ayin yapmak suretiyle dinini veya inancını açıklama özgürlüėünü de içerir.*

2. *Din veya inancını açıklama özgürlüėü ancak kamu güvenliėinin, kamu düzenin, genel saėlıėın veya ahlkn ya da bařkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması için demokratik bir toplumda zorunlu tedbirlerle ve yasayla sınırlanabilir.*

Bütün bunları dikkate alarak arařtırmamızda, genel olarak demokratik geçiř sürecinde bulunan toplumlarda hangi bireysel ve cemaatle ilgili dini özgürlüklerin kısıtlandıėı ve bu kısıtlamaların hangi gerekçelerle meřrulařtırıldıėı; dini grupların resmi olarak tanınması veya ayrımcılıėa tabi tutulması; kamu düzeni ve kamu güvenliėinin saėlanması ile beraber din özgürlüklerinin azami ölçüde saėlanması arasındaki hassas dengenin nasıl kurulacaėına dair bazı örnekler gözden geçirilecektir. Bu anlamda, İngiliz siyaset bilimcisi John Anderson'un geçiř sürecini yařayan devletlerin din politikası ile ilgili çzmlmeleri oldukça yararlıdır. Anderson'a göre, geçiř dönemi toplumlarında dinin resmi olarak tanınması veya geleneksel olmayan dinlerle ilgili kısıtlamaların haklılařtırılması argümanları genel olarak řnlardır: çoėunluėın dini ve milli kiliselerin ayrıcalıėı, ahlaki koruyuculuk görevi, toplumsal istikrar ve düzen ihtiyacı, geleneksel din ve milliyetçilik (Anderson, 2003, 116).

ėunluėın dini, milli kiliseler: Bu argümana göre, halkın çoėunluėunun mensup olduėu din veya milli kiliseler belirli ölçüde resmi olarak tanınmayı hak etmektedir. Genellikle ülkenin hâkim dini kurumlarından gelen bu talep, din politikalarında önemli bir etken olmaktadır. Örneėin, İřpanya Anayasasında Ulusal Katolik Kiliseye herhangi bir ayrıcalıėın tanınmaması, 1997 senesinde Katolik Kilisesi Kardinali T. Enrique tara-

finda şu sözlerle eleştirilmiştir: *Kilise sosyal bir gerçekliktir... Siyaset bunu unutmamalı ve halkın gerçekliğine saygı ile yaklaşmalıdır. O, (siyaset) İspanya halkının büyük çoğunluğunun Katolik Kilisesine mensup olmasını görmezden gelemaz* (Anderson 2003, 168).

Kardinal Enrique, İspanya'nın siyasi rejiminin yeniden yapılanmasında Katolik Kilisesi'nin diğer dinler gibi sıradan bir dini kurum olarak görülmesini onaylamamış ve Kilise'ye bazı ayrıcalıkların verilmesini açık dile getirmiştir. Benzer iddialar, Rusya'da Ortodoks Kilisesi için ileri sürülmüştür. Polonya'nın 1990 yılında yeni Anayasa tartışmalarında da Katolikliğin toplumsal hayattaki etkin rolü hasebiyle resmi olarak tanınması talep edilmiştir. Fakat, her iki halde bu talepler resmi tanınma ile sonuçlanmamıştır. Buna rağmen, resmi tanınma olmamakla beraber, bu ülkelerde devletin izlediği din politikalarında geleneksel dini kurumlara öncelik veren uygulamalar gözlemlenmektedir. Bunun en bariz örneklerinden birine, Rusya Federasyonu'nda *Vicdan Özgürlüğü ve Dini Kurumlarla ilgili Federal Kanun*'un (1997) giriş bölümünde Hristiyanlık, İslam, Budizm'in ve Yahudiliğin geleneksel dinler olarak değerlendirildiğini gösterebiliriz (o Svobode Sovesti i o Religioznih Obyedineniah 1997).

Ahlaki koruyuculuk görevi: Bu argümana göre, yerel dini kurumlar toplumda geleneksel değerlerin savunucusu görevini üstlenmektedir. Buna rağmen, finansal ve ideolojik açıdan çok güçlü olan yabancı dini grupların istilası karşısında adil olmayan rekabete maruz kalmaktadırlar. Bu nedenle, adil dini rekabet ortamının sağlanması için geleneksel dini grupların devletin korumasına ve desteklenmesine ihtiyacı vardır. Çünkü komünizm döneminde gerçekleştirilen din karşıtı politikalar dini kurumsal, finansal ve psikolojik olarak o kadar zayıflatmıştır ki, bu ülkelere akın eden yabancı dini gruplarla rekabete girmesi mümkün değildir. Örneğin Polonya, Rusya ve Azerbaycan da dahil olmakla, Post-Sovyet ülkelerinin birçoğunda yabancı dini hareketlerin faaliyetlerine bu çerçevede bazı kısıtlamalar getirilmiştir.

Sosyal istikrar ve düzen ihtiyacı: Geçiş dönemini yaşayan toplumlarda sosyal barışın ve politik istikrarın sağlanması, her bir devletin başta gelen önceliklerindendir. Bu argümanı savunanlara göre, toplumsal istikrara uygun olmayan ve ayrımcılığa götüren dini faaliyetlerin devlet tarafından düzenlenmesi gerekir. Çoğunlukla bu kapsamda geleneksel dinin resmi tanınma taleplerine, yabancı dini hareketlere kısıtlamalar getirilmesi talepleri de eşlik eder. Bu kısıtlamalar, politik geçişin ve büyük toplumsal değişimlerin özel durumu ile ilgili kaçınılmaz adımlar olduğu ileri sürülmektedir. Toplumsal yapının kırılan olduğu böyle zamanlarda, dini alanın daha sıkı şekilde yasal düzenlemelere ihtiyacı ol-

duđu düşünölür (Anderson, 2003, 176). Bu kapsamda Azerbaycan, Kırgızistan ve diğeri Orta Asya ölkelerinde yerel halktan bazıların (yaygın bur durum olmamakla beraber) dinini değıřtirmesi hem toplum hem de devlet yetkililerinin tepkisine neden olmaktadır. Bazen dinini değıřtirenler arasında ölen kimsenin cenaze törenlerinin hangi dine göre uygulanacağı büyük tartışmalara yol açmaktadır. İşte bu yüzden böyle sorunların çözölmenmesinde devletin müdahalesi zorunlu olmaktadır.

Bu anlamda, din-devlet ilişkilerini genel olarak inceleyen bazı arařtırmalara baktığımızda, geğıř dönemi toplumlarında devletin din alanına müdahale etmesi ve din alanını yasal yollarla düzenleme endeksinin diğeri oranla çok yüksek olduđu görölmektedir. Ařağıdaki tabloda göröldüğü gibi, özellikle Post-Sovyet ölkelerinde devletin din alanını düzenleme endeksinin yüksek olması dikkat çekmektedir.

Tablo 1. Devletin Dini Düzenleme Endeksi
(Rising Tide of Restriction on Religion 2012)

Ölkeler	2007 Yılı		2009 Yılı		2010 Yılı	
	GRI ¹	SHI ²	GRI	SHI	GRI	SHI
Afganistan	5.3	8.5	6.5	8.6	8	7.7
Avustralya	1.3	1.8	0.7	1.8	1.7	2.1
Azerbaycan	5	2.9	5.1	2.8	6.9	2.2
Bangladeř	4	8.3	5.1	8.3	5.6	8.2
Çin	7.8	0.9	8.2	3.3	7.5	2
Kıbrıs	1.2	0.9	1.9	1.1	2.8	3.8
Tacikistan	4.5	2.2	7	2.2	6.5	2.3
Türkiye	6.6	4.7	6.4	4.4	5.8	4.9
Özbekistan	7.7	3.3	8.2	1.7	7.9	2.2

Geleneksel din söylemi: Yunanistan, Rusya, Bulgaristan, Polonya ve PostSovyet ölkelerinde devletin din politikaları, ulusal kimlik ve daha geniş çerçevede ulusun yeniden inřası konuları etrafında dönmektedir. Bu tartışmaların en aşırı formu ksenofobi ve geleneksel olmayan

¹ Government Regulation of Religion Index.

² SHI – Social Hostilities Index.

dini inanışlara düşmanca bakışa yol açabilmektedir. Sonuçta geçiş dönemi toplumlarında din politikaları ulusal çıkarları gözettiği gerekçeyle, “*din-devlet ilişkilerinde kendi yolunu çizme*” iddiasıyla bireysel ve dini grupların faaliyet alanlarını kısıtlayan baskıcı bir yöne evrilebilir. Böyle bir politika izleyen hükümetler, genellikle din-devlet ilişkilerinde kendi ulusal politikalarını belirlemenin önemli olduğuna dikkat çekmektedirler. Bazı durumlarda, aynı iddialar milliyetçi siyasi hareketler tarafından gelmektedir. Bunlara göre, her halkın asırlar boyunca oluşturduğu özel kimlikleri vardır ve bu kimlikler geleneksel dini değerler tarafından biçimlendirilmiştir. Din ile kimlik arasında sıkı bağlara dikkat çekilerek, din alanının düzenlemesi sürecinde dışarıdan örnek alınmasının fazla yararlı olmadığı ileri sürülmektedir (Anderson, 2003, 181).

Özetle söylemek gerekirse, demokrasiye geçiş sürecini yaşayan toplumlarda, siyasi istikrar, toplumsal yapının kırılğanlığı, yerel ve yabancı dini gruplar arasında adil olmayan rekabetin önlenmesi, toplumsal düzenin önceliği ve ulusal kimlik konuları din politikalarının dinamiklerini oluşturmaktadırlar. Dini kurumların faaliyetlerinin düzenlenmesi için çerçeve oluşturan bu konular, geleneksel dini kurumlara ayrıcalıkların tanınmasına ve geleneksel olmayan, yabancı dinlerin ise belli sınırlar içerisinde tutulmasına olanak vermektedir.

2.2. Otoriter Rejimlerde Din ve Siyaset

1990 yılının sonlarına kadar dünyada bağımsız ülkelerin yaklaşık %60-ı, temsili demokrasiyi benimsemiş veya ona geçiş sürecindeydi. Bu eğilim, Samuel Huntington’ın “*demokratikleşmenin üçüncü dalgası*” adlandırdığı süreç idi. Kısacası, 21. yüzyılın başlarında liberal demokrasi, dünyada en çok benimsenen ve uygulanan siyasi rejim olmuştur.

Demokratikleşmenin üçüncü dalgası 1990’da zirveye ulaşmasına rağmen, 21. yüzyılın ilk on yılında düşüşe geçmiştir. Bu dönemde, demokrasi yolunu benimseyen her beş ülkeden biri gittikçe otoriterizme yönelmiş ve demokratik kurumların erozyona uğraması süreci hızlanmıştır. Freedom House’un 1973 senesinde oluşturduğu “özgürlük ölçeğine” göre, 2005-2009 yılları, dünyada özgürlük oranının keskin bir düşüşüne tanıklık eden yıllar olmuştur (Fukuyama, 2011, 3-4).

Otoriter rejimlerden demokrasiye geçiş yapacağı beklenen ülkelerin büyük çoğunluğu bazı araştırmacıların *gri bölge* olarak adlandırdığı bir yerde konumlandırılmaktadırlar. Bunlar ne tam otoriter bir yapı ka-

zanmıř, ne de liberal demokrasiye geçiř yapabilmiřlerdir (Diamond, 2002, 23). Post-Sovyet lkelerinden Kazakistan, Özbekistan ve diğeri Orta Asya lkeleri, soğuk savař sonrası Doėu Avrupa lkeleri, Rusya Federasyonu, Beyaz Rusya ve s. kendilerini bu durumda bulmuřlardır. Böylece, komünist rejimlerin yıkılmasından sonra buradaki tüm ülkelere demokrasiye geçecekleri řeklinde geniř kabul gören varsayımlar doėrulanmamıř ve “geçiř paradigması” sorgulanmaya bařlamıřtır. Fukuyama’nın aktardığı gibi, bu ülkelerdeki otoriter elitler, kendi güçlerini zayıflatacak demokratik kurumların ve sivil toplumun geliřtirilmesini yararlı bulmamıřlardır (Fukuyama, 2011, 4).

Bu geliřmenin ortaya koyduėu gerçek, siyasal yapıda geçiřin her zaman demokrasiye doėru olmayabileceėi yönündedir. Steven Levitsky ve Lucan A. Way, siyasal geçiř sürecinin genellikle üç geřit rejime doėru evrildikleri kanaatine varmıřlardır: demokrasi, *rekabetçi otoriter ve tam otoriter* rejimler (Levitsky, Way 2010, 13). Demokratiler, zgr ve adil seçimlerin yanında, sivil hakların tam saėlandığı rejimlerdir. Rekabetçi otoriter rejimler hem demokratik bileřenlerin bazılarını hem de otoriter özellikleri tařımaktadır. Tam otoriter rejimlerden farklı olarak burada rekabete dayanan seçimler bulunmaktadır, ama bu rekabet adil deėildir. Rekabetçi otoriter rejimlerde yönetici elitler, medyayı denetim altında tutma ve rakip siyasi partilerin faaliyet alanlarını kısıtlayarak *oyun alanını* kendi çıkarları yönünde manipüle edebilmektedirler. Buna göre de Levitsky ve Way rekabetçi otoriter rejimleri *eřit olmayan oyun alanı* ile zdeřleřtirmektedirler (Levitsky, Way 2010, 9-10). Seçimlerin tamamen sahte olduėu ve sivil hakların uygulanmayıp, sadece sözde kaldığı durumlarda ise tam otoriter rejimler ortaya çıkmaktadır.

Ařaėıda gördüėümüz tabloda, demokratik, rekabetçi otoriter ve tam otoriter (kapalı) siyasal yapıların özellikleri karřılařtırılmıřtır. İřte siyasal yapının bu özellikleri dikkate alınmadan din-devlet, din-siyaset iliřkilerinin zmlenmesinin mümkün olmadığı söyleyebiliriz. Buna göre de din-siyaset iliřkilerinin bu bakıř açısından incelenmesinin önemini bir daha vurgulamak gerekir.

Tablo 2. Demokrasi, Rekabetçi-Otoriter ve Kapalı Rejimler
(Levitsky, Way 2010)

Demokrasi		Rekabetçi Otoriter Rejim	Kapalı Rejimler
Temel	Sistemik olarak	Bulunmakta, fakat	Bulunmamakta
Demokratik	sağlanmakta.	yöneticiler tarafın-	veya sadece
Kurumlar.	İktidarın tek	sistemik bir şe-	görüntü amaçlı
(Seçimler,	kaynağı olmakta-	ihlal edilmektedir.	bulunmaktadır.
sivil		İktidarın başlıca	İktidarın kaynağı
özgürlükler)		kaynağı olarak	olarak
		görülmemekte-	dir.
Muhalefetin	Yöneticilerle eşit	Yasal olarak	Muhalefet yasal
Durumu	şartlarda rekabet	muhalfeft	değildir veya
	etmektedir.	bulunmaktadır, fa-	gizli faaliyette
		kat	bulunmaktadır.
		yöneticiler tarafın-	
		dan	
		kısıtlanmaktadır.	
Belirsizlik	Yüksek	Belirsizlik	Çok düşük
Düzeyi		bulunmakta, fakat	
		demokrasiden daha	
		düşük düzeydedir.	

Hem demokratik hem de otoriter özellikleri taşıyan melez rejimleri tanımlarken genç demokrasilerde, politik ve ekonomik elitler arasındaki ilişkilere dikkat çekilmektedir. Ama son yıllarda, özellikle Post-Sovyet bölgelerinde melez rejim türlerini tanımlamak için daha çok seçim sürecine bakılmaktadır (Beichelt, 2012, 21). Ama yönetici elitlerin demokratik rejimin kurallarını ihlal etmeleri sadece seçimlerle ilgili değil, bu

ihlaller aynı zamanda yasama, yargı ve medya alanlarına da taşmaktadır (Beichelt, 2012, 20).

Otoriteryanizmin hâkim olduđu ÷lkelerde din ve siyaset ilişkilerinin niteliğı hakkında düşündüğümüzde, ikisi arasında “iş birliğı ve çatışma” biçiminde etkileşimlerin olacağını tahmin etmek zor değildir. Çünkü bunların her ikisi birbiriyle görece rekabet içinde olan otoriteleri temsil ederler. Otokrasilerin çoğı otorite zeminini kamu güvenliğı, politik istikrar, ekonomik gelişme gibi seküler ilkelere dayandırırken, dini kurumlar otorite arayışlarını devleti aşan (aşkın) zeminde aramaktadırlar (Koesel 2014, 17-19). Diğer bir neden ise otoriter rejimlerin adil olmayan seçimler veya darbelerle iktidara geldikleri için meşruiyet krizi ile karşılaşmalarıdır. Bu durumda kendi iktidarının meşruiyetini sağlamak için dine başvurmaları yaygın bir durumdur (Heck 2005, 4-9).

Otoriter liderlerin iki tür meşruiyet arayışından bahsedilebilir. Bunlardan birincisi, ÷lke dahilinde, çoğunluğun dinini destekleyerek toplumun onayını kazanma ve kendi otoriter yönetimi için tehdit oluşturan dini-siyasi hareketleri fundamentalizm veya laiklik karşıtlığında suçlayarak saf dışı bırakmakta; diğeri ise, uluslararası arenada mevcut otoriter rejime alternatifin bulunmadığı mesajlarını vermekte tezahür eder (Esposito 1992, 7-8; Hallencreutz, Westerlund 1996, 5). Örneğın, Mısır’da Mübarek hakimiyeti döneminde “İhvanı-Müslimin” dini-siyasi hareketi sistematik olarak fundamentalist damgasına ve çeşitli baskılara maruz kalmıştır. Arap Baharı sürecinde Mısır’da Mursi Hükümetinin darbe ile devrilmesinden sonra devlet yönetimini zorla ele geçiren askeri cunta rejimi kendi yönetimini haklılaştırmak için aynı yola baş vurduğu gör÷lmüştür. Aynı şekilde, Post-Sovyet bölgelerindeki bazı otoriter rejimlerde, politik talepleri dile getiren dini hareketlerin fundamentalizm, radikalizm ve benzer suçlamalarla tamamen pasif duruma getirildiğı gözlemlenmiştir.

Sivil toplum açısından baktığımızda, Post-Sovyet ÷lkelerinde ve benzer yarı otoriter rejimlerde sivil toplum kuruluşlarının yapısının ve işlevlerinin Batı ÷lkelerinde bulunan sivil toplum kuruluşlarından tamamen farklı olduğı görülür. Bu farklılığı dikkat çeken uzmanlar, Post-Sovyet alanındaki sivil toplum kuruluşlarının demokratikleşmenin toplumsal boyutunu teşkil ettiğinin altını çizerek (Ergun 2010, 80). Buna göre de gittikçe otoriterleşen Post- Sovyet rejimleri, STK’ların faaliyeti-

ne çeşitli yasal kısıtlamalar getirerek sivil toplumun gelişmesine engel olmaktadır. Sivil toplumun önemli yapı taşlarından olan dini grup ve kuruluşlar da bu kısıtlamalardan olumsuz yönde etkilenmektedir.

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki, otoriter rejimlerin din politikası ve din-siyaset ilişkileri karşılıklı çıkar üzerinde kurulmaktadır. Otoriter rejimlerde yönetici elit sınıfı ana akım dini gruplarla iş birliğine girerek politik ve ekonomik çıkarlarını, aynı zamanda iktidarlarını güvence altına alırken, dini gruplar iktidara destek verme karşılığında kendi alanlarında faaliyetlerini genişletmektedirler. Böylece, otoriter rejimlerin din politikası, kamu güvenliğinin sağlanmasına odaklanmış kısıtlayıcı uygulamaların yanı sıra, bazı özel amaçlara yönelmiş bir politikalar bütünüdür. Bu politika, öncelikli olarak, anayasal çerçevede vatandaşların din ve inanç özgürlüğünün sağlanmasını amaçlayan liberal-demokratik değerlerin uygulanmasından ibaret değil, bunun yerine yönetici elitler ve bunlara yakın olan çevrelerin her ikisine bazı özel çıkarlar sağlayan kısa vadeli ilişkilerden oluşmaktadır.

Sonuç

Sovyetler Birliğinin 1991 yılında yıkılması ve Soğuk Savaşın bitmesi dünyada yeni politik yapıların ve yeni melez rejimlerin ortaya çıkmasında etkin bir rol oynadı. Doğu Bloku ve Sovyetler Birliği'ne dahil olan ülkeler bağımsızlığa kavuşunca, uluslararası çevrelerin beklentisi yeni demokrasilerin ortaya çıkması yönündeydi. Fakat bu beklenti gerçekleşmemiş, bu bölgelerde yeni sözde demokrasi olan, otoriter veya yarı otoriter rejimler kendini göstermeye başlamıştır.

Bu durum, kendini din-siyaset ilişkilerinde de göstermekte, otoriter rejimlerin din siyasetinin insanların din hürriyetini sağlamaktan ziyade, baskıcı ve kısıtlayıcı niteliğe büründüğü görülmektedir. Tabii ki, toplumsal düzenin sağlanması amacıyla dini alanda yaşanan bazı kısıtlamalar haklılaştırılabilir. Fakat otoriter rejimlerde, örneğin milli veya geleneksel din söylemi muhalif eğilimli dini-siyasi gruplara karşı etkin bir strateji olarak kullanıldığı sık görülen bir durumdur. Diğer taraftan, geleneksel olmayan din söyleminin ortaya atılmasının nedenini, radikal dini grupların zararlı faaliyetlerini önlemek olduğunu düşünsek bile, bu uygulamaların yasal çerçevede haklılaştırılması kolay değildir.

Sonuç olarak, din-siyaset iliřkilerinin demokrasi veya otoriter olma bakımından incelenmesi, bu iki siyasi rejimde din siyasetinin amacının birbirinden farklı olduėunu göstermektedir. Nitekim, demokratik rejimlerde din siyasetinin ana hedefi yurttařların dini inanç hürriyetini temin etmekten ibarettir. Otoriter rejimlerde ise, devletin dine karřı tutumunu belirleyen etkenler arasında toplumsal güvenliėi kısıtlayıcı uygulamalarla korumanın yanı sıra, rejimin meřruiyetinin saėlanması ve yöneticilerin bazı özel çıkarlarının gerçekleřtirilmesi teřkil edebilir. Buna göre de din-devlet iliřkilerinin ve devletin din siyasetinin incelenmesi sürecinde, yalnız ilgili Anayasa maddeleri ve yasamanın özümlenmesi ile yetinmemeli, aynı zamanda politik rejimin niteliėinin de dikkate alınması önem arz etmektedir.

Kaynakça

Anderson John. (2003). *Religious Liberty in Transitional Societies: The Politics of Religion*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Avrupa İnsan Hakları S zleřmesi. (2010). PDF: Council of Europe. (Eriřim 14 Ekim 2020). [http://www.echr.coe.int/Documents/ Convention_TUR.pdf](http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_TUR.pdf)

Beichelt Timm. (2012). "Forms of Rule in the Post -Soviet Space: Hybrid Regimes", *Presidents, Oligarchs and Bureaucrats: Forms of Rule in the Post- Soviet Space*. ed. Susan Stewart vd.. England, USA: Ashgate Publications.

Demerath III, N.J. (2001). *Crossing the Gods: World Religions and Wordly Politics*. New Jersey and London: Rutgers University Press.

Diamond Larry. (2002). "Elections Without Democracy: Thinking About Hybrid Regimes", *Journal of Democracy*, 13/2 (April 2002), (21-35).

Enyedi Zsolt. (2003). "Emerging issues in the Study of State-Church Relations", *Church and State in Contemporary Europe: The Chimera of Neutrality*. ed. Jhon Madeley - Zsolt Enyedi, London: Frank Cass.

Ergun Ayça. (2010). "Post-Soviet Political Transformation in Azerbaijan: Political Elite, Civil Society and the Trials of Democratization", *Uluslararası İlişkiler*, 7/26 (Summer 2010), (67-85).

Esposito John L. (1992). *The Islamic Threat: Myth or Reality?* New York: Oxford University Press.

Fukuyama, Francis. (2011). *The Origins of Political Order*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Ganbarov Asaf. (2017). "Bağımsızlıktan Sonra Azərbaycan`da Din-Devlet İlişkileri", *KTÜİFD* 4/1 (Bahar 2017), (101-126).

Günay Ünver – Güngör, Harun – Ecer, Vehbi. (1997). *Laiklik, Din ve Türkiye*. Ankara: Adım Yayınları, 6. Basım.

Hallencreutz Carl F. – Westerlund, David. (1996). *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*. London: Hurst and Company.

Hammond Phillip E. – Machacek, David W. (2012). "Din ve Devlet", çev. İhsan Çapcıoğlu, *Din Sosyolojisi: Yaşadığınız Dünya*. ed. Peter Clarke, Ankara: İmge Kitapevi, 1. Basım.

Haynes Jeff. (1998). *Religion in Global Politics*. London: Pearson Longman.

Heck, Paul L. (2005). "Religion in Authoritarian State: The Case of Syria", *Democracy & Society*, 4 (Fall 2005), (4-9).

Koesel Karrie J. (2014). *Religion and Authoritarianism: Cooperation, Conflict and the Consequences*. Cambridge: Cambridge University Press.

Köse Ali – Küçükcan, Talip. (2008). *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi,

1. Basım.

Levitsky, Steven - Way, Lucan A. (2010). *Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes After Cold War*. New York: Cambridge University Press.

Rising Tide of Restriction on Religion. (2012) PDF:Pew Research Center, (Erişim 13 Ekim 2020) <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2012/09/RisingTideofRestrictions-fullreport.pdf>

Robert, Jacques. (1998). *Batıda Din-Devlet İlişkileri: Fransa Örneği*. çev.İzzet Er, İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım.

Federalniy Zakon “*O Svobode Sovesti i O Religioznh Obyedineniah*” 26.09.1997. N 125-FZ, Moskova: Kremlin, (Eriřim 13 Ekim 2020)
<http://kremlin.ru/acts/bank/11523>

Furat əl-Kufi və onun "Təfsir" əsəri

i.f.d., dos. Aslan Həbibov

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası,
Z.M.Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutunun
aparıcı elmi işçisi,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu
İslamşünaslıq kafedrasının müəllimi
Bakı, Azərbaycan
aslanhabibov@ait.edu.az
<https://orcid.org/0000-0002-3016-3324>

Daxilolma tarixi: 16.01.2023

Nəşrə təsdiq tarixi: 19.03.2023

Xülasə

Furat ibn İbrahim ibn Furat əl-Kufi hicri III (m. IX) əsrin ikinci yarısı ilə IV (m. X) əsrin birinci yarısında yaşamış müfəssirdir, həyatı və yaradıcılığı haqqında kifayət qədər məlumat yoxdur. Mənbələrdə Furat əl-Kufiyə bir təfsir nisbət edilir. Müasirlərindən fərqli olaraq, Furat bu təfsirində, əsasən, İmam Əli və əhli-beyt haqqında nazil olduğuna inandığı ayələrin vəhy səbəbləri və təfsirinə dair rəvayətləri təqdim edir. Bu baxımdan, adıçəkilən əsər bir rəvayət təfsiridir.

Bir tərəfdən, erkən rical əsərlərində adının keçməməsi, digər tərəfdən, təfsirində imamiyyənin "imamət" anlayışına zidd olan rəvayətlərə yer verməsi Furat əl-Kufinin zeydiyyədən, yoxsa imamiyyədən olduğu sualını ortaya çıxarır.

Ravisi məchul olan təfsirin əvvəllər mövcud olan sənədlərinin silinməsi bu əsərin mötəbərliyinə xələl gətirir. Digər tərəfdən, bəzi erkən və son dövr şiə müəlliflər əsərlərində bu təfsirə istinad etmiş, rical alimləri Furat haqqında müsbət fikirlər səsləndirmişlər.

Bu məqalədə Furat əl-Kufi və onun "Təfsir" əsəri, Quran və "təfsir" anlayışı haqqında məlumat veriləcək.

Açar sözlər: *təfsir, Furat əl-Kufi, rəvayət, zeydiyyə, imamiyyə.*

Jurnalımızda dərc olunan məqalələrin müəllif hüquqları müəlliflərə məxsusdur və onlar CC-BY-NC lisenziyası ilə hər kəsə açıq şəkildə dərc olunur.

Furat al-Kufi and his “Tafseer”

Assoc. Prof. Aslan Habibov

Azerbaijan National Academy of Science

Leading researcher at the Institute of Oriental Studies named after

Academician Ziya Bunyadov,

Azerbaijan Institute of Theology

Teacher at the Department of Islamic Studies,

Baku, Azerbaijan

aslanhabibov@ait.edu.az

<https://orcid.org/0000-0002-3016-3324>

Date of submission: 16.01.2023

Date of acceptance: 19.03.2023

Abstract

Furat ibn Ibrahim ibn Furat al-Kufi was a Muslim tafseer scholar who lived in the second half of the 3rd century AH (9th AD) and the first half of the 4th century AH (10th AD). There is insufficient information available about his life and work. Only one tafseer is attributed to Furat al-Kufi in sources. In this tafseer work, Furat, unlike his contemporaries, primarily presents the reasons for the verses he believes to have been revealed about Imam Ali and Ahl al-Bayt, and narrations on the interpretation of these verses. From this perspective, the aforementioned work is a commentary on narrations.

On the one hand, the absence of his name in early rijal works, and on the other, the inclusion of the narrations that contradict the concept of “imamate” in imamiyyah in his commentary, raises the question of whether Furat al-Kufi belongs to zaydiyyah or imamiyyah.

The removal of previously existing documents of tafseer, the narrator of which is unknown, undermines the credibility of this work.

Some early and late Shia authors, on the other hand, have referred to this tafseer in their works, and rijal scholars have expressed favorable views on Furat.

Furat al-Kufi and his tafseer, as well as the Quran and the concept of tafseer, will be discussed in this article.

Keywords: *Tafseer, Furat al-Kufi, Narration, Zaydiyyah, Imamiyyah*

The copyright of the articles published in our journal belongs to the authors and is published as open access under CC-BY-NC license.

Фурат аль-Куфи и его труд «Тафсир»

д.ф.по теол., доц. Аслан Габибов

Национальная Академия Наук Азербайджана,
Институт востоковедения имени академика
Зии Буниятова ведущий научный сотрудник
Азербайджанский институт теологии
Кафедра исламских исследований
Баку, Азербайджан
aslanhabibov@ait.edu.az
<https://orcid.org/0000-0002-3016-3324>

Дата подачи статьи в редакцию: 16.01.2023

Дата подтверждения статьи к публикации: 19.03.2023

Резюме

Фурат ибн Ибрагим ибн Фурат аль-Куфи является толкователем, проживавшим во второй половине III века по хиджре (гр. IX) и первой половине IV века (гр. X). Отсутствует достаточная информация о его жизни и творчестве. В источниках его имя отнесено к одному тафсиру. В отличие от своих современников, в этом тафсире Фурат указал причины откровения ниспосланных аятов об Иمامе Али и ахль аль-байте и предания об их толковании. В этом отношении упомянутое произведение является толкованием предания.

Неупоминание имени Фурата аль-Куфи в ранних трудах риджалъ, с одной стороны, указание в своем тафсире преданий, противоречащих понятию «имамат» имамии, с другой стороны, порождает следующий вопрос: являлся ли Фурат аль-Куфи сторонником имамия или зейдизма.

Исчезновение ранее существовавших документов тафсира, автор которого неизвестен, ставит под сомнение достоверность этого труда. С другой стороны, некоторые авторы шииты раннего и позднего период в своих произведениях ссылались на этот тафсир, ученые риджала озвучивали положительные мнения о Фурате.

В этой статье дана информация о Фурате аль-Куфи и его труде «Тафсир», Коране и понятии «тафсир».

Ключевые слова: тафсир, Фурат аль-Куфи, предание, зейдизм, имамия.

Авторские права на статьи, опубликованные в нашем журнале, принадлежат авторам и публикуются в открытом доступе по лицензии CC-BY-NC.

Giriş

Hicri II əsrin əvvəllərində yaranan şiə təfsirinin ilk dövrü istər möhtəvə, istərsə də metod baxımından “Birinci rəvayət dövrü” (h. I-IV/II-XI əsrlər) adlanır və “İmamlar dövrü” (h. I-III/VII-X) ilə “İmamlardan sonrakı dövr” (H. III-IV/X-XI əsrlər) şəklində iki mərhələyə bölünür.

Kiçik qeybətədək (h. 260/m. 841) olan mərhələni əhatə edən İmamlar dövründə ortaya çıxan problemlərin həlli üçün imamlara müraciət edilirdi. Quranın nazil olduğu dövrdən uzaqlaşma kimi səbəblərdən ötrü ayələrin təfsirində yaranmış problemlər də məhz onlar tərəfindən həll olunurdu. Bu dövrdə anlaşılmayan ayələr haqqında imamlara suallar verilir, onların verdiyi cavablar tələbələri tərəfindən qeyd edilirdi. Mənbələrdə bu dövrdə təfsir fəaliyyəti ilə məşğul olan çox sayda şəxsin adı qeyd olunur: Ətiyyə ibn Səd əl-Öfvi (v. 111/730), Cabir əl-Cufi (v. 127/745), Əban ibn Təğlib (v. 141/758), Əbu Həməzə əs-Sumali (v. 150/767), Yunis ibn Abdurrahman (v. 208/823), Məhəmməd ibn Əbu Umeyr (v. 217/832) və Həsən ibn Məhbub (v. 224/839) İmamlar dövrünün ən önəmli şiə müfəssirləridir. Eyni zamanda, bu alimlər

şie müfəssirlərinin birinci təbəqəsini təşkil edirlər. Onu da qeyd edək ki, İmamlar dövründə yazılan heç bir təfsir bizə gəlib-çatmamışdır.

"İmamlardan sonrakı dövr" adlandırdığımız mərhələ hicri 260-cı (m. 841) ildə başlayan Kiçik qeybətdən hicri IV əsrin sonlarına qədər (m. XI) davam etmişdir.

İmamlardan sonrakı dövrdən daha əvvəl qələmə alınmış təfsirlər toplanıb yeniləri yazılmışdır. Şie müfəssirlərinin ikinci təbəqəsini təşkil edən bu müfəssirlər özlərindənəvvəlkilərin yazdıqlarına çox da əlavələr etməyərək yeni təfsirlər meydana gətirmişlər.

Bu dövrdə yaşamış ən önəmli şie müfəssirlərindən – Furat ibn İbrahim ibn Furat əl-Kufi (v. 310/922), Məhəmməd ibn Məsud əl-Əyyaşi (v. 320/932), Əli ibn İbrahim ibn Haşim əl-Qummi (v. 329/941), İbn Huccam Əbu Abdullah Məhəmməd ibn əl-Abbəs ibn Əli ibn Mərvan (v. 328/939-cu ildən sonra), Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Həsən ibn Əbu Yəzid Əhməd ibn əl-Vəlid əl-Qummi (v. 343/954), Əbu Abdullah Məhəmməd ibn İbrahim ən-Nömani (v. 360/971), Şeyx Səduq Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Əli ibn Hüseyn ibn Musa ibn Babuveyhh əl-Qumminin (v. 381/991) adlarını qeyd edə bilərik.

Öncəki dövrdən fərqli olaraq bu mərhələdə yazılan təfsirlərdən Əli ibn İbrahim əl-Qummi, Məhəmməd ibn Məsud Əyyaşi və Furat əl-Kufinin nümunələri bizə qədər gəlib-çatmışdır. Bu təfsirlər ən qədim şie nümunələri kimi qəbul edilir (Habibov 2007, 9-23).

Məqələmizdə Furat əl-Kufi və onun təfsir əsərindən bəhs edəcəyik.

Furat əl-Kufinin həyatı və əsərləri

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, bu günədək gəlib-çatan erkən şie təfsirlərindən biri də Furat ibn İbrahim ibn Furat əl-Kufiyə aid nümunədir. Məqələmizin bu hissəsində əvvəlcə müəllif haqqında məlumat verəcək, daha sonra onun təfsirindən bəhs edəcəyik.

Həyatı

Əsl adı Furat ibn İbrahim ibn Furat əl-Kufi (Şeyx Səduq 1963, 142) olan müfəssirin həyatı ilə əlaqədar erkən dövr şie rical kitablarında heç bir məlumat yoxdur. Son dövr mənbələrin verdiyi məlumatlar (Xonsari 1392, V, 353-355; Əfəndi 1987, IV, 334) isə müfəssirin həyatını aydınlaşdıracaq dərəcədə deyildir.

Furat əl-Kufi "Qeybəti-suğra", yəni hicri III (m. IX) əsrin ikinci yarısı ilə IV (m. X) əsrin başlanğıcında yaşamış müfəssirdir. Məşhur hədis-şünas Küleyni, İbn Uqdə və İbn Mati ilə müasirdir (Kazım 1990, 10-11).

Kufi nisbəsinə baxaraq onun kufəli olduğunu söyləyə bilərik. Müfəssirin doğum yeri, tarixi və vəfatı ilə əlaqədar hər hansı məlumata malik deyilik. Mənbələrin verdiyi bilgiler kifayət etmədiyindən, Furat əl-Kufinin elmi şəxsiyyəti haqqında da məlumat verə bilmirik. Təfsirinin müqəddiməsində ravisinin onun haqqında “fəzilətli alim, öz dövrünün ustadı” şəklində ifadələr işlətməsi (Furat əl-Kufi t.y., 7) Furat əl-Kufinin yaşadığı dövrdə mühüm yerə sahib olduğunu göstərir.

Müfəssirimizin doğum tarixi kimi vəfat tarixi də məchuldur. Müasir tədqiqatçılar isə onun, təqribən, hicri 310-cu (m. 922) ildə vəfat etdiyi fikrindədirlər (Nadirəli, 1990, 110).

Ustadları

Furat əl-Kufinin ustadları haqqında dəqiq məlumat yoxdur. Onun ilk və sonrakı təhsilini harada, kimdən və nə vaxt aldığına dair hər hansı bir qeydə rast gəlinmir. Müfəssirimizin təfsirində isə təqribən, 126 nəfərdən rəvayət etdiyi görünür (Kazım, 1990, 10-11). Rəvayət etdiyi ustadlarının sayının bu qədər çox olması Furatın elmi şəxsiyyəti haqqında az da olsa bizə məlumat verir. Bu ustadları arasında ən çox adıkeçən Hüseyn ibn Səid əl-Əhvazi (v. təqribən, 260/874), Cəfər ibn Məhəmməd ibn Malik əl-Bəzzaz əl-Fəzari (v. təqribən, 300/912), Übeyd ibn Kəsir əl-Amiri əl-Kufidir (v. 294/907). Furat əl-Kufinin başqa bir ustadı isə əsərindən istifadə etdiyi Hüseyn ibn Həkəm əl-Hibəridir (v. 286/899). Bu dörd alim haqqında qısa məlumat vermək istəyirik.

Hüseyn ibn Səid əl-Əhvazi (v. 260/874)

Hüseyn ibn Səid ibn Həmmad ibn Səid ibn Mehran əl-Əhvazi əslən kufəli olub əvvəlcə Əhvaza, daha sonra Quma köçmüşdür. Təqribən, hicri 260-cı (m. 874) ildə Qumda vəfat etmişdir. Əhli-beyt imamlarından İmam Rza, İmam Məhəmməd ət-Təqi və İmam Əli ən-Nəqinin səhabələrindən sayılır. Mənbələrdə Hüseyn ibn Səidə 30 əsər nisbət edilir ki, bunlardan biri də təfsirdir (Tusi 1422; 112-113; Nəcəşi 1424, 58-60).

Cəfər ibn Məhəmməd ibn Malik əl-Bəzzaz əl-Fəzari (v. – ?)

Əbu Abdullah Cəfər ibn Məhəmməd ibn Malik ibn İsa ibn Sabur əl-Fəzari əslən kufəlidir. Hədis uydurduğu üçün zəif qəbul edilmişdir. Bununla yanaşı, məchul şəxslərdən də rəvayət etdiyi xəbər verilir. Həm-

çinin o, "fasidul- məzhəb"¹ olaraq qəbul edilmişdir. "Kitabu-ğurər əl-əxbar", "Kitabu-əxbaril- əimmə və məvalidihim əleyhim əs-səlam", "Kitabu əl-fitən" və "Kitabu ən- nəvadir" adlı əsərləri vardır. Kitablarını ondan Əbu Əli Məhəmməd ibn Hümam nəql etmişdir (Tusi, 1422, 122; Nəcaşi 1424, 92).

Übeyd ibn Kəsir əl-Amiri əl-Kufi (v. 294?907)

Tam adı – Əbu Səid Übeyd ibn (Məhəmməd ibn) Kəsir əl-Amiri əl-Kilabi əl-Vahididir. O, hədis uydurduğu üçün tənqid edilmişdir. "Kitabu-ət- təxric fi bəni-şeyseban" adlı əsərində məlumatların əksəriyyətinin uydurma olduğu rəvayət edilmişdir. Həmçinin "Kitabu-əl-fəzail" və "Kitabu-əl- mərifə" adında daha iki əsəri vardır. Hicri 294-ci (m. 907) ildə vəfat etmişdir (Nəcaşi, 1424, 234).

Hüseyn ibn Həkəm əl-Hibəri (v. 286/899)

Əbu Abdullah Hüseyn ibn Həkəm ibn Müslim əl-Hibərinin harada və nə vaxt dünyaya gəldiyi haqqında məlumat yoxdur. Həmçinin uşaqlıq illəri və gəncliyinə dair məlumatlara da rast gəlinmir. Həsən ibn Hüseyn əl-Urəni, İsmayıl ibn Əban, Hüseyn ibn Nəsr və başqalarından bəhs etmişdir. İmam Zeydin "Kitab əl-mənasik" əsərini də nəql etdiyi qeyd olunur.

Kufəli olan Hibərinin şiə məzhəbinə mənsub olduğuna dair ittifaq vardır. Şiəliyin hansı qoluna mənsub olduğu məsələsi isə mübahisələdir. Hibərinin ustad və tələbələrinin əksəriyyətinin zeydiyyə məzhəbinə mənsub olması, zeydiyyə məzhəbinə aid olan müəlliflərin öz əsərlərində onun bioqrafiyasına yer verməsinə əsaslanıb bu məzhəbə mənsub olduğu qeyd edilir.

Mənbələrdə Hüseyn ibn Həkəmə iki əsər nisbət verilir. Bunlar "ət-Təfsir" və "əl-Müsnəd" adlı nümunələrdir.

Həzrət Peyğəmbər və əhli-beytlə əlaqədar nazil olduğuna inandığı ayələrin nazilolma səbəbi və təfsirinə dair yazdığı "ət-Təfsir" əsərindən Furat əl-Kufi təfsirinin müxtəlif yerlərində rəvayət nəql edir (Furat t.y., 2, 9, 19, 32, 38, 42, 53, 64).

Mənbələrdə Hüseyn ibn Həkəm əl-Hibərinin hicri 286-cı (m. 899) ildə vəfat etdiyi qeyd olunur (əl-Vəcih, 1999, 370).

¹ Məzhəbcə etibarsız olan adam.

Tələbələr

Müfəssirimizin müxtəlif mənbələrdə ona aid rəvayətləri nəql edən aşağıdakı tələbələrinin adı keçir:

1. Əbu əl-Qasım Əbdürrəhman ibn Məhəmməd ibn Əbdürrəhman əl-Hüseyni (əl-Həsəni) (v.?).

Furat əl-Kufinin əlimizdəki təfsirini nəql edən tələbəsidir. Şeyx Səduq "İləl əş-Şərayi" (Şeyx Səduq 1963, 172) adlı əsərində Əbdürrəhman ibn Məhəmməd əl-Həsəni vasitəsilə Furatdan rəvayət nəql edir. Mənbələrdə isə haqqında hər hansı bir məlumat yoxdur.

2. Əbu əl-Həsən Məhəmməd ibn (Həsən ibn) Əhməd ibn əl-Vəlid (v. 343/954).

Əbu Abdullah Məhəmməd ibn Əli ibn Həsən əl-Ələvi İbn əş-Şəcərinin "Fəzlu-ziyəti əl-Hüseyn" adlı əsərində Furatdan xeyli rəvayət nəql edir (İbn əş-Şəcəri 1403, 64, 67-68, 74-75) Həmçinin Şeyx Səduqun "İləl əş-Şərayi" (Şeyx Səduq, 1963, 10, 64, 66, 117, 120, 405, 414, 529, 576), "Uyunu əxbəri ər-Rza" (Şeyx Səduq, 1413, I/104, 156, 270, 331) adlı əsərlərində adı tez-tez keçir. Nümunələrin heç birində Furatdan rəvayət nəql etmir. Bu şəxs haqqında məlumat yoxdur.

3. Əl-Hüseyn ibn Məhəmməd ibn əl-Fərzədaq əl-Fəzari (v. ?)

Əbu Abdullah Hüseyn ibn Məhəmməd ibn Fərzədaq ibn Buceyr ibn Ziyad əl-Fəzari Qitai olaraq tanınır. İbn əş-Şəcərinin "Fəzlu-ziyəti əl-Hüseyn" adlı əsərində Furat əl-Kufidən (İbn əş-Şəcəri 1403, 50, 83) və Həsən ibn Əli ibn Əffan və Həmdan ibn İbrahim ibn əl-Bəzzazdan (İbn əş-Şəcəri, 1403, 87, 92) rəvayət nəql etmişdir. Siqə¹ olduğu bildirilir. "Kitabu-fəzail əş-şiə", "Kitabu-əl-cənaiz" və digər əsərləri vardır. Kitablarını Məhəmməd ibn Cəfər ət-Təmini nəql etmişdir (Nəcəşi, 1424, 68).

4. Osman (v. ?)

Hakim əl-Həskani "Şəvəhid ət-tənzil li kitabi ət-təfzil" (Həskani, 1411, II/ 385) adlı əsərində onun vasitəsilə Furat əl-Kufidən nəql edir. Nəsəbi haqqında isə hər hansı məlumat vermir. Bu səbəbdən, həmin şəxsin kim olduğuna dair mənbələrdə məlumat əldə edə bilmədik.

¹ Hədis rəvayətində etibar olunan şəxs.

4. Əbu əl-Qasım Həsən ibn Məhəmməd ibn Səid əl-Haşimi (v. ?)

Şeyx Səduqun "Uyun əl-əxbar ər-Rza" (Şeyx Səduq 1413, I, 498) və "İləl əş-şərayi" (Şeyx Səduq, 1963, 5, 134) adlı əsərlərində adı ilə qarşılaşırıq. Haqqında isə heç bir məlumat yoxdur.

Məzhəbi

Şəxsiyyəti qapalı olan Furat əl-Kufinin məzhəbi haqqında da konkret məlumata sahib deyilik. Şiəliyi şübhə doğurmayan müfəssirin imamiyyəyə, yoxsa zeydiyyəyə mənsub olduğu da dəqiq bilinmir.

Erkən imamiyyə rical və fəhrist kitablarının müəllifləri – İbn əl-Ğəzairi, Kəşşi, Nəcəşi, Tusi, Hilli və İbn Davud əsərlərində Furat əl-Kufidən bəhs etməmişlər. Bu da müəllifimizin imamiyyədən olduğunu şübhə altına alır.

Bununla yanaşı, Şeyx Səduq (Şeyx Səduq 1362, 8; 1413, I/498-502; 1963, 5, 134-135, 142-143, 172; 1413, I/498-502) və Hakim Həskani (Həskani 1411, II/385, 386) əsərlərində Furat əl-Kufidən bir çox rəvayət nəql etmişlər. Həmçinin "Qummi təfsiri"ndə tələbəsi öz sənədi ilə Furat əl-Kufidən iki rəvayət nəql edir (Qummi 1404, II/324, 410-411). Zeydiyyəyə məxsus olan İbn əş-Şəcəri əl-Kufi də ondan çoxlu sayda rəvayət nəql etmişdir (İbn əş- Şəcəri, 1403, 46-47, 49-50, 64, 67-68, 774-75). Bir tərəfdən imamiyyə, digər tərəfdən, zeydi alimlərinin Furatdan rəvayət nəql etmələri məsələni daha da mürəkkəbləşdirmişdir. Son dövr imamiyyə alimləri isə Furat əl-Kufiyə tam olaraq sahib çıxmış, əsərlərində ona yüksək qiymət vermiş və rəvayət nəql etmişlər. Bu alimlərdən Hürri əl-Amuli (Amuli 1409, V/115, 420, 438; VI/59, 135, IX/394; X/446, 506), Məclisi (Məclisi, t.y., XXXVII/171, 193, 233, 273, 294, 339; XXXIX/289, 291) və Mirzə Hüseyin Nuri Təbərsi (Təbərsi, 1408, I/169, II/124, 283, 451, III/276) başda olmaqla, bir çox şəxs Furatdan istifadə etmişdir. Son dövr rical alimlərindən Xonsari (Xonsari, 1392, V/353- 355), Ağa Bozorg Tehrani (Tehrani, IV/298-300), Abdullah Əfəndi (Əfəndi, 1987, IV, 334) və Həsən əs-Sədr (Sədr, 1375, 332) Furat əl-Kufi haqqında müsbət fikirdə olan imamiyyə alimlərindədir.

Digər tərəfdən, təfsirini incələdiyimiz zaman həm zeydiyyə, həm də imamiyyə düşüncəsinə uyğun rəvayətlərlə qarşılaşırıq.

Məsələn, təfsirin müqəddiməsindəki "...Həmçinin şəhadət verirəm ki, Məhəmməd Onun qulu, mehrab və bəyanla seçilmiş şərəfli elçisidir. Allahın salavat və salamı onun və əhli-beytinin üzərinə olsun! Hansılar ki, onlardan birincisi, möminlərin əmiri – Əli ibn Əbu Talib Mürtezadır.

O, Peyğəmbərin elm şəhərinin qapısıdır. Heç bir şübhə yoxdur ki, sonuncuları Mehdidir. Həmçinin Allahın çoxlu-çoxlu salavat və salamı onun iki nəvəsi, iki göyərçini – Həsən və Hüseyin, Allah tərəfindən seçilmiş imamların üzərinə olsun!” (Furat t.y. 1) sözləri müəllifin “12 İmam” şüaliyinə mənsub olduğuna işarədir. Bunu da qeyd etmək lazımdır ki, təfsirin əvvəlindəki müqəddimənin müəllifə deyil, təfsiri rəvayət edən tələbəsinə aid olması ehtimal daxilindədir.

Furat əl-Kufi “İsra” surəsinin 33-cü ayəsinin təfsirində İmam Baqirdən belə nəql edir: “İmam Baqir (ə) Allahın Qurani-Kərimdə nazil etdiyi “Biz məzlumcasına öldürülmüş şəxsin qəyyumuna hökmranlıq vermişik”, – ayəsinin təfsiri haqqında belə buyurdu: “Yəni Hüseyin. “Beləliklə, o, öldürmək zamanı həddi aşmamalıdır, çünki ona kömək olunmuşdur”. Allah-Taala Məhəmmədi (s) “Əhməd”, İsanı (ə) “Məsih” adlandırdığı kimi, Mehdini də “Mənsur” adlandırmışdır (Allahın salavat və salamı, rəhmət və bərəkəti onların üzərinə olsun)” (Furat t.y., s. 122). Bu da Furatın İmam Hüseyin nəsindən olan Mehdinin gələcəyinə dair inancını göstərir.

Bununla yanaşı, Furat səkkiz əhli-beyt imamından rəvayət nəql edir. Məlum olduğu kimi, zeydiyyə əhli-beyt imamlarından İmam Sadiq, İmam Musa əl-Kazım və İmam Rzanı imam olaraq qəbul etmir. Furatın İmam Sadiq, İmam Musa əl-Kazım və İmam Rzadan nəql etməsi diqqəti cəlb edir.

Həmçinin o, imamiyyənin səkkizinci, doqquzuncu və onuncu imamlarının səhabələrindən olan Hüseyin ibn Sədi əl-Kufi əl-Əhvazidən xeyli rəvayət nəql etmişdir. Bütün bunlar Furatın imamiyyədən olduğu ehtimalını gücləndirir.

Digər tərəfdən, Furat öz müasirləri Qummi və Əyyaşidən fərqli olaraq, Zeyd ibn Əlinin görüşlərinə geniş yer vermişdir. Həmçinin Əbu Hureyrə (Furat t.y. 203) və Abdullah ibn Ömər (Furat, t.y., 118) kimi imamiyyənin etimad göstərmədiyi səhabələrdən də rəvayət nəql edir.

Furatın təfsirində imamiyyənin “imamət” anlayışına dair bəzi zidd görüşlər yer alır. Məsələn, o, Zeyd ibn Əlidən İmam Zeynalabdinin, İmam Baqir və İmam Sadiqin məsumluğunu inkar edən bəzi sözlərə yer verir (Furat, t.y. 215). Həmçinin İmam Zeyddən imamətin şərtinin qılınc ilə üsyan etmək olduğu və evində qapalı qapılar arxasında oturan şəxsin imam ola bilməyəcəyinə dair rəvayət nəql edir (Furat, t.y., 181-182). Halbuki imamiyyəyə görə, imam qiyam etsə də-otursa da, yenə imamdır (Şeyx Səduq, 1963, I/211).

Digər tərəfdən, Furatın ustadlarından biri də zeydi müfəssir Hüseyn ibn Həkəm əl-Hibəridir. Elə isə Furat əl-Kufi hansı məzhəbə mənsubdur?

Bir tərəfdən, təfsirində səkkiz əhli-beyt imamının görüşünə yer verdiyi, digər yandan Hüseyn ibn Səid əl-Əhvazidən rəvayət nəql etdiyi üçün Şeyx Səduq və Həskani ondan bəhs etmişlər. Şeyx Səduq kimi görkəmli bir alimin əsərlərində nəql etdiyi bir şəxsdən erkən dövr rical alimlərinin xəbərdar olmaması mümkün deyildir. Elə isə erkən dövr rical alimləri Şeyx Səduqun ondan rəvayət etməsinə baxmayaraq, Furatı imamiyyədən qəbul etmədiklərini söyləyə bilərik.

Son dövr imamiyyə alimləri isə çox güman, Şeyx Səduq və Həskaniyə görə öz əsərlərində Furatdan rəvayət nəql etmişlər. Axır dönəm rical alimləri isə bunlara baxaraq, Furat əl-Kufinin imamiyyədən olduğuna dair qərar vermişlər.

Furat əl-Kufinin məzhəbinə dair təfsirinin mühəqqiqi belə qənaətə gəlir: "Furat əvvəllər zeydiyyə məzhəbinə mənsub olmuş, daha sonra imamiyyəni seçmişdir. Şeyx Səduqun ondan nəql etdiyi rəvayətlər Furatın imamiyyədən olduğu zamana təsadüf edir. Furat zeydiyyədən olduğu halda, imamiyyənin görüşlərinə açıq bir şəxs olmuşdur" (Kazım, 1990, 12).

Yuxarıda bəhs etdiklərimizdən də göründüyü kimi, son dövr şiə alimləri Furatı imamiyyədən qəbul etmişlər. Onun isə imamiyyə müfəssirlərindən olduğu dəqiq deyildir. Əksinə, zeydiyyədən olduğu ehtimalı daha çoxdur. Həmçinin bəhs olunan təfsiri erkən imamiyyə təfsirlərindən Qummi və Əyyaşi ilə müqayisə etdikdə, aralarında ciddi fərqlərin olduğu görünür.

Əsərləri

Furat əl-Kufinin təfsirdən başqa, digər bir əsərinin mövcud olduğu haqqında məlumat heç bir mənbədə yoxdur. Bu səbəbdən müfəssirimizin təfsir xaricində hər hansı bir əsərinin olub-olmadığına dair fikir bildirmək imkanımız yoxdur.

Təfsiri

Furat ibn İbrahim ibn Furat əl-Kufiyə nisbət edilən təfsirin dünyanın müxtəlif kitabxanalarında çoxlu sayda əlyazma nüsxəsi mövcuddur.

1. Nəcəf Əmirəlmöminin Kitabxanası, 1890. Hacı Məhəmməd əl-Əbayiçi tərəfindən XIV əsrin əvvəllərində istinsax edilmişdir.

2. Nəcəf Seyid Bürucərdi Mədrəsəsi Kitabxanası. Şeyx Əhməd ibn Şeyx Həsən əl-Qəftan əs-Sədi tərəfindən hicri 1276-cı ildə istinsax edilmişdir.

3. Qum Nəcəf Kitabxanası, Seyid Xonsari Əhməd ibn Məhəmməd Rza əl- Ələvi nüsxəsi. Hicri 1326-cı ildə istinsaxı tamamlanmışdır.

4. Qum Feyziyyə mədrəsəsi nüsxəsi.

5. Məşhəd Rövzətu ər-Rəzəviyyə Kitabxanası nüsxəsi.

6. İsfahan Seyid Rövzəti Kitabxanası nüsxəsi.

7 və 8. Tehran Malik Kitabxanası nüsxəsi. 3976 və 301 nömrə (Kazım, 1990, 19-22).

Bu təfsirin, həmçinin mətbu nüsxələri də mövcuddur. Təfsir ilk dəfə Məhəmməd Əli əl-Gərəvi əl-Ordubadinin təhqiqi ilə hicri 1354-cü ildə Nəcəf şəhər Heydəriyyə mətbəəsində bir cild şəklində çap edilmişdir. Araşdırmamızda bu nüsxəni əsas götürəcəyik.

Məhəmməd əl-Kazımın təhqiqi ilə daha sonra 1990-cı ildə Tehran-da bir cild şəklində, sonralar isə müxtəlif tarixlərdə iki cild olaraq yəni-dən çap edilmişdir. Onu da əlavə edək ki, Furat əl-Kufinin təfsiri “Əhli-beyt maarifi” tərəfindən doğma dilimizə tərcümə olunmuşdur (Bakı, 2022).

Təfsirin ravisi Əbu əl-Qasım Əbdürrəhman ibn Ələvi əl-Hüseynidir (əl- Həsəni).

Müfəssir Quranın rəvayət təfsirlərinə xas bir metodla ardıcıl olaraq, “Fatihə” surəsindən “Nas” surəsinədək əhli-beyt haqqında nazil olduğunu düşündüyü ayələrin səbəblərini rəvayətlərlə nəql etmişdir. Furat əsərinə şəxsi fikrini əlavə etməməklə yanaşı, nəql etdiyi rəvayətlərə dair fikir də bildirməmişdir. Bu xüsusdan təfsir tam bir rəvayət şəklindədir.

Təfsirdə rəvayətlərin əksəriyyətinin sənədində Furat ilə ilk ravi arasındakı ravilər düşürülmüş və “muənən” ləfzi ilə iki ravi bir-birinə bağlanmışdır. Əsərdə nəql olunan 779 rəvayətdən 115-nin sənədi mövcud ikən digərlərinin sənədləri silinmişdir.

Bütün bunlar onu göstərir ki, Furatın təfsirindəki rəvayətlərin sənədləri əvvəllər də mövcud olmuşdur. Bu fikrimizi dəstəkləyən başqa bir sübut isə həmin təfsirdən nəql edən Şeyx Səduq və Hakim Həsənin rəvayətlərində sənədlərin tam olaraq verilməsidir.

Furat əl-Kufi təfsirinin mötəbərliyi

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Furat əl-Kufinin həyatı və yaradıcılığına dair mənbələrdə kifayət qədər məlumat yoxdur. Müfəssirin ha-

rada və nə vaxt doğrulduğu, təhsil həyatı, elmi fəaliyyəti, səfərləri və vəfatına dair hər hansı bir qeyd mövcud deyildir.

Furatın araşdırma mövzumu olan təfsirindən əlavə, digər bir əsərinin olub-olmadığı da məlum deyildir. Təfsirinin müqəddiməsində ravisinin "fəzilətli alim, öz dövrünün ustadı" cümləsi elmi şəxsiyyətinə dair ipucu olsa da, ravisinin məchul şəxs olması bu haqda düşünməyə vadar edir.

Bir tərəfdən bildirək ki, Təfsirin ravisi olan Əbülqasım Əbdürrəhman ibn Ələvi əl-Hüseyni (əl-Həsəni) və Əbülqasımdan bu təfsiri nəql edən Əbu əl-Xeyr Miqdad ibn Əli əl-Hicazi əl-Mədəni məchul şəxslər olublar. Erkən dövr şiə rical və fehrist mənbələrində bu haqda heç bir məlumat yoxdur.

Digər tərəfdən, yuxarda da qeyd etdiyimiz kimi, Furatın ustadlarından bəziləri haqqında da şiə rical və fehrist alimləri mənfə fikirdədirlər. Məsələn, təfsirində ən çox nəql etdiyi ustadlarından Cəfər ibn Məhəmməd əl-Fəzarinin hədis uydurduğu, məchul şəxslərdən rəvayət etdiyi, hətta "fasidul-məzhəb" olduğu bildirilir (Tusi, 1422; 122; Nəcəşi, 1424, 92). Digər ustadı – Übeyd ibn Kəsir əl-Amirinin hədis uydurduğu və "Kitabu ət-təxric fi bəni-Şeyşəban" adlı əsərində məlumatların əksəriyyətinin uydurma olduğu rəvayət edilmişdir (Nəcəşi, 1424, 234). Bütün bunlar Furat əl-Kufinin təfsirinin mötəbərliyinə xələl gətirir.

Furat əl-Kufinin təfsiri sənəd baxımından da problemlidir. Əsərdə mövcud olan rəvayətlərin əksəriyyəti mürsəldir. Doğrudur, Furatdan nəql edilən əsərlərdə bütün bu rəvayətlərin sənədinin olduğu görünür. Bu da Furat təfsirinin sənədlərinin sonrakı dövrdə silindiyini göstərir. Sənəd problemi Furat əl-Kufinin təfsirinin mötəbərliyinə xələl gətirən başqa bir xüsustur.

Belə bir iddia səsləndirilə bilər ki, Furatın nəql etdiyi rəvayətlər onun müasirləri olan Qummi və Əyyaşi təfsirində fərqli sənədlərlə nəql olunmuşdur. Buna cavab kimi deyilə bilər ki, adıçəkilən hər iki təfsir Furat əl-Kufinin nəql etdiyi bütün rəvayətləri ehtiva etmir. Digər tərəfdən, bu təfsirlərin mötəbərliyi haqqında da ciddi etirazlar mövcuddur (Habibov, 2007, 62-72).

Furat əl-Kufi təfsirinin mənbələri

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Furat əl-Kufinin təfsiri tam olaraq rəvayətdir. Məlum olduğu kimi, əhli-sünnə rəvayət təfsirlərinin əsas mənbəyi Həzrət Peyğəmbər, səhabə, təbei alimləridir (Gümüş, 1990, 31-102). Şiə rəvayət təfsirləri isə əhli-sünnədən fərqli olaraq, ən çox Həzrət Peyğəmbər və əhli-beyt imamlarının görüşlərinə yer verir. Bun-

larla yanaşı, səhabə və təbei müfəssirlərinin görüşləri də şiə rəvayət təfsirlərində əks olunur. Məqələmizin bu yerində Furat əl-Kufi təfsirinin mənbələri haqqında məlumat verəcəyik.

1. Həzrət Peyğəmbər

Quranın ilk müfəssiri bəşər olaraq, heç şübhəsiz, Həzrət Peyğəmbərin özüdür. Quranı insanlar arasında ən yaxşı bilən Həzrət Peyğəmbər onun qayə və məqsədlərini çox yaxşı başa düşdü (Soy-saldı, 2001, 171).

Təfsir mənbələrinə baxdığımız zaman, başda səhabə olmaqla, müasir dövrdə təfsir elmi ilə məşğul olan heç bir alimin Həzrət Peyğəmbərin təfsirinə biganə qalmadığı görünür. Bu məsələdə məzhəblər arasında fərq yoxdur.

Şiə alimləri də erkən dövrdən etibarən, Həzrət Peyğəmbərin təfsir rəvayətlərinə əhəmiyyət vermiş, təfsirlərində əsas mənbə kimi ondan istifadə etmişlər. Bu təfsirlərdən biri də Furat əl-Kufiyə məxsusdur.

Bütün rəvayət təfsirləri kimi, Furat əl-Kufinin təfsirinin də əsas mənbəyi Həzrət Peyğəmbərdir (s). Furat təfsirində Həzrət Peyğəmbərdən 74 rəvayət nəql edir. O, bu rəvayətlərdən 33-nü İmam Əli (v. 40/661), Həzrət Fatimə (v. 11/632), İmam Səccad (v. 94/712), İmam Baqir (v. 114/733), İmam Sadiq (v. 83/148) kimi əhli-beyt mənsublarından, qalanlarını isə Abdullah ibn Ömər (v. 73/693), Abdullah ibn Övf, Bəra ibn Əzib (v. 71/690), Bureydə əl-Əsləmi (v. 63/682-83), Cabir ibn Abdullah (v. 78/697), Əbu Dərda (v. 32/652), Əbu Hureyrə (v. 58/678), Əbu Əyyub əl-Ənsari (v. 49/669), Əbu Leyla, Əbu Said əl-Xudri (v. 74/693-94), Əbu Ümamə (v. 86/705), Əbu Zər əl-Ğifari (v. 32/653), Ənəs ibn Malik (v. 93/711-12), Əsma binti Umeyy (v. 40/661), Hüzeyfə ibn əl-Yəman (v. 36/656), Abdullah ibn Abbas (v. 68/687), Abdullah ibn Məsud (v. 32/652-53), Salman əl-Farisi (v. 36/656), Zeyd ibn Ərqəm (v. 68/688) kimi səhabə, Zeyd ibn Əli (v. 122/740) və Məkhul (v. 112/730) kimi təbeilər vasitəsilə nəql edirlər.

Həzrət Peyğəmbərə aid rəvayətləri nəql etmə məsələsində Furat öz müasirləri olan şiə müfəssirlərdən fərqlənir. O, həm rəvayətlərin sayı, həm də rəvayətlərin şəxsiyyəti baxımından Qummi və Əyyaşidən daha tolerant davranmışdır. Belə ki, Qummi və Əyyaşi Həzrət Peyğəmbərə aid rəvayətləri daha çox əhli-beyt imamlarından nəql etmiş, az sayda rəvayətin nəqlində səhabəyə istinad etmişdir. Bu səhabələri seçərkən İmam Əliyə yaxınlığına diqqət etdiklərini söyləmək mümkündür. Furat isə Abdullah ibn Ömər və Əbu Hureyrə kimi səhabələrdən də rəvayət etməkdən çəkinməmişdir.

Səhabə

Həzrət Peyğəmbərdən sonra Quranı ən yaxşı başa düşənlərdən biri də şübhəsiz, səhabələrdir. Xüsusilə ayələrin nazilolma səbəblərindən xəbərdar olduqları üçün hadisələrlə hökmləri əlaqələndirə bilmişlər (Cerrahoğlu, 2005, 59).

Furat əl-Kufinin digər mənbəyi isə səhabədir. Əvvəlcə onu da qeyd edək ki, İmam Əli, İmam Həsən və İmam Hüseyin, eyni zamanda, səhabə olsalar da, şiələr tərəfindən əhli-beyt imamları olaraq qəbul edildikləri üçün biz onlara imamlar arasında yer verəcəyik.

Bu üç imam səhabə xaricində Furat əl-Kufi, İbn Abbas, Cabir ibn Abdullah, Aişə (v. 58/678), Bureydə əl-Əsləmi, Əbu Əyyub əl-Ənsari, Əbu Said əl-Xudri, Əbu Zər əl-Gifari, Əbu Hureyrə, Ənəs ibn Malik, Əbu Rafi (v. 40/660), Əmmar ibn Yasir (v. 37/657), Abdullah İbn Məsud, Zeyd ibn Ərqəm, Abdullah ibn Ömər (v. 73/693), Muaz ibn Cəbəl (v. 17/638), Salman əl-Farisi, Səd ibn Əbu Vəqqas (v. 55/675), Əsma binti Umeyy, Əbul-Həmra (v. ?) və Ümmü Sələmə (v. 62/681) kimi səhabələrdən 163 rəvayət nəql edir.

Tabeilər

Həzrət Peyğəmbərin (s) vəfatından sonra baş verən fəthlər nəticəsində səhabələr İslamı və Quranı öyrənmək üçün müsəlman coğrafiyasının dörd bir tərəfinə yayılmışdılar. Onlardan əksəriyyəti "məvali" deyilən qeyri-ərəblər elmöyrənmə işi ilə məşğul olmuşlar. Tabeilər nəslinin əksəriyyəti bunlardan təşkil olunurdu (Cerrahoğlu 2005, 90).

Səid ibn Cübeyr (95/714), Mücahid ibn Cəbr (103/721), İkrimə əl-Bərbəri (105/723), Ata ibn Əbu Rabah (114/732), Əbu əl-Aliyyə ər-Riyahi (90/708), Zeyd ibn Əsləm (136/753), Əlqəmə ibn Qeys (62/682), Qətadə ibn Diamə (117/735), İbrahim ən-Nəxai (95/714) və digər tabellelər nəslinin məşhur müfəssirlərindəndirlər (Cerrahoğlu, 2005, 90-136).

Furat əl-Kufi də öz təfsirində tabei alimlərinin görüşlərinə yer vermişdir. O, Məhəmməd İbn Sirin (v. 110/729), Əsbəğ ibn Nübatə (II/VIII əsrin əvvəlləri), Məhəmməd ibnül-Hənəfiyyə (v. 81/700), İkrimə əl-Bərbəri (v. 105/723), Süddi əl-Kəbir (v. 125/745), Süleym ibn Qeys, (v. 76/695) Əbu Əmr əş-Şəbi (v. 104/722), Mücahid ibn Cəbr (v. 103/721), Səid ibn Cübeyr (v. 94/713), Müqatil ibn Süleyman (v. 150/767), Əməş (v. 148/765), Əbu Əbdurrəhman əs-Süləmi (v. 73/692), Fatimə binti Hüseyin (v. ?), Məhəmməd

b. Kəb əl-Qürəzi (v. 108/726), Zeyd ibn Əli, Meysəm ət-Təmmar (v. 60/680), Şəhr ibn Hövşəb (v. 100/718), Zəhhak ibn Müzahim (v. 105/723), Haris əl- Əvər (v.?), Əbu Müslim Xavlani (v. 61/681-682), Əbu Rəca əl-Utaridi (v. 105/723-724), Abdullah ibn Həsən (v. 145/762) və Əmr ibn Şüeyb (v. 118/736) kimi təbəilər Furat əl-Kufinin müraciət etdiyi müfəssirlərdəndir.

Əhli-beyt imamları

İmamıyyə şiiəsi digər İslam məzhəblərindən fərqli olaraq, Həzrət Peyğəmbərdən sonra müsəlmanların bütün işlərini idarə edən bir imamın Allah tərəfindən təyin edildiyinə inanır. İmamıyyəyə görə, məsum olan və elmini Allahdan və Onun rəsulundan alan İmamın əsas vəzifələrindən biri – Qurani- Kərimin həqiqətlərini insanlara çatdırmaqdır.

İmamıyyənin “imamət” anlayışı İslam elmlərinin tamamında olduğu kimi, təfsirdə də əhli-beyt imamlarının əsas mənbə olaraq görünməsinə səbəb olmuşdur. Bu səbəbdəndir ki, başda rəvayət təfsirləri olmaqla, imamıyyə təfsirində ən çox əhli-beyt imamlarının görüşünə yer verilmişdir.

Digər şiiə rəvayət təfsirləri kimi, Furat əl-Kufi təfsirinin əsas mənbəyi əhli-beyt imamlarıdır. O, öz təfsirində səkkiz əhli-beyt imamının görüşünə yer verir. Furat İmam Əlidən 57, İmam Həsəndən 4, İmam Hüseyndən 1, İmam Səccaddan 20, İmam Baqirdən 153, İmam Sadiqdən 135, İmam Musa əl- Kazımdan 7 və İmam Rzadan 2 olmaqla, ümumilikdə, 379 rəvayət nəql edir. Bu da 779 rəvayətin nəql olunduğu təfsirin, demək olar ki, yarısını təşkil edir.

Digər mənbələr

Furat təfsirində, həmçinin Şərik (ibn Abdullah) (v. 177/794), Əban ibn Təğlib (v. 141/758), Əbu əl-Carud Ziyad ibn Münzir (v. 150/767), Məhəmməd ibn Saib əl-Kəlbî (v. 146/763), Məhəmməd ibn Həsən, Məhəmməd ibn Əli, Müsəllət ibn Həsən ibn Zeyd ibn Əli, İbrahim ibn Məhəmməd ibn İshaq, Übadə ibn Rəbi, Ubadə ibn Vail, Zazan, Abdullah ibn Hüseyin, Abdullah ibn Məhəmməd ibn Əbu Haşim, Əbu əl-Cəvazə, Əli ibn Muhsin, Həkəm ibn Abbas (Şubə ibn Həccac), Həsən ibn Hüseyin, Həsən ibn Raşid, Hukeym ibn Cübeyr, İbn Mübarək Sövri və digər təbəilərin ardıcılıarı və sonrakı dövr müfəssirlərin görüşlərinə də yer verir.

Furat əl-Kufinin Quran və "təfsir" anlayışı

Hər şeydən əvvəl onu qeyd edək ki, Furatın təfsiri müasiri Qummi və Əyyaşinin təfsirindən fərqlənir. Qummi və Əyyaşi Qurani-Kərimi əvvəlindən etibarən təfsir etməyə başlamış və əldə etdikləri rəvayətləri nəql etməyə çalışmışlar. Furat daha çox İmam Əli və əhli-beytə dair nazil olduğuna inandığı ayələrin təfsirinə və ya nazilolma səbəblərinə dair rəvayətlərə yer verir. Bu baxımdan, adikeçən təfsir rəvayət təfsiri kateqoriyasında dəyərləndirilsə də, normal rəvayət təfsirlərindən fərqlənir. Belə bir təfsirdən çıxış edib, Furat əl-Kufinin Quran və "təfsir" anlayışını tam olaraq təsbit etmək mümkün olmasa da, bəzi örnəklərlə bu barədə məlumat verməyə çalışacağıq.

Furat əl-Kufinin "Quran" anlayışı

Furat əl-Kufi təfsirin müqəddiməsində İbn Abbasdan nəql edərək deyir: "Peyğəmbər (s) Əlinin (ə) əlindən tutub belə buyurdu: "Quran dörd qismdə nazil olub: bir qismi xüsusi olaraq biz – əhli-beyt; bir qismi düşmənlərimiz; bir qismi halal və haram; bir qismi də vaciblər və ehkam barədədir. Allah-Taala Əli (ə) barəsində Quranın dəyərli qismini – incilərini nazil etmişdir. Quranda "Ey iman gətirənlər" başlığı ilə nazil olan elə bir ayə yoxdur ki, Əli o kəslərin (iman gətirənlərin) seyidi olmasın" (Furat, t.y. 4).

Furat, həmçinin İmam Əlidən "Quran dörd qismlə nazil olub: bir qismi bizim, bir qismi düşmənlərimizin, bir qismi vaciblər və ehkam, bir qismi də halal və haram barədədir. Quranın ən dəyərli qismi – inciləri bizə aiddir", – şəklində bir rəvayət nəql edir (Furat, t.y., 2).

Furatın müqəddimədə təqdim etdiyi məlumatlardan çıxış edərək, onun 6 236 ayəlik Quranın, təqribən, ¼-nin İmam Əli və əhli-beyt haqqında nazil edildiyi qənaətində olduğunu deyə bilərik. Təfsirə baxdığımız zaman təqdim olunan ayələrin sayının o qədər çox olmadığını görürük. Digər rəvayət təfsirlərində olduğu kimi, Furat əl-Kufi də əldə edə bildiyi rəvayətləri nəql etmişdir.

Quranın təhrif olunub-olunmaması məsələsi erkən dövrlərdən etibarən, müzakirə mövzusu olan məsələlərdəndir. Erkən dövr şiə təfsirlərinin tənqid olunan tərəflərindən biri də Quranın təhrif olunduğuna dair bəzi rəvayətlərə yer vermələridir (Habibov, 2007, 107-138). Eyni dövrdə yaşamış Furat əl-Kufinin təfsirinin bir neçə yerində Quranın təhrif olunduğuna dair rəvayətlərə yer verdiyini görürük (Furat, t.y., 82, 85).

Məsələn, Furat əl-Kufi Hümrəndən “Həqiqətən, Allah Adəmi, Nuhu, İbrahimin ailəsini və İmranın ailəsini bütün aləmlərdəkilərdən üstün etdi. Bəzisi digər bəzisinin nəslindən olan övladlardır. Allah eşidən və biləndir” (“Ali-İmran”, 33-34) ayəsi ilə əlaqədar nəql edərək deyir: “İmam Baqirin (ə) bu ayəni belə oxuduğunu eşitdim: “Həqiqətən, Allah Adəmi, Nuhu, İbrahimin ailəsini və Məhəmmədin ailəsini bütün aləmlərdəkilərdən üstün etdi”. Dedim: “Axı bu ayə belə oxunmur”.

İmam (ə) buyurdu: “Burada hərf (söz, qiraət) hərfin (sözün) yerinə daxil edilmişdir” (Furat, t.y. 18).

Əbu Hənzə Sumalidən “Onlara “Rəbbiniz nə nazil etmişdir?” – soruşulduqda “Keçmişdəkilərin əfsanələridir”, – deyirlər” (“Nəhl”, 16) ayəsi ilə əlaqədar belə nəql edir: “İmam Sadiq (ə) belə buyurdu: “Cəbrayıl (ə) Məhəmmədə (s) ayəni belə nazil etmişdir: “Onlara “Rəbbiniz Əli haqda nə nazil etmişdir?” – deyildikdə”, “Keçmişdəkilərin əfsanələridir”, – söyləyərlər (Furat, t.y., 85).

Furat əl-Kufinin “təfsir” anlayışı

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Furat əl-Kufi hicri III əsrin ikinci yarısı ilə IV əsrin birinci yarısında yaşamışdır. Bu dövr təfsir sahəsində mübahisələrin olduğu bir mərhələdir.

Mənbələrdə bəhsi keçən dövrdə təfsirdə rəvayət-dirayət mübahisəsinin olduğu qeyd edilir. Təfsirdə rəvayət metodunu qəbul edən bir qrup rəy ilə təfsiri rədd edib, Həzrət Peyğəmbərdən bu şəkildə təfsiri tənqid edən rəvayətləri əsərlərinin müqəddiməsində nəql edirlər. Qummi, Əyyaşi, Təbəri kimi müfəssirlər rəvayət təfsirini qələmə alan müfəssirlərdəndir.

Digər tərəfdən, rəvayət təfsirlərinin ehtiyacı qarşılamadığı, yeni təfsir metodologiyasına ehtiyac olduğunu ifadə edib yuxarıdakıların söylədikləri və rəy ilə təfsiri qadağan edən rəvayətləri təvil edərək dirayət təfsiri üçün zəmin hazırlayanlar olmuşdur. Bu mübahisədə, nəhayət, dirayət təfsirini müdafiə edənlər qalib gəlmiş, rəvayət təfsirləri yerini dirayət təfsirlərinə buraxmışdır.

Müfəssirimiz Furat əl-Kufi də məhz belə bir dövrdə yaşayıb-yaratmışdır. Müasiri Əyyaşi, Təbəri kimi müqəddiməsində rəy ilə təfsiri qadağan edən rəvayətləri danışmasa da, təfsirində şəxsi qənaət və seçimini bildirməməsi onun da rəvayət təfsiri tərəfdarı olduğunu açıq şəkildə göstərir. Bu baxımdan, Furat əl-Kufinin təfsirini tam bir rəvayət təfsiri hesab etmək mümkündür.

Bununla birlikdə Furat müasirlərindən fərqlənir. Başqaları Quranın “Fatihə” surəsindən “Nas” surəsinədək nazil olan ayələrə dair əldə et-

diyi rəvayətləri ardıcıl olaraq əsərində söyləyərkən, Furat təkcə İmam Əli və əhli- beytə dair nazil olduğuna inandığı ayələrin təfsirinə və onların nazilolma səbəblərinə dair rəvayətlərə təfsirində yer vermişdir.

Onu da qeyd edək ki, Furat əl-Kufi bu məsələdə tək deyildir. Araşdırmamız nəticəsində məlum olmuşdur ki, Furatla, təqribən, eyni dövrdə və bir müddət sonra yaşamış olan bir çox müfəssir Quranda İmam Əli və əhli- beytə dair nazil olduğuna inandığı ayələrin təfsirinə dair əsər qələmə almışdır. Məsələn, Furatın ustadlarından Hüseyn ibn Həkəm əl-Hibərinin (v.286/899) "Ma nəzələ minəl-Quran fi əhli-beyti nəbiyyi (s)", İbrahim ibn Məhəmməd ibn Səid ibn Hilal əs-Səqəfinin (v. 283/896) "Kitabu ma nəzələ minəl Quran fi əmiril möminin" (Tusi 1422, 36-37; Nəcəşi 1424, 16-17), Əhməd ibn əl-Həsən əl-İsfərayini əz-Zəririn (v. ?) "əl-Məsabih fi zikri ma nəzələ minəl Quran fi əhli-beyt" (Tusi 1422, 72; Nəcəşi 1424, 93), İbn Huccam Məhəmməd ibn əl-Abbas ibn Əlinin (v. 328/939-cu ildən sonra) "Kitabu təvili ma nəzələ fi ən-Nəbi və Alihi" (Tusi 1422, 228), Məhəmməd ibn Urumə Əbu Cəfər əl-Qumminin (v.?) "Kitabu ma nəzələ fil-Quran fi əmirəlmöminin" (Nəcəşi 1424, 330), Əbul-Fərəc əl-İsfahaninin (v. 356/967) "Kitabu ma nəzələ minəl-Quran fi əmirəlmöminin (ə)" (Nəcəşi 1424, 280), Əhməd ibn Məhəmməd ibn Ubeydullah əl-Cövhərinin (v. 401/1011) "Kitabu ma nəzələ minəl-Quran fi sahibil-əmr" (Tusi 1422, 79-80; Nəcəşi 1424, 85-86), Furat əl-Kufi kimi təfsir qələmə aldığı mənbələrdə qeyd olunur. Adıçəkilən müfəssirlərdən bir qisminin zeydiyyə məzhəbinə mənsub olduğu deyilir.

Furat təfsirində qiraət fəqliliklərinə də toxunur. Məsələn, "Və yaxın qohumlarını qorxut və xəbərdarlıq et" ("Şüəra", 214) ayəsinin təfsirində İmam Baqirdən Abdullah ibn Məsudun qiraətində "Qorxut yaxın qohumlarını və doğmalarından olan ixlaslı kəsləri" şəklində olduğunu nəql edir (Furat t.y, 109). Həmçinin "Elə ki, Məryəm oğlu məsəl çəkildi, sən qövmün dərhal ona görə səslərini ucaltdı" ("Zuxruf", 57) ayəsinin təfsirində də Übey ibn Kəbin qirətinə görə "yəsidun" (səslərini ucaltdılar) yerinə "yədiccun" (hay-küy saldılar) şəklində olduğunu nəql edir (Furat t.y, 154).

Furat əl-Kufi təfsirində yeri gəldikcə, nəsx məsələsinə dair rəvayətlər də təqdim edir. Məsələn o, "Ey iman gətirənlər, Allah rəsulu ilə xüsusi söhbət etdiyiniz zaman, öz söhbətinizdən öncə sədəqə verin" ("Mücadilə", 12) ayəsinin təfsirində tabei alimlərindən Mücahiddən belə nəql edir:

"Möminlərin əmiri Əli ibn Əbu Talib (ə) belə buyurdu: "Allahın Kitabında elə bir ayə var ki, ona nə məndən əvvəl, nə də məndən sonra

əməl edən oldu. (*Həmin*) ayə “Nəcvə” ayəsidir. Mənim bir dinarım var idi. Onu 10 dirhəmə satdım. Beləliklə, onların hər birini Peyğəmbər (s) xüsusi söhbət etməzdən əvvəl sədəqə verdim. Sonra həmin ayə bu ayə ilə nəsx edildi: “Yoxsa öz xüsusi söhbətinizdən qabaq sədəqə verməkdən qorxdunuz? İndi ki, bunu etmədiniz və Allah da bundan keçdi, onda namaz qılın, zəkat verin, Allaha və Onun rəsuluna itaət edin. Allah etdiklərinizdən xəbərdardır” (“Mücadilə”, 13). Məndən sonra kimsə əvvəlki ayəyə əməl etmədi” (Furat əl-Kufi t.y, 180).

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Furat əl-Kufi Quranın dördüncü bərinin İmam Əli və əhli-beyt haqqında nazil olduğu qənaətindədir. Bu baxımdan o, təfsirində çoxlu sayda ayənin İmam Əli və əhli-beyt haqqında nazil olduğunu göstərən rəvayətlər təqdim edir.

Furat əl-Kufinin ən çox tənqid olunan tərəfi isə onun təəssübkeşlik nümayiş etdirib, əlaqədar olmayan ayələrin İmam Əli və əhli-beyt haqqında nazil olduğunu iddia etməsidir (Shahavatov, 2014, 247-253).

Əslində, Furata ünvanlanan bu tənqid onunla eyni dövrdə yaşamış imamiyyə müfəssirlərindən Məhəmməd ibn Məsud əl-Əyyaşi və Əli ibn İbrahim ibn Haşim əl-Qummiyə də ünvanlanmışdır. Hər ikisinin də məzhəbi təəssüblə hərəkət edərək, Quranın mübhəm ayələrini öz əqidələri istiqamətində təfsir etdikləri, birbaşa əlaqə qura bilmədikləri ayələri isə təvil etdikləri fikri səsləndirmələridir. Onların Quranı şübhələşdirdikləri iddia edilmişdir (Ateş, 1975, 150; Çalışkan, 2003, 90).

Bu istiqamətdə tənqidlərə ən çox məruz qalan erkən şiə təfsirçilərinin bütün mübhəmləri eyni şəkildə məzhəbi təəssüblə təfsir etdiklərini söyləmək doğru deyildir. İlk dövr şiə müfəssirlərinin bir qisminin mübhəmləri əhli- sünne müfəssirlərinin etdikləri bir metodla təfsir etdikləri məlumdur. Məsələn, keçmiş ümmətlərlə əlaqədar bir çox ayədə mübhəm buraxılan yerləri əhli- sünne təfsirçiləri ilə eyni şəkildə şərh etməyə çalışmışlar. Qummi “Şəhərin uzaq nöqtəsindən bir adam qaçıb-gəldi” (“Yasin”, 36/20) ayəsində bəhs edilən şəxsin Həbib ən-Nəccar olduğunu bəyan edir (Qummi, 1404, II/214).

İbn Teymiyyənin sələf üləmasına nisbətə təqdim etdiyi bir neçə nümunə vardır ki, bunlar şiə təfsirlərində olanlarla bənzərlik təşkil edir. İbn Teymiyyənin qeyd etdiyinə görə, əhli-sünnənin sələf alimlərindən bəzilərinə görə, “Səbir edənləri, doğru olanları, hüsurunda könüldən boyun büküb divan dayananları, Allah üçün (mal) xərcləyənləri və səhərlərdə istiğfar edənləri görməkdədir” (“Ali-İmran”, 3/17) ayəsində bəhsi keçən səbir edənlərdən məqsəd – Peyğəmbər, doğru olanlardan məqsəd – Əbu Bəkr, Allaha boyun əyənlərdən məqsəd – Ömər, infaq edənlərdən məqsəd – Osman və səhərlərdə bağışlanma diləyənlərdən

məqsəd – Əlidir. Həmçinin "Məhəmməd Allahın Rəsuludur. Onun yanında olanlar kafirlərə qarşı qatı, bir-birlərinə qarşı mərhəmətlidirlər. Onların rüku və səcdə edərək Allahın lütf və razılığını axtardıklarını görərsən ("Fəth", 48, 29) ayəsi ilə əlaqədar olaraq, bərabərindəkilərdən Əbu Bəkrin, kafirlərə qarşı qatı olanlardan Ömər in, öz aralarında mərhəmətliyərdən Osman ın, rüku və səcdə edənlərdən Əlinin nəzərdə tutulduğunu söyləmişlər (İbn Teymiyyə, 1997, 92).

İbn Teymiyyə bu təfsir tərzini "örnekləmə" adlandırır və "ümumi bir ismin bəzi növlərini, izah edilmək istənilən şeyin ümumi və xüsusi bütün xüsusiyyətlərini içinə alacaq tam bir tərifi etmək şəklində deyil, dinləyiciyə növ haqqında fikir verəcək bir misal şəklində işarə etmək" olaraq izah edir (İbn Teymiyyə, 1997, 44).

Eyni fikri Furat əl-Kufi üçün də deyə bilərik. Furat əl-Kufi təfsirində bir çox ayəni həmin metodla İmam Əli və əhli-beytlə əlaqələndirir. Bununla yanaşı, onun təqdim etdiyi ayələrdən bir çoxunun İmam Əli və əhli-beytlə əlaqədar olduğunu əhli-sünnə müfəssirləri də təsdiq edirlər. Məsələn, "Əslində, sən yalnız qorxudansan və hər bir dəstə üçün doğru yol göstərən var" ("Rəd", 7) ayəsinin təfsiri ilə əlaqədar olaraq Həzrət Peyğəmbərdən nəql etdiyi "Mən qorxudanam, hidayət olunanlar isə Əlinin vasitəsilə hidayət olunurlar" hədisi əhli-sünnənin hədis və təfsir mənbələrində də mövcuddur (Təbəri, 1954, XIII/108; Neysaburi, t.y., II/129-130; Razi, t.y., 10, XIX/14).

Nəticə

Həyatı və yaradıcılığı haqqında kifayət qədər məlumat olmayan Furat ibn İbrahim ibn Furat əl-Kufinin hicri III (m. IX) əsrin ikinci yarısı ilə IV (m. X) əsrin birinci yarısında yaşadığı ehtimal olunur. Rəvayət-dirayət mübahisəsinin hökm sürdüyü bir dövrdə yaşayıb-yaratmış Furat rəvayət təfsiri qələmə almaqla yanaşı, əksəriyyət etibarilə İmam Əli və əhli-beyt haqqında vəhy gəldiyinə inandığı ayələrin nazilolma səbəbi və təfsirinə dair rəvayətləri təqdim etməsi baxımından müasirlərdən fərqlənir.

Bir tərəfdən, erkən rical əsərlərində adının keçməməsi, digər tərəfdən, təfsirində imamiyyənin "imamət" anlayışına zidd rəvayətlərə yer verməsi, Furat əl-Kufinin zeydiyyədən, yoxsa imamiyyədən olduğu haqqında sualı ortaya çıxarmışdır. Digər tərəfdən, bir çox imamiyyə alimi Furatın təfsirinə istinad etmiş, sonrakı dövr bəzi rical alimləri onun haqqında müsbət fikirlər səsləndirmişlər. Bütün bunlara dayanaraq, Furatın imamiyyədən olduğuna dair qənaət də ortaya atılmışdır. Fikrimizcə, Furat zeydiyyəyə mənsub müfəssirdir.

Məzhəbi tam aydın olmayan Furatın təfsirinin mötəbərliyi haqqında da bəzi iradlar mövcuddur. Hər şeydən əvvəl Furatın öz təfsirində rəvayət nəql etdiyi bəzi ustadlarının hədis uydurduqlarına dair məlumatlar mövcuddur. Digər tərəfdən, təfsirinin ravisi də məchuldur. Furat əl-Kufinin təfsirinin mötəbərliyinə xələl gətirən digər bir xüsüs – əvvəllər mövcud olan sənədlərinin silinməsidir. Bütün bunlara baxmayaraq, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, bəzi imamiyyə müəllifləri öz əsərlərində Furatın təfsirinə istinad etmiş, rical alimləri onun haqqında müsbət fikirlər səsləndirmişlər.

Araşdırmalar Furat əl-Kufinin yaşadığı və buna yaxın dövrdə, xüsusilə zeydiyyə məzhəbinə mənsub şiələr arasında İmam Əli və əhli-beyt haqqında nazil olan Quran ayələrinin təfsirinə dair əsəryazma ənənəsinin yayıldığını göstərir. Bu dövrdə yaşayan Furat əl-Kufi də eyni metodla təfsir qələmə almışdır.

Furat əl-Kufinin təfsirini tam bir rəvayət təfsiri hesab etmək olar. O, əldə etdiyi rəvayətlər haqqında hər hansı dəyərləndirmə etmədən ardıcıl təqdim etməyə çalışmışdır. Bu baxımdan, müasiri Məhəmməd ibn Məsud əl-Əyyaşi ilə eyni metodu izləmişdir.

Təfsirini İmam Əli və əhli-beyt imamlarına aid ayələrə həsr etsə də, Furat əl-Kufi yeri gəldikdə qiraət fərqlilikləri və nəsx məsələsinə də toxunur.

Digər erkən dövr şiə müfəssirləri kimi, Fuat əl-Kufi də tənqid olunmuş, məzhəbi təəssüblə hərəkət etdiyi iddia olunmuşdur. Furatın İmam Əli və əhli-beytlə əlaqəsi olmayan ayələri belə, onlarla əlaqələndirməyə cəhd etdiyi fikri səsləndirilmişdir. Bu iddiaya qismən qoşulmaqla yanaşı deyə bilərik ki, Furat əl-Kufinin təfsirində təqdim etdiyi bir çox ayə əhli-sünnə təfsirlərində də İmam Əli və əhli-beytlə əlaqələndirilmişdir.

Burada belə bir sual yaranır: niyə bəhsi keçən dövrün şiə müfəssirləri bu qədər ayəni İmam Əli və əhli-beytlə əlaqələndirməyə çalışırlar? Hər şeydən əvvəl onu qeyd edək ki, İmam Əli uşaqlığından etibarən, Həzrət Peyğəmbərin nəzarətində yetişmiş, heç vaxt şirk qoşmamış ilk müsəlmandır. İslamın yayılmasında ən çox əməyi keçənlərdən biridir. Demək olar ki, bütün döyüşlərdə iştirak etmiş, ön sıralarda yer almış, malı və canı ilə Allah yolunda mübarizə aparmışdır. Həyatın bir parçası olan Quranda belə bir şəxsdən, ad çəkilməsə də, bəhs olunması təbiidir. Təfsirlərə baxdığımız zaman məzhəbindən asılı olmayaraq, bir çox müfəssirin bunu əsərində qeyd etdiyini görə bilərik. Bununla yanaşı, İmam Əli və əhli-beytlə əlaqədar olmayan ayələrin də onlarla əlaqələndirildiyinin şahidi oluruq. Fikrimizcə, bunun səbəbi şiə

qrupları arasında yer alan ifratçı qruplardır. Bu qruplar tərəfindən uydu-rulan bir çox rəvayət təfsirlərdə əks olunmuşdur. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Furat əl-Kufinin istinad etdiyi bəzi müəlliflər haqqında rical alimləri mənfi fikirdə olmuş, onların hədis üsulunda mötəbər şəxslər olmadığını qeyd etmişlər. Bu da onu göstərir ki, Furat əl-Kufi təfsirində qeyd etdiyi rəvayətlərlə əlaqədar seçici davranmamışdır.

Bütün bunlarla yanaşı, hicri III əsrin sonu və IV əsrin əvvəlində qələmə alınmış və günümüzdə orijinal şəkildə gəlib-çatan bir təfsirin dövrün "təfsir" anlayışı haqqında fikir sahibi olmaq baxımından əhəmiyyət kəsb etdiyini düşünürük.

Ədəbiyyat

Ateş Süleyman. (1975). "İmamiye Şîasının Tefsir Anlayışı," Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı XX.

Cerrahoğlu İsmail. (2005). Tefsir Tarihi, Ankara.

Çalışkan İsmail. (2003). Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci, Ankara.

Əfəndi Mirzə Abdullah. (1987). Riyaz əl-üləma və hiyaz əl-füzəla, Məşhəd.

Furat ibn İbrahim ibn Furat əl-Kufi. (t.y.). Təfsiru Furat əl-Kufi, Nəcəf.

Gümüş Sadreddin. (1990). Kur'ân Tefsirinin Kaynakları, Kayıhan Yay.

Habibov Aslan. (2007). İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara.

Həbibov Aslan. (2008). İlk dövr imamiyyə müfəssirlərinə görə Qurandakı mübhəmlər// Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsi Elmi Məcmuəsi, № 10 Sentyabr (Eylül)

Həskani Hakim. (1411). Şəvahid ət-tənzil li kitabi ət-təfzil, Muesseyi Çap ve Neşr.

Hürr əl-Amuli, Məhəmməd ibn Həsən ibn Əli ibn Məhəmməd (1409). Vəsail əş-şiə, Qum.

Xonsari Məhəmməd Baqir əl-Musəvi. (1932). Ravzatul-cənnat fi əhvali əl-üləmai və əs-sadat, Qum.

İbn əş-Şəcəri, Əbu Abdullah Məhəmməd ibn Əli ibn Həsən əl-Ələvi. (1403). Fəzlu ziyarəti əl-Hüseyn (thq. Seyyid Əhməd əl-Hüseyni) Qum.

İbn Teymiyyə, Ahmed b. Abdilhalim. (1997). Tefsir Usûlüne Giriş, (çev. Yusuf Işıcık), İstanbul.

Kazım, Məhəmməd. (1990). "əl-Müqəddimə"// Təfsiru Furat əl-Kufi (Furat ibn İbrahim ibn Furat əl-Kufi), Tehran.

Qummi Əli ibn İbrahim ibn Haşim. (1404). Təfsir əl-Qummi, Qum. Məclisi Məhəmməd Baqir. (t.y.). Bihar əl-Ənvar, Beyrut.

Nadirəli Adil Nurəli. (1990). ət-təfsir vəl-müfəssirun ində əş-şie (Fəlsəfə doktorluğu dissertasiyası), Quddis Yusuf Universiteti Şərq Ədəbiyyat İnstitutu, Beyrut.

Neysaburi Əbu Abdilləh Hakim. (t.y.). əl-Müstədrək ələs-Səhiheyn, Beyrut.

Nəcaşi Əbu əl-Abbəs Əhməd ibn Əli ibn Əhməd. (1424). Rical, Qum. Razi Fəxrəddin. (t.y.). ət-Təfsirul-Kəbir, Tehran.

Sədr Seyyid Həsən. (1375). Təsis əş-şie li ulum əl-İslam, Qum.

Shahavatov Sabuhi. (2014). Tefsirde Mezhep Refleksli Aşırılık-İbn Furat Örneği// C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XVIII, Sayı: 1 Sayfa: 243-255

Soysaldı Mehmet. (2001). Nüzûlünden Günümüze Kur`ân ve Tefsir, Ankara.

Şeyx Səduq Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Əli ibn Hüseyn ibn Babueyh əl- Qummi. (1963). İləl əş-şərayi, Nəcəf.

Şeyx Səduq, Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Əli ibn Hüseyn ibn Babueyh əl- Qummi. (1413). Uyunu əxbari ər-Rıza, Məşhəd.

Şeyx Səduq, Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Əli ibn Hüseyn ibn Babueyh əl- Qummi (1362). əl-Əmali, Kitabhaney-i İslami.

Tehrani, Ağa Bozorg (Məhəmməd Muhsin Nəzilu Samarra). (1498). əz- Zəriə ilə təsanif əş-şie, Qum.

Təbəri, Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Cərir. (1954), Camiul-Bəyan ən Təvili Ayil-Quran, Misir.

Təbərsi, Mirzə Hüseyn Nuri (1408). Müstədrək əl-vəsail, Qum.

Tusi, Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Həsənş (1424). əl-Fehrist, Muəssəsətu Nəşr əl-fuqahəti.

Vəcih, Əbdussəlam ibn Abbas (1990). Əlamu əl-müəllifin əz-Zeydiyyə, Müəssəsətu əl-İmam Zeyd ibn Əli əs-Səqəfiyyə.

Nasirəddin Beyzavinin “Ənvar ət-tənzil və əsrar ət-təvil” əsərinin mənbələri

Ənvər Mustafayev

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu
Dillər və ictimai fənlər kafedrası

Bakı, Azərbaycan

anvarmustafayev@ait.edu.az

<https://orcid.org/0000-0001-8196-1337>

Daxilolma tarixi: 03.09.2022

Nəşrə təsdiq tarixi: 10.04.2023

Xülasə

Bu məqalədə Nasirəddin Beyzavinin məşhur təfsir əsəri kimi tanınan “Ənvar ət-tənzil və əsrar ət-təvil” nümunəsinin mənbələrinə yer verilib.

Beyzavi XIII (h.VII) əsrin məşhur alimlərindəndir. Dərin elmi biliyə malik olan əsərində nəhv, sərf və bəlağət kimi ərəb dilinin inceliklərinə, müxtəlif qiraət oxunuşlarına toxunmuş, eləcə də özündənəvvəlki təfsir alimlərinin əsərlərindən iqtibaslar gətirmişdir. Həmçinin ayələri izah edərkən şeirlərdən istifadə etmişdir. Bundan başqa o, əsərində kəlam, fiqh və hədis kimi islami elmlərə də geniş yer vermişdir. Əsas etibarilə bu məqalədə Beyzavinin təfsir əsərinin təfsir, hədis, fiqh və kəlam mənbələrinə toxunulub.

Nümunənin əsas mənbələri Zəməxşərinin “əl-Kəşşaf”, Fəxrəddin ər-Razinin “Məfatih əl-ğayib”, Rağib əl-İsfahaninin “əl-Müfradat” əsərləri hesab edilir. Bu əsər, hətta Zəməxşərinin “əl-Kəşşaf” əsərinin eynisi olduğuna görə tənqid edilir. Buna baxmayaraq, Beyzavi kəlamı və fiqhi mövzularda Zəməxşəriyə etiraz etmişdir. Beyzavi ayələri təfsir edərkən əşəri əqidəsinə, Zəməxşəri isə mötəzilə əqidəsinin əsaslarına görə izah etmişdir. Beyzavi etiraz edərkən Zəməxşərinin adını çəkməmiş, bunun əvəzinə “Deyildi”, yaxud “Mötəzilə dedi” və digər kəlmə və cümlələrə yer vermişdir. Əsərin hədis qaynaqlarına gəldikdə

isə demək olar ki, Beyzavi Zəməxşərinin əsərindəki hədislərin əynisini istifadə etmişdir. Məhz bu baxımdan da o, tənqid edilmişdir.

Nəticə etibarilə qeyd edək ki, Beyzavi dövrünün tələblərinə uyğun olaraq, qısa, yığcam və ecazkar bir əsər ərsəyə gətirmişdir. Əsər cümlə quruluşunun, mövzularının çətinliyinə görə, üzərinə ən çox haşiyə yazılan təfsirlərdən hesab edilir. Buna baxmayaraq, əsər öz əsrinin, Osmanlı dövrünün ən oxunaqlı təfsir kitabı olmuş, hətta bugünədək mədrəsələrdə dərs vəsaiti kimi oxudulmuşdur.

Açar sözlər: *təfsir, Beyzavi, “Ənvar ət-Tənzil”, Quran.*

Jurnalımızda dərc olunan məqalələrin müəllif hüquqları müəlliflərə məxsusdur və onlar CC-BY-NC lisenziyası ilə hər kəsə açıq şəkildə dərc olunur.

Sources used in Nasir al-Din Baydawi's “Anwar al-Tanzil wa asrar al-Ta’wil”

Anvar Mustafayev

Azerbaijan Institute of Theology
Department of Languages and Social Sciences
Baku, Azerbaijan
anvarmustafayev@ait.edu.az
<https://orcid.org/0000-0001-8196-1337>

Date of submission: 03.09.2022

Date of acceptance: 10.04.2023

Abstract

This article provides sources of Nasir al-Din Baydawi's famous work of tafsir “Anwar al-Tanzil wa asrar al-Ta’wil”.

Baydawi is one of the renowned scholars of the 13th century (7th century AH). He drew attention to some of the more intricate aspects of the Arabic language, such as nahw (Arabic grammar), sarf (morphology), and eloquence, as well as various types of recitations (qira’at),

and also cited quotes from the works of previous tafseer scholars. In his tafseer he also used examples from poetry. In addition, he gave special attention to Islamic sciences such as kalam, fiqh, and hadith. This article primarily studies the sources of tafseer, hadith, fiqh, and kalam of Baydawi's tafseer work.

The sources for the work come primarily from Zamakhshari's “*al-Kashshaf*”, Fakhreddin al-Razi's “*Mafatih al-Ghayib*” and Raghīb al-Isfahani's “*al-Mufradat*”. The work has even come under criticism for its striking similarity to Zamakhshari's *al-Kashshaf*. However, Baydawi disagrees with Zamakhshari on kalam and fiqh issues. Baydawi explained the verses according to Ashari's creed, whereas Zamakhshari explained them according to Mutazila principles. When expressing his objections, Baydawi did not mention Zamakhshari's name directly; instead, he used phrases such as “It was said” or “Mutazila said”, and other words and phrases. In terms of hadith sources of the work, it can be said that Baydawi used the same hadiths as Zamakhshari. He faced criticism for that very reason.

To put it simply, he created a short, concise, and outstanding piece that was relevant to Baydawi's era. Due to its complex sentence structure and topics, the work is considered to be one of the tafseer works with the most comments written on it. Despite this, the work was the most readable tafseer book of its century, the Ottoman period, and it is still used in madrasas today as a teaching aid.

Keywords: *Tafsir, Baydawi, Anwar al-Tanzil, Qur'an, Interpretation*

The copyright of the articles published in our journal belongs to the authors and is published as open access under CC-BY-NC license.

Источники труда «Анвар ат-танзил и асар ат-тавил» Насиреддина Бейзави

Анвар Мустафеев

Азербайджанский институт теологии,
Кафедра языков и социальных наук
Баку, Азербайджан
anvarmustafayev@ait.edu.az
<https://orcid.org/0000-0001-8196-1337>

Дата подачи статьи в редакцию: 03.09.2022

Дата подтверждения статьи к публикации: 10.04.2023

Резюме

В статье приведены источники образца «Анвар ат-танзил и асар ат-тавил», известного как толкование.

Бейзави - один из известных ученых XIII века (VII в. по хиджре). Он обладал глубокими научными знаниями и в своем труде коснулся таких тонкостей арабского языка, как нахв, сарф и красноречие, различных видов гираята, а также привел цитаты из трудов ученых толкователей, являющихся его предшественниками. При толковании аятов он использовал стихи. Кроме этого, в своем труде он давал особое место таким исламским наукам, как калам, фикх и хадис. Прежде всего, в статье упомянуты источники тафсир, хадис, фикх и калам толкования Бейзави.

Основными источниками образца считаются труд «аль-Кашшаф» Замахшари, «Мафатих аль-гаиб» Фахраддина ар-Рази, «аль-Муфрадат» Рагиба аль-Исфакхани. Этот труд подвергался критике ввиду аналогичности с трудом «аль-Кашшаф» Замахшари. Несмотря на это Бейзави возражал Замахшари в вопросах калама и фикха. При толковании аятов Бейзави руководствовался взглядами ашаритов, а Замахшари - мутазилитов. При возражении Бейзави не упоминал имя Замахшари, вместо этого он использовал такие изречения и предложения, как «Не» или «Мутазилит сказал». Что касается источников хадиса труда Бейзави, можно сказать, использовал те же хадисы, что и в труде Замахшари. Именно поэтому он подвергался критике.

Таким образом, Бейзави создал лаконичное и удивительное произведение, отвечающее требованиям своего периода. По структуре предложений и сложности тем на этот труд написано больше всего примечаний. Несмотря на это, он является самым разборчивым толкованием своего периода, Османского периода. В мечетях по сей день его используют в качестве учебного пособия.

Ключевые слова: тафсир, Бейзави, «Анвар ат-танзил», Коран, толкование.

Авторские права на статьи, опубликованные в нашем журнале, принадлежат авторам и публикуются в открытом доступе по лицензии CC-BY-NC.

Giriş

Nasirəddin Əbu Səid Abdullah ibn Ömər ibn Məhəmməd əl-Beyzavi əş-Şirazi (v.: – h.685, m. 1286; h. 691, m.1291 – 1292) (Arıcı. Səh.58) İranın Şiraz şəhəri yaxınlığında yerləşən Beyza qəsəbəsində doğulduğu üçün Beyzavi, Şirazda boya-başa çatdığı və burada qazılıq etdiyi üçün “Şirazi” nisbələri ilə də tanınmışdır (Həməvi, I,380 -381; Yaqut ibn Abdullah I, 529; əd-Dusuri, I, 354; Qays əl-Qays, I, 392; Ə.Mustafayev. səh.124). Mənbələrdə onun ailəsi, doğum və vəfat tarixi haqqında dəqiq və təfəssilatlı məlumatlar olmadığı üçün müxtəlif fərziyyələr qeyd edilib (Özal, Çələbi, I, 288-289; əs-Subki, I, 25; Ə.Mustafayev, 125). Alim Şirazda qazılıq etmiş, ilk təhsilini ata və babasından almışdır (Şirazi, 294-295; Beyzavi, I, 4-5; Arıcı, 32-33; Ə.Mustafayev, 125). Həmçinin ata babası kimi qazı olan alimin Şirazda qazılıq vəzifəsindən uzaqlaşdırılması və təkrar vəzifəyə təyin edilməsi ilə bağlı müxtəlif fərziyyələr qeyd edilmişdir (Ə.Mustafayev. 126).

Dərin elmi biliyə malik olan Nasirəddin Beyzavi dövrünün və özündənsonrakı alimlərin diqqətini cəlb etmiş və onlara elm yolunda nümunə olmuşdur. Bu baxımdan, alimlərin onun haqqında dedikləri “əllamə”, “mühəqqiq”, “möhtəşəm əsərlər sahibi”, “ən savadlı alim və baş qazı”, “Azərbaycanın ən böyük alimi” (Safədi, XVII/206; Yafi, II/226; Sübki, VIII/157; İbn Kəsir, XII/363; Qazi Şühə, II/172;) və digər belə sözlər diqqətləyiqdir. Beyzavi təfsir, kəlam, fiqh və fiqh üsulu kimi elmlərdə məşhur olmaqla yanaşı, hədis, məntiq, ərəb dili, nəhv, ta-

rix kimi elm sahələrində də əsərlər yazmışdır. Klassik mənbələrdə alimin Təbriz şəhərində yerləşən Çərəndab qəbiristanlığında dəfn edildiyi qeyd olunur (Abdurrahman, 170; Qaradaği, 57; Züheyli, 69; Ə. Mustafayev 126).

Elmi yaradıcılığını vəfat etdiyi Təbriz şəhərində davam etdirən alim daha çox məşhur edən əsəri isə əsrlərboyu oxunan, təfsir kitablarına mənbə və sütun olan “Ənvar ət-tənzil və əsrar ət-təvil” adlı nümunəsi olmuşdur (Züheyli, 124 – 129). Müəyyən mənbələrə görə o, bu əsərini ömrünün son dövrlərində və onun təsəvvüf şeyxi olan Məhəmməd ibn Məhəmməd əl-Kəthainin göstərişi ilə yazdığı qeyd olunur (Katib Çələbi, I, 187; Bilmen, II, 528). Beyzavi əsərinin müqəddiməsində təfsir elmi və təfsir aliminin xüsusiyyətlərindən bəhs edərək, təfsir elminin digər elmlərdən üstün olduğunu, təfsir yazan birinin bütün dini elmlərlə yanaşı, ərəb dili və onun inceliklərini dərinlən bilməyin zəruriliyini vurğulayır (Beyzavi, I/3; Çələbi, IV/290; Xafacı, I/21-24; Ə. Mustafayev, 130). Ortahəcmli olan əsərdə ayələrin təfsiri peyğəmbər, səhabə, tabiun və digər davamçıların fikirlərinə əsaslanan rəvayət təfsir üslubu, kəlam, sərf, nəhv, bəlağət və fiqh kimi elmləri özündə ehtiva edən dirayət təfsir metodu ilə izah edilir. Əsas xüsusiyyəti etibarilə əsər dirayət təfsir metodunu izləsə də, rəvayət təfsirinə də burada yer verilmişdir. Bu da o deməkdir ki, Beyzavi dirayət və rəvayət təfsirlərini birləşdirməyə çalışmışdır (Beyzavi, I, 4). Bundan başqa o, təfsirində müxtəlif qiraətləri də qeyd etmişdir. Belə ki, alim qiraət növlərini qeyd edərkən qarilər bəzən “Basriyyun – bəsrelilər, hicaziyyun – hicazlılar, kufiyyun – kufəlilər belə oxumuşdur”, – deyərək adları ilə qeyd etmiş, bəzən “Qurə – belə oxundu”, – deyərək hər hansı bir ad qeyd etməmişdir. Həmçinin şaz – mənbəyi bəlli olmayan qiraətləri də məchulda, yəni “Belə oxundu”, – deyərək qeyd etmişdir (Gür, 25).

Ümumiyyətlə, əsərə geniş nəzər yetirdikdə aydın olur ki, Beyzavinin digər nümunələrində olduğu kimi, bu əsərində də mövzular təfəssilatlı və geniş şəkildə izah edilməyib. Belə ki, bəzən sərf, nəhv, lüğət, məntiq, qiraət, tarix və kəlama aid mövzulara qısa şəkildə toxunulub. Bu da mövzuların anlaşılmazlığına səbəb olmuşdur. Bu baxımdan, əsər tənqid obyektinə çevrilsə də, təfəssilatdan uzaq olan, dövrünün yazı üslubunu özündə əks etdirən bir icaz və ixtisar xariqəsi kimi özünü göstərmişdir (Arıcı, 358 – 359; Mustafayev, 131). Əsərin ecəzkarlığı Şəhabəddin əl-Xafacı (v.: h. 1069, m. 1659), İsmayıl əl-Konəvi (v.: h. 1195, m. 1781), Katib Çələbi (v.: h. 1067, m. 1657) kimi əsərə həşiyyə yazan müəlliflər tərəfindən təqdirlə qarşılanmışdır (Xafacı, I, 4; Konəvi,

I,4; Çələbi, I,187; Mustafayev, 130). Osmanlı dövründə dərslik kimi mədrəsələrdə tədris olunan "Ənvar ət- tənzil və əsrar ət-təvil" əsəri əşəri və mötəzilə əqidələrinə mənsub olan şəxslər arasında ən çox oxunan təfsir kitabı olmuşdur (Mustafayev, 131). Həmçinin əsər 1759-cu ildən başlayaraq, hər ilin ramazan ayında alimlərin iştirakı ilə "Hüzur dərsləri" adı altında padşahın hüzurunda oxunurdu (İpşirli, 441, - 444; Arıcı, 363, Mustafayev, 131). Bundan başqa, bu əsər üzərinə ən çox haşiyə və təliq yazılan təfsir əsərlərindən hesab edilir. Belə ki, əsər üzərinə 250 (Bilmen, II/530) və ya 437 (Maden, 337-375) olmaqla, müxtəlif saylarda haşiyə və təliq yazılıb (Demir, 92; Öztürk, 20; Ay, 271).

Nəticə etibarilə Nasirəddin Beyzavi təfsirində bir çox islami elmlərə, qiraət növlərinə, eləcə də ərəb dili və onun incəliklərinə toxunmuşdur. Belə ki, o, ayələrin izahında özündənəvvəlki alimlərin təfsiri ilə yanaşı, kəlam, fiqh, hədis, lüğət, nəhv, bəlağət kimi elmlərdən də istifadə etmişdir. Bu məqalədə isə "Ənvar ət-tənzil və əsrar ət-təvil" əsərinin təfsir, hədis, kəlam və fiqhə dair mənbələrinə yer verilmişdir.

Təfsir mənbələri

Tədqiqatlardan da aydın olduğu kimi, bu əsərin əsas və önəmli qaynağı Zəməxşərinin "əl-Kəşşaf" əsəri hesab edilir (Zəhəbi, I/196; Cərrahoğlu, II, 267; Züheyli, 129;). Belə ki, Beyzavi təfsir əsərində ərəb, məani və bəyan kimi ərəb dili qrammatikasının incəlikləri, Quranın ecaz yönləri, surələrin fəzilətləri, israiliyyət kimi mövzularda, eləcə də hər bir mövzuda Zəməxşərinin adıçəkilən əsərinə müraciət etmişdir (Çələbi, I, 186; Zəhəbi, I, 211 – 212; Mustafayev, 133). Hətta əs-Subki (v.: h. 771, m.1370), Şəmsəddin əd-Davudi (v.: h. 945, m. 1539) kimi alimlər də bu təfsiri "Müxtəsər əl-Kəşşaf" olaraq nəql etmişlər (Əs-Subki, VIII/157; əd-Davudi, I, 248;). Bundan başqa, Suyuti də "Ənvar ət-tənzil və əsrar ət-təvil" əsərinə yazdığı haşiyənin müqəddiməsində bu əsərin "əl-Kəşşaf" nümunəsinin ən gözəl xülasəsi olduğunu qeyd etmişdir (Suyuti, I,13; Arıcı, 375;). Bu əsərin, hətta "Ənvar ət-tənzil və əsrar ət-təvil" üzərində o qədər böyük təsiri vardır ki, nümunəyə haşiyə yazan alimlər Beyzavinin əsərində anlamadığı ifadələri başa düşmək üçün "əl- Kəşşaf"a müraciət etmişlər. Buna misal olaraq, Suyuti və İbn ət-Təmcid (v.: h.880, m.1475) kimi əsərə haşiyə yazan alimlərin adlarını qeyd etmək olar (Arıcı, 377).

Hər iki alim əsərlərində ayələri təfsir edərkən öz əqidələri əsasında təfsir etmişdir. Belə ki, Zəməxşəri ayələri təfsir edərkən mötəzilə əqidə-

sini, Nasirəddin Beyzavi isə əsərinin təfsirində əşəri əqidəsini əsas götürmüşdür. Beyzavinin Zəməxşərinin əsərindən istifadə etməsinə baxmayaraq, kəlami və lüğəvi məsələlərdə ona etiraz etmiş, bu etirazlarını elmi həqiqətlərlə sübut etməyə çalışmışdır. Maraqlıdır ki, Nasirəddin Beyzavinin Zəməxşərinin “əl-Kəşşaf” əsərindən istifadə etməsinə baxmayaraq, müəllif və əsərin adını qeyd etməmişdir. Beyzavi Zəməxşəriyə etiraz edərkən, yaxud tənqidini bildirərkən “Deyildi” (qilə), – deyə felin məchul növündə, yaxud mötəzilə əqidəsini hədəfə aldığında isə “Mötəzilə dedi ki” – şəklində ümumi olaraq mötəzilə əqidəsini tənqid etmişdir (Hacı, s.181-188 ; Beydavi, I/37, 38,41, 79, 85, 138, 155. 162; II/50, 127, 161, 176, 178; III/9, 146, 197).

“Ənvar ət-tenzil və əsrar ət-təvil” əsərinin digər təfsir qaynağı Fəxrəddin ər-Razinin “ət-təfsir əl-kəbir” adı ilə tanınan “Məfatih əl-Ğayib” adlı təfsir əsəri ilə bağlıdır (Zəhəbi, I/196; Cərrahoğlu, II/267; Arıcı, 379; Mustafayev, 133). Belə ki, Beyzavi kəlama və fəlsəfəyə dair mövzuları Razinin qeyd olunan əsərindən götürmüş və Razinin adını qeyd etməmişdir (Katib Çələbi, I. 187; Cəvdət Bey 128; Yusuf, 70, arıcı, 378). Həmçinin o, əşəri əqidəsinə mənsub olan Razinin mötəzilə əqidəsi ilə bağlı tənqidlərini də öz əsərində müxtəsər şəkildə nəql etmişdir (Yusuf, 70-72; Hacı, 197-206). Bununla yanaşı, Beyzavi Razini kəlmələrin lüğəvi izahları, eləcə də ayələrin təfsiri ilə bağlı fikirlərini tənqid etmişdir (Hacı, 206-208; Arıcı, 378).

Əsərin üçüncü təfsir qaynağına gəldikdə isə bəzi tədqiqatçılara görə, bunun Rağib əl-İsfahaninin “əl-Müfrədat” əsəri olduğu qeyd edilir (Cərrahoğlu, II/267; Hacı, 210; Züheyli, 132). Bu tədqiqatçılardan Bərgamlı Cəvdət Bəy Beyzavinin öz əsərində sözlərin quruluşu və dillə bağlı mövzular- da yuxarıda qeyd edilən əsərdən mənbə kimi istifadə etdiyini bildirmişdir (Cəvdət Bey, 128, Arıcı, 379). Bundan başqa, Türkiyə Dəyanət Vəqfi İslam Ensiklopediyasındakı “Ənvar ət-Tenzil və Əsrar ət-Təvil” əsəri maddəsində də nümunənin mənbələri arasında Rağib əl-İsfahaninin “əl-Müfrədat” əsəri nəql edilir (Cərrahoğlu, 260; Öztürk, 20; Arıcı, 379). Bəzi tədqiqatçılar Beyzavinin təfsir əsərinin üçüncü qaynağının Rağib əl-İsfahaninin “Cəmiu ət- Təfasir (Kara, 399) və ya “Təhqiq əl-bəyan fi təvil əl-Quran” adlı təfsir əsərlərindən biri olduğunu qeyd edirlər (Zəhəbi, I/196; Yusif Əhməd Əli 72-74). Son tədqiqatlar isə göstərir ki, Beyzavinin təfsir əsərinin qaynağı İsfahaninin “əl-Müfrədat” əsəri deyil, “Cəmiu ət-təfasir” nümunəsidir. Belə ki, Rağib əl- İsfahaninin təfsir kitabını ilk dəfə qeyd edən Katib Çələbi (1609–1657) “Kəşfuz-zunun” nümunəsində Beyzavinin sözlərin və

kəlmələrin quruluşu, gizli həqiqətlər və incə işarələr kimi mövzuları Rağib əl-İsfahaninin təfsirindən xülasə etdiyini nəql edir. O, əsərində "Ənvar ət-tənzil" nümunəsinin mənbəyinin İsfahaninin "əl-Müfradat" əsəri deyil, İsfahaninin təfsir kitabı olan "Təfsir ər-Rağib", yaxud digər adı ilə – "Camiu-ət-təfasir" olduğunu bildirir (Çələbi, I/187). Həmçinin mövzunu dərinlən tədqiq edən dövrün müasir araşdırmaçılarından – Müstəqim Arıcı da "Ənvar ət-tənzil" əsərinin qaynağının İsfahaninin "əl-Müfradat" əsəri olmadığını müəyyən əsaslarla qeyd edir. Belə ki, o, Süleymaniyyə kitabxanasında İsfahaninin təfsir əsərinin adının "Təfsir-ər-Rağib" başlığı ilə qeyd olunduğunu bildirmişdir. Bundan başqa, "əl-Müfradat" əsəri təfsir kitabı deyil, Quran terminlərini izah edən bir nümunədir. Həmçinin İsfahaninin təfsir kitabının Beyzavinin "Ənvar ət-tənzil" əsərinə mənbə olduğunu bildiren Katib Çələbi "Kəşf əz- zunun" nümunəsində "Təfsir ər-Rağib" maddəsində bildirir: "Bu təfsir Beyzavinin "Ənvar ət- tənzil" əsərinin mənbələrindən biridir (Katib Çələbi, I/447;). Bundan başqa o, İsfahaninin "əl-Müfradat" əsəri haqqında məlumat verərkən bu nümunənin Beyzavinin təfsir əsərinin mənbələrindən biri olduğu haqqında məlumat vermir. Bu da onu göstərir ki, "Ənvar ət-tənzil" əsərinin üçüncü mənbəyinin adı – "Camiu ət-təfasir" əsəridir. Bir mütəsəvvif alim kimi tanınan Nasirəddin Beyzavinin əşəri təfsir yozumunun qaynağı Tüstəri (v.: m. 412, h.1021), Kuşeyri (v.: m. 465, 1072) və Baklinin (v.: m. 606, h.1209) təfsirlərinə aid edilsə də (Kiraz, 365-423), bu təvil və izahlar İsfahaninin qeyd olunan təfsir əsərinə gedib-çıxır (Arıcı, 382 -383).

Hədis mənbələri

Nasirəddin Beyzavi təfsir əsərində surələrin sonunda qeyd etdiyi və surələrin fəzilətlərinə aid hədisləri, ümumilikdə, Zəməxşərinin "əl-Kəşşaf" əsərində (Zəhəbi, I/211-212), eləcə də daha əvvəlki mənbələrdə – Vahidinin "əl-Vasit fi-təfsir-əl-Quran-il-Məcid" adlı əsərində də görmək mümkündür (Kara, 311). Zəhəbinin qeyd etdiyinə görə, hədis alimlərinin ittifaqı ilə uydurma qəbul olunan hədisləri nəql edən Beyzavi bu mövzuda Zəməxşərinin təqlid etmiş və onun xətalərini təkrarlamışdır (Zəhəbi, I/211-212). Xafacı Beyzavi təfsiri üzərinə yazdığı "İnəyətul-qadi və kifayətul-radi" adlı haşiyəsində bu kimi hədislərin Ubey ibn Kəb tərəfindən rəvayət edilən surələrin fəzilətləri ilə bağlı məşhur hədislər olduğunu və hədis alimləri tərəfindən mövzunun uydurma hesab olunduğunu qeyd etmişdir (Xafacı, V/113). Müasir tədqiqatçılardan olan Arıcı isə Beyzavinin birbaşa hədis mənbələrinə

müraciət etmədiyini nəql etmişdir (Arıcı, 386). Məhz bu hədislərlə bağlı müxtəlif əsərlər yazılmışdır. Buna misal olaraq, Zeynəddin Əbdur-Rauf əl-Münavinin (v.: h. 1031, m. 1622) “əl-Fəthus-səməvi bi təxrici əhdasil-qadi beydavi”, Himmətzadə Məhəmməd ibn Həsən əd-Dəməşqinin (v.: h. 1175, m. 1761) “Tuhfətul-ravi” əsərlərinin adlarını qeyd etmək olar (Cərrahoğlu, 261). Münavi qeyd olunan əsərinin müqəddiməsində “Ənvarut-tənzil” nümunəsində səhih hədislərlə yanaşı, zəif, mövzusu uydurma olan hədislərin də olduğunu nəql etmişdir (Münavi, I/88-89; II/716,745; III/1042). Həmçinin Münavi əsərində hədislərin tərtibi ilə bağlı mövzuya da toxunmuşdur. Belə ki, təfsirçilərin surələri əzbərləməyi insanlara təşviq etmək üçün onun fəzilətləri ilə bağlı rəvayətləri həmin surənin əvvəlində, Zəməxşəri və Beyzavi isə surənin fəzilətləri ilə bağlı rəvayətləri həmin surənin sonunda vermişdir. Münavinin fikrinə görə isə surələrin fəzilət və üstünlüyünü bildirmək və ya açıqlamaq üçün surə fəzilətlərinə aid rəvayətlər surənin sonunda gəlməlidir (Münavi, I/121). Təfsir mənbələrində isə bununla bağlı hər hansı bir qeyd nəql edilməyib. Mənbələrdə surə fəzilətlərinə aid rəvayətlər bəzən əvvəldə, ortada, bəzən sonda qeyd edilir. Məsələn, Fəxrəddin Razi belə rəvayətləri bəzən əvvəldə, bəzən isə sonda (Razi, XXXII/305,356, 358), İbn Kəsir surənin əvvəlində (Kəsir, V/134-135; VII/512), Nəsəfi isə Beyzavi və Zəməxşəri kimi surənin sonunda verib (Bağış, 71). Bu növ hədislərə bağlı “Hud”, “İbrahim” və “Cümə” surələrini misal vermək olar.

“Hud” surəsinin fəziləti ilə bağlı nümunə:

عن رسول الله صلى عليه وسلم ، من قرأ سورة هود أعطي من الاجر عشر حسنات بعدد من صدق بنوح و من كذب به و هود و صالح و شعيب و لوط و ابراهيم و موسى و كان يوم القيامة من السعداء إنشاء الله تعالى

Həzrət Peyğəmbərdən söylənilən bir rəvayətə görə, kim “Hud” surəsini oxuyarsa, qarşılıq olaraq ona Həzrət Nuh, Həzrət Saleh, Həzrət Şüeyb, Həzrət Lut, Həzrət İbrahim və Həzrət Musaya inanan və onları yalanlayanların sayı qədər on savab verilir (Beyzavi, əl-Maraşlı, III/153; Zəməxşəri, II/439).

nümunə:

“İbrahim” surəsinin fəziləti ilə bağlı

و عن النبي صلى عليه وسلم ، من قرأ سورة إبراهيم أعطي من الاجر عشر حسنات بعدد من عبد الاصنام و عدد من لم يعبدها.

Həzrət Peyğəmbərdən gələn bir rəvayətə görə, kim “İbrahim” surəsini oxuyarsa, qarşılıq olaraq ona bütələr inanan və inanmayanların sayı qədər on savab verilir (Beyzavi, əl-Maraşlı, III/205; Zəməxşəri, II/568).

“Cümə” surəsinin fəziləti ilə bağlı nümunə:

عن النبي صلى عليه وسلم ، من قرأ سورة الجمعة أعطي من الاجر عشر حسنات بعدد من أتى الجمعة و من لم يأتها في أمصار المسلمين.

Həzrət Peyğəmbərdən gələn bir rəvayətə görə, kim “Cümə” surəsini oxuyarsa, qarşılıq olaraq ona müsəlman şəhərlərində Cümə namazına gələn və gəlməyənlərin sayı qədər on savab verilir (Beyzavi, əl-Maraşlı, V/213; Zəməxşəri, IV/537).

Münavi və Xafacı bu qeyd edilən hədislərin Ubey ibn Kəb adından rəvayət edildiyini və bunların mövzusunun uydurma olduğunu bildirmişlər (Xafacı, V/257; V/745; IX/177; Münavi, II/724; III/1042;).

Bundan başqa, Beyzavi təfsirində “Fatihe” surəsinin fəzilətləri haqqında hədislərə də rast gəlmək mümkündür:

و عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِأَبِي: أَلَا أَخْبِرُكَ بِسُورَةٍ لَمْ يَنْزَلْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ مِثْلُهَا؟ قَالَ: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ! قَالَ فَاتِحَةُ الْكِتَابِ، إِنَّهَا سَبْعٌ مِثْنَانِي، وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الَّذِي أُوتِيَتْهُ.

Əbu Hüreyrədən rəvayət edilən bir hədisə görə Həzrət Peyğəmbər Ubeyə belə demişdir: “Sənə Tövrət, İncil və Quranda heç bir bənzəri olmayan surə haqqında xəbər verimmi? Ubey “Bəli, ey Allahın rəsulu buyur”, – dedi. Həzrət Peyğəmbər “O – “Fatihe” surəsidir; o, səbul-məsani və mənə verilən Qurandır”, – deyə buyurdu (Tirmizi, I – V).

Münavinin qeyd etdiyinə görə, Tirmizi bu hədisin həsən və səhih olduğunu bildirmişdir. Həmçinin Nəsai və Hakim də bunu səhih qəbul etmişlər (Münavi, I/115 – 116).

“Fatihe” surəsinin fəzilətləri haqqında digər hədis belədir:

و عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ بَيْنَمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسٌ إِذَا أَتَاهُ مَلَكٌ فَقَالَ: ابْشِرْ بِنُورَيْنِ أُوتِيَهُمَا لَمْ يَأْتِيَهُمَا نَبِيٌّ قَبْلَكَ: فَاتِحَةُ الْكِتَابِ وَ خَوَاتِيمُ سُورَةِ الْبَقَرَةِ لَنْ تَقْرَأَ حَرْفًا مِنْهُمَا إِلَّا أُطِيبَتْهُ.

İbn Abbasdan rəvayət edilən bir hədisə görə. “Həzrət Peyğəmbər oturarkən bir mələk gəldi və belə dedi: “Sənə, səndən əvvəl heç bir

Peyğəmbərə verilməmiş iki nurun müjdəsini verirəm. Bu, “Fatihə” surəsi və “Bəqərə” surəsinin son iki ayəsidir. Bu surə və ayələrdən oxuduğun hər bir hərf üçün sənə bir əcr vardır” (Hakim, Abdulqadir, I/745).

Kəlam mənbələri

Təfsirçi kimi məşhur olan Nasirəddin Beyzavi iman və əqidə kimi mövzuları özündə əks etdirən kəlam elmi ilə də məşğul olmuşdur. O, hətta “Tavaliul-ənvār fi ilmil-kəlam”, “Muntəh-əl-munā fi şərhi-əsmə illəhil- husnə”, “Misbahul-ərvāh vəl-izāh” adlı kəlam mövzularında əsərlər yazmışdır (Beyzavi, I/91 -92). Kəlam elmini dini elmlərin sütunu (Beyzavi, III/90) hesab edən Beyzavi Razi və Amidi kimi özündənəvvəlki alimlərin metodlarını təqib etmişdir. Belə ki, o, fəlsəfə və kəlam elmlərini birləşdirməyə çalışmışdır (Bağış, 219.). Beyzavi təfsir əsərində kəlam mövzularından olan Allahın birliyi (Beyzavi, əl-Maraşlı, I/117) iman-əməl əlaqəsi (Beyzavi, əl-Maraşlı, I, 37 – 38; III/241, V/189), böyük günah (Beyzavi, əl-Maraşlı, I/37, 64), rizq (Beyzavi, əl-Maraşlı, I/38 – 39) Allahı görmə (Beyzavi, əl-Maraşlı, II/176;

v, 267, 295), şəfaət (Beyzavi, əl-Maraşlı, I. 78 – 79, 154; IV/39) kimi mövzulara toxunmuşdur. Məsələn: Beyzavi “Bəqərə” surəsinin 164-cü ayəsinin Uca Allahın varlığına və birliyinə dəlalət edən ayə olduğunu bildirir.

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلُوكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْضَ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ.

“Şübhəsiz ki, göylərin və yerin yaradılışında, gecə ilə gündüzün bir-birini əvəz etməsində, içərisində insanlar üçün faydalı olan şeyləri daşıyaraq dənizdə üzən gəmilərdə, quruyan yer üzünü Allahın göydən yağmur yağdıraraq yenidən diriltməsində, cins-cins heyvanları onun hər tərəfinə yaymasında, eləcə də küləklərin və göylə-yer arasında ram edilmiş buludların (bir səmtdən başqa səmtə) yönəldilməsində düşünüb-anlayan bir qövüm üçün (Allahın varlığını, birliyini, əzəmət və qüdrətini sübut edən) dəlillər vardır” (Məmmədəliyev, 24).

Ayədə də qeyd edildiyi kimi, yer üzündəki hər şeyin qarşılıqlı sistem və nizamlı şəkildə tərtib edilməsi, dilədiyi hər şeyi yaratmağa gücü çatan bir Yaradıcının varlığına bir nümunədir. Beyzavi Allahın birliyini belə izah etmişdir: “Bir varlığı yaratmaq üçün iki Allahın var olması həmin varlığın iki yaradıcıya aid olması deməkdir. Bu da ilahlıq prinsipinə ziddir. Həmçinin bir varlığın iki ilahdan, sadəcə, birinə aid olduğu da digər yaradıcının ilahlıq sifətinə xələl gətirmiş olacaqdır. Bu baxım-

dan, “Ənbiya” surəsinin 22-ci ayəsi ilahlıq prinsip və sifətini özündə əks etdirir (Beyzavi, əl-Maraşlı, I/117). “*Əgər (yerdə və göydə) Allahdan başqa tanrılar olsa idi, onların ikisi də (müvazinətdən çıxıb) fəsada uğrayardı. Ərşin sahibi olan Allah (müşriklərin Ona) aid etdikləri sifətlərdən tamami ilə uzaqdır!*” (Məmmədəliyev, 322).

Bundan başqa, Nasirəddin Beyzavi əsərində kəlam elminin əsaslarından olan iman mövzusunə toxunmuşdur. Beyzaviyə görə, iman qəlb ilə təsdiqdir. O, bu fikrini “Mücadilə” surəsinin 22-ci, “Maidə” surəsinin 41-ci və “Hucurat” surəsinin 14-cü ayələri ilə təsdiqləmişdir.

أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ

“Allah onların qəlblərinə iman yazmış”(Məmmədəliyev, 544; “Mücadilə”, 22).

مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَوْفَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ

“Ürəklərində inanmadıqları halda, dildə (ağızları ilə): “İnandığ” deyənlər (münafiqlər)” (Məmmədəliyev, 113; “Maidə”, 41);

وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ

“Hələ iman sizin qəlblərinizə daxil olmamışdır (çünki iman əməllə etiqadın vəhdəti, İslamı qəbul etmək isə yalnız zahiri əməl deməkdir)” (Məmmədəliyev, 516; “Hucurat”, 14).

Beyzaviyə görə, bu ayələrlə Uca Allah imanı qəlbə aid etmişdir (Beyzavi, əl-Maraşlı, I/37 – 38). Bundan başqa, sadəcə, qəlblə təsdiq etmək qulun (hesabı görüldükdən sonra) cənnətə girməsinə kifayətdir. Bu fikrini də “Hədid” surəsinin 21-ci ayəsi ilə təsdiqləmişdir.

سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ

“(Ey insanlar!) Rəbbiniz tərəfindən bağışlanmağa və genişliyi yerlə-göyün genişliyi qədər olan, Allaha və onun peyğəmbərlərinə iman gətirənlərdən ötrü hazırlanmış Cənnətə nail olmaq üçün (yaxşı əməllər etməkdə) bir-birinizi ötüb-keçməyə çalışın (bir-birinizdən yarışın). Bu, Allahın dilədiyi kimsəyə əta etdiyi lütfdür (mərhəmətdir). Allah böyük lütf (mərhəmət) sahibidir! (Məmmədəliyev, 539) ayəsini təfsir edərkən Beyzavi, sadəcə, qəlblə iman etməyin cənnəti qazanmaq üçün kifayət

etdiyni bildirmişdir (Beyzavi, əl- Maraşlı, V/189). Bununla da o, əməli imandan bir hissə qəbul edən mötəzilə və xaricilərə rədiyyə mahiyyətində cavab vermişdir (Xafacı, IX/104).

Nasirəddin Beyzavi digər kəlam mövzularından olan böyük günahısləmə ilə bağlı fikirlərə də toxunmuşdur. Mötəzilə və əhli-sünnə böyük günah işləyən birinin aqibəti ilə bağlı müxtəlif fikirlər bildiriblər. Belə ki, mötəzilə əqidəsinə görə, böyük günah işləyənlərdən biri fasiqdir. Cənnət və cəhənnəm arasında bir yerdədir (iki mənzilə arasında bir mənzilədədir). O, imandan çıxmış, ancaq küfrə girməmişdir. Belə bir adam tövbə etmədən ölərsə, əbədi cəhənnəmdə qalar. Əhli-sünnəyə görə, iman qəlblə təsdiqdən ibarət olduğu üçün böyük günah işləyən biri kafir olmaz, mömin olaraq qalar. Ancaq bir şərtlə ki, işlənən günaha laqeyd yanaşılarq xəfifə alınmasın və halal sayılmasın. Əgər günahı işləyən adam haramı halal hesab edərsə, küfrə düşmüş olacaq. Belə biri əfv edilmədiyi və şəfaətə nail olmadığı təqdirdə günahının cəzasını çəkmədən cənnətə girə bilməz (Beyzavi, əl-Maraşlı, I/37).

Beyzavi də “Bəqərə” surəsinin 26-cı ayəsində qeyd edilən “fasiq” kəlməsini (Məmmədəliyev, 4) əhli-sünnə və mötəzilə əqidəsinə görə geniş şəkildə izah etmişdir. Fasiq insanı “təğabi” (التغابي) (cahillikdən və axmaqlıqdan, yaxud istəmədiyi halda bəzən böyük günah işləyən biri), “inhimək” (الإنهمك) (davamlı böyük günah edən və bunu verdiş halına gətirən biri) və “cuhud” (الجهود) (böyük günahı doğru bir iş kimi görüb, davamlı günah edən,

haqqı inkar edən biri) kimi mərtəbələrə ayıran Beyzavi “cuhud” mərtəbəsində olan birinin iman paltarını çıxarıb, kafir donu geyindiyini, küfrə düşdüyünü və kafir olduğunu qeyd etmişdir. Fasiqliyin “təğabi” və “inhimək” kimi digər mərtəbələrində olan biri isə Allahı inkar etmədiyi üçün mömin olaraq qalır. İmanın qəlblə təsdiq, dillə təkrar və əməldən ibarət olduğunu hesab edən mötəzilə kəlam məktəbi isə “təğabi” və “inhimək” dərəcəsində olan fasiq birinin kafir və ya mömin olaraq vəsf etməyərək, iman ilə küfr arasında bir yerdə (əl-mənzilə beyn əl-mənziləteyndə) olduğunu bildirir. Bu mərtəbələrdə olan biri həm iman, həm də küfrə aid bəzi xüsusiyyətləri özündə daşıyır. Bununla yanaşı, mötəzilə kəlam məktəbinin əməli imandan saymasına baxmayaraq, bu məktəbin bir qrup mənsubu öz aralarında iman-əməl məsələsi ilə bağlı fərqli fikirlər bildirmişlər. Belə ki, bəzisi iman, sadəcə, əməldən ibarət olduğunu, bəzisi iman, qəlblə təsdiq, dillə təkrar və əməldən ibarət olduğunu bildirmişlər. Bundan başqa, bəziləri əməlin mütləq itaət oldu-

ğunu, bəziləri isə “Əməl, sadəcə, fərz olanlardır”, – deyə bildirmişlər (Bağış, 49).

Əhli-sünnə məktəbi iman gətirib şirkdən başqa böyük günah işlədən birinin əfv oluna biləcəyini və əbədi cəhənnəmdə qalmayacağını, mötəzilə məktəbi isə şirkin böyük günahlar hökmünə aid olduğunu, şirkdən başqa digər böyük günahların bağışlanması üçün tövbənin şərt olduğunu bildirmişdir. Hər iki məktəb bu fikirlərini “Nisa” surəsinin 48-ci ayəsinə görə əsaslandırır:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ

“Şübhə yoxdur ki, Allah Özünə şirk qoşanları əfv etməz, amma istədiyi şəxsin bundan başqa olan günahlarını bağışlayar. Allaha şərik qoşan kəs, əlbəttə, böyük günah etmiş olur (Məmmədəliyev, 85).

Yuxarıda qeyd edilən ayəni mötəzilə məktəbinə mənsub olan Zəməxşəri belə izah edir: “Uca Allah şirk qoşmağı istəyən birini əfv etməz; şirkdən başqa digər böyük günahlar işləməyi istəyən birini əfv edər” (Zəməxşəri, I/

520). Zəməxşəri burada (لِمَنْ يَشَاءُ) “istəmək” felini Allaha deyil, qula aid

etmişdir. Ayə bu şəkildə izah edildikdə, şirkdən başqa böyük günah işləyən birinin tövbəetmə şərtini (təqyidini) ortaya çıxarır.

Əhli-sünnə məktəbinə mənsub olan Beyzavi isə bu izaha etiraz etmiş, şirkə digər günahları bir- birindən ayırmışdır. Yəni böyük günahları şirk hökmünə aid edib tövbə şərtinə (təqyidinə) ehtiyac olmadığını bildirmişdir. Əgər qul şirk və ya böyük günahlarına görə tövbə edərsə, tövbəsinin qəbul olunacağına dair bir çox ayə və hədislər vardır. Həqiqətən, qul peşman olar və iman edərsə, onun bu şirkinin yox olması mənasına gəlir. Belə birinin Uca Allah tərəfindən bağışlanması da mümkündür (Xafacı, III/285).

Bundan başqa, Beyzavi əsərində digər kəlamî mövzulardan olan rizq (Beyzavi, əl-Maraşlı, I/38–39), Allahı görmə (ruyətullah) (Beyzavi, əl-Maraşlı, V/224, 267; Zəməxşəri, IV/157, 662) peyğəmbərlərin məsumiyyəti (Beyzavi, əl-Maraşlı, I/74–75; III/110, 200; V/267, 295) kimi mövzulara toxunmuş və mötəzilə məktəbinin, yəni Zəməxşərinin fikirlərinə və dəlillərinə yer verdikdən sonra, öz əqidə məktəbinə – əşariliyə uyğun fikirlərini bildirmişdir.

Fiqh mənbələri

Şafei məzhəbinə mənsub olan Beyzavi fiqh sahəsində də dərin elmi biliyə sahib idi. O, fiqhlə bağlı məsələləri qısa və xülasəli şəkildə izah etməyə çalışmış, bu məsələlərdə öz kitabından iqtibaslar gətirmiş, bunları izah etməyə çalışmışdır. Həmçinin bəzi tədqiqat əsərləri şafei fiqhinə aid olan Əbu İshaq Cəmaləddin əş-Şirazinin (v.: h. 476, m. 1083) “əl-Mühəzzəb”, Qəzzalinin (v.: h. 505, m. 1111) “əl-Vəciz” əsərləri; hənəfi fiqhinə aid olan – Aləddin Əbu Bəkir əl-Kasaninin (v.: h. 587, m. 1191) “Bədius-sənai” əsəri; maliki fiqh ədəbiyyatına aid Sahnun (v.: h. 240, m. 854) “əl-Müdəvvinə” əsərini “Ənvar ət-Tenzil” əsərinin fiqh qaynaqları arasında göstərilmişdir. Bundan başqa, fiqh üsulu ilə bağlı mövzularda Razinin (v.: h. 606, m. 1210) “əl-Məhsul” əsərinin mənbələr arasında olduğu bildirilmişdir (Arıcı, 387).

Ümumiyyətlə, fiqhi təfsir mövzusu Qurandakı ehkam ayələridir. İslam alimləri ehkam ayələrinin sayı haqqında müxtəlif fikirlər bildirmişlər. Belə ki, Qəzzali və Razi bu ayələrin sayının 500 olduğunu bildirdiyi halda, digər alimlər 800 və ya 200-dən aşağı olduğunu söyləmişlər (Bağış, 202). Nasirəddin Beyzavi əsərində fiqhi məsələlərə toxunmuş və bu mövzuda fikirlərini sübut etmək üçün ayələrdən, hədislərdən, icmadan, qiyasdan və digər mötəbər qaynaqlardan istifadə etmişdir. Buna misal olaraq, “Nisa” surəsinin 115-ci ayəsini göstərmək olar:

وَمَنْ يُشَاقِقِ السُّؤْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تُولَىٰ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُصْلِهِ
جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا

“Hər kəs özünə doğru yol aşkar olunandan sonra, Peyğəmbərdən üz döndərüb möminlərdən qeyrisinin yoluna uyarsa, onu istədiyi (özünün yönəldiyi) yola yönəldər və cəhənnəmə vasil edərik. Ora necə də pis yerdir” (Məmmədəliyev, 96).

Nasirəddin Beyzaviyə görə, bu ayə icmaya qarşı gəlməyin haram olduğunu göstərir. Uca Allah bu ayədə Həzrət Peyğəmbərə qarşı gələn və möminlərin yolundan ayrılan birini sərt şəkildə təhdid edir və cəhənnəmə düçar olacağını bildirir. Bu təhdid həm Həzrət Peyğəmbərə qarşı gələnə, həm də möminlərin yolundan ayrılana aiddir. Bu da o deməkdir ki, möminlərin yolunu tərk edib başqa bir yolu özünə rəhbər tutmaq haramdırsa, möminlərin yoluna tabe olmaq vacibdir (Beyzavi, əl-Maraşlı, II/97).

Bundan başqa, Nasirəddin Beyzavi əsərində fiqhlə bağlı mövzuları izah edərkən məzhəblərin fikirlərinə və dəlillərinə də yer vermişdir. O, mövzu ilə bağlı fikirlərini mənsub olduğu şafei məzhəbinə görə izah etmişdir. Həmçinin şafei məzhəbinin fikirlərini hənəfi məzhəbinin fikirləri ilə müqayisə edərək, şafei görüşlərinə üstünlük vermişdir. Buna misal olaraq, bəsmələnin "Fatihə" surəsinin ayələrindən olub-olmadığı haqqındakı fikirlərini vermək mümkündür. Belə ki, Məkkə və Kufədən olan qiraət imamları və fəqihləri, İbn Mübarək, eləcə də İmam Şafei bəsmələnin "Fatihə" surəsindən bir ayə olduğunu bildirmişdir. Mədinə, Bəsrə, Şam qiraət imamları və fəqihləri, İmam Malik və Əvzai isə bunun əksini söyləmişdir. İmam Azam isə bu mövzuda heç bir fikir bildirməmişdir (Beyzavi, əl-Maraşlı, I/25). Beyzavi bu mövzu ilə bağlı hənəfi və şafei məzhəblərinin fikirlərinə geniş yer vermiş, şafei mənsublarını sadalamışdır. Beyzavi bəsmələnin "Fatihə" surəsindən bir ayə olduğunu bildirmiş, bu fikrini hədislərlə əsaslandırmışdır. Belə ki, Əbu Hüreyrədən rəvayət edilən digər hədisə görə, "Fatihatul-kitab" yeddi ayədir. Bu ayələrdən birincisi, "Bismillahir-Rahmənir-Rahim"-dir (Münavi, I/93). Digər hədis isə Ümmü Sələmədən rəvayət edilən hədisdir. Bu hədisə görə, Həzrət Peyğəmbər "Fatihə" surəsində (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) "Bismillahir-Rahmənir-Rahim və Əlhəmdulilləhi Rabbil-ələmin"-i bir ayə hesab etmişdir (Münavi, I/95). Beyzavinin təfsir əsərinin mühəqqiqləri olan Məhəmməd Sübhü bin Həsən Hallaq və Məhəmməd Əhməd əl-Artas bu hədislərin zəif olduğunu bildiriblər (Beyzavi, Hallaq, əl-Artas, I/8). Bundan başqa, Beyzavinin "Fatihə" surəsi ilə bağlı göstərdiyi mənbə – Mushafın iki qapağı arasındakıların Allah sözü olduğu haqqında icma edilməsidir (Xafacı, I/49). Həmçinin Beyzaviyə görə, bütün surə başındakı bəsmələlər müstəqil bir ayədir. Beyzavi mühəqqiqlərindən olan Hallaq və əl-Artas da bu fikri İbn Abbasdan gələn – "Həzrət Peyğəmbər ona bəsmələ nazil olanadək surələrin bitmə yerlərini bilmirdi" – hədisidir (əs-Sabuni, I/52). Nəticə etibarilə alimlər bu mövzuda ittifaq etməmiş, hər bir qrup öz dəlillərinə əsaslanmış və "bəsmələ"-nin "Nəml" surəsinin

30-cu ayəsi olduğu haqqında ittifaq etmişlər (Hallaq, əl-Artas, I/8). Bundan başqa, Beyzavi təfsir əsərində "Bəqərə" surəsinin 173-cü (Beyzavi, əl-Maraşlı, I, 120; Sabuni, I/517), "Nisa" surəsinin 6-cı, (Beyzavi, əl-Maraşlı, II/61) 43 və 101-ci, "Maidə" surəsinin 6-cı ayələrindəki müəyyən kəlmələrə hənəfi məzhəbinin fiqhi izahlarına etiraz etmiş, şafei məzhəbinin fikirlərini hədislərlə əsaslandırmağa çalışmışdır (Bağış, 207-211).

Nəticə

Bir çox elmə biliyə sahib olan, xüsusi ilə də İslami elmlərdə seçilən Nasirəddin Beyzavini daha çox məşhurlaşdıran “Ənvar ət – Tənzil və Əsrar ət – Təvil” adlı təfsir əsəri olmuşdur. Beyzavi əsərində rəvayət və dirayət təfsir metodunu birləşdirməyə çalışmışdır. Belə ki, o, ayələri izah edərkən ayənin ayə ilə təfsirinə, səhabə təfsirinə, hədislərə, kəlam, fiqh, fəlsəfə elmlərinə, təsəvvüfi izahlara, ərəb dilinə, ərəb, bəyan, məani, bəlağat kimi ərəb dilinin incəliklərinə və müxtəlif qiraətlərə, eləcə də, şeirlərə yer vermişdir.

Tədqiqatlara görə, Beyzavi əsərində ərəb, məani və bəyan kimi ərəb dili qrammatikasının incəlikləri, Quranın ecaz yönləri, surələrin fəzilətləri, israiliyyət kimi mövzuların qaynağı Zəməxşərinin “əl-Kəşşaf” əsəridir. Beyzavi, hətta Zəməxşərinin adıçəkilən əsərindən daha çox istifadə etməsinə görə tənqid edilmişdir. Bundan başqa o, kəlama və fəlsəfəyə aid mövzuları Fəxrəddin Razinin “Məfatih əl-ğəyb”, sözlərin quruluşu və dillə bağlı mövzuları Rəğib əl- İsfahaninin “əl-Müfrədat” əsərlərindən iqtibas etmişdir.

Əsərin hədis mənbələrinə gəlinə, söyləmək mümkündür ki, Zəməxşərinin “əl-Kəşşaf” əsəri ilə eynidir. Bu hədislər arasında zəif və uydurma hədislər də vardır. Məhz bu yönü ilə də əsər tənqid edilmişdir.

Nasirəddin Beyzavi kəlamı mövzularda Zəməxşəriyə etiraz etmiş, bəzən fikir bildirməyərək, Zəməxşərinin mövzu ilə bağlı fikirlərini qəbul etmişdir. Bu baxımdan, Beyzavi tənqid edilmişdir. Zəməxşəriyə etiraz səbəbinə gəlinə, iki alimin ayələri təfsir edərkən fərqli əqidələr əsasında izah etməsi olmuşdur. Belə ki, Beyzavi ayələri təfsir edərkən əşəri əqidəsini, Zəməxşəri isə mötəzilə görüşlərini əsas götürmüşdür. Bunu Allahın birliyi, iman-əməl əlaqəsi, böyük günah, rizq, Allahı görmə, şəfaət kimi kəlamı mövzularda görmək mümkündür.

Fiqh sahəsində də seçilən Nasirəddin Beyzavi ehkam ayələri kimi fiqhi məsələlərdə fikirlərini sübut etmək üçün ayələrdən, hədislərdən, icmadan, qiyasdan və digər mötəbər qaynaqlardan istifadə etmişdir. Bundan başqa o, məzhəblərin fikir və görüşlərinə yer vermiş, mənsub olduğu şafei məzhəbinin görüşlərini əsas götürmüşdür.

Nəticə etibarilə, Beyzavinin bu məşhur təfsir əsəri dilinin və üslubunun ağır olmasına baxmayaraq, ən çox oxunulan və üzərinə haşiyə yazılan nümunələrdən biridir.

Ədəbiyyat

Ahmet Özal. (2005/1425). Hind Çelebi, Əl-Beydavi Abdullah b. Ömər "Məvsuatu Alamil-Uləmai vəl-Udəbəil Arabi vəl-Müslimin". Beyrut.

Ay Mahmut. (2014). "Osmanlıda Tefsir Faaliyyətləri", Tefsir El Kitabı, ed.

Mehmet Akif Koç, Ankara: Grafiker Yayınları.

Bilmen Ömer Nasuhi. (1973-74.). "Büyük Tefsir Tarihi", I-II, İstanbul: Bilmen Yayınevi.

Cerrahoğlu İsmail. (1996). "Tefsir Tarihi", Ankara: Fecr Yayınları.

Cerrahoğlu İsmail. (1995). "Envarut –tenzil ve Esrarut – Tevil", DİA, XI.

(260 -261).

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

Cüneydi-Şirazi. (1344). "Şəddül-izar fi haddil-əvzar an zuvvarul-məzar", nşr. Mirzə Muəmməd Qəzvini - Abbas İqbal Aştıyani, Tehran. İntişaratı- Novid.

Davudi Muhammed b. Ali. (tarixsiz). "Tabakatul-müfessirin", I-II, Beyrut: Darul-kütubil-ilmiyyə.

Demir Ziya. (2006). " XIII –XVI.y.y. Arası Osmanlı müfessirleri", İstanbul: Ensar Yayınları.

Əbulqasim Zəməxşəri. (1415 / 1995). "əl – Kəşşaf an Həqiqəti – t – Tənzil və uyuni – I - əqavi – I – fi vucuhi – t – təvil", nəş. Məhəmməd Abdussələm Şahin, Beyrut: Daru – I – kutubi – I – ilmiyyə.

Fəxrəddin Razi. (1420). "Məfətihi – I – Ğayb" I – XXXII, (3. Nəşr), Daru

İhyai – t – Turasi – I – Arabi, Beyrut.

Gür Süleyman. (2014). "Kazi Beyzavi Tefsirinde Belağat İlmi ve Uygulanışı" (doktora tezi), Atatürk Üniversitesi, Erzurum.

Hacı Abdulaziz. (2013/1434.). "el-Beyzavi müfessiran", Dimaşk-Beyrut: Darun-nevaadır.

Həməvi Yaqut b. Abdullah. (1995). "Mucəmul – Buldan". "Dar Sadır", Beyrut.

Hakim Əbu Abdullah Məhəmməd ibn Abdilllah. (1990 / 1411.). "əl – Müstədrək alə - s –Sahiheyn" I –IV, (I nəşr), tədqiqat: Mustafa Abdulqadir Ata, Dar – ul – Kutubi – I – ilmiyyə, Beyrut.

Xafacı Şihabəddin Əhməd b. Muhamməd. (1997). "Haşiyətuş-Şihab ələ Təfsirul Beydavi / İneyətul -Qadi və Kifəyətur-Razi", I-X, Darul -Kutubul İlmiyyə, Beyrut.

İmaduddin İbn Kəsir, Əbul Fida İsmail b. Nuriddin Əli b. Cəmaliddin. (1997/1418). "Əl-Bidəyə və n -Nihəyə", I-XXI, thq. Abdullah b. Abdul- Muhsin ət-Türki, nşr, Daru Hicr, Riyad.

İmaduddin İbn Kəsir, Əbul Fida İsmail b. Nuriddin Əli b. Cəmaliddin. (1420 / 2009). "Təfsiru – I – Qurani – I – Azim" I – VIII, (2. Nəşr), təhqiq: Sami bin Məhəmməd Səlamə, Daru Tayyibə.

İpşirli Mehmet. (1998). "Huzur Dersleri", Diyanet İşleri Ansiklopedisi, XVIII, (441-444).

Kara Osman. (2013 / 2). "Vahidi ve Tefsirindeki Metodu", Gümüşhane Üniversitesi İlahiyyat Fakültesi Dergisi, 2 (3), (səh. 296 – 316).

Katib Çelebi. (). "Keşfuz – Zunun", nşr. M. Şerefəddin Yaltkaya – Rifat Bilge, Beyrut: Daru İhyait – turasil – Arabi, ts.

Katib Çələbi. (2010). "Sülləmul-vusul ilə tabaqatul-fuhul", nşr. Mahmud Abdulqadir əl- Arnaut- Salih Sadavi Salih, I-V, İstanbul:İRCİCA,

Kiraz Celil. (1 (2009),). "Beyzavi Tefsirinde İşari Yorumlar ve Muhtemel Kaynakları", Uludağ Üniversitesi İlahiyyat Fakültesi Dergisi, XVIII, (səh. 365-423).

Konevi Haiz İsmail. (tarixsiz). "Haşiyətul-Konevi ələ Təfsirul- Beydavi və bi Hamişihə Haşiyətu İbn- Təmcid", I-V, Dersaadet Kitabevi, İstanbul.

Qaradağı əli Muhyiddin. (1980-1982 /1400-1402). "əl-Muqəddimə", Qazi Beyzavi, əl-Ğayətul-qusva fi dirayətil-fətvə, nşr. Əli Muhyiddin əl-Qaradağı, Qahirə: Darun-nasr.

Qays əl-Qays. "əl-İraniyyun vəl Ədəbil- Arabi", Müəssəsətul-Buhus vət- Tahqiqis-Saqafiyyə.

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

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

Mehmet Bağış. (2017). "Beydavi Tefsirinin Ulumu – I – Quran və Tefsir Üsulu Açısından Tahlili", (səh. 266), (doktorluq işi).

Mehmet Bağış. "Envarut – Tenzilde Kelam Uygulamaları və Farklı İtikadi Görüşlərin Değerlendirilmesi", Şırnak üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, səh. 1- 60; 2017 /3 yıl: 8 cilt: VIII sayı: 18.

Məhəmməd Sabuni. (1400 / 1980). "Ravaiu – I – Bəyan Təfsiru Ayatı – I – Əhkam", I – II, (3. Nəşr), Məktəbətü –I – Ğazali, Dəməşq:.

Məhəmməd Züheyli əl-Qazi əl-Beyzavi. (1999). "əl-Müfəssir, əl-usuli, əlmutəkəllim, əl-faqih, əl-muərrix, əl-ədib", sahibut-təsaniful-məşhərə, Dimaşq: Darul-Qələm.

Məmmədəliyev Vasim. (2016). " Qurani Kərim və Tərcüməsi", (1 – ci nəşr), Ankara : TDV Yayın Matbaacılık Tic. İşletmesi Basımevi.

Mustafayev Ənvər. (iyun 2019). "Qazi Beyzavi və Onun İslam Təfsir Ənənəsinin İnkişafında Rolu", Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, Din Araşdırmaları Jurnalı №1 (2), (səh. 123 – 138).

Mustakim Arıcı. (2017). "İslam ilim və Düşüncə Geleneğinde Kadı Beyzavi", İsam yayınları.

Münavi Zeynuddin Məhəmməd Abdurrauf. (1409). "əl – Fəthus – Səməvi bi Təxrici Əhadasi Tefsir - il- Qadi əl - Beydavi", I – III, təhq. Əhməd Müctəbə, Riyad: Daru – I – Asimə.

Nasirəddin Beyzavi. (2007 / 1429). "Gayət – ul – Qusva fi Dirayətül – Fətva" Təhqiq: Əli Muhyiddin Əli əl – Qaradaği. 2 cild. Beyrut: Dar – ul Bəşəir – il – İslamiyyə.

Nasirəddin Beyzavi. (2000). "Ənvarut- Tənzil və Əsrarut-Təvil", I – III, (1- ci nəşr), Təhqiq, Təliq: Məhəmməd Subhi bin Hallaq , Məhəmməd Əhməd əl – Artaş, Daru – r – Rəşid, Beyrut.

Nasirəddin Beyzavi. (1418). "Ənvarut- Tənzil və Əsrarut-Təvil". Təhqiq: Məhəmməd Abdurrahman əl – Maraşlı. 5 cild. (1.nəşr), Beyrut: Daru İhyai – t – Turasi – I – Arabi.

Nasirəddin Beyzavi. (2003). "Ənvarut- Tənzil və əsrarut-təvil", "dərul- kitəbul-ilmiiyyə", Beyrut.

Öztürk Mustafa. (2012). "Osmanlı Tefsir Mirası", Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Safədi Səlahəddin Halil b. Aybeg. (2000, h.1420). "əl-Vəfi bil-Vəfəyat", nşr. Əhməd əl-Arnaut-Türki Mustafa, I-XXIX, Beyrut: Daru ih-yait- türas.

Suyuti Cəlaləddin Abdurrahman b. əbi-Bəkir. (1974/1394). "əl-İtqan fi Ulumul-Quran", I-IV, thq, Muəmməd əbul- Fazl İbrahim, Heyətül – Mısıriyyətul – Ammətu lil- Kutub.

Tacəddin əs-Subki. (1993/1413). "Tabaqatuş- Şəfiyyətul –Kubra", nşr.

Mahmud Muhəmməd ət-Tanahi – Abdulfəttah əl-hulv. Qahirə.

Tərhib b. Rabian əd-Dusuri. (2004/1424). "Mucəmul-Müəlləfətil-Usuliyyətiş-Şəfiyyətil- Məbsusəti, fi Kəşfiz-Zunun", Əl-cəmiatul-isləmiyyə, Mədinə.

Tirmizi Məhəmməd ibn İsa. (1395 / 1975). “Sünnət – ul – Tirmizi” I –V, (2 – ci nəşr), təhqiqat: Əhməd Məhəmməd Şakir, Məhəmməd fuad Abdulbəqi, İbrahim Utva; Məktəbətü və Mətbəətu Mustafa əl – Babi, Misir.

Yafi. (1997/1417). “Miratul-cənan və İbrətul- Yaqzan”,nşr. Xəlil əl-Mənsur, I-V, Beyrut: Darul-Kutubul İlmiyyə.

Yusuf Əhməd Əli. “əl – Beyzavi və Minhacu fit – Təfsir” (doktorluq işi), Camiatu Ummul – Qura, Məkkə.

Zəhəbi Məhəmməd Hüseyn. “ət – Təfsir vəl – Müfəssirun”, Beyrut: Darul – Erkam.

UOT 09; 2; 297

**“Şərh Əsma Allah əl-Husna” əsərinin əlyazma nüsxəsində
“Huvə” və “Allah” adlarının izahlı tərcüməsi**

Yeganə Rəhnulla

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası,
Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu,
böyük elmi işçi
Bakı, Azərbaycan
yegane.rahnnulla@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-6564-7257>

Daxilolma tarixi: 23.01.2023

Nəşrə təsdiq tarixi: 05.03.2023

Xülasə

Azərbaycan Respublikası müstəqillik əldə etdikdən sonra, Sovet İttifaqının İslam dininə və onun tədqiqatına tətbiq etdiyi qadağalar öz hüquqi dəyərini itirməyə başladı. Məhz bundan sonra ölkəmizdə İslam dininə aid əsərlərin öyrənilməsi, tədqiqi, tərcüməsi və digər elmi araşdırmalar geniş vüsət aldı. Belə tədqiqatların Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası (AMEA) Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun (Əİ) xəzinəsində aparılması nəticəsində İslam dininin təfsir, təcvid, hədis, fiqh, kəlam kimi elmlərinə məxsus yüzlərlə əsərin tədqiq olunması təkcə mətnşünaslıq sahəsində deyil, həmçinin ilahiyyat istiqamətində də elmi töhfəsini verməkdədir.

Əlyazmalar İnstitutunda qorunan İslam dininə məxsus Sədrəddin əl-Konəvinin (h. 673, m. 1274) “*Şərh əsma Allah əl-husna*” əsəri kəlam elminin mübahisəli mövzusu olan Allahın gözəl adlarından bəhs edir. Alim burada “*Əsmaul-husna*”ya daxil olan Allahın doxsan doqquz gözəl adının həm şərhini, həm də təsəvvüfdə kəşf və müşahidə yolu ilə izahını yüksək səviyyədə təqdim edir. Əl-Konəvi yaranmışların Allah adları vasitəsilə Onu dərinlən dərk etmək üsullarını açıqlamışdır. Dünyanın bir çox əlyazma xəzinəsində və kitabxanalarında rast gəlinən bu əsərin Azərbay-

canda olan nüsxəsi, poliqrafik və digər xüsusiyyətlərinə görə, onun, təxminən, XVII əsrdə köçürüldüyü güman edilir. Məqalədə əsərin “Giriş” hissəsi, həmçinin “*Huvə*” və “*Allah*” adları ilk dəfə olaraq ərəb dilindən azərbaycancaya izahlı olaraq tərcümə edilmişdir. Əl-Konəvi əvvəldə bu əsərin yazılma məqsədini açıqlamış, “Giriş”də

isə Allahın gözəl adlarının təsəvvüfdə ümumi izahını və Məhəmməd peyğəmbərin (s) “*Əsməul-husna*” haqqında olan məşhur hədisinin zahiri və batini mənalarını vermişdir. Sonra isə “*Huvə*” və “*Allah*” adlarının geniş şərhilə yanaşı, bu isimləri təşkil edən hərflərin və bu hərflərin bir-birinə birləşmələrini mərhələli şəkildə sufulik baxımından şərh etmişdir.

Açar sözlər: *kəlam, İslam dini, Sədrəddin əl-Konəvi, təsəvvüf, əlyazma nüsxəsi, Əsməul-husna (Allahın gözəl adları), Allah, Huvə.*

Jurnalımızda dərc olunan məqalələrin müəllif hüquqları müəlliflərə məxsusdur və onlar CC-BY-NC lisenziyası ilə hər kəsə açıq şəkildə dərc olunur.

Explanatory Translation of the Names “Huwa” and “Allah” in the Manuscript Copy of the Work “Sharh Asma Allah Al-Husna”

Yegana Rahnulla

Azerbaijan National Academy of Science,
Institute of Manuscripts named after Muhammad Fuzuli

Senior Researcher

Baku, Azerbaijan

yegane.rahnulla@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-6564-7257>

Date of submission: 23.01.2023

Date of acceptance: 05.03.2023

Abstract

After the independence of the Republic of Azerbaijan, the prohibitions imposed by the Soviet Union on the Islamic religion and its research began to lose their legal significance. Exactly after that, the study, research, and translation of works related to the Islamic religion became widespread in our country. As a result of conducting such

studies in the treasury of the Institute of Manuscripts named after Muhammad Fuzuli of the Azerbaijan National Academy of Sciences (ANAS), the study of hundreds of works related to the sciences of Islamic religion, such as tafsir, tajvid, hadith, fiqh, kalam makes its scientific contribution not only in terms of textual studies but also in terms of theology.

The work “*Sharh Asma’Allah al-Husna*” by Sadr al-Din al-Qunawi (d. 673 AH/1274 AD), belonging to the Islamic religion that is preserved in the Institute of Manuscripts, refers to the beautiful names of Allah, which is a controversial topic in the science of kalam. Here, the scholar presented both the interpretation of the ninety-nine beautiful names of Allah included in *Asma al-Husna*, and their explanation through kashf (self-unveiling) and mushadah (one’s observation) in Sufism. Al-Qunawi revealed the ways for human beings to understand Allah deeply through the names of Allah. The manuscript copies of this work are found in many manuscript treasures and libraries of the world. The copy found in Azerbaijan is believed to have been copied approximately in the 17th century, based on its polygraphic and other characteristics. In the article, the “Introduction” of the work, as well as the names “Huwa” and “Allah” have been translated from Arabic into Azerbaijani for the first time with explanations. Before the introduction, Al-Qunawi explained the reasons for writing this work. In the introduction, he gave a general explanation of the beautiful names of Allah in Sufism and the external and internal meanings of the famous hadith of the Prophet Muhammad about *Asma al-Husna*. Then, in addition to the broad interpretation of the names “Huwa” and “Allah”, he also, in stages interpreted the letters that make up these names and the combinations of these letters from the point of view of Sufism.

Keywords: *Kalam, Islamic Religion, Sadr al-Din al-Qunawi, Tasavvuf (Sufism), Manuscript Copy, Asma al-Husna (Beautiful Names of Allah), Names of Huwa and Allah*

The copyright of the articles published in our journal belongs to the authors and is published as open access under CC-BY-NC license.

**Пояснительный перевод имен «Хува» и «Аллах»
в рукописи произведения «Шарх асма Аллах аль-хусна»**

Егяна Рахнулла

Национальная академия наук Азербайджана,
Института рукописей имени Мухаммеда Физули,
старший научный сотрудник
Баку, Азербайджан
yegane.rahnnulla@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-6564-7257>

Дата подачи статьи в редакцию: 23.01.2023

Дата подтверждения статьи к публикации: 05.03.2023

Резюме

Запреты, наложенные Советским Союзом на исламскую религию и ее изучение, утратили свое юридическое значение после приобретения Азербайджанской Республикой независимости. Именно после этого в Азербайджане получили широкое распространение изучение, исследование и перевод трудов, связанных с исламской религией. В результате проведения подобных исследований в кладези Института рукописей имени Мухаммеда Физули Национальной академии наук Азербайджана (НАНА) изучение сотен трудов, относящихся к таким наукам исламской религии, как тафсир, таджвид, хадис, фикх, калам, вносит свой научный вклад не только с точки зрения текстологии, но и теологии.

В труде «Шарх асма Аллах аль-хусна» Садрадин аль-Коневи (ум. по х. 673/хр. 1274 г.), относящемся к исламской религии и хранящемся в Институте рукописей, говорится о прекрасных именах Аллаха, что является спорной темой в науке калам. Здесь ученый представил на высоком уровне, как пояснение девяти прекрасных имен Аллаха, включенных в «Асмауль-хусна», так и их толкование в суфизме посредством открытий и наблюдений. Аль-Коневи проложил путь для сотворенных к глубокому пониманию Аллаха через Его имена. По полиграфическим характеристикам считается, что рукописная копия этого произведения, хранящаяся в Азербайджане, а также встречающаяся во многих

рукописных сокровищницах и библиотеках мира, была переписана в XVII веке. В статье впервые «Введение» произведения, а также имена «Хува» и «Аллах» переведены с арабского на азербайджанский язык с пояснениями. Во введении Аль-Коневии раскрыл причины написания этого произведения, дал общее объяснение прекрасных имен Аллаха в тасаввуфе, а также внешний и внутренний смысл известного хадиса Пророка Мухаммеда (с.а.с.) об «Асмауль-хусна». Затем, наряду с подробным толкованием имен «Хува» и «Аллах», он также с суфийской точки зрения поэтапно пояснил буквы, из которых состоят имена, и их соединение между собой.

Ключевые слова: исламская религия, Садрадин аль-Коневии, тасаввуф, рукописный экземпляр, Асмауль-хусна (прекрасные имена Аллаха), имена Хува и Аллах.

Авторские права на статьи, опубликованные в нашем журнале, принадлежат авторам и публикуются в открытом доступе по лицензии CC-BY-NC.

Giriş

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun xəzinəsində Allahın gözəl adlarından bəhs edən əlyazma nüsxələri arasında Sədrəddin əl-Konəvinin “Şərh əsma Allah əl-husna ” əsərinin özünəməxsus yeri vardır. Alimin dörd əsərindən ibarət əlyazma toplusuna “Şərh əsma Allah əl-husna ” əsəri ilə yanaşı, əl-Konəvinin məşhur əsərlərindən olan – “Şərh hadisü nəbəviyyə”, yaxud “Şərhüərbəinə hədis”, həmçinin digər mənbələrdə nadir rast gəlinən – “Risələtul-qurbə liş-Şeyxil- Əkbər” və “Risələtul-muzadədə liş-Şeyxil-Əkbər” nümunələri daxildir. Sədrəddin əl-Konəvinin Məhəmməd peyğəmbərin (s.ə.s.) “Əsmaul-husna” haqqında olan məşhur hədisindən bəhrələnib qələmə aldığı əsər əlyazma toplusunun 90b-167a vərəqlərini əhatə edir. Mənbələrdə şərhin digər adlarına da rast gəlinir: “əş-Şərhul-əsməul-husna”; “əş-Şərhul-əsməul-husnaul-musəmmə bihəqaiqil-əsma”; “Həqaiqil-əsma fiş-şərh əsma Allahul-husna” və s. (Demirli 2008 (35), 424; Karabulut 2001 (4) 2608; Şeşen, İzgi, Akpınar 1986

(2), 292; Çelebi 1943 (2), 1034). Əsərdə Əbu İsa Məhəmməd ibn İsa ət- Tirmizinin (h. 279, m. 892) “Allah” adı ilə başlayan, “Sabur” adı ilə bitən “*Əsmaul-husna*” təsnifatı əsasında Allahın gözəl adlarının təsəvvüfdə şərh verilmişdir.

Əlyazmalar İnstitutunda qorunan “*Şərh əsma Allah əl-husna*” əsərinin yeganə əlyazma nüsxəsi ilk dəfə olaraq Azərbaycan dilinə tərcümə edilib təqdim olunur. Orta əsrlərdə qələmə alınmış əsərin müasir dövrdə daha asan anlaşılması üçün təsəvvüf elminə aid olan söz və terminlərdən sonra mötərizədə izahı verilmişdir. Bu izah və şərhlər Nəsim Göyüşovun “*Təsəvvüf anlamları və dərvişlik rəmzləri*” adlanan yığcam ensiklopedik açıqlamalar kitabı əsasında hazırlanmışdır. Əsərdə, həmçinin Quran ayələrindən nümunələr verilsə də, surənin adı və nömrəsi qeyd edilməmişdir. Həmin surə və ayələr müəyyənləşdirilmiş, tərcüməsində Ziya Bünyadov və Vasim Məmmədəliyev tərəfindən ərəb dilindən azərbaycancaya təcümə olunan *Qurani-Kərim* kitabından istifadə edilmişdir. “*Şərh əsma Allah əl-husna*” əsərinin əlyazma nüsxəsində اما بعد / “*Amma sonra*”, المقدمة الكتاب / “*Kitaba giriş*”, اعلم / “*Bilirəm ki*” və “Allah” adları kimi sözlərin yazılmasında qırmızı mürekkəbdən istifadə edildiyi üçün tərcümədə bu sözlər qalın şrift və kursivlə verilmişdir.

“*Şərh əsma Allah əl-husna*” – Allahın gözəl adlarının şərh

Bağışlayan və rəhim edən Allahın adı ilə və Ondən kömək istəyirik! Həmd olsun o Allaha ki, varlıq (kainat) səmasını ən gözəl adlarının çağırışları ilə nurlandıran, varlıq xəzinələrinin qapılarını ən gözəl sifətlərinin açarları ilə açandır. O Allaha ki, Cəlalının əzəmətindən ülvə səmalarda təmiz ruhların heyran olduğu, səmasının səhrasında qüdrətli ağılları əl-Mələi əl-əlada (seçilmiş mələklərin yüksək topluluğu) heyratə salandır. O Allaha ki, irfan əhlinin gözlərindən şübhə və korluq pərdələrinin (aşiq və məşuq arasında maneə) qıfılını açandır, beləliklə, onlar Haqqı öz bəyanları ilə bilirdilər, surət (kəsrət aləmi) və mənə (Haqqın vəhdət və mahiyyəti) mərtəbələrinin libasında Onu müşahidə etmişdilər. O Allaha ki, izzət örtüsü vasitəsilə pərdəli insanların özünü görməsindən pərdələnmişdir, bunun nəticəsində onlar Allahın ən uca camalının təcəllilərini görməmişdilər; Onun ən şirin xitabını eşitmə ləzzətindən məhrum olmuşdular. Allahın rəhməti, Allahın ən böyük müjdə ilə göndərdiyi hər kəsin üzərinə olsun. Allah onu ən yaxın və uzaqda olanlar üçün mərhəmət bəxş etmiş, beləliklə o, qəflət içində susayanlara ən şirin içəcəyi ikram etmiş, nəsihətlərinin kasaları

(Haqqın substansiyasına olan məhəbbət şərabını əks etdirən cam) və saf məhəbbət şərabları ilə o insanları sulamışdır. Salat və salam onun və ailəsinin üzərinə olsun, onun ailəsi axirət və dünyanın ağaları, dostları isə hidayət əhlinin bələdçiləridir (əl-Konəvi, 90b).

ﷲ **Amma sonra** ilahi adlar, varlıqların substansiyası və mümkünlərin (substansiya baxımından yox olan, həqiqi varlığı olmayan haqqın təcəllisi sayəsində sonradan surət verilən) mənşəyidir ki, kövndəki (yarınma və təşəkkül prosesi) əyandan (Haqqın mahiyyəti və substansiyası, aşkar olan varlıqlar) (Göyüşov 2001, 70) heç birinin zühuru bu adlarsız mümkün olmadığı kimi, imkan aləminin rüknlərinin (varlığın ilahi təcəlli sayəsində fənaya uğraması) qaydaları da ancaq bunlara söykənilib sabit qala bilər. Əgər onların hökmləri və bu adların əsərlərinin təsərrüfləri (qənaətləri) olmasaydı, kövnün varlığı adına heç bir ad və yaxud kövnün mövcud olması üçün heç bir rəsm zühur etməzdi. Uzun illər ərzində axşam-səhər tilavətləri ilə maraqlandığım və oxuma zamanı ünsiyyət şərablarının kasaları ilə məmnun olduğum üçün, bu ilahi adların izah oluna biləcək bəzi sirlərini öyrənmək və həqiqətlərindən mümkün qədər izaha şövqüm artmışdır, bu adların qiraəti (oxunması) hər qələbə və uğuru təmin edir. Və Allahdan xeyirlisini nəsim etməyi istədim *“Rəbbin istədiyini yaradar və seçər, Onların (bəndələrin istəklərini etməyə) heç bir ixtiyarı yoxdur...”* [“əl-Qəsəs”, 68] (Qurani-Kərim 1991, 384). Allah mənə ilham verib və təsdiqlədiyi zaman isə bu adların həqiqətlərindən mənə bəxş edilənləri itirdim, bu vaxt hökmünün tələb etdiyi kimi yüksək və uca nəfslərindən (bəndə ilə Haqq, qəlb ilə ruh arasında pərdə) olan zövq (Haqqın təcəllisi sayəsində ariflərin qəlbini aydınlaşdıran bir işıqdır) və işarət (əsas mənanın gizli qalması və eyhamla başqa mənaya işarə etmək) əhlinin dili ilə olmuşdur. Bu sirləri aşağı dərəcədə yer alan nəzər sahiblərinin mərtəbələrinin dili ilə vəqf etmədim. Həqiqətən, Rəbbül-ərbabın (Haqqın substansiyasına işarədir) adlarının sirlərinin mümkünsüzlüyünün müəyyənləşdirilməsi, qadağa qoyulanlar üçün bir yol göstərmək, ağıl sahiblərinin ruhları üçün bir qida, qeyb aləminin sifətlərinin həqiqətlərinin aşkarlanması daərbab əl-qulub (kənül sahibləri) olan insanların sinəsindəki ağrıya şəfadır. Qeyb sahələrinin fəzasının səmasında, ancaq fikir və hiss idrak vasitələrinin məhdudiyyətlərindən xilas olanlar gəzə bilirlər. Şəkk və şübhə zülməti, ad və sifətlərin qüdsiyyət xəzinələrindəki təcəllilərinin təsərrüflərini müşahidə etməklə keçə bilər. Bu növ elmlər tərtib və şübhələri sərtləşdirərək hasil edilməz, əksinə, həvaya (eşqə) müxalif olmaq, dünya məhəbbətini

söndürmək və təqvanın həqiqətlərinin təhqəqiqidir (Haqqın ilahi adlar şəklində zahir olması, bəndənin Haqq və həqiqəti qavramaq üçün çalışmasıdır). “...Allahdan qorxun! Allah (ehtiyacınız olan şeyləri) sizə öyrədir...” (“əl-Bəqərə”, 282) (Qurani-Kərim 1991, 42). Səhih hədisdə Rəsulallah (s.ə.s.) buyurur: *“Həqiqətən, Allah gözlərdən pərdələndiyi kimi, ağıllardan da pərdələnmişdir, həqiqətən əl-Mələi əl-əla da sizin kimi Onu tələb edir”*. Sonra insan növü əl-Mələi əl-əla ilə (Haqq) tələbdə şərik olmuş və necə olması ilə fərqlənmişlər. Onlar (əl-Mələi əl-əla) mücərrəd ağıllar olduğu üçün onu (Haqqı) ağıllı nurlar ilə tələb edirlər. O (Allah) isə əzəmətini yüksəldərək ağıllardan pərdələnmişdir. Bu vəziyyətdə onların (əl-Mələi əl-əla) zatın (substansiya) sirlərinə və sifətlərin həqiqətlərinə çatmağa bir yolu var? Onu tələb edənlərdən bir növü Haqqı Haqq ilə axtaranlardır və Haqq bunların görməsi və eşitməsidir. Bəziləri isə ağılı nəzəri ilə (Haqqı) tələb edirlər və təriqət (dəvəşin həqiqətə və Haqqa qovuşmaq üçün keçdiyi sınaq və yol) əhlinin mövcudluğunun səhih olmasına sübut axtaranlar, inadkarlıqla bərabər, balın şirinliyi və cinsi zövqün ləzzəti haqqında sübut tələb edənlərə bənzər. Bu, yalnız zövq yolu ilə sübut edilən bir şeydir. Əksinə, Xızır və Musa (ə) arasında cərəyan edənlər bəsirət (ilahi nurla aydınlaşmış qəlbin həqiqəti duymaq və görmək qabiliyyəti) əhli üçün ilk dərstdir. Zatı Mütəalın biliyinə ağılların nəzər gücündən daxil olmaq mümkün deyildir. Allah-Taalanı nəzər cəhətindən öyrənmək yalnız heyret (təəccüb) baxışını artırır. Allah yalnız seçilmiş bəndələrinə öz əzəmətinə yaraşan tərzdə özünü bildirməsi ilə tanınır. Onda “Haqqın əzəmətinin ucalığı dəlillə tanınır”, – deyənlər, yalnız soyuq dəmir döyməkdədir. Burada deyilir: nəzəri elm kimi demək istədikdə elm hicabdır. Allah əhli Haqqı Haqqın bəyan edilməsi ilə öyrənmişdilər, necə ki, Haqq, onların eşitməsi və görməsi olduğu kimi eyni zamanda, onların elmləri də olmuşdur. Bunlar fikri bir nəzər təsəvvür edilsə, Haqq onların fikirlərinin də eyni (substansiya və gerçəkliyə işarə) olardı, lakin məşhudə (müşahidə (Haqqın qəlb aynasında görülməsi və müşahidəsi) mərtəbəsinə) (Göyüşov 2001, 137) çatanın bir fikir sahibi olması təsəvvür edilməz. Əksinə, bunlarda təsəvvür ediləcək anlayış, fəhm (dəlil və məntiqə deyil, zövq və batini duyumla (kəşf) gerçəkləşən anlayış) ilə birlikdə, hər hansı bir təfəkkürdən (kəsərdən-vəhdətə doğru hərəkət, xeyir və şəri bir-birindən seçmək qabiliyyətidir) başqa Haqqın, bir növ, ilhamıdır. Buna səbəb bunların (insanların) sifətlərinin Haqqın sifətlərindən, təfəkkür anlayışından olanların isə əhli-zövqdən sayılmamasıdır. Allah bizi vüsəl ləzzətindən dadanlardan etsin və lütfünün

səhər və axşam nəfhələrinə (Tanrıdan gələn nəfəs dəmləri) məruz qalmağı bizə nəsib etsin (əl-Konəvi, 91a-92a).

المقدمة الكتاب Kitaba giriş

Allah-Taala buyurur: “*Ən gözəl adlar Allahındır. Onu bu adlarla çağıraraq dua edin...*” [“əl-Əraf”, 180] (Qurani-Kərim, 1991, 145).

علم Bilirəm ki, sifətlərdən uzaqlaşmaq və təcrid edilmək müqəddəs zətin mənşəyidir, bunun səbəbi Allahın sifətlərlə məhdudlaşmaqdan mütləqliyi və aləmdəki müstəqilliyidir. Hər bir ad və sifət kövn tələb edir, əgər kövndə adların zühurunu tələb edən tapılmasa, aləmin qədim olması lazım olardı. Səhih bir hədisdə deyilir: “*Allah var idi və onunla birlikdə heç bir şey yox idi*”.

Adların hökmləri, ancaq qabiliyyətlərlə zühur edə bilər. Bu isə “eyn”i sübut mərtəbəsindən çıxarır, vücud mərtəbəsində hasil olması ilə baş verir. Buna görə, sabit əyanları varlıq libasına büründükdə, bunların növlərinin mərtəbələri özlərində nəfs əl-əmr hasil olur. Bu mərtəbələr məzhər (Allahın ad və sifətlərinin zahir olduğu yer) mərtəbələrinin hakimi olan “əz-Zahir” adının səltənəti məhəlində hasil olduqda, Əsma əl-husnanın əsərləri zühur etmiş, ülvə sifətlərin nəticələri gözə çarpmışdır.

Adlar sonsuzdur, çünki onlar Həzrət Allahın mülkünə daxil olan mərtəbələrdən ibarətdir, mülk isə mümkünlərin varlıqları, eynidir. Eyn isə sonsuz, təsvir olunmazdır, çünki onlar Haqqın şənliyinin eynidir və onlar (Haqqın şənliyi) da dünya və axirətdə sonsuzdur. Bəli, bunlardan əmələ gələnlərin sonu vardır və bu cümləyə dəlalət edir; Allah-Taala buyurur: “*Ey insanlar! Siz Allaha möhtacsınız...*” [“Fətiq”, 15] (Qurani-Kərim, 1991, 431). Allah ehtiyac duyulanlarla özünü adlandırmışdır. Bu, əkvanın (kövnlərin, varlıqların) bütün mərtəbələrinə, hətta ülvə və suflı fərdlərinin cüzlərinə (cismani aləm və ya kəsrət) sirayət edən bir həqiqətdir. Belə ki, bunu bilirsiniz; bilirəm ki, ilahi adların “*Huvə*” (O), “*Nəhnu*” (Biz), “*Əna*” (Mən) zəmirləri kimi, “*əl-Xəliq*” (Yaradan), “*əl-Cəil*” (Verən) kinayə, eləcə də niyabət adları kimi bir çox bölməsi vardır. “Niyabət” adına “*Gödəkcələr sizi soyuqdan qoruyur*” ifadəsini misal gətirə bilərik; əslində, burada qoruyan Allahdır, gödəkcə isə qorumaqda Allahın yerinə keçmişdir. Adlardan bəziləri Quranda bəyan edilmiş olsa da, ədəbə görə Allahı bu adla adlandırmaq olmaz. “*...Allah bütün hiyləgərlərdən tədbirlidir...*” [“Ali-İmran”, 54] (Qurani-Kərim 1991, 49), “*Allah da onlara istehza edir...*” [“əl-Bəqərə”, 15] (Qurani-Kərim 1991, 4), “*Mən də onlara cəza verirəm*” [“ət-Təriq”, 16] (Qurani-Kərim,

1991, 627) kimi ifadələri misal gətirmək olar. Belə bir adı Allaha vermək və ya verməmək bizə deyil, Sübhanə-Taalaya qalmışdır. Biz yalnız özünün adlandırdığı ilə adlandırırıq və bu qadağanı nəzakətlə etmərik (Allaha başqa ad vermərik). Feillər də belədir, bəziləri – “şəkk”, “zülüm”, “fəsad” kimi feillər failin böhtanlanmasını tələb edir. “Ehsan”, “səbir”, “şükür” kimi feillər isə failin həmd və mədhini tələb edir. Allah həmd feillərini tələb edənləri sevdini, böhtanlıq tələb edənlərlə vəsf-lənənlərə isə nifrət etdiyini (sevmədiyi) söyləmişdir. Təsərrüf vərilənlərdən başqa heç kəs Allaha ad verə və feillər nisbət edə bilməz. Bu təsərrüflərin bilinməsi (mərifəti) isə əql ilə deyil, şəriət yolu ilə sübut olunur. Haqq-Taala özünə adlardan yalnız “Əsma əl-husna” ilə nisbət etmişdir. Bununla bərabər, bütün adlar, həqiqətən, gözəl adlardır. Allah bunları (adları) husna (gözəl) xaricində bütün sifətlərdən təmizləmişdir. Allahın ad və sifətlərini ən kamil və ən yaxşı bilən peyğəmbərlərdir, onlar da Allahın onlara öyrətdikləri qədər bilmişlər.

Muxbiri-sadiq (Məhəmməd Peyğəmbər) (s.ə.s.) səhih bir hədisdə buyurur:

ان الله تسعة و تسعين اسما مائة الا واحدا من أحصاها دخل الجنة

“Allahın yüzdən bir əskik doxsan doqquz adı var, bunları kim əzbərləsə cənnətə daxil olar”.

Burada vurğulanan “yüzdən bir əskik” ifadəsindəki təkid (təsdiq), Allahın buyurduğu “...Həcc ziyarəti günlərində üç gün və qayıdandan sonra yeddi gün oruc tutmalıdır ki, bu da tam on gün edər...” [“əl-Bəqərə”, 196] (Qurani- Kərim, 1991, 28) ayəsindəki təkid kimidir. Alimlərin əksəriyyətinə görə, Allah bu ifadəni tam, kamil təkid üçün bəyan etmişdir. Bu (ifadə) forması onu səhv yazılmaqdan uzaq tutur. Doksan doqquz yetmiş yeddi yazısına bənzəyir, Allah onu qeyd etməklə, qarışıqlığı aradan qaldırmışdır. Zahir alimlərinə (hiss və dəlillə qavrayanlar) görə, Peyğəmbərin (s.ə.s.) buyurduğu أحصاها [ihsa] (bu adları əzbərləyən) ifadəsi العلم [elm] mənasındadır. Yəni onların söz və mənalərini, nəticə və həqiqətlərinin əsərlərini bilən deməkdir. Əhli-Allaha görə isə “ihsa” sözü onlarla (adlarla) vəsf-lənmək, onların həqiqətləri ilə zühur etmək və nəticələrinin məzmununa görə bəndə olmaqdır. Eyni zamanda, Allah özünü “...O, yardım edənlərin ən yaxşısıdır” [“Ali-İmran”, 150] (Qurani-Kərim 1991, 59), “...Allah hökm verənlərin ən yaxşısıdır” [“Yusif”, 80] (Qurani-Kərim 1991, 210),

“...Allah ruzi verənlərin ən yaxşısıdır” [“əl- Həcc”, 58] (Qurani-Kərim 1991, 317), “...Yaradanların ən gözəli...” [“əl-Muminun, 14] (Qurani-Kərim 1991, 321) kimi vəsfləndirmişdir. Allah Peyğəmbərinin də (möminlərə qarşı) “*Rauf və Rəhim*” olduğunu xəbər vermişdir. Bu kimi xəbərdarlıqlarda ərbab əl-qulub, kəşf və müşahidə sahiblərindən olan inayət (Haqqın arifə olan diqqət və qayğısı) (Göyüşov 2001, 93) əhli üçün geniş bir imkan vardır. Onlar məşru üsullara əsaslanan süluklarında (Mürşidin rəhbərliyi altında keçirilən təriqət mərhələlərində), vilayət (Allahın yaxın dostu, peyğəmbər və övliyalar) əhlinin yolunu əsas tutan seyrələrində (Mürşidin rəhbərliyi altında keçirilən təriqət mənzillərində) bu adların həqiqətləri ilə vəsflənirlər. İlahi əxlaqla əxlaqlanmaq bunların (insanların) Allaha yaxınlaşmasını təmin edər və “vəsilə” mənasını verir. Əl-Kərim, əl-Mənnan olan Allahdan istəyimiz bizi Öz əhlindən etməsidir. Çünki Onunla dost olmaq, yalnız Allah əhlindən olmaqla mümkündür (əl-Konəvi, 92b-93b).

هو “Huvə” adının izahlı tərcüməsi

علم Bilirəm ki, huviyyət ilahi sirdir. O, cəlal və kamal sifətləri ilə yeganə əzəli mövcud haqqında ifadədir. O, bəndələrinə قل هو الله احد “*De ki: O Allah birdir*” [“əl-İxlas”, 1] (Qurani-Kərim 1991, 647) ifadəsi ilə özünə dəvət etdiyi ilk kəlmədir, bir kəlmə ilə tamamlamışdır. Sonra Allah buyurmuşdur, الله الصمد “*Allah möhtac deyildir*” [“əl-İxlas”, 2] (Qurani-Kərim 1991, 647) “Allah” bütün hərf və sifətlərinin həqiqətləri ilə zati-əhədiyyətə (Allahın birliyinə dəlalət edən ad) dəlalət edən tam xüsusi addır. Huviyyətin sirri onun mürəkkəb hərflərinin hökmlərindən təcrid olunandan sonra zühur etməsidir. Bunun səbəbi əgyardan (Tanrıdan başqa nə varsa “əgyar və masiva” adlanır) tam olaraq bənzərsizliyi və əsərlərinin həqiqətlərinin tənzihiyinin (təkaləhlilik - tövhid düşüncəsinin məntiqi baxımdan əsaslandırılması) (Göyüşov 2001, 176) gücüdür. “Huvə” sözü “hə” və “vav” həflərindən yaransa da, burada əsl sabit hərf “hə” dir, çünki “vav” Allah sözünün sonundan, ikilik və cəm şəkilçisində olan “humə” (o ikisi) və “hum” (onlar) ifadəsindən səqt olunmuşdur (düşmüşdür). “Hə” hərfi sifətlərin istehlakı, nisbət və izafələrin səqt olunması ilə mütləq əhədiyyətə dəlalət edib sabit qalmışdır.

علم Və öyrənilməlidir ki, huviyyətdəki “hə” əvvəliyyə (birinci) mərtəbəsinə, ilahiyyatda isə axiriyyə (sonuncu) mövqeyinə sahibdir. Bu hərfin böyük sirlərə və dəyərli mənalara işarə edən huviyyətdə bir başlanğıcı, ilahiyyatda isə bir nəhayəti mövcuddur. Onlardan biri onun – huviyyətin – mənalardan əhli- kəşfin qəlblərinin xoşlandığı *rica*

(təsəvvüf məqamlarından biri, salikin Haqqa qovuşmağa olan ümidi) mehləridir. O, varlığın hərəkəti və dövriyyəsidir, yəni nəhayətin, bədayətin eynidir. Eyni zamanda, rəhmət hər şeydən əvvəl gəldiyi kimi, hər şeyin dönüşü də onadır. Bunlardan (sirlərdən) biri – huviyyətin cəlalı və onun bütün adlardan üstün olması, zata aid huviyyət əvəzliyindən ibarət olan “hə”nin əslidir. Bu, mütləq bacarıq kamalının öz-özünə aid olmasına işarə edir. Bu hərfin mənsub və məcrur olması isə onun bütün sifətləri, hökmləri, nisbətləri, izafələri, lazımları, şəkilçiləri və arizələri (təklifləri) qəbul etmək baxımından varid olmasıdır. Onun əsli (məşəyi) olan huviyyət üstünlüyünün gücü “vav” hərfini qəbul etmişdir. “Vav” hərfi zəmmənin qardaşıdır və ərəb dilində cəm əvəzliyi “vav” hərfinə nisbət edilmişdir. Həmçinin “vav” hərfi məxaric mərtəbələrində hərflərin xüsusiyyətlərini əhatə və daxiletmə cəhətlərinə sahibdir. “Vav” “hə”nin batini, hərəkəsi isə onun hərəkəsinin əksi, bununla yanaşı, hər ikisi dövriyyədir. Əhli-kəşfə görə, “hə”nin hərəkəsi və məxrəci qəlbin yaxınlığında – könlün batinindəndir. Nəfəs iki dodağın zahirinə çatanadək “hə” və bütün hərflərin məxrəclərində dayanır. Sonra şərəfli dövriyyədən dövr etdikdə, bütün hərflərin hökmləri ilə bərq vurur. “Vav”ın hərəkəsi “hə”nin hərəkəsinin əksidir. “Vav” iki dodaq arasından başlayıb, qəlbə doğru uzanır. Əvvəldə də deyildiyi kimi, bütün hərflərin məxrəclərindən keçib, sonra olduğu vəziyyətə geri dönür. “Hə”nin hərəkəti qeyb aləmindən şəhadət aləminədəkdir. Onun zətinin məbdə (başlangıç) mərtəbəsindən olması lazımdır. “Vav”ın hərəkəti isə şəhadət aləmindən qeyb aləminədəkdir. Hər iki hərf də hərflərin varlıqlarının həqiqətini çıxış və girişdə məbdə və məad (qayıdış) mərtəbələrində əhatə və daxil edir. Hər iki hərf həqiqət və məna cəhətdən bir-birinə uyğun gəlir. Bunlar arasında uyğunluq bir dairənin əvvəlinin sonuna uyğun olması kimidir. Hər ikisi ruhani müqəddəs hərflərin həqiqətini özündə cəm edən ilahi adların maddəsidir. Bunlardan bəziləri fərqli tərkiblərinə görə, digərləri isə birləşməsindən, yaxud bir yerə cəm olmasının əsərlərindən ruhani elm sahibləri üçün cismani, ruhani, mələkəti (batini aləm, ruhlar aləmi), sufli və ülvü aləmlərdə olan təsərrüflər yaradır. Rəhmani nəfsin zahiri bütün varlıq hərflərinin maddəsidir. Varlıq onunla (rəhmani nəfslə) yüksəlir və *“Ondan başqa heç bir ilah yoxdur”*; *“O, Özü ilə bərabər başqasını da yüksəkləndirir”*. O, qəyyumdur (qoruyucudur) və o hökm sahibidir.

Cüneyd (Cüneyd əl-Bağdadi v. – h. 297, m. 909), Allah ondan razı olsun, nəql etmişdir: “Bir kişi onun yanında asqırmış və “əl-həmdü lil-lah” (Allaha həmd olsun) demişdir. Cüneyd ona “Haqq dediyi kimi de”,

söyləmişdir: “*Əl-həmdü lillahi Rəbbil ələmin*” (aləmlərin Rəbbi olan Allaha həmd olsun). Kişi dedi: “Aləm nədir ki, Allah ilə birlikdə zikr edilsin?”. Dedi, indi söyləyim: “Yenilik köhnə ilə birləşdirilsə, ondan (yenilikdən) əsər-ələmət qalmaz. Birincisi, Allah da fani olub, izzət vadisində çoxluğun pərdələrini görməyən məqamıdır. İkincisi, fənada yeddi mərtəbənin mərhələlərini keçib, “...*Allahdan başqa hər şey məhvə məhkumdur...*” [“əl-Qəsəs”, 88] (Qurani-Kərim 1991, 387) ifadəsindəki həqiqəti idrak etdikdən sonra, Haqqın baqisi ilə baqi olan kamil muhəqqiqin (həqiqətləri aşkar edən kamil arif) məqamıdır. Başlanğıcda o (insan) “...*Xatırlanmağa layiq bir şey...*” [“əl-İnsan”, 1] (Qurani-Kərim 1991, 605) və həqiqətdə nəfs əl-əmr olan bir varlığa sahib deyildir ki, həmin varlıqdan fani olsun. Əksinə, faninin varlığı şübhə və xəyalın məhsuludur. O (insan), həqiqəti kəşf etdiyi üçün xəyal yox olmuşdur. Hələ də bütün hallarda fani olan fani, baqi olan baqi qalmağa davam edir. O (insan), Haqqın lisani (dili) ilə “*Əl-həmdü lillahi Rəbbil ələmin*” (aləmlərin Rəbbi olan Allaha həmd olsun) deyir. Bu, kamillikdə cəm olan həqiqətləri varlıq mərtəbəsində seyr etməsi haqqında ifadədir. Allah hidayət edəndir (əl-Konəvi, 93b-95a).

الله “Allah” adının izahlı tərcüməsi

Allah – zat, sifət və feilləri özündə cəm edən qüdrət, ixtira, xəلق və əmrin (yoxdan yaradan) sahibidir.

علم Bilirəm ki, bu adın şanı ən böyük, işi isə əzəmətlidir. Fəhm (dəlil və zahiri məntiqə deyil, zövq və batini duyumla (kəşf) gerçəkləşən anlaşıqdır). Ağıllar isə bu adın sirlərini müşahidə edə bilməz. Bəşəri qüvvə ilahi sirlərin həqiqətlərini axtarmaq və yoxlamaqda necə yol ola bilər?! Fərdaniyyət (fərdilik) məmləkətinin həqiqətlərinə necə mübtəla ola bilər?! Zata yaxınlaşanların heyvət və çaşqınlıqdan başqa çarələri yoxdur. Onlar tamah və ümitsizlik arasında tərəddüd edirlər. Onun (Allahın) cəlalının heyvətinə baxdıqda ümitsizliyə düşər, camalının ünsiyyətini seyr etdikdə tamah salarlar (arzu edirlər). Əgər camal ünsiyyəti olmasaydı, ariflərin oynaqları qorxudan qopardı, vüsal arzusu olmasaydı, sevənlərin qəlbi həsrətdən əriyərdi. Mən Allahın bəndəsinə verdiyi bu adla bağlı bəzi sirlərə işarə edəcəyəm. O, bəxş edən və mehribandır, sevdiklərinə istədiklərini bəxş edir. Bunlardan bir hissə kəşf sirlərinə işarə edən Onun (Allah adının) hərflərinə aid həqiqətlərdir.

علم Bilirəm ki, bu ad tədqiqadçılara görə, say olaraq beş, söz olaraq isə altı hərfdən əmələ gəlmişdir. Bunlar Zati Mütəalın beş məxsus

aləmə, altı müxtəlif cəhətə və peyğəmbərlərin yolunu əhatə etməsinə işarə edirlər. Birinci – “əlif”dir; onun işarələrindən biri həməzin sözdə “əlif”də gizləndiyi kimi, “əlif”in də söz olaraq həməzə gizlənməsidir. Bu, kövn məzhərlərinin başlanğıcda məchul (bilinməyən) qeybdə gizlənməsinə işarə edir. İlahi Zətin sirləri və əzəli sifətlərinin həqiqətləri də sonra məzhərlərin şəkillərində gizlənilir. “Əlif”in başqa sirri budur ki, könlün batinindən çıxıb, bütün hərf məxrəcələrinin dərəcələrində təyin olunan və bütün həflərin surəti ilə zühur edən nəfəsin eynidir. Bütün həflər həflər aləmində mövcudluq baxımından bununla (nəfəslə) dayanırlar. O (nəfəs) həflərin həqiqət surətlərinin həyulası (varlığın ilkin əsası, sabit ideyalar) olduqda, həflərin zahirləri də onun (nəfəsin) müfəssəlliyinin surətləridir. Onlar (surətlər) əhədiyyətdə nəfəsin eynidir, surətlərdən hər biri məxaric dərəcələrində biri-digərindən xüsusiləşir. Həmçinin rəhmanini imtidad (uzadıb) edib, kainat mərtəbələrini, ülvî-ruhaniyyə və sufli-cismaniyyəyə daxil olan mümkün fərdlərin nəfəslərini əhatə edir. Bunların hamısı Allahın tükənməz kəlmələrinin surətləri və təcəllilərinin növləridir. Allah onların qabiliyyət və xüsusiyyətlərinə görə varlıq mərtəbələrinin əyanının həflərdə təyin edən və varlıq məzhərlərində zühur edəndir. Hər şey onun qəbzəsindədir (yumuşunda) və mövcudluqlar Ondadır, qaim olmaqları (ayağda qalmaları) Onunladır (Allahın sayəsindədir), yaranmaları Ondandır və Ona da qayıdacaqlar. Əl-Mələi əl-əla Onu (Allahı) tələb etdiyi kimi, əl-Mələi əl-əsfəl (sufli aləm) də Onu tələb edir. “...*Onlar harada olsalar, O onlardır...*” (“Əl-Hədid”, 4) (Qurani-Kərim 1991, 556); “...*Biz ona şah damarından da yaxınıq!*” (“Qaf”, 16) (Qurani-Kərim 1991, 527). Onlardan (“Allah” adının sirlərindən) biri həflərin izhar edilməsində nəfəsin izhar mərtəbəsidir.

علم *Bilirəm ki*, insan nəfəsinin üç mərtəbəsi vardır. Onlardan birincisi, nəfəsin uzanmasından əvvəlkidir. Bu, (nəfəsin) təyinindən əvvəl gələn icmalı, qeybi mərtəbədir. Həflərin zahirlərinin mövcudluğu, mundəmic və silinlişlərdədir. Bura bir-birindən ayrılma, görülmə, müşahidəedilmələrə həsr olunmuşdur. Həfləri, hətta aşkar edən “əlif”in mövcudluğu, onun surəti də yazı aləmində nöqtə varlığında belə silinmişdir. “Əlif”in nöqtənin eyni olması kimi həflərin də onunla (“əlif”lə) eyni olması, qeyb huviyyətinə, mütləqlik və nisbi varlıq çoxlunun “*Allah var idi və onunla birlikdə heç bir şey yox idi*” mərtəbəsində, ad və sifətlərə aid çoxluğun isə təyin və “lə” təyinindən müqəddəs olan huviyyətdə silinməsinə işarə edir.

İnsan nəfəsinin ikinci mərtəbəsi – nəfəsin uzanması və icad etməklə hərflərin əyanına yönəlməsidir. Bu hal onların (hərflərin) məxrəclərinin təyini və “əlif”in varlığındakı təhqiş işini bitirdikdən sonra batinə qayıdışdır. Bu nəfs, uzanması baxımından, rəhmani nəfsin uzanmasına işarə edir. Onun (rəhmani nəfsin) mərtəbələrdə təyinatı, vaxtında (dərəcələrinə) enmə, qayıdış yerləri və istinadlarında qeyb aləminin batiniyə qayıdışları halında əyan hərflərə yönləndirir. Sonra nəfəsin bu uzanması yüksəlmə üslubunda, ilahi fəthlərin və rəbbani inayət cəzblərinin (ziyafətlərinin) qapılarının açılmasına işarə edərək *“fəthə”* adlandırılır. Bu uzanma enmə halında varlıq tənəzzüllərinə və rəbbani təcəllilərin imkan aləmindəki təyinlərə və cismani həqiqətlərə girməsinə işarə edir.

Üçüncü mərtəbəsi isə nəfəsin mərtəbələrini məxrəc dərəcələrində təyin edib, hərflərin surətləri ilə zühuru, onların şəkilləri ilə şəkillənməsi, yazı mərtəbələrində hesab olunması, həqiqətlərin uzanmada təkrarlanması və onun mərtəbələrinə sirayət etməsi ilə yazı mərtəbələrinin təyinləri, özlərindən munəzzəh və mustağni olduğu halda, vəsfənməsidir. Bunlar varlıq feyzinə (Tanrı kərəmindən qaynaqlanan əvəzsiz kərəm və səxavət) və varlıq təcəllisinə işarə edir. Bu təcəlli qeybi-ləhutiyyə (ilahi qeyb) mərtəbəsindən doğub, nəsutiyyə təyinlərinin həqiqətlərinə sirayət edir, onların hökmləri və əsərlərinin nəticələri ilə zühur edir. Bununla bərabər, o (təcəlli), həqiqi və əzəli mustağniliyi və əbədi munəzzəhliyi üzərində əbədidir. O, ağda ağ, qarada qara və s. kimi bağlı və təyin olunmuş adlarla adlandırılan mütləq rəng deyil, bununla bərabər o, təyində deyil, “ayn”da mütləqliyi üzərində əbədidir. Bunlardan “əlif”in surətinin yazı aləmindəki hərəkətləridir. Bunun üç mülahizəsi var. Birincisi, “əlif”in yazı aləmindəki surətinin düzgün hərəkətidir. Bu mərtəbə istər yuxarıya doğru, istərsə də aşağıdan-yuxarıya olsun, əzəmət, kibriyə, qüdrət və cəlal ilə var olanların mərtəbələrini və imkan sahəsini əhatə etməyə işarə edir. Bunlar əl-Mələi əl-əlanın sakinlərindən bütün ələmlərin sakinlərindənək hamını əhatə edir. *Göylərdə və yerdə, onların arasında və torpağın altında nə varsa, hamısı Onundur* (“Taha”, 6) (Qurani-Kərim 1991,

286). Buna görə üstlük və altlıq nisbətləri Onun üçün bərabərdir.

“Əlif”in ikinci hərəkəti eninə genişlənmədir və o, “bə”dir. O, “əlif”in vəhdaniyyə (birlik) mərtəbəsindən zühur edən ilk nəticədir. Eyni zamanda, “bə”nin ruhu ədədidir ki, “əlif”in ruhunun ilk nəticəsidir. İki – birin ilk məhsuludur və həmin sayların əvvəlinin və çoxluğun mənbəyi-

dir. Bu, gizli elmlərin naməlumlarına və həqiqət sirlərinin yaradılmış məzhərlərin lövhələrinin üzərində açılmasına, ülvə və sufli aləm sakinlərinin lisanlarına yayılmasına işarə edir.

Üçüncüsü – dairəvi hərəkətdir. Bu, dövrü əhatə edən kamil hərəkətdir. Onun başlanğıcı sonu ilə birləşir, çünki sonluq nöqtəsi birincilik (ilklik) nöqtəsi ilə birləşir. Bu da rəhməni təcəllilərə, varlıq təyinlərinin mərtəbələrindən gözəl rəbbəni nəfələrə (rübubiyyət sifətinin sirri və qoxusu) (Göyüşov 2001, 139), məhdudlaşmış məzhərlərin ilk mütləqliyə enib şəhadətdən qeybə qayıdışına və qaranlığın zillətindən ən uca nurun fəzasının yüksəkliyinə çıxmasına işarə edir. Bu (çıxış), ya kəşf əhlinin təriqətinə görə məqamların mərhələlərində halların dərəcələrinə yüksəlmək və tərəqqi etmək, ya təbii ölüm və nəfsani cövhərin bu cismani dayağı tərk etməsi, ya da yuxu yolunda misal mərtəbələrindəki bərzəxi mukaşiflər (kəşfin ali dərəcəsidir, peyğəmbər və övliyalara məxsus istedadıdır) ilə baş verir. Nəfsin pis əxlaqdan və pərdələnmiş sifətlərdən (xüsusiyyətlərdən) təmizlənməsi şərtidir. *“Allah (əcəli çatan kimsələrin) canlarını onlar öldüyü zaman, ölməyənlərin canlarını isə yuxuda alar...”* (“əz-Zumər”, 42) (Qurani-Kərim 1991, 497). Bunlardan biri – əlifin yazı, hərflərinin kəlməbaşında hərflərdən ayrılması və sonda hərflərin ona birləşməsidir. Bu isə yüksəkliyə, mustəğniyyə, ucalığa, zəti bütövlüyə, mütəal zətin özündən qeyrisi ilə münasibətlərinin kəsilməsinə işarə edir. Bunun səbəbi (münasibətin kəsilməsi) mütləq və müqəyyəd (məhdudluq, dünya və maddi aləm – müqəyyəd, Haqq isə qeyri-müqəyyəd sayılır) (Göyüşov 2001, 131) arasında münasibətin kəsilməsi, təyinsizlik və təyin arasında bağın mövcudluğudur. Əhədiyyənin başqalarından güclü olması, torpağa və Rəblərin Rəbbinə aid olanların həqiqətlərinin zühur etməsidir. Bu, kainatın hərflərinin özü ilə birləşməsi və mövcudatın əyanlarının sonunda özünə qayıtmaları, əzəli inayəti və əbədi kafiliklə onları həqiqət mütləqliyinə yüksəltməsi, aləmlərin mövcudluğunun yox olması zamanı hər şeyin görünməyən şəkildə özündə cəm etməsi, vücudi-əyanın mütləq əhədiyyə və huviyyətə qayıtmasına işarə edir.

“Əlif”dən sonra gələn iki “lam”dan biri – *“biyədihi”* [əlinde], *“...Hər şeyin mülkü Onun əlindədir”* (“Yasin”, 71) (Qurani-Kərim 1991, 441) ayəsindəki *“məlikun”*dur. İkinci lam isə *“ləhu-Ona aid”* deməkdir. Bu da *“...Bir olan və hər şeye qalib olan Allahındır”* (“əl-Mumin”, 16) (Qurani-Kərim 1991, 472) ayəsindəki *“mülk”*dür. İlk “lam” varlıq təcəlləsi ilə məxsus şəhadət aləmindən və mülk nizamından əvvəl müşahidə edilən mərtəbədə varlıq təcəllisi ilə birləşən mələkut həqiqətlərinin ləv-

hasına işarə edir. Onlar cisimlərlə, nəfslərlə və təcəlli ilə özünə çatan feyzin varlığını qəbul etməkdə şərikdir. Hamısı bu feyzin varlığına, hər hansı bir vasitə olmadan, bir cümlədə dərbə və səktə olaraq qəbul edir. Necə ki, Allah-Taala buyurur: *“Bizim buyuruğumuz bir gözqırpmında yerinə yetər!”* (“əl-Qəmər”, 50) (Qurani-Kərim 1991, 545). Sonra bu təcəllilər bu mələkut həqiqətlərindən bunların dolmuş olduğu imkan aləminin mərtəbələrinə və əyanın təyin dərəcələrinə yayılır. Onları naqislik kirlərindən təmizləyir və özlərinə sirayət etdikdən sonra, həqiqət mütləqliyinə çatdırır. “Allah” sözündəki ikinci “lam” isə əl-Məlik, əl-Əziz, əl-Cabbarın mülk aləmində təcəlli əsərlərinin zühur etdiyi təcəllilərə, mələkut və mələkutun mələkutunun həqiqətlərdəki sirlərin və əl-Məlikin qüdrətinin ehkamından ümumi məkanına (Allahın müqəddəs zatına və Onun əhatə dairəsinə işarədir) işarə edir. Mülk “lam” ilə mələkut “lam”-ının idğam olması (birləşməsi) isə zahir olan *“qabil”*in qəbul edilənin batınındə, şəhadətin qeybdə mövcudluğuna işarə edir. Zühur edən əbədi olaraq özündənəvvəlki bir batından doğur. Bununla bərabər, bu etibar əks gedir. Mülk – mələkut və qeybin daşıyıcısı, şəhadətdə isə daşınandır. Buna görə mələkut “lam”-ı bu baxımdan mülk “lam”-ında idğam olandır. Bu, zikr olunan məsələyə zərər verməz, çünki bu, iş dövriyyəsidir.

Alimlərin bu adın *“aləm”* sözündən əmələ gəlməsi və kökü haqqında ixtilafları var. Bu, kəşf əhlinin məşrəbinin xaricində olsa da, bu barədə zikr edəcəyik.

علم Bilirəm ki, Haqq əhlinin və kəşf sahiblərinin əksəriyyətinin fikri Allah adı Mütəalə zat üçün *“aləm”dir* və Allah bu ismi bütün ad və sifətlərlə əlaqələndirmiş zatın yerinə qoymuş, digər gözəl adları da bu ismə izafə və həmlə etmişdir. Allah-Taala buyurur: *“Ən gözəl adlar Allahındır”* (“əl-Əraf”, 180) (Qurani-Kərim 1991, 145). Allah bu adı qeyb huviyyətinə həmlə etmiş və isimləndirilənin yerinə qoyub belə buyurmuşdur: *“O Allah ki, Ondən başqa ilah yoxdur”*. Bu ayə var olması qeyri-mümkün olanı inkar edib, yox olması qeyri-mümkün olanın isbatına işarə edir. Mötəzilə, əşarilər və onların davamçıları olan ərəb dilçilik alimləri bunu (Allah adının *“aləm”* sözündən əmələ gəlməsini) inkar edirlər. Onlar deyirlər: *“Aləm”* sözünün vəzi zatın həqiqətlərini bilməyə bağlıdır. Allahın zati isə yaratdıqlarında məlum olmayandır. Bu səbəbdən, bir adın Allah üçün vəz edilməsi mümkün deyildir. Buna cavab olaraq, Allahın zati onlarda məlum deyilsə, onların *“aləm”* bir ad vəz etmələrindən çəkinmək lazımdır. Buna baxmayaraq, Allahın zatının özü tərəfindən məlum edilməsində heç bir şübhə yoxdur. Buna

görə peyğəmbərlərinin və övliyalarının yolları ilə (bəndələrinə) öyrətmək üçün (Allahın özü üçün *“aləm”* bir ad vəz etməsi) qeyri-mümkündür.

“Allah” adının *“aləm”* sözündən əmələ gəlməsini qəbul etməyənlər, bu adın törəmə olaraq *“əl-Vələh”* olduğunu söyləyirlər. Sözün mənası şiddətli sevgidir, əsl isə (məsdəri) *“vilahə”*dir. “Vav” hərfi həməzəni əvəz etmiş, təzim və hörmət niyyəti ilə tərifi “lam”ı əsl “lam” ilə birləşib, *“Al-lah”* kimi oxunmuşdur. “Allah-Taala” – özünü tanıyan ariflərin və alimlərin camalına aşıq olduğu həqiqi seviləndir mənasını verir. Hamısının Ona qarşı sevgisi həddən artıq yüklənmiş, Ona olan arzu və şövqlər güclənmişdir. Allah-Taala buyurmuşdur: *“...Halbuki iman gətirənlərin Allaha məhəbbəti daha qüvvətlidir...”* (“Bəqərə”, 165) (Qurani-Kərim 1991, 23).

Bəziləri isə bu sözün qorxu halında zikr edilən *“ələha əleyhi”* [Ona sığınırım] sözündən törəndiyini söyləyir. Allah – qorxan hər kəsin çəkinəcək qaynağı, sığınacaq hər kəsin ziyarətəgahıdır (sığınacaq yeridir). Allah – Ondən himayə istəyən möhtaclıları himayə edən, Ona sığınıb-qorxan, qaçanlara isə dəstəkçi və qoruyucudur.

Bu adın bir yerdə iqamə etdikdə (dayandıqda) işlədilən *“ələhtu bil-məkan”* [o yerə çatdım, yerləşdim] ifadəsinin kökündən gəldiyi də deyilir. Bu birləşmə kərəm və cömərliyin altında Mütəal zətin tələb etdiyi varlıq nurlarını Rəbbani mərtəbəsiindən mərubların əyanına, zətin baqisi, iqamə və sabitlikdən daimiliyə olaraq deyilir.

Bu sözün *“əl-ilahət”* ifadəsiindən törəmə olduğu da bildirilir. O, hər məkanda həqiqətən ibadət edilən, hər zamanda səcdə olunan ibadət deməkdir. İbadət və səcdə edənənin bunu bilib-bilməməsi, yaxud bunu məqsədli edib-etməməsiindən asılı olmayaraq, Allaha səcdə olunan hər məqlulda səcdə Allaha edilmişdir. Allah-Taala Ondən başqasına ibadət olunmamasını əmr etmişdir.

“Allah” sözünün xəlq və icad etmək qüdrətinə malik olmaq mənasını verən *“əl-iləhiyyə”* kəlməsiindən törəndiyini söyləyirlər. Allah zəti ilə yaradılmışları xəlq etməyə, mövcudları məqlul və məxsus kimi mümkünlərin mərtəbələrinin əbədi növləri və cinsləri olaraq var etməyə qadirdir. Bunun (əbədiyyətin) səbəbi Onun şənlərinin və təcəllilərinin çox və sonsuz olmasıdır.

Bu ifadənin *“pərdələnmiş”* mənasını verən *“ləhə, yəluhu”* sözündən törəndiyini deyirlər. Allah-Taala kibriyəsinin (Haqqın önəmli sifəti olaraq Onun əzəmət, ululuq və böyüklüyünü ifadə edir) (Göyüşov 2001, 106) pərdəsi və əzəmətinin kamalı ilə bəşəri aqillərdən, fikri idraklar-

dan və elmi əhatəlikdən pərdələnmişdir: *“Gözlər Onu (görüb) dərk etməz... O, lətifdir və hər şeydən xəbərdardır”* (“əl-Ənam”, 103) (Qurani-Kərim 1991, 116).

Bu sözün “yüksəldi” mənasını verən *“ləhə, yəlihu”* ifadəsindən törəndiyini deyirlər. Bu, həqiqi yüksəkliyin bizzat Allah-Taalya aid olduğuna, uralığı verən olduğu üçün məkan və məkanət yüksəkliyi ilə məhdudlaşdırmaq mütləqliyinə işarə edir. Kainat Onun şanı ilə izzətlənir və O, yüksək olandır. Zatı yüksəklik və bütün xəlf etdiklərindən bizzat, mərtəbə və şərəf olaraq Allaha aiddir.

Bu sözün dəvə balasının anasına sevgisini ifadə edən *“vəlihe əl-fasilu”* sözündən törəndiyini deyirlər. Bunun mənası xəlf olunmuşların bütün arzu və sıxıntı hallarında Allaha yalvararkən sevimli olmaları deməkdir.

Bu adın əslinin zatın qeybi və mütləq huviyyətinə işarə edən *“hə”* hərfi olduğunu bildirirlər. Sonra ona Allahın *“əl-Məlik”* olduğuna işarə edən (*“əl- Məlik”*sözündəki) *“lam”* əlavə edilmişdir. Bütün mülklər Allahın mülküdür. *“Göylərdə və yerdə, onların arasında və torpağın altında nə varsa, hamısı Onundur”* (“Taha”, 6) (Qurani-Kərim 1991, 286). Sonra ona şərik qoşulmasının mümkün olmaması üçün Məlik *“lam”*ı və tərif *“lam”*ı əlavə edilmişdir. Bu da Allah-Taalanın yeganə əzəmət və kibriyə sabibi, qüdrət və gücü ilə əziz olduğuna işarə edir. Allah səltənətində və hökmündə heç kəsə demədiyi kimi, mülkündə işlərini icra etmək və hökmlərini həyata keçirmək üçün də heç kəsin dəstəyinə möhtac deyildir.

Bu sözün *“heyrlənmək”* mənasını verən *“əlihe yələhu”* ifadəsindən əmələ gəldiyini bildirirlər. Bu, aqillərin ulil-ərbabda (qapıların birincisində) Allah cəlalının dənizinin dalğalarında və böyüklüyünün nurlarının şəfəqi altında çaşib-qalmasına işarə edir. Bu vəch bütün mövcudların dairəsinin mərkəzidir. Bu isim heyrlət hallarından ibadət və yüksəlişdə xüsusiləşmişdir. Bu isə tənzihtir və Allahın xəlf etdiklərinə bənzəməsində yüksək olmasıdır. Tənzihi – heyrlətə səbəb olan nisbətlərinin sübutudur. O, – nisbətlər – məzhərlərin əyanlarının mövcudluğundan asılı olan kamal sifətlərdir. Biri bu nisbətlərin Allah-Taalanın zatı üzərində zaid (varlığa məxsus) olduğunu deyir. Zat üçün özündən başqa bir kamalın olmadığı bəyan edilmişdir. Əgər belə olsa, Allah-Taalanın zatı da bu nisbətlər zühur etməmişdən əvvəl naqis, mövcud olan zaidlər ilə kamil olardı. Belə də deyirlər: *“Bu nisbətlər O deyil və heç bir varlıqları yoxdur, bunlar yalnız “yox” hökmündəki nisbətlərdir. Yoxluğun varlıqda bir əsəri olduğu fikrinə gəlinir. Bu*

nisbətlər nə Ona, nə də Ondan başqasına deyilə bilər. Bu, ruhsuz bir kəlam və bunu deyənlərin ağılının naqis olduğuna dəlalət edən ifadədir. Əgər nazir (tədqiqatçı) susub heç nə deməsə, nəzəri qüvvəyə ziyan vurmuş olardı. Beləliklə, ağıl belə sirlərdən hər hansı birinə çatmaqda aciz qalmışdırsa, bu vəziyyətdə şəriətə qayıtmaqdan başqa yol qalmazdı. Şəriətin hökmləri isə yalnız ağılla qəbul edilə bilər, çünki o, əslidir. Bu vəziyyətdə nazir fərinə və onun sabitliyini mənimsəməkdə çarəsizdir. Buna görə insan əqli düşüncə gücündən imtina edib, şəriətin nəzərini özündən uzaqlaşdırma bilməməsini qəbul etsə, nəzəri dəlillərin ziddiyyətli, təvilin ehtiyacı olanlara Allah-Taalaya nisbət etməkdə də şəriəti eşitmək lazımdır. Əgər insan bunları təvil edib, əqli düşüncəsinə həvalə etsə, bu zaman o, ağılına qayıtmış və Allah-Taalanın varlığını öz varlığına dayandırardı. Həqiqətən, sabitdir ki, Allah-Taala qiyas ilə idrak oluna bilməz. Bu, tənzihi edən tənzihinin mahiyyətidir. Şübhəsiz, o – tənzihi – sahibini heyretə salmışdır. Beləliklə, heyret, əqli və şəri fikrin özündə bitdiyi bir mərkəzdir.

İbadət də belədir. İbadəti təklif, həvalə edildiyi və əmr olunan feilləri etmək, ya da nəfsini qadağan olunanları etməkdən saxlamaq gücünə sahib olana etmək mümkündür. Allah-Taalanın bu ayəsində feillər məxluqdan nəfi edilmişdir: *“Halbuki sizi də, sizin düzəltməyinizə də Allah yaratmışdır”* (“əs-Saffat”, 96) (Qurani-Kərim 1991, 448). Bir şey özünü məsul etmər. Sonra Haqq-Taala onlara (bəndələrinə) əmrlər vermiş və qadağalar qoymaqla xitab etmişdir. Şübhəsiz, xitab üçün mahəllə olmalıdır, Allah feilləri bu baxımdan qabiliyyətinin tələb etdiyinə görə məxluq üçün isbat etmişdir. Allah bu baxımdan isbat və nəfi etmişdir. Nəfi və isbat bir-birlərinin ziddidir, bu da tənzihi kimi heyretləndirir. Allahı bilənlərin elmlərinin dərəcələri, heyret mərkəzləri ətrafında dövr edər. Buna görə bəzi ariflər belə deyirlər: “Ya heyret, ya dəhşət, ya qorxu”.

علم Bilirəm ki, bu adın ucalığının xüsusiyyətlərindən biri – Allah-Taalanın bu adı zati əhədiyyətdə kamilə dəlalət etdiyi üçün Haqqın zatından başqasını adlandırmaqdan qorumasıdır. Bütün ilahi adların Haqq-Taalanın zatına bir dəlaləti vardır. “Allah” adı istisna olmaqla, hər bir ad zata dəlalət etməsi ilə bərabər, “sübut” və ya “səlb” kimi başqa mənalara da dəlalət edir. Ona görə həmin adlarda bu ad kimi, yalnız zata dəlalət etmək gücü olmamışdır. *“Zat”* məfhumuna əlavə edilən adların dəlalət etdikləri müxtəlifdir: bunlardan “əl-Hayy, əl-Əlim, əl-Murid, əl-Qadir” kimi özlərindən sübutiyyə zətinin əyanlarının anladığı adlardır.

Bir hissəsi – “əl-Əvvəl, əl-Axir, əz-Zahir, əl-Batin” kimi nisbət və izafə mənalarını verən adlardır; bir hissəsi – “əl-Xaliq, ər-Rəzzaq, əl-Muhyi, əl-Mumit” kimi feillər tələb edən adlardır. İlahi adlar arasında bütün isimləri əvəz edən yeganə ad – “Allah”dır. Ona görə də kiməsə “*Ya Allah*”, – dediyi zaman, əgər kəşf əhlidirsə, bu nidadan sonra bəsirətli olur. Kəşf əhli deyilsə, “*Ya Allah*”, – deyib nida etdikdə onun muradına hansı adın məxsus olduğuna baxın. Bu ad bütün adların mərtəbəsidir. Ona görə də Allahı tanıyan hər şeyi tanıyır. Əşyadan hər hansı şeyi tanımaqdan (mərifətdən) məhrum olan, Allahı da tanımır. Adlardan birinin hökmünün Allahı tanımağa dəlaləti – hamısının hökmü kimidir. Allah hidayət edəndir (əl-Konəvi, 95a-101b).

Nəticə

Beləliklə, Orta əsrlərdə yaşayıb-yaratmış Sədrəddin əl-Konəvi və adı qeyd olunmayan katibdən miras qalan bu əlyazma nüsxəsində “*Huvə*” və “*Allah*” adları, eləcə də “*Əsmaul-husna*” haqqında ümumi şərh sufilik aspektindən verilmişdir. Əlyazmalar İnstitutunda qorunmaqda olan “*Əsmaul-husna*”-dan bəhs edən əlyazma nüsxələri arasında yalnız Sədrəddin əl-Konəvinin “*Şərh əsma Allah əl-husna*” əsəri Allahın gözəl adlarını bu səviyyədə şərh etmişdir. Azərbaycanda nəşr olunan müasir kitablarda da Allahın gözəl adları zahiri olaraq qısa şərh olunub. Buna misal olaraq, “*Allah*” adının şərhini göstərmək mümkündür. Bu kitablarda ümumi olaraq adın şərhini belə verilir: “Yalnız İslam dinində olan “Allah” adını ərəb dilində etimoloji təhlil edib, hərfləri bir-bir azaldılsa, onun mənası dəyişilməz olaraq qalacaq. Allah - الله Lilləhi – لله Ləhu – له hu - ه “Allah” adından birinci hərfi olan “əlif”i götürdükdə, “Allah üçün”, “əlif” və birinci “lam”ı götürdükdə “O-nun”, ikinci “lam”ı da götürdükdə “hu”, yəni ərəb dilində şəxs əvəzliyi olan və Allaha nisbət edilən “O” qalır. Sədrəddin əl-Konəvi isə “Allah” adının şərhini “*Şərh əsma Allah əl-husna*” əsərinin əlyazma nüsxəsinin 95a-101b vərəqlərində daha geniş izah etmişdir. Belə ki, alim “*Allah*” adını təşkil edən hərflər, bu hərflərin birləşmə sirləri, həmçinin “*Allah*” adının başqa sözlərdən törənməsi fikirlərini Quran ayələrindən də istifadə etməklə ətraflı şərh etmişdir. Sədrəddin əl-Konəvinin “*Şərh əsma Allah əl-husna*” əsərinin əlyazma nüsxəsinin tərcüməsi, tədqiqatı Azərbaycanda kəlam elminin Orta əsr mənbələri əsasında inkişafına və “*Əsmaul-husna*”nın sirlərini daha dərinləndirən öyrənməyə səbəb olacaqdır.

Ədəbiyyat

Ekrem Demirli. (2008). Sadreddin Konevi. Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi: [44 ciltte]. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları. c. 35. (s. 420-425).

Ali Rza Karabulut. (2001.) Dünya kütüphanelerinde mevcut islam kültür tarihi ile ilgili eserler ansiklopedisi: [6 ciltte]. Kayseri: Mektebe yayınları. c.4. (s. 2413-3049).

Ramazan Şeşen, Cevat İzgi, Cemil Akpınar. (1986). Catalogue of manuscripts in the koprulu library. İstanbul: Research Center for Islamic History, Art and Culture. (1290 s.)

Katib Çelebi. (1943). Keşfuz-Zunun [2 ciltte]. İstanbul: Darul Seadet. c.2. (2055 s.).

Sədrəddin əl-Konəvi. Şərh əsma Allah əl-husna. A- 409 Əlyazma məcmuəsi. AMEA Əlyazmalar İnstitutu. (v. 90b-16a).

Nəsib Göyüşov. (2001). Təsəvvüf anlamları və dəvrişlik rəmzləri. Bakı: Tural-Ə. (240s.).

Qurani-kərim. (1991)Tərcümə edənlər: Ziya Bünyadov, Vasim Məmmədəliyev. Bakı: Azərnəşr. (710 s.)

“Zamanlar arasında”: teoloji hermenevtika tarixindən

f.e.d. Arzu Hacıyeva

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu
Azərbaycan fəlsəfə tarixi şöbəsinin müdiri
Bakı, Azərbaycan
arzuhaciyeva@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0001-9078-0327>

Daxilolma tarixi: 03.11.2022

Nəşrə təsdiq tarixi: 10.02.2023

Xülasə

Birinci Dünya müharibəsi və onun nəticələri Almaniyada yalnız siyasi və sosial istiqamətlərdə deyil, həmçinin din sahəsində də böhrana səbəb olmuşdu. Teoloq F.Qoqarten 1920-ci ildə qələmə aldığı məqaləsinin başlığına çıxardığı “zamanlar arasında” ifadəsi ilə sözügedən mənəvi-ruhani böhranı səciyyələndirmişdi. “Zamanlar arasında” anlayışı Allahın dərk olunmasında yaranmış böhrandan məyusluğu, eyni zamanda, bu şəraitdən çıxmağa ümidi ehtiva edirdi. Çıxış yolu isə ilahi sözün təfsirini Allah və insan arasında dialoq məcrasına yönəldən dialektik, yaxud böhran teologiyası oldu. Dialektik teologiya liberal teologiyaya reaksiya olaraq yaranmışdı. Bununla da o, protestant teologiyasında yeni qeyri-ortodoks meyillərin yaranmasına təkan vermiş, teoloji hermenevtikanı ontoloji müstəviyə keçirib onun inkişafını yeni səmtə yönəltmişdir.

Məqələdə bu nəzəriyyənin məşhur nümayəndələri, – protestant filosoflar, – Karl Bart, Rudolf Bultman, Herhard Ebelinq və digərlərinin hermenevtik konsepsiyalarının özəllikləri təhlil edilir. K.Bart vəhyin dərk olunmasını imanın gücü və İlahi ruhun köməyi ilə Bibliyanın daxili sözünü eşitmək kimi başa düşürdüsə, Bultman onu keçici tarixi şərtlərin öyrənilməsi və tənqid olunması vasitəsilə ekzistensial təfsirdə görür, bu yolla Əhdi-Ətiqi miflərdən təmizləməyə çalışırdı. Ebelinq isə ümu-

miyyətə, bütün ilahiyyatın anlayışlar sistemini dəyişib təzələməyə çağırırdı.

Donald G.Bloş xristoloji hermenevtikanın tərəfdarı kimi çıxış edir, Bibliyanı, ilk növbədə, İsa Məsihin xacı işığında anlamağın mümkün olduğunu göstərirdi. Müəllifin fikrincə, bütün bu konseptləri birləşdirən əsas cəhət ilahi sözün aktuallaşdırılması, onu yeni təfsirlər vasitəsilə müasir dilə çevirib, anlaşılıq etmək səyləridir ki, proses bu gün də davam edir.

Açar sözlər: *fəlsəfə, zamanlar arasında, protestantizm, teologiya, hermenevtika, K.Bart, R.Bultman, H.Ebelinq.*

Jurnalımızda dərc olunan məqalələrin müəllif hüquqları müəlliflərə məxsusdur və onlar CC-BY-NC lisenziyası ilə hər kəsə açıq şəkildə dərc olunur.

“Between Times”: from the History of Theological Hermeneutics

Dr. in Philosophy Arzu Hajiyeva

Azerbaijan National Academy of Sciences,

Institute of Philosophy and Sociology

The head of the department of History of Azerbaijan Philosophy

Baku, Azerbaijan

arzuhaciyeva@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-9078-0327>

Date of submission: 03.11.2022

Date of acceptance: 10.02.2023

Abstract

The First World War and its aftermath caused a crisis in Germany not only in the political and social spheres, but also in the religious one. F.Gogarten, a theologian, characterized the aforementioned moral-spiritual crisis as “Between the times” in his article of the same title

written in 1920. The concept "Between the Times" contained both disappointment in the crisis that had arisen in the understanding of Allah, but also the hope of getting out of this situation. "Dialectical theology" or "crisis theology" became one such way out, directing the interpretation of the divine word into the mainstream of a dialogue between Allah and human. Dialectical theology arose as a reaction to liberal theology. Thus he gave impetus to the emergence of new unorthodox trends in Protestant theology, elevated theological hermeneutics to the ontological level, and steered its development in a new direction.

The article analyzes the characteristic features of the hermeneutic concepts of the famous representatives of this theory, the Protestant philosophers K. Barth, R. Bultmann, as well as G. Ebeling and others. If K. Barth saw the comprehension of revelation as hearing the inner word of the Bible with the help of the power of faith and the Divine Spirit, Bultmann saw it in existential interpretation through the studying and criticizing transient historical conditions, thus he attempted to rid the Old Testament of myths. Ebeling, on the other hand, called for a change and renewal of the entire system of concepts of theology.

Donald G. Bloch, a proponent of Christological hermeneutics, believed that the Bible can best be understood in light of Jesus Christ's cross. According to the author, the desire to actualize the Divine Word, bringing it with new interpretations into the language of modernity, making it understandable today, is what unites all of these concepts, which continues to this day.

Keywords: *Philosophy, "Between times", Protestantism, Theology, Hermeneutics, K. Barth, R. Bultmann, G. Ebeling*

The copyright of the articles published in our journal belongs to the authors and is published as open access under CC-BY-NC license.

«Между временами»: из истории теологической герменевтики

д.ф.н. Арзу Гаджиева

Национальная академия наук Азербайджана,
Институт философии и социологии
Заведующая отделом «История философии
и общественной мысли»
Баку, Азербайджан
arzuhaciyeva@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0001-9078-0327>

Дата подачи статьи в редакцию: 03.11.2022

Дата подтверждения статьи к публикации: 10.02.2023

Резюме

Первая мировая война и ее последствия вызвали в Германии кризис не только в политической и социальной, но и в религиозной сферах. Теолог Ф. Гогартен охарактеризовал этот духовно-нравственный кризис как «между временами» в своей одноименной статье, написанной в 1920 году. Понятие «между временами» заключало в себе одновременно разочарование кризисом в осознании Бога и надежду на выход из этого кризиса. Таким выходом стала диалектическая или кризисная теология, направляющая толкование божественного слова в русло диалога между Богом и человеком. Диалектическая теология возникла как реакция на либеральную теологию. Тем самым, она стала толчком для появления новых неортодоксальных течений в протестантской теологии, перевела теологическую герменевтику на онтологическую плоскость, направив ее развитие в новое русло.

В статье анализируются характерные особенности герменевтических концепций известных представителей этой теории - протестантских философов Карла Барта, Рудольфа Бультмана, Герхарда Эбелинга и др. Если К. Барт воспринимал постижение откровения как познание внутреннего слова Библии с силой веры и милостью божественного духа, Бультман видел его в экзистенциальной

интерпретации через изучение и критику преходящих исторических условий, таким образом он пытался избавить Ветхий Завет от мифов. Эбелинг же вообще призывал к обновлению системы понятий всей теологии.

Дональд Г. Блош, являясь сторонником христологической герменевтики, считал, что Библию можно понимать, прежде всего, в свете креста Иисуса Христа. По мнению автора, основным свойством, объединяющим эти концепции, является стремление актуализации божественного слова, его адаптация к современному языку с помощью новых понятий и упрощение понимания. Этот процесс продолжается по сей день.

Ключевые слова: философия, между временами, протестантизм, теология, герменевтика, К. Барт, Р. Бультман, Г. Эбелинг.

Авторские права на статьи, опубликованные в нашем журнале, принадлежат авторам и публикуются в открытом доступе по лицензии CC-BY-NC.

Giriş

Tarixboyu Allah və insan arasındakı münasibətlər, onların oxşarlıqları və fərqləri, yaxınlıq və məsafə, Allaha inamın xarakteri, Allahı dərk etmək yollarının axtarışı kimi məsələlər fəlsəfi-teoloji fikrin başlıca problemlərindən olub, bu gün də aktualdır. Bu məsələlərin müxtəlif konfessiyalar daxilində mövcud olan teoloji məktəblərdə həlli cəhdləri onları dualizm, panteizm, hətta nə qədər paradoksal görünсə belə, az qala, ateizm kimi qəbul edilə bilən fərqli nəticələrə gətirib-çıxarmışdır. Bu zaman müstəvisində müqəddəs kitabların mətnlərini anlama, şərh etmə, təfsir üsul və vasitələri xüsusi önəm kəsb edir. Məqalə XX əsrdə protestant düşüncənin əhəmiyyətinə və təsir gücünə görə ən mühüm və prioritet istiqaməti olan dialektik teologiyanın hermenevtik konsepsiyalarına həsr edilib. Məqsəd bu nəzəriyyənin görkəmli protestant mütəfəkkirlərinin fərqli hermenevtik yanaşmalarının təhlili vasitəsilə ilahi sözün aktuallaşdırılmasının daimi əhəmiyyətini göstərməkdir. Digər tərəfdən, çağdaş dövrümüzdə mədəniyyətlərarası, dinlərarası münasibətlər geniş inkişaf edir. Bu, öz növbəsində, yad mədəniyyətləri, dinləri, onların tarixini, təlim və nəzəriyyələrini bilməyimizi, öyrənməyimizi və anlamağımızı tələb edir.

Dialektik teologiya – ilahi sözü aktuallaşdırmaq cəhdləri

Birinci Dünya müharibəsi və onun nəticələri Almaniyada təkə siyasi deyil, həm də dərin sosial, eyni zamanda, mənəvi, ruhani böhrana səbəb olmuşdu. Bir çox məşhur ilahiyyatçının Kantın “əbədi sülh” idealinin əksinə olaraq təcavüzkar müharibəni Allahın iradəsi kimi qələmə verib dəstəkləməsi dinin nüfuzuna, xüsusən də Tanrı haqqında fikirlərə xələl gətirmişdi. Gənc teoloqlar, sanki dalana dirənmişdilər, yeni bir yol tapa bilmirdilər. Teoloq F.Qoqarten 1920-ci ildə qələmə aldığı məqaləsinin başlığına çıxardığı “zamanlar arasında” ifadəsi bu böhranlı vəziyyəti “zwischen den zeiten”, yəni “zamanlar arasında” (məqalə elə belə də adlanırdı) ifadəsi ilə səciyyələndirirdi. O yazırdı: “Bizim nəslin taleyinə zamanlar arasında olmaq düşüb. Biz indi ömrünü başa vuran bu zamana heç vaxt aid olmamışıq. Üzümüzə gəlməkdə olan zamana nə vaxtsa aid olacağımız da sual altındadır. Demək, biz ortadayıq, boş məkanda dayanmışıq. Biz zamanların arasındayıq. Nəhayət ki, Allahı düşünmək üçün məkan boşaldı. Zamanlar bir-birindən ayrıldı və indi susur” (Moltmann, 1966, 543). “Zamanlar arasında” ifadəsi sırf insana aid edilənə, fani olana başın qarışması səbəbindən Allahın dərk üçün yaranmış fikir tənəzzülündən məyusluğu əks etdirməklə yanaşı, eyni zamanda, bu vəziyyətdən çıxmağa böyük ümidi ehtiva edirdi.

Məqalənin başlığı – “Zwischen den Zeiten” – 1922-ci ildə nəşrə başlayan yeni jurnalın adı oldu. Jurnalla əməkdaşlıq edən insanlardan ən məşhurları – K.Bart, F.Qoqarten, bir müddət sonra isə R.Bultman kimi ilahiyyatçı dialektiklər “Allahı düşünmək üçün boşalmış məkanı” öz yazıları, ilahiyyatçı çoxluğun nəzərində “ifrat ritorikalı” ilə doldurmağa, susmuş zamanı dilləndirməyə başladılar. Protestant teologiyasının yeni səmtə inkişafı, hədəflərin dəyişməsi isə öz növbəsində, müqəddəs mətnlərin oxunuşu və şərhində yeni metodlara rəvac verdi. Bu məsələdə hermenevtikanı fəlsəfi problemlər müstəvisinə keçirən ontoloji konsepsiyaların rolu da az olmadı.

Əslində, teoloji hermenevtikanın əsas məqsədi isə dəyişməmişdi, əvvəlki kimi, Bibliyanın həqiqi mənasını dərk etmək idi. Bu sahədə yeni təfsirlər vasitəsilə onun müasir həyata uyğunlaşdırılmasına aktuallaşdırılması yönündə dəyişikliklər baş verirdi. Bu, öz əksini “dialektik teologiya”, yaxud “böhran ilahiyyəti” nəzəriyyələrində, xüsusilə onun məşhur nümayəndələri – İsveç protestant teoloqu Karl Bartın (1886-1968), alman protestant ilahiyyatçısı, filosof Rudolf Karl Bultmanın (1884-1976) düşüncələrində tapırdı. Hər iki teoloq hesab edirdi ki, Allahı dərk etməyin yeganə mənbəyi hesab edilən Bibliyanın əsl mahiyyəti yalnız o vaxt

dərk oluna bilər ki, kitabın mətni müasir insana aydın olacaq dildə səsləndirilsin və eşidilsin. Bu səbəbdən onlar ilahi sözün təfsirini yeni məcraya, – Allah və insan arasında dialoq səpkisində, – (nəzəriyyənin “dialektik teologiya” adlanması da bununla əlaqədardır), yönəlmişlər. Sonradan isə onların yolları ayrılmışdı. Qeyd edək ki, “Zwischen den Zeiten” jurnalı ilə əməkdaşlıq edən ilahiyyatçılar arasında sonradan yaranan siyasi və teoloji fikir ayrılığı, K.Bartın jurnalı tərk etməsi 1933-cü ildə nəşrin fəaliyyətini dayandırmasına səbəb oldu. Keçmiş əməkdaşlardan hər biri öz təlimini özəl cizgilər daxilində inkişaf etdirdi.

Teologiya və dini mətnlərin təfsiri sahəsində dönüşün başlanğıcı, artıq K.Bartın “Romalıları risale”si (1919, 1922) ilə qoyulmuşdu. İyirminci əsrin hələ də oxunan və təhlil edilən ən mühüm kitablarından olan bu əsər ilahiyyat liberalizminə gözləmədiyi ağır zərbə endirmişdi. Bununla da Qərb teologiyası yerindən oynadı. Təsadüfi deyil ki, onun doğurduğu effekti “partlayış”a bənzədir, “ilahi inkoqnito (gizlilik) qarşısında titrəyiş” kimi səciyyələndirirlər.

Bəs səbəb nə idi? K.Bart Allah və insanı bir-birindən tamamilə təcrid olunmuş iki əks-varlıq kimi qarşı-qarşıya qoyurdu. Paradoksal olsa da o, Allah və insan arasında dialoqun vacibliyini onların bir-birinə yaxınlığı deyil, sonsuz “yadlığı” prinsipindən çıxış edərək əsaslandırır. Onun fikrincə, bu özgəliyi, əksliyi yalnız İsa Məsihin moizələrində, peyğəmbərlərin vəsiyyətlərində və ruhanilərin təlimlərində, bir sözlə, Bibliyada ifadə olunmuş Allahın Öz Sözü vasitəsilə aradan qaldırmaq olar (Гараджа, 1971, 85). Bart Allahla görüşü “Onun (Allahın) İsa Məsihdə dediyi mərhəmətinin sözü ilə görüş” kimi təsvir edib fikrini dəqiqləşdirir: “Mən bu görüşü hədiyyə adlandırıram. Bu görüş insana Allahın sözünü dinləmək azadlığı verir. Bu vergi və bu azadlıq bir-birinə bağlıdır. Hədiyyə azadlığın, özündə bütün digər azadlıqları ehtiva edən ulu azadlığın bəxş edilməsidir” (Барт, 1997, 24, 25). Hədiyyə Allah tərəfindən yalnız Ona qarşı səmimi inananlara verilir – müxtəlif əsərlərində əsaslandığı bu mülahizəyə Bartın “Romalıları risale”sinin təfsirində də rast gəlirik. O, həvari Pavelin Avraamın (İbrahim peyğəmbər – A.H.) dinini pozitiv dəyərləndirməsinin məğzində məhz bu sədaqətli inamın durduğunu vurğulayır. Belə ki, Avraam “... Allaha bizim dərk etmədiyimiz, ölümün olmadığı dünyanın Yaradıcısı kimi, bu hazırkı dünyanın dərk edilməz Yaradıcısı kimi, özünün bircə sözü ilə büsbütün yeni bir şey yaradan kimi inanır. İncə Allahın bu sözünə əməl etməkdir. Avraam belə inanırdı”. O, Allahın vədinə, sözünə insani nöqteyi-nəzərdən mümkünsüz göründüyünə, aqlaşığmaz olduğuna rəğmən

ümid edir və inanır. Bibliya məhz buna görə onu möminlər cərgəsində tutur (Барт, 2010, 49).

Beləliklə, öz-özlüyündə ilahi möcüzə olan Allaha inam Allahla, daha doğrusu, Onun sözü ilə insan arasında dialoqda yaranır və bu formada təzahür edir. K.Bart göstərir ki, Bibliya Allahın yeganə “vəhyi” kimi zamanın fəvqündə durur, onun həqiqəti əbədidir, dəyişməzdir və buna görə Bibliyada “indi və onda müxtəlif ola bilməz”. Deməli, ilahi sözün əsl mənasını, məzmununu meydana gəlidiyi mühit və şəraitdən çıxış edərək tarixi bilik və tənqidi düşüncə vasitəsilə, tarixi metodların köməyi ilə anlamaq və izah etmək mümkün deyildir. Bu baxımdan o, liberal bibliyaşünasların “elmi teologiya”sını tənqid edir. Digər tərəfdən, Bart insanın Allahdan kəskin surətdə fərqlənməsi fikrinə istinadən hər hansı bir insan qabiliyyətini, imkanını, o cümlədən dini təcrübə və duyumu, hətta Şleyermaxerin təsvir etdiyi hissi şərikliyi, empatiyanı belə Allahın mahiyyətini, sözünü anlamaq vasitəsi kimi qəbul etmir. Lüterin dediyi kimi, “Tanrım mənim İsaya nə öz aqlım, nə də öz gücümle nə inana, nə də Ona tapına bilməyimə inanıram” (Барт, 1997, 26). Bart üçün “Bibliya fəlsəfi kitab deyil, bu kitab özünü tanımağa izin verən Allahın ulu əməlləri haqqında kitabdır” (Барт, 1997, 62). Ona görə Bibliya insan təfəkkürünə əsaslanan mədəniyyət, fəlsəfə və hətta ilahiyyatın da ilahi sirrin dərkinə kömək etmək cəhətindən əhəmiyyətini heçə endirir. Onun fikrincə, fəlsəfə vəhydə deyil, insan idrakında kök atdığı üçün dini fəlsəfə mümkün deyildir: “Xristian fəlsəfəsi hələ həqiqətən mövcud olmamışdır, əgər o (yəni Xristianlıq fəlsəfəsi), fəlsəfə idisə, xristian deyildi, əgər xristian idisə, fəlsəfə deyildi” (Гараджа, 1971, 97).

Bart üçün həqiqət yalnız vəhydir, yəni xilaskar Məsih kimi təzahür etmiş Allahın sözüdür, yerdə qalan kabus və uydurmadır. Allah insandan kənardadır, onu duyğularla, yaxud ağılla deyil, yalnız vəhy vasitəsilə anlamaq mümkündür. Bunun üçün Allaha və onun sözünə qeyd-şərtsiz inanmaq, onu qəbul etmək tələb olunur. Allaha həqiqi inamın əsası isə onun Özündə, yəni ilahi vəhydədir. İnsan vəhyi özünə müraciət kimi qəbul edib, onunla söhbətə, dialoqa girməyə çalışmalıdır. Bart Lüterin Bibliyanı anlamasını dialoqa nümunə hesab edir. Lüter həvari Pavelin risaləsini şəxsən özünə müraciət kimi oxumuş, bunun sayəsində XVI əsr insanı həvari ilə öz müasiri kimi söhbət etmiş, yəni mətn və oxucu arasında dialoq yaranmışdır. Bu dialoq, yaxud görüş zamanı Bibliyanın daxili sözünü dinləmək, onun həqiqi mənasını anlamaq ilahi ruhun təsiri nəticəsində baş verir. O yazır: “Allah həmişə öz şəxsi vəhyində özünü insana tanıtdırandır, insanın uydurduğu və Allah

adlandırdığı deyildir... Allahın dərk edilməsi, faktiki olaraq, Allahın danışdığı, Allahın özünü insana Onu görməməsinin və eşitməməsinin mümkün olmadığı bir tərzdə göstərdiyi yerdə baş verir. ...Allahın dərk edilməsi ilahi vəhyin, Allahın insanı nurlandırmasının, insan idrakının ucalmasının, bu Müəllimin insanı ibrətləndirməsinin baş verdiyi yerdə təzahür edir" (Барт, 1997, 37).

"Allah öz sözündən kənarda bizdən gizlidir", – söyləyən Bart (Барт, 1997, 31) öz dialoji teologiyasının missiyasını ali sirri təmsil etdiyinə görə həmişə müasir olan vəhyi dərk etmək vasitəsi kimi görürdü. Belə söyləyirlər ki, 1962-ci ildə Bart Amerika turu zamanı mühazirədən sonra bir tələbənin "Siz öz həyatınızı və əsərlərinizi bir cümlədə xülasə edə bilərsinizmi?" – sualına belə cavab vermişdi: "Bəli, bilərəm. Bu, anamın dizi üstündə öyrəndiyim nəğmənin sözləridir: "İsa məni sevir, mən bunu bilərəm, çünki Bibliya mənə belə deyir" (Roger E. Olson).

K.Bart kimi R.Bultmana görə də insanda Allaha həqiqi inamı nə rasi-onalnəzəri, nə də hissi idrak yarada bilər. O, xristian inamını "insanın özünün- özündən azad olunması kimi" səciyyələndirir. Fərd yalnız dünyadan azad olub, Allahla tək qalıb onunla daxili ünsiyyətə girdikdə inanır və yazının məzmununu anlayır. Bunu o, Allahın çağırışı və insanın ona cavabı arasında məhrəm dialoq kimi təqdim edir. Dialoqa aparan yolu Bibliya mətnlərinə ekzistensial, irrasional yanaşmada görüb, Bartdan fərqli şərh edir. Əslində, bu metodoloji özəllik bilavasitə onun teoloji təliminin nəzəri qatlarının özünəməxsusluğu ilə şərtlənir.

Bultman öz təlimində, birinci növbədə, Bibliyanın mifoloji təbiətindən çıxış edir. Onun proqramxarakterli məşhur əsəri belə adlanır: "Əhdi-Cədid və mifologiya" (1941). Onun fikrincə, Bibliyanın əsas məzmunu mifoloji formada verilmişdir, yəni Müqəddəs Yazının mətninə, o cümlədən təfsir etdiyi Əhdi-Cədidin (Yeni Əhdin) mətninə kilsənin fəaliyyəti ilə bağlı sonradan müxtəlif rəvayətlər əlavə edilmişdir. Bultman Bibliyada nəinki dünyanın üçmərtəbəli (göy, yeraltı və yer aləmləri) quruluşda təsvir edilən mənzərəsi, mələk və şeytanların əməlləri, həmçinin Məsihin bakirədən doğulması, onun yer həyatında göstərdiyi möcüzələr, çarmıxa çəkilməsi, ölüb-dirilməsi və yenidən göyə qalxması və s. haqqında İncil əhvalatlarının çoxunun mifoloji xarakter daşdığını nəzərə çarpdırır. O, Məsihin ölümü haqqında təlimi Allah, günah və ədalət haqqında bəsit baxışlar kimi səciyyələndirir, onun satisfaksiya kimi anlaşılmadığı barədə yazır: "Necə ola bilər ki, günahsızın (əgər beləsi haqqında, ümumiyyətlə, danışmaq olarsa) ölümü mənim günahımı yusun?"

...Yox əgər, Məsihin günahları məhv edən ölümünü qurbanvermə kimi başa düşsək, bu, necə primitiv mifologiyadır?! Buna əsasən, insan olmuş tanrı öz qanı ilə insanların günahını təmizləyir?.. Bundan əlavə, əgər ölümü qəbul edən İsa Allah oğlu, əzəli ilahi varlıq idisə, bu halda onun üçün ölmək hansı anlama gəlirdi?! Axı üç gündən sonra diriləcəyini bilən üçün ölümün elə də böyük mənası olmasın gerek” (Бультман, 1994, 307).

Bultman Bibliyanı ellinist fəlsəfənin istilahlarında şərh edən alleqorik məktəb şərhçilərinin prinsiplərinə istinad edərək belə düşünür ki, kilsə “göydən yerə enən və sonra göyə qalxan xilaskar haqqında anlayışı” qnostisizmdən əxz etmişdir. Təbiətdə yalnız fiziki hadisələrin olduğunu qəbul edən, möcüzələrə inanmayan teoloq-filosofun fikrincə, elm və texnikanın sürətlə inkişaf etdiyi bir dövrdə heç bir insan Əhdi-Cədidin kainat mənzərəsinə və yaxud digər miflərinə ciddi yanaşa bilməz: “Elektrik işığından və radiodan istifadə etmək, xəstələnəndə müasir dərman və kliniki vasitələrə üz tutmaq və eyni zamanda, Əhdi-Cədidin ruhlarına və möcüzələrinə inanmaq qeyri-mümkündür” (Бультман, 1994, 305). Ümumiyyətlə, Bultmana görə, müasir insan üçün dünyaya kənardan daxil olan Allah ideyası anlaşılmazdır. İncilin mahiyyəti hesab etdiyi “keriqma” (yunanca “çağırış, bəyanetmə, moizə, təlim”) da sonradan mifik qatlarla örtülmüşdür.

Bultman mifologiyaya xüsusi təfəkkür üsulu kimi baxır. Bu üsulun özəlliyi dünya hədudlarını aşan, dünyadan kənarda olanları obyektivləşdirici anlayış və obrazların köməyi ilə anlamaqdır. Mif fəvqəltəbii qüvvələri bu dünyaya aid, ilahini isə insana aid olan obrazlarla təqdim edir. Həmçinin transsendent, Allah haqqında məkan və zaman istilahları ilə danışır. Bu cür əyani istilahlar isə onun fikrincə, Allahın reallığını yalnız təhrif edə bilir. Digər tərəfdən, Bibliya miflərini bu və ya digər hadisə haqqında dürüst məlumat verən tarixi hekayə və yaxud səhih sənədlər hesab etmək olmaz. Odur ki, Bibliyanı mif örtüyündən təmizləmək, başqa sözlə, demifolojiləşdirmək (yeri gəlmişkən, bu termini ilk dəfə ilahiyyat tarixinə daxil edən də o olmuşdur) vacibdir. “Əhdi-Cədid müjdəsi öz mənasını qorunub-saxlayacaqsə, bunun demifolojiləşdirmədən başqa heç bir yolu yoxdur” (Бультман, 1994, 309). Bu baxımdan, Bultmanın demifologiyası Allah haqqında obyektivləşdirici, predmetli-obrazlı təfəkkürdən imtinanı təcəssüm etdirir.

Bununla belə, Bultman Xristianlığın büründüyü mifoloji örtüyü, bilavasitə Bibliyanın yarandığı dövrün xüsusiyyətləri ilə əlaqələndirir. Mif İncil hekayələrinin səthində gizlənmiş hansısa görünməyən, üzdə olma-

yan daha dərin, gizli mənaları insana çatdırmağa çalışır. Mifə mənə verən də məhz budur, yəni özündə ehtiva etdiyi transsendentin simvoluna inam aktıdır. Mif vasitəsilə insan dünyadakı yerini başa düşür, anlayır. Belə ki, o, nəinki dünyanı, heç özünü də idarə etmir, bir əzəmətli qüvvədən, transsendent olandan asılıdır. Bultmana görə, insan-Allah münasibətlərini miflərlə anlamaq vasitəsi artıq köhnəlmişdir, elm və texnika əsrində yaşayan müasir insan üçün bu, məqbul deyildir. "Bibliya miflərdən təmizlənməlidir", – dedikdə, o, "Əhdi-Cədidin forması, örtüyü" adlandırdığı mifi onun məzmunu, yaxud nüvəsi hesab etdiyi "kəriqma"dan ayırmağı nəzərdə tutur. Möcüzələr haqqında hekayətləri, əsatir və əfsanələri Bibliyadan çıxarıb-atmağı deyil, müasir insanların dilinə çevirməyi, daha doğrusu, miflərin həqiqi, dərin ruhani mənasını müasir təsəvvürlərə uyğun şəkildə, bugünün insanının başa düşəcəyi dildə təfsir etməyi irəli sürür. Bu mənada onun Əhdi-Cədid demifolojiləşdirməsini çox vaxt Bibliyanın neqativ tənqidinə aid etməirlər (Угринович, 1966, 101). Onun nəzərində demifologizasiyanın meyarı müasir dünyagörüşüdür. Odur ki, demifolojiləşdirmə Bibliyadan və ya ümumiyyətlə, Xristianlıqdan imtina etmək demək deyildir. Bu, Bibliyanın, sadəcə, öz dövrünün dünyagörüşü olub, xristian ehkamlarında və kilə ibadətində çox vaxt qorunub-saxlanılan dünyagörüşü rədd etmək deməkdir" (Бультман).

Miflərin təfsirinə gəlincə o, kosmoloji deyil, antropoloji, daha doğrusu, ekzistensial xarakter daşımalıdır (Бультман, 1994, 309). Bu cür təfsir, filosofun fikrincə, insana özünü dərk etməyə, imkan və sərhədlərini müəyyənləşdirməyə, transsendentə, Allaha münasibətini anlamağa kömək etməlidir.

Bultman öz təfsirlərində ekzistensializmdən, xüsusilə Martin Haydeggerin ideyalarından çox şey əxz etmiş, ekzistensializm və xristian fəlsəfəsinin vəzifələri arasında bənzərlik, uyğunluq görmüşdür. Maraqlıdır ki, o, M.Haydeggerin insan varlığının ekzistensial təhlilini "Əhdi-Cədidin dünyada insan varlığına baxışının profan fəlsəfi şərh" kimi dəyərləndirmişdir (Бультман, 1994, 321). Filosof-teoloq bildirir ki, tənqidçiləri onun Haydeggerin ekzistensial fəlsəfəsinin kateqoriyalarından istifadə etməsinin doğru olmadığını sübut etməyə çalışırlar. Onlar "fəlsəfənin öz səyləri ilə Əhdi-Cədidin gerçək məzmununu anlaya bildiyinə görə" təlaş keçirməlidirlər (Бультман, 1994, 321).

Bultmanın görüşünə görə, Bibliyanın ekzistensial təfsirinə irrasionallıq xasdır: Allah dindardan kənarda və onun inamından ayrı mövcud deyildir. Allah eyni olsa da, O, hər kəsə, hər bir fərdə başqa cür açılır.

Bultmanın bu fikirləri fəlsəfi hermenevtikanın belə bir müddəasına əsaslanır ki, Müqəddəs Yazının dərk edilməsi mütləq surətdə tarixi şəraitdən asılıdır. Hər hansı bir dövrdə yaranmış təfsirlər keçmiş mətnlərin rekonstruksiyası, bərpası və digər amillə qiymətləndirilməməlidir, çünki onlar özlərinin müəyyən tarixi anlamı üzərində qurulduğundan, əvvəlki təfsirlərlə razılaşırlar. Öz dövrlərinin suallarına cavab axtararkən dünya, insan, Allah, həyat, ölüm və digər amillər haqqında əvvəlkilərdən fərqli nəticələrə gəlirlər. Beləliklə, dəyişilən tarixi şərait, onun özəllikləri yeni təfsirlərin meydana gəlməsinə səbəb olur. Məsələn, Bultmanın teologiyasının ardıcılardan biri deyir: “Lüter Bibliyanı şərh edərkən bu, öz dövrü üçün nə qədər dürüst olsa da, onun təfsiri bizi qane etmir, çünki Lüterin özü də təfsir tələb edir” (Маков, 1977, 229). Bu təlimin tərəfdarları öz-özlüyündə hər bir yeni təfsirin əvvəlkilərlə müqayisədə onlardan fərqlənməsini mətnin həqiqi mənasından uzaqlaşması deyil, əksinə, onu hər dəfə ilkin mənbənin dəyişən zamanın ruhuna zəruri olaraq uyğunlaşdırılması hesab edirdilər. Yeni hermenevtika – etiqadın dili və müasirlik

Dini mətnlərə mənəvi irs kimi bu cür yanaşma XX əsrin ortalarında protestant Bibliya tədqiqatçıları arasında yaranmış “yeni hermenevtika” adlanan məktəbin nümayəndələri (Ebelinq, Fuks və b.) tərəfindən inkişaf etdirilmişdir. Onlar Şleyermaxerdən Bultmanadək işlənilib-hazırlanmış hermenevtika təlimlərindən bəhrələnmiş, onların baxışlarını müasir fəlsəfi hermenevtikanın, mətnin semantik və struktural təhlili konsepsiyaları vasitəsilə tamamlayaraq, burada ehtiva olunmuş ideyaları və prinsipləri yeniləşdirməyə çalışmışlar. Yeni hermenevtika tərəfdarları “həyat konteksti”ndən” asılı olmayan “ilahi söz”ü mənalandırmğa kömək edən strukturların əvvəldən onun özündə olması mülahizəsindən çıxış edirlər. Yeni hermenevtikanın təşəkkülünə, həmçinin ilkin anlama ideyasının və Rikerin Allah sözünün şərhində onu anlamğa kömək edən imanın zəruriliyi ideyasının mənimsənilməsi də öz təsirini göstərmişdir.

Alman lüteran ilahiyyatçısı Herhard Ebelinq (1912-2001) özünün “Xristian etiqadının mahiyyəti” əsərində göstərir ki, iman insanın vəhyə cavabı kimi şəxsi daxili aktıdır. O isə həm rəvayətlə, həm də bu və ya digər dövrün təfəkkür tərzilə şərtlənir. Belə ki, Allahın vəhyi, o cümlədən “keriqma” insanlara konkret mədəniyyətin tarixi kontekstində çatdırılır. Bu konteksti Ebelinq “etiqadın dil bətni” adlandırır. İlahiyyatın vəzifəsini son nəticədə onun, necə deyirlər, müasir “dil bətni”nə keçirilməsində, yəni müasir dildə ifadə olunmasında görür. Onun nəzərində

fundamental teologiya və iman dili arasında təbiəti və miqyasına görə fərq yoxdur. Teoloji dil nəzəriyyəsi hər dəfə lingvistik böhranla qarşılaşdığı zaman zərurətə çevrilir (Penaskovic, 79). O, bu iman dilinin bəraət, məsuliyyət, izah iddiası və qarşılıqlı anlama kimi dörd xüsusiyyətinin olduğunu göstərir. Daha sonra ilahiyyatın ümumi dili haqqında təliminin zəruriliyini əsaslandıraraq belə yazır: "İlahiyyat dili nəzəriyyəsi ayrıca ilahiyyat məsələsi kimi o zaman zərurətə çevrilir ki, ilahiyyat bütün ənənəvi teoloji fənləri ilə birlikdə, hazırda olduğu kimi, ümumi dil böhranını keçirir. Onun (yəni ilahiyyatın – A.H.) özü müstəqil surətdə bu böhrandan çıxmağa qadir deyildir. İlahiyyat dili nəzəriyyəsi inanc dilinin, buna görə də bütün xüsusi fənləri ilə birlikdə ilahiyyatın özünün də xəstəliklərinin diaqnozu, eyni zamanda, terapiyası kimi çıxış edib, onların hamısına müasir insanla danışmağın yeni qabiliyyətini mənimsəmək imkanı verir" (Рееати).

Ebelinqin fikrincə, ilahi söz canlı insan sözü olmadıqda, onun mənası "mömin jarqon"a çevrilib insanlar üçün anlaşılmaz və yad olur. Buna yol verməmək üçün keçmişdə xristian ilahiyyatına təsir göstərmiş bütün anlayışlar və fəlsəfi konsepsiyalar sistemini dəyişdirmək lazımdır. O, "ruhani elmlər"in ilahiyyatı və Bibliyanın şərhini dünyadan təcrid etməsi meyillərini tənqid edir, əksinə, onların bugünlə əlaqələndirilməsinin tərəfdarı kimi çıxış edir. İlahiyyatçı-hermenevtik ilahi sözün dərin mənalарının yalnız onların ifadə edildiyi tarixi formaların diqqətli təhlili ilə dərk edilməsinin mümkünlüyünə inanır. Bu baxımdan, hermenevtikanı yalnız Bibliya tədqiqatları ilə məhdudlaşdırmaq mümkün deyil, o, həm ehkamların, həm tarixin, ümumiyyətlə, insanın nüfuz etdiyi bütün varlıqların anlama metodlarını işləyib-hazırlamalıdır. Hermenevtika Bibliyanı təkcə ötən dövrün abidəsi kimi deyil, söz kimi qavramağa kömək etməlidir. Hermenevtikaya müstəsna əhəmiyyət verən, bu sahədə tədqiqatların genişləndirilməsinin tərəfdarı olan Ebelinq 1962-ci ildə Sürixdə Hermenevtika İnstitutunun təməlini qoymuşdur.

Amerikan teologiya professoru Donald G. Bloş Rudolf Bultman, Ernest Fuks, Gerhard Ebelinq və bir çox başqalarını məhz ekzistensial hermenevtikanın nümayəndələri kimi təqdim edir. Bu yanaşma, onun fikrincə, tarixi tədqiqatın rolunu inkar etmir, lakin onun insan ekzistensiyası üçün müqəddəs hadisələrin mənasını bizə açmağa qadir olmadığını göstərir. O yazır ki, Şleyermaxer və Dilteyin romantizm ənənələrinə yaxınlıqlarını nümayiş etdirən bu adamlar bir tərəfdən, nəzərdən keçirilən mətnlərin müəlliflərinin orijinal təcrübəsini, yaxud yaradıcı anlamalarını, sözlərində təcəssüm edən təcrübəni aşkara çıxarır, ona şərik olur,

mətnin mənasını anlamağa çalışırlar. Digər tərəfdən, Hegele və Haydeggerə arxalanıb real biliyin özünüdərk etmə olduğunu iddia edir, mətnin rolunu onun insanın özünü dərk etməsinə köməklik göstərməsində görürdülər. Onlar Müqəddəs Yazıya yaradıcılıqla yanaşıb, öz suallarına cavab axtarırdılar. Donald G.Bloş tarixi və ekzistensial hermenevtikadan fərqli xristoloji hermenevtikanın tərəfdarı kimi çıxış edir. Bibliyanı, ilk növbədə, İsa Məsihin xacı işığında anlamağın mümkün olduğunu göstərir, çünki – “Allah özünü bütövlükdə və tamamilə yalnız bir zamanda və bir yerdə, məhz İsa Məsihin həyatının tarixində aşkara çıxarır və Bibliya buna və bir sıra başqa hadisələrə birinci şahiddir”. Onun fikrincə, xristoloji yanaşma bütün əvvəlki hermenevtik təfsirlərin “subyektivliyini və obyektivliyini” aradan qaldıra bilər (Bloş, 263).

Şərhin alleqorik metodundan geniş istifadə edən istər Bultmanın, istərsə də onun şagird və ardıcıllarının, yeni hermenevtika nümayəndələrinin təlimləri ilahiyyatçılar arasında birmənalı qarşılanmır, hətta bəzən ateizm kimi təqdim edilir. Professor Verner Gitt onları Bibliya təliminin əsas müddəalarından tamamilə imtina etməkdə, Bibliya həqiqətləri ilə total “alver”də günahlandırır. Fikrini təsdiq etmək üçün sovet dövründə Leninqrad ateizm muzeyində Bibliyanın yalan olduğuna sübut kimi Rudolf Bultman və Herbert Braunun teoloji əsərlərinin nümayiş etdirildiyini yada salır. Bu teoloqların müvafiq səhifələrdə açılan kitablarının yanında belə bir qeyd də yazılıbmış: “Bu alim-teoloqlar biz ateistlərlə eyni fikirdədirlər, yəni Bibliya nağıllar kitabıdır”. “Necə də qərribə vəziyyətdir. Teoloqlar ateistlərin vəkillərinə çevriliblər”, – deyə müəllif gileyənir (Бернхейм 2012, 104). Digər tərəfdən, protestant hermenevtikləri Xristianlığa yeni ruh gətirdiklərinə görə tərifləyənlər də, tərəfdarları da az deyillər. Əslində, hərfi mənadan yayınma, yeniləşmə, ümumiyyətlə, müasir teologiyanın səciyyəvi xüsusiyyətlərindəndir. Kembridcə Emanuel kollecinin dekanı, “allahsız pastor” təxəllüsü qazanmış radikal teoloq Don Kyupitt “Radikallar və kilsənin gələcəyi” əsərində bu meyli belə ifadə edir: “Tənqidçilər həmişə birbaşa cavablar verməyimizi və nəyə inandığımızı açıq etiraf etməyimizi tələb edirlər. Mən əminəm ki, istənilən mətnin gerçək mənası olmadığı kimi, hərfi həqiqət də sadəcə olaraq mövcud deyildir. Keçmişdə kilsə hakimləri öz hakimiyyətlərinin möhkəmlənməsi qayğısına qalıb, dinin dilini nəzarət altında saxlamağa çalışırdılar. Belə nəzarət – “öldürən hərflər” din üçün ölümdür. Dini istilahlar dini obyektləri simvollaşdırmır, onların yarlılığı və dərkə deyil. Din bizim gerçəkliyi görməyimizin dəyişməsindən, bütün həyatımızın dəyişməsindən ibarətdir” (Томпсон, 2001, 83).

Nəticə

Liberal teologiyanın rəşionalizmi, sosial tərəqqiyə inamı, nikbinliyi əleyhinə çevrilmiş “dialektik teologiya” protestant teologiyasında yeni qeyri-ortodoksal meyillərin yaranmasının başlanğıcını qoymuş, teoloji hermenevtikanı ontoloji fəlsəfə müstəvisinə keçirərək, onun inkişafını yeni səmtə yönəltmişdir. Protestant ilahiyyatı daxilində yaranan və məqalədə nəzərdən keçirilən teoloji hermenevtika nəzəriyyələrindən hər biri öz özəllikləri ilə fərqlənirdi. K.Bart vəhyi imanın gücü və ilahi ruhun köməyi ilə Bibliyanın daxili sözünü eşitmək kimi başa düşürdüsə, R.Bultman onun keçici tarixi şərtlərini öyrənmək və tənqidi vasitəsilə ekzistensial təfsirində görürdü. Bu yolla da Əhdi-Ətiqi miflərdən təmizləməyə çalışırdı. H.Evelinq isə ümumiyyətlə, bütün ilahiyyatın anlayışlar sistemini dəyişməklə təzələnməsinin tərəfdarı kimi çıxış edirdi. Bütün bu konseptləri birləşdirən əsas məqam ilahi sözün aktuallaşdırılması, köhnə dünya anlamı ilə bağlı olan doqmatik ənənənin dilini yeni təfsirlər vasitəsilə müasir dilə çevirib anlaşılıqlı etmək səyləri idi ki, bu, hazırda da davam edir.

Ədəbiyyat

Барт Карл. (1947). Очерк догматики: Лекции, прочитанные в Университете Бонна в летний семестр 1946 года. СПб.:Алетейя.

Барт Карл. (2010). Толкование Посланий к Римлянам и Филиппийцам. М.: Библейско богословский институт св. апостола Андрея.

Рудольф Бультман. (1994). Новый Завет и мифология. Пер. Г.В.Вдовиной // Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты XX в. (Переводы). М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература».

Рудольф Бультман – DW – 05.12.2002 / [https://www.dw.com/ru/%D1%80%D1%83%D0%B4%D0%BE%D0%BB%D1%8C%D1%84-%D0%B1%D1%83%D0%BB%D1%8C%D1%82%D0%BC%D0%B0%D0%BD/a-](https://www.dw.com/ru/%D1%80%D1%83%D0%B4%D0%BE%D0%BB%D1%8C%D1%84-%D0%B1%D1%83%D0%BB%D1%8C%D1%82%D0%BC%D0%B0%D0%BD/a-347287)

347287

Вернер Гитт. (2012). Ибо так написано / Перевод с нем. Bielefeld: CLV · Christliche Literatur-Verbreitung e.V.

Гараджа В.И. (1971). Протестантизм. М.: Политиздат.

Марков С.М. (1977). Герменевтика - ее дилеммы и противоречия в исследовании истории общественной мысли / Методологические проблемы истории философии и общественной мысли. М.: Наука, (с.227-244).

Реати Ф.Э. Западное богословие XX века / https://ohriste.info/_p=4236.html.

Томпсон М. (2001). Философия религии. (Пер. с англ.). М.: Фаир-пресс.

Угринович Д.М. Попытки «экзистенциальной» интерпретации христианства. К проблеме человека в протестантской «неортодоксии» // Вопросы философии, 1966, № 8, с.95-104.

Bloesch D.G. A Christological Hermeneutic: Crisis and Conflict in Hermeneutics / <http://www.religion-online.org>. (15.09.2020)

Moltmann J. (1966). Die Ursprung der Dialektische Theologie. Berlin Richard Penaskovic. THEOLOGY AS HERMENEUTICS: THE WORLD OF GERHARD EBELING https://www.um.edu.mt/library/oar/bitstream/123456789/33061/1/Theology_as_hermeneutics.pdf

Roger E. Olson. Did Karl Barth Really Say "Jesus Loves Me, This I Know....?" (january 24, 2013) / <https://www.patheos.com/blogs/rogereolson/>

2013/01/did-karl-barth-really-say-jesus-loves-me-this-i-know/ 25 iyul 2022.

UOT 1(091)

Əlabbas Müznibin dünyagörüşündə türkçülük və islamçılıq

f.f.d., dos. Faiq Ələkbərli

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası

Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun

aparıcı elmi işçisi

Bakı, Azərbaycan

faikalekperov@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-8865-568X>

Daxilolma tarixi: 26.01.2023

Nəşrə təsdiq tarixi: 17.05.2023

Xülasə

Məqalədən aydın olur ki, Azərbaycan türk mütəfəkkiri Əlabbas Müznibin dünyagörüşündə türkçülük, islamçılıq, yeniləşmə, milli dil və digər məsələlər önəmli yer tutur. Ə.Müznibin görüşlərində mühafizəkarlığın tənqidi və çağdaş dövrün şərtləri ilə ayaqlaşma böyük önəm daşıyır. Ə.Müznib Azərbaycan xalqının milli oyanışı üçün maarifçiliyi mühüm yol kimi götürmüş, cəmiyyətdə islahatların aparılmasının tərəfdarı kimi çıxış etmişdir. Mütəfəkkir son yüzilliklərdə tənəzzül yaşayan müsəlman dünyasını tənqid edərkən radikallığa varmamış, bu məsələlərdə diqqətli olmağa çalışmışdır. Müznibin əsas tənqid hədəfi İslam deyil, həmin dinin adından çıxış edən ikiüzlü ruhanilər olmuşdur. Əsas diqqəti müsəlmanların çağdaş dövrün tələblərinə uyğunlaşması üçün islahatların aparılmasına yönəlmişdir. Müznibin İslam dini ilə bağlı düşüncələri göstərir ki, o, İslam dünyasının oyanışı və zülmətdən qurtulması məsələsində inamlı, ümidli olmuşdur. Bu baxımdan, islamıyyət, islamlıqla bağlı irəli sürdüyü fikirlər bugününüz üçün də son dərəcə aktualdır. Eyni zamanda, məqalədə Ə.Müznibin ictimai-siyasi görüşləri çərçivəsində türkçülük də burada şərh edilmiş, onun türk dünyasının, o cümlədən Azərbaycan xalqının gələcəyi ilə bağlı düşüncələri təhlil olunmuşdur. Belə ki, Müznib türklüyün dərkinin çox vacib olduğunu soydaşlarına çatdırmağa çalışmış, məhz türkçülük əsasında Azərbaycan xalqının yenidən istiqlala qovuşacağına inanmışdır. Mütəfəkkirin türkçülük, türk birliyi, Turan məfkurəsi ilə bağlı gəldiyi nəticələri

yüksək qiymətləndiririk. Bizcə, onun bu məsələlərlə bağlı gəlidiyi nəticələr, irəli sürdüyü mülahizələr 100 il əvvəl olduğu kimi, hazırda da mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Xüsusilə türk birliyinin gerçəkləşməsi yolunda Azərbaycanın, Azərbaycan türklərinin yeri və rolu barədə yazdıqları öz aktuallığını qoruyub-saxlamaqdadır.

Açar sözlər: *fəlsəfə, islamçılıq, türk-İslam birliyi, turançılıq, türkçülük, milli istiqlal, milli maarifçilik.*

Jurnalımızda dərc olunan məqalələrin müəllif hüquqları müəlliflərə məxsusdur və onlar CC-BY-NC lisenziyası ilə hər kəsə açıq şəkildə dərc olunur.

Turkism and Islamism in Alabbas Muznib's World View

Assoc. Prof. Faig Alakbarli

Azerbaijan National Academy of Sciences,
Institute of Philosophy and Sociology
Leading Researcher
Baku, Azerbaijan
faikalekperov@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-8865-568X>

Date of submission: 26.01.2023

Date of acceptance: 17.05.2023

Abstract

The article highlights how Turkism, Islamism, modernization, national language, and other issues have influenced Azerbaijani Turkish thinker Alabbas Muznib's worldview. Criticism of conservatism and keeping up with modern-day conditions were particularly important in A. Muznib's views. Thus, A. Muznib saw enlightenment as an important step toward the national awakening of the Azerbaijani people and advocated for social reforms. While criticizing the Muslim world, which has been in decline in recent centuries, A. Muznib has never been radical and has tried to tread lightly in these matters. Muznib's main target was not the Islamic religion itself, but hypocritical clerics

speaking on its behalf. Muznib focused on reforming Muslims to adapt to modern-day students. Muznib's thoughts on Islam and the Islamic religion show that he was optimistic about the Islamic world awakening and transitioning from darkness to light. In this regard, Muznib's ideas about Islamism at the time are still very relevant today. At the same time, Turkism was interpreted within the context of A. Muznib's social and political views, and his thoughts on the future of the Turkic world, including the people of Azerbaijan, were examined. Thus, Muznib attempted to convey to his compatriots the importance of understanding Turkism, and he believed that the Azerbaijani people would regain independence based on it. We value Alabbas Muznib's conclusions on Turkism, Turkish unity, and Turanian ideology. Muznib's conclusions and considerations on these issues, in our opinion, are as relevant today as they were a century ago. His writings on the place and role of Azerbaijan and Azerbaijani Turks in the realization of Turkish unity, in particular, remain relevant.

Keywords: *Philosophy, Islamism, Turkish-Islamic Unity, Turanism, Turkism, National Independence, National Enlightenment*

The copyright of the articles published in our journal belongs to the authors and is published as open access under CC-BY-NC license.

Тюркизм и исламизм в мировоззрении Аль-Аббаса Музниба

д.ф. по философии, доц. Фаик Алекперли

Национальная академия наук Азербайджана,

Институт философии и социологии

Ведущий научный сотрудник

Баку, Азербайджан

faikalekperov@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-8865-568X>

Дата подачи статьи в редакцию: 26.01.2023

Дата подтверждения статьи к публикации: 17.05.2023

Резюме

В статье показано, что тюркизм, исламизм, модернизация, национальный язык и другие вопросы занимают важное место в мировоззрении азербайджанского тюркского мыслителя Аль-Аббаса Музниба. Важное место во взглядах А.Музниба занимают критика консерватизма и соответствие условиям современной эпохи. А.Музниб воспринимал просвещение как важный путь для национального пробуждения азербайджанского народа и выступал сторонником проведения реформ в обществе. Мыслитель, критикуя мусульманский мир, находящийся в последние века в упадке, никогда не был радикальным и старался быть внимательным в этих вопросах. Основным объектом критики Музниба была не исламская религия, а лицемерные священнослужители, выступающие от имени этой религии. Музниб сосредоточился на проведении реформ для адаптирования мусульман к требованиям современного периода. Мысли Музниба об исламской религии показывают, что он был уверен и надеялся на пробуждение исламского мира и его выход из тьмы. С этой точки зрения его представления об исламизме в то время чрезвычайно актуальны и сегодня. В то же время в статье комментируется тюркизм в рамках общественно-политических взглядов А.Музниба, а также анализируются его мысли о будущем тюркского мира, в том числе азербайджанского народа. Таким образом, Музниб пытался донести до соотечественников, что понимание тюркизма очень важно, и верил, что азербай-

джанский народ вновь обретет независимость на основе тюркизма. Мы высоко ценим выводы мыслителя относительно тюркизма, тюркского единства, туранской идеологии. На наш взгляд, выводы Музниба по этим вопросам, высказанные им соображения сегодня столь же важны, как и сто лет назад. В частности, сохраняет свое актуальность написанное им о месте и роли Азербайджана и азербайджанских турков в реализации тюркского единства.

Ключевые слова: философия, исламизм, тюрко-исламское единство, туранизм, тюркизм, национальная независимость, национальное просвещение.

Авторские права на статьи, опубликованные в нашем журнале, принадлежат авторам и публикуются в открытом доступе по лицензии CC-BY-NC.

Giriş

Azərbaycan türk mütəfəkkiri Əlabbas Mütəllibzadə-Müznib (1883-1938) 1883-cü ildə Bakıda anadan olmuşdur. Bakının sonuncu xanı Hüseynqulunun nəslindən olan Müznib əvvəlcə baqqal dükənində, sonralar xarrat, dəmirçi və arabadüzəldən usta yanında şagird işləmişdir (Əliyeva, 2018/1, “Türküstan” qəzeti).

İbtidai təhsilini mədrəsədə almış Müznib, bir müddət də rus-tatar (Azərbaycan) məktəbində oxumuşdur. Təhsil aldığı dövrlərdə fars və rus dillərini öyrənmiş, eyni zamanda, türk tarixinə və İslam dininə dair geniş məlumatlar əldə etmiş, bu mövzularda dövrünün məlumatlı şəxsiyyəti kimi tanınmışdır. Müznib də bir çox çağdaşları kimi, ədəbiyyat və mətbuat aləminə 1905-ci ildə baş vermiş I Rusiya inqilabından sonra gəlmiş, çox keçmədən üsyankar ruhu, türkçü və islamçı əqidəsi ilə ictimai-siyasi dairələrdə böyük marağa səbəb olmuşdur.

İlk şeirləri 1907-ci ildən başlayaraq “Təzə həyat”, “İttifaq” qəzetlərində nəşr olunan Müznibin vətənin və millətin taleyi ilə bağlı yazdığı şeirləri onu xalq arasında tanıtmışdır. O, 1908-ci ilin payızında ata-baba sənətini – arababəndliyi buraxıb, “İttifaq” qəzetində mürəttib kimi fəaliyyət göstərmişdir. Milli-azadlıq ideallarını tərənnüm edən “Hüriyyəti-bəşəriyyə” adlı şeirlər kitabı 1909-cu ildə işıq üzü görmüşdür (Ağayev, 2006, 6).

Mirzə Əbdülxaliq Axundov 1909-cu ilin martında Bakıda satirik “Zənbur” jurnalını nəşr etməyə başladığında, Müznibin timsalında özünə çoxdan axtarışında olduğu baş redaktoru tapdı. Bununla bağlı tədqiqatçı-alim İslam Ağayev yazır: “XX əsrin böyük satiriki M.Ə.Sabir ilə olan üzvü yaxınlıq Ə.Müznibin bir qədər əvvəl romantik lirikada bir inilti və sızıltı ilə eşidilən səsinə gurlaşdırır, ən başlıcası o, öz ictimai tənqid hədəflərini daha ünvanlı şəkildə nişan alır. Ə.Müznibin “Zənbur” jurnalının 1910-cu ilə təsadüf edən dövrü onun satira yaradıcılığının yüksək zirvəsini təşkil edir. Bu dövrdə Ə. Müznib daha məzmunlu və daha kəskin yazır” (Ağayev, 2006, 8).

Ə.Müznib 1910-cu ilin sonlarında “Zənbur” bağlandıqdan qısa müddət sonra, “Hilal” adlı həftəlik qəzet nəşr etdirdi. Həddindən artıq tənqidçi ruhu və çarizm siyasətinin ifşası ilə diqqətçəkən bu qəzet ilk sayı hələ mətbuatda ikən müsadirə olundu. “Hilal”ın 1911-ci ilin ilk aylarında beş sayı işıq üzə görsə də, çox keçmədən o da bağlandı (Sarıahmetoğlu, 2021, 86). “Hilal”dan sonra şairin yayımlamağa başladığı “Şihabi-saqib” jurnalının (1911) aqibəti də fərqli olmadı (Azərbaycan multikulturalizminin elmi-fəlsəfi və ictimai-publisistik qaynaqları, 2021, 215).

Müznib hökumətin əleyhinə yönəlmiş yazılarına görə, 1911-ci ilin yazında həbs olunur. Çar məhkəməsinin çıxardığı hökmə görə o, ömürlük Sibirə sürgün olunur. Müznib xatirələrində bununla bağlı yazırdı: “1911-ci ilin 19 martında “Şihabi-saqib”i qapadılar və həmin gecə evimə jandarma gəlib özümü də həbs etdilər... Məhkəməyə verildim... 27 fevralda “Hilal” qəzetinin işi çıxdı. İstintaq şöbəsinin Bakı şöbəsi tərəfindən işimə baxılıb Sibiriya sürgün olunmağıma qərar verildi. 1912-ci ilin fevral ayının 12-də Sibiriya sürgün olundum” (Əlabbas Müznibin arxiv. Qovluq 37 (52), 8). O, 1912-1913-cü illərdə Sibirin İrkutsk bölgəsində sürgün həyatı yaşamışdır. Amma üsyankar ruhlu şair, Sibirə də yazmağa davam etmiş, orada yazmış olduğu şeirləri Bakı mətbuatında nəşr olunmuşdur (Ağayev, 2006, 12).

Romanovlar sülaləsinin qurulmasının 300 illiyi 1913-cü ilin ortalarında qeyd olunduğu zaman, Müznib əfv olunub Bakıya qayıdır və yəni-dən mətbuat-nəşriyyat sahəsində işini davam etdirir. Belə ki, 1914-cü ilin payızında böyük qardaşı Əbülfəz Mütəllibzadənin adına “Dirilik” adlı məcmuə təsis edir. Müsavat Partiyasının lideri, mütəfəkkir Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin “Milli dirilik” adlı silsilə yazıları da ilk dəfə bu jurnalın səhifələrində nəşr olunmağa başlayır. Azərbaycanda türkcülük fikrinin yayılmasında Müznib və onun “Dirilik” jurnalı ətrafına cəmləşən milli-ədəbi qüvvələr əhəmiyyətli rol oynamışlar. Müznib 1915-ci ildə bu jurna-

lin səhifələrində Rusiya imperatoru I Pyotrun türk-müsəlman düşmənçiliyini təşviq edən "Vəsiyyət"ini nəşr etdikdən sonra yenidən təqiblərə məruz qalır, 1916-cı ildə isə jurnal bağlanır.

Müznib 1915-1916-cı illərdə satirik "Babayi-Əmir" jurnalının da redaktoru olmuşdur. "Dirilik", "Babayi-Əmir"dən sonra 1917-ci ildə "Türkün səsi" adlı qəzet çıxarmaq fikrinə düşür. Rəsmi dairələrdən isə lazım olan izni ala bilmir. Müznib 1913–1917-ci illər arasında milli mətbuat səhnəsində geniş şəkildə çalışmaqla yanaşı, Şərq və Qərb ədəbiyyatından da tərcümələr etmişdir (Ağayev, 2006, 13-14).

Rusiya imperiyasının süqutundan sonra, ədəbi və siyasi sahələrdə daha geniş fəaliyyət göstərən Ə.Müznib 1919-cu ilin əvvəllərində Zülfüqar Hacı bəy ilə birlikdə "Övraqi-nəfisə" jurnalının redaktorlarından biri olmuşdur. Eyni zamanda, Azərbaycan Respublikasının rəsmi nəşr orqanı olan "Azərbaycan" qəzetində türklüyün tarixi və məsələləri üzərinə bir sıra ardıcıl məqalələr nəşr etdirmişdir (Əliyeva, 2018/1, "Türküstan" qəzeti).

Azərbaycan Cümhuriyyəti süquta uğradıqdan sonra, onun yerində qurulan Azərbaycan Sovet Sosialist Respublikası rejimi dövründə bir müddət, yəni 1920–1926-cı illər arasında mətbuatda çalışmışdır. Şuşada 1920-1921-ci illərdə "Qarabağ revkomunun əxbarı", "Qarabağ fəqərəsi" qəzetlərinin nəşiri, eləcə də Qarabağ siyasi-maarif idarəsinin müdiri olmuşdur.

Ə.Müznib 1922-1923-cü illərdə Qubada "Quba qəza icraiyyə və firqə komitəsinin əxbarı", "İki dirilik" qəzetlərini nəşr etdirmişdir. "Komunist", "Molla Nəsrəddin", "Kəndçi" və digər qəzet-jurnallarla 1924-1925-ci illərdə əməkdaşlıq etmişdir (Ağayev, 2003, 75-76).

Qeyd edək ki, çalışdığı mətbuat orqanlarında ona daim millətçilik sahəsində yazdıqları xatırladılmış, sonda isə vaxtından əvvəl "təqaüdə göndərilmişdir". Bununla da 1926-cı ildə mətbuatdan ayrılıb, ədəbiyyat sahəsində araşdırmalar aparmağa başlamışdır.

Müznib 1927-1937-ci illər arasında XIX–XX əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı klassiklərinin əsərlərindən ibarət olan bir sıra kitablar yayımlamışdır: "Molla Nəsrəddin məzhəkələri" (1927), "Aşıq Pəri və müasirləri" (1928), "Nakam (İsmayıl bəy Sədrəddinbəyov)" (1928), "Natəvan" (1928), "Abbas Səhhət" (1928, 1935), "M.Ə.Sabir" (1929), "S.Ə.Şirvani" (1930) və b.

İslam Ağayev yazır ki, Ə.Müznib bu illərdə M.P.Vaqifin, M. Hadinin, sonra isə C.Cabbarlının əsərlərinin tərtibinə başlasa da, bunların nəşrinə nail ola bilmir. Hələ 1920-ci illərin əvvəllərində qələmə aldığı "Bakıda millət müharibəsi" və "Qarabağ xatirəti" memuarlarını yazmaq üçün

materiallar toplayır. Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı ilə səkkiz çap vərəqi həcmində olacaq “Ədəbi xatirələr” adlı kitab yazacağı barədə müqavilə bağlayır (Ağayev 2006, 15). Həmin əsərlərin nəşrini görmək isə ona qismət olmur. Aynurə Əliyeva yazır: “Əlabbas Müznib, təxminən, otuzillik bir yaradıcılıq yolu keçir. Bu illər içərisində o, yüzlərlə poetik əsər, publisist məqalələr yazır. Təxminən, on adda qəzet və jurnala nəşir və redaktor olur, tərcüməçilik sahəsində də uğur əldə edir. Azərbaycan xalq ədəbiyyatının bir sıra görkəmli nümayəndəsinin ədəbi irsini ilk dəfə olaraq toplayıb nəşr edir, onlar haqqında bu gün hələ əhəmiyyətini itirməmiş diqqətəlayiq tədqiqatlar yazır” (Əliyeva, 2018/2, “Türküstan” qəzeti).

Əlabbas Müznib 27 avqust 1937-ci ildə həbs edilib, bir millətçi kimi mühakimə olunub, səkkiz il müddətinə Sibirə sürgün edilir. O, 1938-ci ilin 28 avqustunda Vladivostok yaxınlığındakı xüsusi məntəqədə vəfat etmişdir (Ağayev, 2003, 87).

Müznibin dünyagörüşündə türkçülük

Əlabbas Müznib türk romantizminin (Azərbaycan) nümayəndəsi olmaqla yanaşı, türkçülük və milli istiqlalçılıq ideyalarını da təbliğ etmişdir. “Hürriyyəti-bəşəriyyə” adlı ilk şeirlər kitabında o, türklükdən və millətin azadlığından bəhs edərək bu yolda milli mədəniyyətin əhəmiyyətindən söz açmışdır. Mütəfəkkirin fikrincə, müstəmləkə həyatı yaşayan türk-müsəlman xalqları, artıq köləlikdən azad olmalıdırlar. O yazırdı:

Necə ucalmasın atəşi-ahımız,
Olub bəsteyi-zülm şəhr əhlimiz.
Necə çıxmasın naləmiz göylərə,
Müsibət yağar dəmadəm yerlərə

(Müznib, 2006, 6).

Vətənpərvər şair olan Müznib Vətəninin, millətinin Çar Rusiyasının əsarət altında qalması ilə heç cür barışmaq istəməyib. Belə vaxtda rahat yeyib- yatmağı, arsız millət olub torpağı ədaya satmağı doğru saymamışdır. Mütəfəkkirin fikrincə, Çar Rusiyasının işğalı altında yaşayan türklər buna son verib milli hökumətlərini qurmalıdırlar. Müznib yazırdı:

Ey dəli könlüm, Vətənə ver rəvac,
Heç rəvadırmı verək qeyrə bac.
Milli hökumət dilərik sadəcə,

İstəməriz təntənəli təxtü tac
 Nalə ilə gəlməz hökumət ələ,
 Dərdimizə hərbdır ümdə əlac.
 Hərbə gərək hazır olaq hər b üçün.
 Əldə silah etməyə var ehtiyac,
 Hərblə pərvərdə olan türkləriz,
 Xaki Vətəndir bəzəyim, təxtü tac,
 Qeyrət edib zülməti zülmə gərək,
 Şöleyi-şəmkirimiz olsun sirac

(Müznib, 2006, 21).

“Olsam da mən” (1 aprel 1915-ci il, “Dirilik” jurnalı) şeirində isə şair millətini “Leyla” adlandırır, özünü “Məcnun” gözündə görmüşdür. Müznib xalqın azadlığı uğrunda Vətənindən sürgün edilib və nə qədər miskin qalıb, qəmküsar olsa da, yenə də sevdiyi bir ad var idi: millət. O yazırdı:

Millətimdən çəkməyəm əl, xarü zar olsam da mən,
 Dönməyəm əzmimdən hərgiz tarimar olsam da mən.
 Tərk edildimsə Vətəndən, məqsədim tərd olmadı,
 Tərki-məqsəd etməyəm məhkumi-dar olsam da mən.
 Kainat ilə dəyişməm millətin ən acizin,
 Ac-susuz, miskin qalıb, biqəmküsar olsam da mən.
 Sevdii bir şey varsa, ol da millət ləfzidir,
 Eyləyəm ol ləfzə səcdə parə-parə olsam da mən.
 Öylə məftunam ol ismi-pakə kim, Allah bilir,
 Başımın tacı olar, gər hökmdar olsam da mən.
 Baxmaram tənirəqibə xidmətindən doymaram,
 Sevgilimdir, sevgilimdir, şəhriyar olsam da mən.
 Aşiqi- dildadəyəm, Leylayi-nami-millətə,
 Dostlar, ondan bilin, məcnun mədar olsam da mən

(Müznib, 2006, 23).

Göründüyü kimi, Müznibin bu şeirində millət və Vətəninə bağlı olmaq ali hisslərlə əks olunub. Millət, Vətən duyğusunu ali səviyyədə özündə təzahür etdirən Müznib hesab edirdi ki, hər bir türk, Azərbaycan türkü öz milli qürurunu, milli izzətini dərk edərsə, o zaman milli haqlarının qəsbinə yol verməyəcəkdir. Bu baxımdan o, “Millət” şeirində (“Dirilik”, 16 mart 1915-ci il) yazırdı:

Hər kəsdə olsa izzü şərəf, qüdrətü kamal,

Qoymaz hüquqi-millətini məhv edə zəval,
 Sevdayi-eşq-mal ilə satmaz həqiqəti,
 Etməz özünü duni-rəzil əzməyə xəyal.
 Ey nazü izzilə yaşayıb kef edən cənab,
 Bir dəm ayıl ki, etdi ədu həqqi payimal.
 Verməz səmər təməllüq ilə toplanan mənal,
 Məzlumi tapdalayıb güc ilə yığdığı o pul,
 Qəmdir, ələmdir, dərdü bəla, nə var, dürrü bəla,
 Dəysin pulun başına sənin, ey yalaq, ləin,
 Ey nikbəti-təbiət aya ləngeyi-əməl.
 Barı, əlində saxla bu milli lisanını,
 Hifz eylə milli adətini varikən macal.
 Bax, büsbütün çoluq-cocuğun əcnəbiləşib,
 Dili yox, libası yox, hünər az, vaxt purmahal.
 Hər kim ki öz dilini atıb özgə dil tutar,
 Sanma o dillidir, yox, odur ən birinci lal.
 Müznib, qılinc olmasa, bu qövm öz işin,
 Qanmaz, yer üzrə ensə də xəllaqi-zül-cəlal.
 Qanmaz, yer üzrə ensə də xəllaqi-zül-cəlal.

(Müznib, 2006, 31).

Müznib çox haqlı olaraq bir millətin varlığında milli dilin, milli adətənənələrin əhəmiyyətini yüksək dəyərləndirmişdir. O, başqa bir şə-
 rində də milli dilin, milli-dini adət-ənənələrin əhəmiyyətindən bəhs
 edərək yazırdı:

Arif danışmır öz dilini, rusca söyləşir,
 Dilimiz kimi fənaya gedibdir vüqarımız.

İslam adı olubdu bizə bir ləkeyi-cəmal,
 Heç yerdə qalmamışdı bizim etibarımız.

Cəmiyyət hər biri özünü bir yanə çəkir,
 Mövludi dörd yerə bölübərbabi-giramımız

(Müznib, 2006, 58).

Mütəfəkkir “Əhsən, həzar, əhsən!” şə-
 rində yazırdı ki, ziyalının
 üzerine düşən vəzifə onu parçalamaq deyil, bütövləşdirmək olmalıdır.
 Onun fikrincə, ən önəmli olan ziyalı milli kimliklə dini kimliyin fərqi-
 ni cəmiyyətə başa salmalı və milli hüquqlarını öyrətməlidir. Müznib yazırdı:

Millət ki, hər hüququn, sayəndə anlayıbdır,
Tarixini bilibdir, milliyyəti qanıbdır.
Sanma ziyalı qardaş, millət səni danıbdır,
Yox, yox qəsəm xudaya, dərdində lap yanıbdır,
Ey kani-elmü ürfan, əhsən, həzar, əhsən!
Ey millətə nigahban, əhsən, həzar, əhsən!

(Müznib, 2012, 69).

Şairin fikrincə, milliyyətini dəyərləndirməyən, milli dilini qoruya bilməyən, adət-ənənələrindən uzaq düşən xalqın gələcəyi yoxdur. Xüsusilə də öz dilini atıb başqa dillərdə danışanları “lal” hesab edən şair-mütəfəkkirə görə, ümidimiz ancaq milli dilimizə sahib çıxmaq, adət-ənənələrimizi yaşatmaq və istiqlala nail olmaqdır. Bu baxımdan o, “Ümid” şerində milli istiqlalın bir gün gerçək olacağına inanıb yazırdı:

Göyər, ucal, fələkə baş çək, ey nihali-ümid!
Görünməsin bizə asan ikən məhali-ümid.
Həyat qönçəsi olmaz zəmanədə xəndan,
Ümid gülşəninə axmasazülali-ümid.
Zəvali-halı görüb qan, dirilmək olmayacaq,
Bir kiridarda olmazsa bir kəməli-ümid.
Münəvvər olmayacaq ümmətin qara qəlbi,
Görünməyincə göz gün kimi cəməli-ümid.
Görün ilahi! Pərişan ola o cəmiyyət,
İçində olmaya gər qal ilə məqali-ümid.
Yapış ümidə əgər fəteh olmaq istərsən,
Hanı o qüvvə ki, kəskin ola misali-ümid

(Müznib, 2006, 32).

Bu şeirdən anlaşılır ki, hər hansı cəmiyyəti yaşadan ümidlər, ən başlıcası, “milli ümidlər”dir. Müznibin düşüncəsindəki “milli ümidlər” millətin öz əlinin öz başında olması, yəni milli hökumətə sahibliyi demək idi. Müznib yaxşı bilirdi ki, dünənədək türk xalqları, o cümlədən Azərbaycan türkləri azad, hürr yaşamış və milli dövlətlərə sahib olmuşlar. Sadəcə, son əsrlərdə türk xalqları, əsasən, qəflətə düşüb cəhəlet girdabına yuvarlanmış, nəticədə böyük əksəriyyət milli dövlətlərindən məhrum olmuşdur. O, “Mənzumə” şerində yazırdı:

Özüni hifzi-qadir olmayan cəng mələmətdir,
 Utanmazmı vurur dəm səhm vüsalatdan, sələbətdən.
 Quru lafı-güzaf ilə yaşarmı daimyətlə.
 O millət ki, olub məhrum sənətdən, ticarətdən?
 Bu gün millətin ayrı, günü doğmuş məhəbbətlə,
 Gər gedər feyziyab olmaq bu ənvari-hidayətdən.
 Rəqabət ərəsəsinə biz dəxi qoyduq qədəm, lakin,
 Təcahillə əzildin ortada şitəmə şəmatatdan,
 Dolub ayineyi-idarə kəmişjənki küdürətdə,
 Girizanin həmişə boş yerə ədəbü adətdən,
 Bu gün Şah məscidilə Xan evi, Qız qalası əlhəq,
 Birər fəryadi-ibrətdir təvarixi-səadətdən,
 Zəbuni-qəflət olmuş Qafqasiyanın xananü xaqani,
 Fənayə uğramış çoxları ətalətdən, bətalətdən.
 Qiyamət hövlünü daim bizə vəz eyləyir vaiz,
 Özü məhsuz olmaz leyk bu müdhiş qiyamətdən,
 Cahani zahidim çirkabi-küfrə qərq zənn eylər,
 Özün qurtarmamış girdabi-qüsli-cinabətdən!

(Müznib, 2006, 35).

İkinci Nikolaya ünvanladığı “Heykəli-istibdad qarşısında” şeirində yazırdı ki, Rusiya çarı türklüyün və İslamın düşmənidir:

Türklüyü məhkum qıldın bisəmər əfsanəyə,
 Kəbəyi-İslamı sənsən döndərən viranəyə,
 Aşınanı-hiyləşər sənsən satan biganəyə,
 Qəllü zənciri-səfa sənsən nurin fərzanəyə...

(Müznib, 2006, 22).

Fikrimizcə, türk-İslam məfkurəsindən çıxış edən Müznib “Dirilik” (1914- 1916) adlı jurnalı nəşr etməklə Azərbaycan türklərinə türklük və islamlıqlarını elmi-fəlsəfi şəkildə aşılamaq istəmişdir. O, həmin jurnalda çıxan məqalələrində yazırdı ki, dini və etnik mənsubiyyət arasında fərq vardır. Bu mənada yalnız türklərin özlərini “İslam milləti” adlandırması doğru deyildir. Çünki İslam dininə tapınan ərəb, fars, türk kimi bir çox müsəlman xalqları vardır (Ələkbərli, 2020, 106).

Ə. Müznib yazırdı ki, 1900-cü illərdə Azərbaycan türk mütəfəkkirlərindən – Ə.Hüseynzadə və Ə.Ağaoğlu Qafqazdakı türk və İslam bəlalərinə türklüyünü, islamlığını bildirmiş, yəni “həsbi-nəsəbini öyrətmiş”, “abavü əcdadını” tanıtmışdı. Müznib yazırdı: “Fəqət, bu yeddi-səkkiz

ildə nəşr olunan qəzetələrin yazıçılarından möhtərəm Əli bəy Hüseynzadə ilə Əhməd bəy Ağayev cənabları bu əhəmiyyətsizlikdən müstəsna. Çünki onlar böyük bir aləm kəşf etdilər. Millətlərinə milliyyəti qandıran kimi öz dili, öz mətbuatının fəraizidiniyyə kimi vacib olduğunu da anlatdılar. Ələlxüsus Əli bəy həzrətləri mətbuat aləmində fəvqəladə məharət göstərdi... farslaşdı... bərbad olan Qafqazdakı türk balalarına türklüyünü bildirdi, hesəb-nəsəbini öyrətdi, abavü- ecdadını tanıtdı. Lakin onların getməsi Qafqaz əhalisini başsız, böyüksüz buraxmış kimidir. Çünki o cənablar dilsizlərin dili, karların qulağı, korların gözü idilər. Müxtəsər, bir bölük maarif yetimi olan Qafqaz müsəlmanlarının ataları idi" (Müznib, 2006, 111).

Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlunun Azərbaycanda olmadığı bir dövrdə onların yolunu davam etdirən Ə.Müznib bir tərəfdən, türk kimliyini, digər tərəfdən, İslam mədəniyyətini təbliğ etmişdir. Müznib türkçülük və islamçılıq istiqamətini tutan əqidədaşları kimi hesab edirdi ki, millətin varlığı onun dilinin, milli adət-ənənələrinin qorunub-saxlanılmasından və milli istiqlalə nail olmasından asılıdır. O, "Məqsədımız" məqaləsində yazırdı: "Binaəleyh biz dəxi özümüzü bir məqsəd sahibi sandığımıza görə alıb, müəşirət və həyatı-milliyəmizi tədqiqə başladıq, başladıqsa qüvvətli deyəcələrin deyintilərinə düçar olduq. Lakin o düçar olmağın acısı Qafqaz əhalisinin halında olan aclığın yüzdən biri qədər bizə təsir etmədi. Çünki tədqiqatımızda əhalinin yüzdə doxsan doqquzunu hansı dindən, hansı məzhəbdən və hansı millətdən olduğunu bilməyən gördük, hər bir müsəlmandan – "hansı dində, hansı məzhəbdə və hansı millətdənsən" – soruşduqda "İslam dinindən, İslam millətiyəm" – cavabı alınırdı. Yazıq səksən-doxsan il ömür edib din, məzhəb ilə millətin ayrı-ayrı olduğunu hələ başa düşməmişdir. Halbuki İslam dinində ərəb, fars, türk millətləri var. Hakəza xristian türkləri dəxi vardır. Və hər bir dini qəbul edə bilər. Məzhəb də elədir. Lakin milləti din adı ilə adlandırmaq böyük nöqsandır. Belə bir millətin yaşamaq ümidində olması xətdir. Bu səbəbilə əhalimizə millətini tanıtmmaq üçün bir müfəssəl "Türk tarixi" yazmışdıq" (Müznib, 2006, 113-114).

Mütəfəkkir "Qafqasiya tarixi" məqaləsində yazırdı ki, millətlər öz övladlarına hansı irqdən, cinsdən, etnosdan olduqları haqqında bilgi verdikləri halda, Qafqaz türkləri bundan məhrumdurlar: "Tarixi bilməyən bir millət özünün nə olduğunu bilməz, özünün nə olduğunu bilməyən millətdə şərəf və izzəti- nəfsin olmağı qeyri-mümkündür" (Müznib, 2006, 115). Müznibin görüşünə görə, qədim bir qitə olan Qafqaz çox müxtəlif etnoslardan ibarətdir ki, buna əsas səbəb isə tarixən Asiyadan Avropaya köç edən qövmlərin bir hissəsinin burada məskunlaşmasıdır: "O

qəbilə əhalisinin bir miqdarının o qövmlərin nəvələrindən olduğu da zənn edilir. Bu cür zənniyyatdan sərf-nəzər etdikdə bu gün Qafqasiyanın əhalisi üç qismə bölünür: 1) Əsl Qafqaz əhli; 2) Turanlılardan olan türk, tatar və monqollar; 3) “Ariya” qövmlərindən olan ruslar ilə ermənilər və iranlılar və sair” (Müznib, 2006, 115). Ona görə Azərbaycan türklərinin millət kimi təşəkkülündə, əsasən, türk-tatarlar ilə yanaşı, türkləşmiş moğollar da iştirak ediblər.

Müznib “Nə etməliyik?” məqaləsində isə milli istiqlala nail olmaq üçün birliyə gəlməyin vacibliyindən bəhs etmişdir. Onun fikrincə, milli birliyə nail olmaq üçün yeni dövrün şərtlərini də nəzərə almalıyıq. Başqa sözlə, türk- İslam xalqları milli ittifaq etmək üçün əvvəlcə ortaq nöqtələri tapmaq lazımdır. O yazırdı: “Dərhaqiqət xəyalımız hüquqi-müzzimizni geri almaq, zalımın çəngəli-qəddarəsindən xilas olmaq isə müctəhid və mütəffiqərəy olub ittifaq etməliyik. Zira ittifaq elə br ali sifətdir ki, beş aciz onunla mütəəssüf olar isə əngüştümai-cahan olan bir cabbəri dəqiqələrlə belə macal verməyərək müzməhil edəcəkləri şübhəsizdir. Necə ki, bu xüsusda həkimi- banami-ələm alimi-siyasət Şeyx Sədi həzrətləri buyurmuşdur:

Murçəqanra çü bovəd ittifaq,
Şiri-jiyanra baderənd pust.
(Qarışqalar ittifaq etsələr,
Yırtıcı şirin dərisini yırtarlar).

Hakəza ittifaq kiçik bir qövmi böyük bir millət dərəcəsinə yetirdiyi kimi, nifaq dəxi böyük bir milləti də nabüd etməsi mühəqqəqdır. Binaənəleyh biz islam millətini boğazlayan cəlladların cəngalından qurtarmaq istərsək, hər halda, hər məkanda olursa olsun bir-birilə görüşüb müşavirə etməklə ittifaq etməliyik. Lakin biz müsəlmanlar elə qanı soyuq, elə havapərəst olmuşuq ki, bir acizi döyməyə ittifaq etməkdən başqa digər bir şeyə istedadımızın olmaması dəxi zənn olundu. Əcəba, bir acizin əksəriyyətlə döyülməsini özümüzə hünər saydığımız kimi ən alçaq bir qulluqçunun da qarşısından üzlərimizin qaçması nə dərəcə də namussuzluq olduğunu anlasaydıq, şübhəsiz hər ikisinin tərkinə çalışardıq. Odur ki, istiqlali-milliyəmiz, islahati-mülkiyyəmiz günü- gündən pozğunluğa, pərişanlığa üz çevirməkdədir. Halbuki indilikdə biz islam milləti üçün mövcud olan cəmiyyətlər heç bir dövləti-mütləqənin məmləkətində mümkün deyil. Əcəba, bütün ömrümüzü cəmiyyətlərdə keçirdiyimiz kimi istiqlali-milliyəmizə çalışdığımız nə olmuş, fəqət lağ-

lağiyat, müzəxrəfatilə söyləməkdən başqa bir şey olmamışdır” (Müznib, 2006, 109).

O, daha sonra yazırdı ki, milli birliyə nail olmaq üçün din amilindən də, yəni islamiyyətdən də faydalanmaq lazımdır. İslam dinində də millət birliyi, Vətən məsələsi mühüm yer tutur, Vətən üçün mücadilə vermək əsas amallardan hesab olunur. O yazırdı: “Məscid o müqəddəs, o ali yerdir ki, milləti- nücəbayi-islama bir hadisə ariz olduqda filfövr orada ərlər, qəhrəmanlar, ictimai edib haman hadisənin dəfinə, yəni tövsiyeyi-məmaliki islamiyyə haqqında məsləhət və məşvərət edərtilər. Amma burasını bilməliyik ki, o tərzdə, o qaydada ki, indilikdə biz milləti-islam dolanırıq, gələcəkdə belə ictimailik istər məsciddə, istər qeyri bir yerdə olmuş olsun, ağlar göz ilə həsrətini nə qədər çəkəcəyiksə də, lakin bir zərrəcə mümkün olmayacaq. O vaxt – “ah”, “əfsus” – dəxi fayda verməyəcəkdir. Hər halda, İslam qardaşlarımdan məzkur cəmiyyətləri qənimət bilib onu cəradan sərfi-nəzər etməklə dərdlərimizin çarəsinə tədbir etməkləri tövsiyə olunduğu kimi, dərdimizə çarə istərsək ittifaq etməliyik, – deyə xətm-i-kəlam edərim” (Müznib, 2006, 110).

Ə.Müznib Azərbaycan Cümhuriyyəti yarandıqdan sonra da milli birlik məsələsinə həssaslıqla yanaşmış, türk xalqlarının birliyi üçün mücadilə etmişdir. Belə ki, Cümhuriyyətə qədərki dövrdə daha çox Çar Rusiyasının işğalı altında olan türk-İslam xalqlarının azadlığı üçün səy göstərən Müznib, növbəti mərhələdə isə müstəqil türk dövlətlərinin birliyi üçün əlindən gələni etmişdir. Bu baxımdan onun Cümhuriyyət dövründə yazdığı “Azərbaycan” (“Övraqi- nəfisə” jurnalı, sayı 5, 1919) şəri diqqətə layiqdir. O, adıçəkilən şerində bir tərəfdən, Azərbaycan Cümhuriyyətinin müstəqilliyinin əhəmiyyətindən, digər tərəfdən, müstəqil türk dövlətlərinin Turan irqi çərçivəsində birliyindən bəhs etmişdir. Eyni zamanda o, Azərbaycanı da arzuladığı türk birliyinin, Turanın mərkəzi hesab etmişdir. O yazırdı:

Azərbaycan çəlik güllər bağçası,
Bakıxanlar gülzarıdır bu ölkə.
Məhəmməd xan, Əhməd xanlar məskəni,
Cavad xanlar məzarıdır bu ölkə.

Turan irqi bu ölkədə boy atmış,
İgidliyin sancağın ucaltmış,
Dünyaları qeyrəti ilə donatmış,
Qəhrəmanlar peykarıdır bu ölkə.

Mədənləri fironları qudurtdu,
İsgəndəri uzaq yerdən gətirdi,
Nüşabəni, Sədanları böyütdü,
Sərkərdələr qəmxaıdır bu ölkə.

Turanboyu soya qarışmaz,
Qul olmağa heç bir zaman alışmaz,
Qucağında yad tutmağa çalışmaz,
Düşmənlərin əğyarıdır bu ölkə.

Moskovlular gözlərini yumdular,
Turanlıya barbar deyə cumdular,
Pozuldular, axır geri döndülər,
Xırsızların qəhbarıdır bu ölkə.

Məbudumuz üç boyalı bayrağı,
Kəbəmizidir hər bir ovuc torpağı,
Sevməz bu yer hər xaini, alçağı,
Doğruların asarıdır bu ölkə

(Min beş yüz ilin Oğuz şeiri, 1999, 666).

Müznib hesab edirdi ki, Turan-türk xalqları heç zaman əsarətlə barışmamış, qısamüddətli işğal dövrlərində də daim mücadilə edib, sonda yenidən müstəqilliklərinə qovuşmuşlar. O, “Yuğ qıgılıcı” şeirində bunu nəzərdə tutaraq yazırdı:

Altun yurdum qalmış idi bir zaman
Qanıqıcı düşmənlərin əlində.
Yavruları boyun söyküb baxardı.
Qoca kibi gücsüz əli belində.
Azərilər hər bir yanda ağlardı,
Lalə kibi yurəkləri dağlardı.
Çirkin dilək, alçaq məqsədli düşmən
İstərdi ki, Quran, İslam yox olsun.
Həm türklüyün bir şöbəsi Turanda.
Solsun da, həm qanlı əllərlə solsun

(Müznib, 2006, 42).

Türk böyükləri, türk aydınları heç zaman türk xalqlarının əsarət altında yaşamaları ilə razılaşmamış, əgər əsarət altında olan bir türk top-

lumu varsa, onun azad olunmasına çalışmışlar. Bu baxımdan, Müznibin Osmanlı dövlətinin hərbi naziri olmuş Ənvər paşaya həsr etdiyi “Qazi Ənvər paşa” şeri təsadüfi qələmə alınmamışdır. O, həmin şerində Ənvər paşanın türk böyüyü, türk komutanı kimi bütün türk xalqlarına sahib çıxmaq diləyinə ali duyğu ilə qarşılıq vermişdir. O yazırdı:

Ol dəm ki, bütün qanə, boyanmış dəmir əllər,
Türk ölkəsinin sancmış, idi bağrına xəncər,
Ol dəm ki, xilafət sönəcəkdi, batacaqdı,
Türk aləminin yoxluğu olmuşdu müqərrər.
Ol dəm ki, hilal arizinə yırtıcı qartal
Salmışdı amansızlıq ilə qara şəhpər,
Ol dəm ki, səlib əhli edib şiddətü tüğyan.
İstərdi dönə бүtkədəyə Kəbəyi-əthər,
Ol dəm ki, Məhəmməd (s) adı təqdir olunurdu.
Quran tutulurdu nə rəzalətlə məhqər,
Doğurdu böyük türk elinə fəzli-ilahi
Ənvər paşatək fatehü qaziyü hünərvər;
Güldü üzü türk aləminin, oldu fərhənək,
Buldu qədəmi-pakı ilə türk eli zivər;
Ənvər paşa, ey çalisi-övrəngi-rəşadət,
Ənvər paşa, ey qahirəyi-ədayi-sitəmgər.
Ey Şərqi münəvvər edən ənvari-zəfərlə,
Ey türki edən qüdrəti qüvvətilə müzəffər,
Tariximizi şanlatan, ey şanlı igit türk,
Afaqımızı parlatan ey şöleyi-əzfər,
Sərdin bir zərbi ilə heykəli-zülmi,
Bir vaxtda ki, qalmış idi türk eli bisər

(Müznib, 2006, 39-40).

Göründüyü kimi, Ə.Müznibin düşüncəsində Ənvər paşa türk birliyinə, Turana nail olmağa çalışan türk qəhrəmanı, türk igidi olmuşdur. Şübhəsiz, Ənvər paşanın Azərbaycan Cümhuriyyətinə etdiyi yardımlar, xüsusilə də kiçik qardaşı Nuru paşanı Qafqaz İslam Ordusunun komandiri qismində Azərbaycana köməyə göndərməsi Müznibin düşüncəsində böyük, müqəddəs əməl idi. Fikrimizcə, məhz bu qardaş yardımını nəzərdə tutan Müznib “Əməlpərvəranə bir xatirə” şerində türk birliyindən, Turandan bəhs edir. O yazır:

Ey türklüyün nişanəsi, yüksək səmələrə
Yüksəl, səninlə yüksələcəkdir əməllərim,
Yüksəl, başın təmas eləsin ərşi-əkbərə,
Yüksəl, hüzuri-həqqə irişsin əməllərim,
Zira nəbiyyi-məqsədimin Cəbrəilisən,
Ülvi diləklərin əbədi bir dəlilisən.

Ey türklüyün bu ölkədə yüksək minarəsi,
Ey heykəli-mövbüdü Allahü əkbərin,
Şərfin səmayi-izzədə parlaq sitarəsi,
Çirkin əsərini əzmək üçün vəhşi bərbərin,
Girdi hilal şəklinə ruhi-Süyüm bikə,
Etdi başında qartal min parça, min tikə.

Oldu cahanə türk elinin qüvvəti sübut,
Kinli, inadlı düşmənimiz eylər etiraf,
Dünya üzündə türk eli bir eldi ləyamut,
Etməz zəif onları min hərbi, min məsaf,
Dünya olunca hökm edəcək türk uluqları,
Dünya durunca həp duracaq türk uruqları

(Ağayev 2003, 115-116).

Beləliklə, Əlabbas Müznibin türkçülük, türk birliyi, Turan məfkurəsi ilə bağlı gəldiyi qənaəti çox yüksək qiymətləndiririk. Bizcə, Müznibin bu məsələlərlə bağlı gəldiyi nəticələr, irəli sürdüyü mülahizələr yüz il əvvəl olduğu kimi, hazırda da mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Xüsusilə də onun türk birliyinin gerçəkləşməsi yolunda Azərbaycanın, Azərbaycan türklərinin yeri və rolu barədə yazdıqları öz aktuallığını qoruyub-saxlamaqdadır.

Müznibin dünyagörüşündə islamçılıq

İslamlıq məsələsinə gəldikdə, Müznib İslam dini və onun banisi Məhəmməd peyğəmbərin (s) həyatı ilə bağlı məqalələr yazmış, Allah Rəsulundan bəhs edən “Muxtarnamə” romanını türkcəyə tərcümə etmişdir. Onun İslam dininə dair ən dəyərli kitabı isə “Müxtəsər ənbiya və İslam tarixi”dir.

İslamiyyətlə bağlı Müznibin ən çox diqqət yetirdiyi məsələlərdən biri Məhəmməd peyğəmbərin (s) yüksək əxlaqi-mənəvi keyfiyyətləridir.

Müznib Həzrət Məhəmmədə (s) həsr etdiyi “Mövlud” şerində yazırdı ki, Peyğəmbərin

(s) dünyaya gəlişi ilə həmin ayda möcüzələrin baş verməsi təsadüfi deyil. O yazırdı:

Doğmuş bu gün ami-cahan,
Bir tacdari-əzəmi,
Kim, haqq vicudilə anın,
Etmiş müzəyyən aləmi.

Mehri-cəməli-çərxdə,
Xurşudi bitab eyləmiş.
Əymiş hilali taq tək,
Şəməşiri əbruyi-xəmi

(Müznib, 2006, 38).

Müznibin fikrincə, bununla da bəşəriyyətdə yeni başlanğıcın əsası qoyulmuş, insanlar Peyğəmbərimizin (s) yaydığı haqq dininə tapınmağa başlamışlar:

Şəkli bəşərdə ibtida,
Ərzi-cəmal etmiş həqqə.
Xəllaqi-haqq ol vəchilə,
Məhbub qılmış aləmi.

Oldur nəbii-mürsəlin,
Oldur şəfiə müznibin,
Səlavat ilə zikr eyləyək,
İmami-Rəsuli-əkrəmi

(Müznib, 2006, 39).

Fikrimizcə, Müznibin Məhəmməd peyğəmbərə (s) həsr etdiyi şeirləri arasında “İqrari-iman”ı fəlsəfi-mənəvi mənasına görə xüsusilə diqqətəlayiqdir. O, bu şerində yazır ki, Peyğəmbərin (s) mövludu cəhalət və nadanlıq içində boğulan insanlar üçün nicat yolu olmuşdur. Belə ki, onun üzünün nuru ilə Allah Quranı müsəlmanlara göndərmişdir. Müznibin fikrincə, bunu təsdiq edən də Quranın özüdür:

Açıldı mehrin ilə çeşmi-iman, ya Rəsulullah,
Silindi nurun ilə qəlbi-əzan, ya Rəsulullah.
Bəşərsən, zahirən, lakin məqami-həqq məkanındır,

Lisani-xaliq aləmi-həqiqətdə lisanındır.
 Sən əvvəli-zati-məailisən ki, Quran mədhi-xanıdır,
 Bunu təsdiq edər Quranü Fırqan, ya Rəsulullah.
 Qədəmi-pakin ilə izzəti-insan füzun oldi,
 Yığıldı Kəbədən əsnam, o saqi-sərnigun oldi.
 Təcəlləyi-cəmalından ədular bağrı xun oldi,
 Cahana bəxş qıldın feyzü ehsan, ya Rəsulullah
 (Müzniib, 2006, 29).

Mütəfəkkirə görə, Peyğəmbərimizin (s) İslamı təbliğ etməsi ilə insanlar arasında bərabərlik, ədalət və azadlıq ideyaları yayılmış, bununla da Rəsulallahın dövründə, artıq cəhalətdən əsər-ələmət qalmamışdı. Peyğəmbərimiz (s) irqindən, cinsindən asılı olmayaraq, bütün insanların bərabər olması ideyasını irəli sürmüşdü. O yazırdı:

Qurtardı iqrari-biismi-rəbbinə xəlqi cəhalətdən,
 Sən əvvəlki zati-müəzzimsən, mələik ərşi-izzətdən.
 Enib oldi qapıda cümlə dərban, ya Rəsulullah.
 Yədi-ecazkarında kim açdı xəlqə şəhrahı,
 Ləki-möcüz bəyanında buyrdun hikmətullahı.
 Müsavi eylədin mərdü zənn, ey şahlar şahı!
 Hüquqa, hökmə malik olan insan, ya Rəsulullah:
 Təcəlləyi-cəmalın tirə ərzi-tabnak etdi,
 Həqiqət hali parlatdı, xurafatı həlak etdi.
 Sən əvvəli-insani-kamilsən, səninlə iştirak etdi,
 Qəzadə mərdü zən, əşyax, sibyan, ya Rəsulullah.
 Zinani, sirqəti, xəmrı, riyani, qətlı-ixvani,
 Ümumən nəhy edib, etdin müəzzəz şaki insani.
 Səxani, rəhmi, sidqi, himməti, bicize-ətaki,
 Edib fərz, eylədin qüdrəti nüməyan, ya Rəsulullah
 (Müzniib, 2006, 29).

Şairin fikrincə, nə qədər ki, müsəlmanlar Peyğəmbərin (s) qoyduğu yolla gedirdilər, onda bütün dünyada cahangir və məşhur idilər. Bu yoldan kənara çıxdıqdan sonra müsəlman dünyasında vəziyyət tamamilə dəyişdi:

Nədən ki, hökmünə baxdıq, cahangiri zaman olduq,
 Ədalət kani olduq, həm də məşhuri-cahan olduq.
 O gün ki, inhıraf etdik, zəlili-insü can olduq,

Əsir etdi bizi hər yerdə üdvan, ya Rəsulullah
Oturdi məsnədində alim adlı bir para nadan,
Şəriət söndü, din getdi, məmalik olan həm viran,
O şövkət, ol sələbətdən qalıb bircə quru əfğan,
Fənaya uğramış iqrari-iman, ya Rəsulullah

(Müznib, 2006, 30).

Müznib hesab edirdi ki, cəhalət və avamlığın hökm sürdüyü müsəlman məmləkətlərinin cəhalət və nadanlıq girdabından xilas olmalarının yolu erkən İslama qayıtmaq və Peyğəmbərin (s) qoyduğu qaydalara əməl etməkdir. “Yalnız İslamın ərsə ucalmış minarələri Yer ilə Günəş arasında əmini- sadıq”dır. Müznib yazır:

Səni sevən kişidə olsa qüvvəyi-iman,
Şəhidi-tiğ olub əduyə eyləməz təslim.
Səni sevən kişi gər olsa sahibi-Quran,
Əlini qoymaz uzatsın turfana əhli cəhim

(Müznib, 2006, 30).

Ə.Müznib “Üləma və ruhanilərimiz” məqaləsində İslamın adından danışan, ancaq şəriətin qanunlarına əməl etməyən ruhaniləri tənqid edir. O yazırdı ki, müsəlman dünyası cəhalət və nadanlıq içində batdığı, min bir müşkül və əzaba düşər olduğu Birinci Dünya müharibəsi dövründə üləmaların və ruhanilərin bunlara reaksiya verməmələri doğru deyildir: “Binaənəleyh bu gün dünyanı dəhşətli yanğınlara yandıran, qanlı faciələrə məruz edən bu cahan müharibəsinin baisi məzkur milliyyət və dəyanət məhkəməsində əfv edilmədiyi kimi üləma və ruhanilərimiz dəxi əfv ediləcək müqəssirlərdən deyildir. Əgər onların bugünkü hərəkət və sükunəti ətrafınca tədqiq və təhqiq edilərsə, cahan müharibəsinin baidindən eylər və ən əvvəl üləma ruhanimizin məcazaiti təqdir edəcəyi təbiidir. Zira bu müharibə içində keçirtdiyimiz qailə, rast gəldiyimiz müşkülət və düşər olduğumuz müsibət din və milliyyət ayrısı olanları mütəssir etdiyi halda, üləma və ruhanimizdə əsla bir təsir müşahidə olunmadı. Sanki yanan evlər, dağılan xanimanlar islamın, heyvancasına kəsilən başlar, boğazlanan qocalar, namusları çirkin ayaqlar altında əzilib çeynənən xanım qızlar islam deyilmişlər. Halbuki bu ölüm, faciə dünyada ağılatmamış bir bəşər buraxmamış, hətta daş ürəkli qatillərin dəxi kəsdiklərinin tamaşasına rıqqətlənib ağladığı da rəvayət olunur. Buna binaən qatilin rıqqətinə, üləmamızın rahat yaşamağına baxdıqda demək olar ki, o müslüm və müslümlərin, yəni məzlum və məzlumələrin halına

bütün qeyri-müslümlər ağladığı halda, üləma və ruhanimiz qəhqəhəylə gülüb şad olmuşlardır” (Müznib, 2006, 127-128).

Mütəfəkkir vurğulayırdı ki, xristian keşişlər çətin vəziyyətdə qalmış dindaşlarına hər cür yardım göstərdikləri halda, müsəlman ruhanilərin yalnız özlərini fikirləşmələri böyük faciədir. Müznibə görə, din alimlərinin həyata baxışları qəti surətdə islah olunmayınca, müsəlman ölkələrində vəziyyət dəyişməyəcəkdir. Ona görə də məscidlərdə toplanan pulların ruhanilər tərəfindən mənisənilməməsi və yoxsullara, aclara ayrılması üçün ilk növbədə, din xadimlərinə məvacib kəsilməlidir. Müznibin əsas məqsədi odur ki, müsəlmanlar İslam dininin əsl mahiyyətini dərk etsinlər, dinin buyurdaqlarına, sözün əsl mənasında, əməl etsinlər. O, “Durma, çəkil” şerində satirik anlamda da olsa, müsəlmanların İslam dininə münasibətə dair bir çox gerçəyi açıqlayırdı:

Dağ kimi durma könül, şəhrahi-millətdən çəkil!
Sən ki peyğəmbər deyilsən, keç bu ümmətdən çəkil!
Qoy cəhalətlə çürütsün ömrünü islamıyyət
Elmilə olsun əcanib kainatə hökmran,

Biz cinan qılmanıyık, qoy onlara qalsın cahan.
Düşməmiş artıq bəlayə gəl bu feilindən usan!
Dağ kimi durma könül, şəhrahi-millətdən çəkil!
Sən ki peyğəmbər deyilsən, keç bu ümmətdən çəkil!..

Mollalar arıfləri təkfir edirsə, eyləsin,
Şeyxlər şairləri təqdir edirsə, eyləsin,
Əhdini Avropaya təğyir edirsə, eyləsin,
Hər necə rüyaların təbir edirsə, eyləsin,
Dağ kimi durma könül, şəhrahi-millətdən çəkil!
Sən ki peyğəmbər deyilsən, keç bu ümmətdən çəkil!..

Söyləmə hər dəm axan qanlar müsəlman qanıdır,
Dad qılma doğranan canlar müsəlman canıdır,
Qanımız çünki əcanib dərдинin dərmanıdır,
Qanmayırsanmı, bu gün dövrən hünər dövranıdır,
Dağ kimi durma könül, şəhrahi-millətdən çəkil!
Sən ki peyğəmbər deyilsən, keç bu ümmətdən çəkil!..

(Müznib, 2012, 26).

Göründüyü kimi, Müznib müsəlmanları oyanmağa, bir-birlərinə sahib çıxmağa dəvət edirdi. Onun fikrincə, müsəlmanların başçısı hesab olunan mollalar, axundlar, vaizlər, bir sözlə, üləmalar insanlara doğru yol göstərməlidirlər.

“Vaiz” şerində yazır:

Gəlmiş əza, mətəin doldur çuvala, vaiz,
Bazari-minbərə çıx sat, ah-nalə, vaiz!
Zahirdə sat təqəddüs, batində elə tüğyan,
Əmr et, avam qılsın məscidləri çırağban.
Gəlsin araya hər dəm halva, çörək, forəvan,
Bir külçəyə behşiti eylə qəbalə, vaiz!

(Müznib, 2012, 79).

“Biz üləma məzhəbiyik” şerində yazırdı ki, bunların çoxunun dini, imanı İslam deyil, “üləma dini”dir. Belə ki, “üləma dini”nin tərəfdarlarına görə, əsas İslam dini deyil, onların maraqlarına cavab verən öz “din”ləri-dir. Müznib yazırdı:

Ədə, a qardaş, başına fırlanım,
Biz nə təbiyyi, nə həva məzhəbiyik.
Dinmə, biz islam, filan qanmırıq,
Cümləmiz ancaq üləma məzhəbiyik.
Ruhla-canla edərik etiqad,
İstər ola zülm, yainki dad.
Beynimizə girməyəcək başqa zad.
Çünki ümumə üləma məzhəbiyik,
Aşiqi-üqba, füqəha məzhəbiyik

(Müznib, 2012, 52-53).

“Təcəssümi-əməl” şerində isə riyakar üləmaların əməlləri nəticəsində İslam aləmində yaranan problemlərindən söz açır. Müznibə görə, İslam aləminin geriləməsinə səbəb son əsrlərdə yenilik qapılarını üzümüzə bağlamamız olmuşdur.

Bu barədə o, belə deyir:

Doldu əcəba, zəhri ələm cami-cahanə,
İfrati-cəfadan.
Gülzari-əməl getdi əbəb badi-xəzanə
Həm düşdü səfadən.

Zəhmətlərimiz oldu hədəər getdi fənayə,
 Fəryadə yet, Allah!
 Bilməm bizə cin dəydimi, düşdük bu bəlayə?
 Banaleyi-cangah.
 Min illərlə gördüyümüz zövqi-səfalar,
 Məhv oldu pozuldu.
 Amalımızın bəhrəsi bu cövrü səfalar,
 Ənzərə düzüldü.
 Öz işlərimiz cisimlənib çıxdı zühura,
 Açdı yədü bidad.

(Müznib, 2012, 49).

“Qurban bayramı” şerində isə dini bayramlara, müsəlmanların özlərinə olan münasibətdə dəyişən mənfi cəhətləri tənqid edir. O yazırdı ki, müsəlmanlar ümitsizliyə qapılmaqdan əl çəkib zülmə, cəhalətə son verməlidirlər. Şair yazırdı:

Bayram günüdür, haydı a möminlər, amandır!
 Tovlanmayınız ha!
 Evlər yıxan arif sözü, əlbəttə yamandır,
 Aldanmayınız ha!
 Birdə nə görürsən yığışib əhli-maarif,
 Bir məclis açıldı.
 Cəmiyyət edib məclis açıb bir neçə arif,
 Həm üzv seçildi.
 Üz tutdular min şivə ilə əhli-ğınayə,
 Ey sahibi-dövlət.
 Yandırdı cəhalət bizi getdikdə fənayə,
 Yox zülmə nəhayət.
 Daldan dala qaldı müsəlman bu cahanda,
 Xar oldu əzildi.
 Yox mədrəsəməiz, məktəbimiz qaldıq amanda,
 Əncam pozuldu...
 Bilməm bu nə sözdür ki, deyirlər edər ehya,
 Milliyyəti qeyrət.
 Biz milləti-islamda olmaz niyə aya,
 Bu qeyrətü himmət...

(Müznib, 2012, 36).

Beləliklə, Müznibin islamlıq, bu din ilə bağlı düşüncələri göstərir ki, o, İslam dünyasının oyanışı və zülmətdən işığa çıxması məsələsində

inamlı, ümidli olmuşdur. Bu baxımdan, Müznibin islamiyyət, islamlıqla bağlı o vaxt irəli sürdüyü bu fikirlər bugünümüz üçün də son dərəcə aktualdır. Məsələn, Müznib “Məscid” şerində ümid edir ki, müsəlmanlar doğru yola yenidən üz tutacaqlar. Başqa sözlə, məscidlər yenə də sözün həqiqi mənasında, müsəlmanlara doğru yol göstərəcəkdir:

Ey məscid, əya məcməi-ərbabi-həmiyyət
 Şurayi-həqiqət
 Səndə doğulub şəmseyi-elmü mədəniyyət,
 Şani-əbədiyyət.
 Hər müşkül işə düşsəydi milləti-islam,
 Aləm bulunardı.
 Fövrən yığışib halına eylərdilər iqdam
 Çarə aranardı.
 Səndə yığışan cümləsiərbabi-hünərdir,
 Bixofu xəterdir.
 Zülmə əl açan, zalimi filfövr yıxardı,
 Min zərbə vurardı.

(Müznib, 2012, 33-34).

Qeyd edək ki, Əlabbas Müznib Azərbaycan türk ədəbiyyatının tanınmış nümayəndələrinin (Qasım bəy Zakir, Xurşidbanu Natəvan, Mir Möhsün Nəvvab, Seyid Əzim Şirvani və b.) həyat və yaradıcılıqları haqqında yazdığı əsərlərində yeri gəldikcə, din və islamlıqla bağlı fikirlərini ifadə etmişdir (Müznib, 2011, 57-62). İslam Ağayev doğru yazırdı ki, Ə.Müznib müasirləri arasında İslam dininə obyektiv münasibət bəslədiyinə görə seçilən ədəbiyyat xadimlərimizdən biridir: “O, İslam dinini bədnam edən mənfəətpərəst ruhaniləri amansız tənqid etsə də, bu dinin böyük mənəvi dəyərlərini yüksək qiymətləndirirdi. Ə.Müznib bir sıra əsərlərində İslam dininin elmi və tarixi əsaslarını təbliğ edirdi” (Ağayev, 2003, 17).

Nəticə

Beləliklə, deyə bilərik ki, Azərbaycan mütəfəkkiri Əlabbas Müznibin dünyagörüşündə türkçülük, islamçılıq, yeniləşmə, milli dil və digər məsələlər önəmli yer tutmuşdur. Ə.Müznibin görüşlərində mühafizəkarlığın tənqidi və çağdaş dövrün şərtləri ilə ayaqlaşma böyük önəm daşımışdır. Belə ki, Ə.Müznib Azərbaycan xalqının milli oyanışı üçün maarifçiliyi mühüm yol kimi götürmüş, cəmiyyətdə islahatların aparılmasının

tərəfdarı kimi çıxış etmişdir. Son yüzilliklərdə tənəzzül içində olan müsəlman dünyasını tənqid edərkən belə, heç zaman radikallığa varmamış, bu məsələlərdə diqqətli olmağa çalışmışdır. Müznibin əsas tənqid hədəfi İslam dini deyil, həmin dinin adından çıxış edən ikiüzlü ruhanilər olmuşdur. Müznib əsas diqqəti müsəlmanların çağdaş dövrün tələblərinə uyğunlaşması üçün islahatların aparılmasına yönəlmişdir. Eyni zamanda, onun ictimai-siyasi görüşləri də burada şərh edilmiş, türk dünyasının, o cümlədən Azərbaycan xalqının gələcəyi ilə bağlı düşüncələri təhlil olunmuşdur. Müznib türklüyün dərkinin çox vacib olduğunu soydaşlarına çatdırmağa çalışmış, məhz türklük əsasında Azərbaycan xalqının yenidən istiqalata qovuşacağına inanmışdır.

Ədəbiyyat

- Ağayev İslam. (2006). Ön söz // Müznib Əlabbas. Seçilmiş əsərləri. Bakı, «Şərq-Qərb».
- Ağayev İslam. (1972). Əlabbas Müznib // "Azərbaycan" jurnalı, №2.
- Ağayev İslam. (2003). Əlabbas Müznib: Həyatı, yaradıcılığı, əsərlərindən seçmələr. Bakı: Elm.
- Azərbaycan multikulturalizminin elmi-fəlsəfi və ictimai-publisistik qaynaqları. (2021). 2-ci kitab. Bakı, BBMM.
- Əlabbas Müznibin arxivi. Qovluq 37 (52).
- Ələkbərli Faiq. (2020). Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). II cild. Bakı, Elm və təhsil.
- Əliyeva Aynurə. (2018/1). Azərbaycan Cümhuriyyətinin Dövlət Marşını yazan şəxsiyyət. "Türküstan" qəzeti, 15-20 iyun 2018-ci il (1. Yazı).
- Əliyeva Aynurə. (2018/2). Azərbaycan Cümhuriyyətinin Dövlət Marşını yazan şəxsiyyət. "Türküstan" qəzeti, 21-25 iyun 2018-ci il (2. Yazı).
- Min beş yüz ilin Oğuz şeiri. (1999). Antologiya. 1. Kitab. Bakı, "Azərbaycan" nəşriyyatı.
- Müznib Əlabbas. (2006). Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb". Müznib Əlabbas. (2012). Əsərləri. Bakı, "Elm və təhsil".
- Müznib Əlabbas. (2011). Azərbaycan ədəbiyyatından seçmələr. Bakı, "Elm və təhsil".
- Sariahmetoğlu Nesrin. (2021). Milletləşmə Sürecinde Azerbaycan Basının Oluşum ve Gelişimi //Azerbaycan Düşünce Tarihi. 1 cild. 2 cildə. Ankara, YTB yayınları.

John Dewey'in Felsefesinde Deneyim ve Us Kavramları

Dr. Hayyam Celilzade

İstanbul, Türkiye

hayyamcelilzade@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7739-9388>

Mekale Teslim Tarihi: 16.02.2023

Mekale Kabul Tarihi: 04.05.2023

Özet

Pragmatizm, felsefenin esas meseleleri olan doğru, iyi ve güzelin mahiyetini “fayda” kavramını merkeze alan bir bakış açısıyla irdeleyen bir düşünce geleneğini temsil eder. Ve bu düşünce geleneği mutlak doğru, mutlak iyi ve mutlak güzel arayışında olmaktan ziyade gündelik hayatımıza yön veren doğru, iyi ve güzelin nasıl ortaya çıktığıyla ve bu bağlamda bu kavramların kendi içlerinde belli bir değişim/dönüşüm geçirip geçirmediğiyle ilgilenir. Her düşünürün doğru, iyi ve güzele yönelik kavramsal açıklamaları mevcut olmakla birlikte bu açıklamaları yaparken hareket ettikleri iki bilgi kaynağı dikkat çeker; deneyim ve us. Makalemizde Amerikan filozof John Dewey'in deneyim ve us kavramlarının tahlili bağlamında emprisizm ve rasyonalizme getirdiği eleştirileri, deneyim ve usun felsefe bağlamında nasıl ele alınması gerektiğine dair görüşlerini konu edineceğiz.

Makalemiz giriş ve üç esas bölümden müteşekkildir. Çalışmamızın ilk bölümünde John Dewey'in deneyim ve ustan ne anladığına değineceğiz. İkinci bölümde ise John Dewey'in bir makalesinden yola çıkarak deneyim ve ustan filozofların ne anladıklarını araştıracağız. Bu bağlamda deneyim ve us kavramlarıyla ilgili geliştirilen ve birbirine rakip olan metafizik teorilerden bahsedeceğiz. Bu bölümün sonunda ise Dewey'in, deneyim ve usun sentezinin yapılma teşebbüsüne yönelik eleştirilerini inceleyeceğiz. Son bölümde John Dewey'in deneyim ve usu felsefi anlamda nasıl değerlendirmemiz gerektiğine dair görüşlerine yer vereceğiz.

Makalemizin değerlendirme ve sonuç kısmında John Dewey'in ileri sürdüğü tezin ne kadar geçerli olduğu sorusunu tartışacağız. Binaenaleyh John Dewey'in görüşlerini besleyen yaklaşımın ne olduğunu vuzu-

ha kavuşturmaya çalışacağıız. Bu doğrultuda evrim kuramı üzerinde durarak John Dewey'in işbu kuramdan etkilenip etkilenmediğini irdeleyeceğiz.

Anahtar kelimeler: Felsefe, Amerikan Felsefesi, Deneyim, Us, Emprisizm, Rasyonalizm.

Dergimizde yayımlanan makalelerin telif hakları yazarlarda olup, CC-BY-NC lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Con Dyuinin fəlsəfəsində “təcrübə” və “ağıl” məfhumları

f.f.d.. Xəyyam Cəlilzadə

İstanbul, Türkiyə

hayyamcelilzade@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7739-9388>

Daxilolma tarixi: 16.02.2023

Nəşrə təsdiq tarixi: 04.05.2023

Xülasə

Praqmatizm – fəlsəfənin əsas məsələləri olan həqiqətin, yaxşının və gözəlin mahiyyətini “faydalılıq” məfhumunu əsas götürən perspektivlə araşdıran düşüncə ənənəsini təmsil edir. Bu düşüncə ənənəsi mütləq həqiqəti, mütləq yaxşılığı və mütləq gözəlliyi axtarmır, gündəlik həyatımıza rəhbərlik edən həqiqətin, yaxşı və gözəlin necə ortaya çıxdığı və bu məfhumların zaman-zaman müəyyən dəyişikliklərə məruz qalıb-qalmamalarını incələyir. Hər bir mütəfəkkirin həqiqət, yaxşılıq və gözəlliyə dair konseptual izahları mövcuddur. Bu izahlarını edərkən iki bilik mənbəyini əsas götürürlər: təcrübə və ağıl.

Məqələmizdə “təcrübə” və “ağıl” anlayışlarının təhlili müstəvisində amerikalı filosof Con Dyuinin empirizm və rasyonalizmlə bağlı tənqidlərini, təcrübə və ağılın fəlsəfi olaraq necə işlənməli olduğuna dair fikirlərini müzakirə edəcəyik. Məqələmiz giriş və üç əsas hissədən ibarətdir. Yazının birinci hissəsində Con Dyuinin “təcrübə” və “ağıl” məfhumlarını necə araşdırdığı haqqında bir sıra amilə toxunacağıq.

İkinci hissədə Con Dyuinin bir məqaləsi əsasında “təcrübə” və “ağıl” məfhumlarını filosofların necə təhlil etdiklərini araşdıracağıq. Bu

müstəvidə “təcrübə” və “ağıl” məfhumlarını əsas istiqamət olaraq götürən metafizik nəzəriyyələrdən bəhs edəcəyik. Son hissədə isə fəlsəfi anlamda “təcrübə” və “ağıl” necə qiymətləndirmək lazım olduğuna dair Con Dyuinin fikirlərindən söhbət açacağıq.

Məqalənin Nəticə hissəsində Con Dyuinin tezisinin həqiqiliyi yönündə bir sıra mətləbə toxunacağıq.

Açar sözlər: *fəlsəfə, Amerika fəlsəfəsi, təcrübə, ağıl, empirizm, rasionalizm.*

Jurnalımızda dərc olunan məqalələrin müəllif hüquqları müəlliflərə məxsusdur və onlar CC-BY-NC lisenziyası ilə hər kəsə açıq şəkildə dərc olunur.

Concept of Experience and Reason in John Dewey's Philosophy

PhD. Hayyam Jalilzade

Istanbul, Türkiye

hayyamcelilzade@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7739-9388>

Date of submission: 16.02.2023

Date of acceptance: 04.05.2023

Abstract

Pragmatism represents a tradition of thought that examines the essence of truth, goodness, and beauty, which are the main issues of philosophy, from a perspective based on the concept of "utility". This tradition of thought does not seek absolute truth, absolute goodness, and absolute beauty, but examines how the truth, goodness, and beauty that guide our daily lives emerge and whether these concepts undergo certain changes from time to time. Every thinker has conceptual explanations for truth, goodness, and beauty. In making these explanations, they base their knowledge on two sources: experience and reason.

In our article, we will discuss John Dewey's criticisms of empiricism and rationalism in the context of the analysis of the concepts of expe-

rience and reason. Our article consists of an introduction and three main parts. In the first part, we will touch on a number of factors that John Dewey examined the concepts of "experience" and "reason".

In the second part, we will examine how philosophers have analyzed the concepts of "experience" and "reason" based on an article by John Dewey. In this regard, we will discuss metaphysical theories that take the concepts of "experience" and "reason" as their main direction. In the last part, we will discuss John Dewey's ideas on evaluating "experience" and "reason" in a philosophical sense.

In the conclusion of the article, we will touch on a number of issues regarding the validity of John Dewey's thesis.

Keywords: *Philosophy, American Philosophy, Experience, Reason, Empiricism, Rationalism.*

The copyright of the articles published in our journal belongs to the authors and is published as open access under CC-BY-NC license.

Понятия «опыт» и «разум» в философии Джона Дьюи

д.ф.ф. Хаям Джалилзаде

Стамбул, Турция

hayyamcelilzade@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7739-9388>

Дата подачи статьи в редакцию: 16.02.2023

Дата подтверждения статьи к публикации: 04.05.2023

Резюме

Прагматизм представляет традицию мышления, изучающую сущность истины, добродетели и прекрасного, являющихся основными вопросами философии, с перспективой, основанной на понятии «полезности». Эта традиция мышления не находится в поиске абсолютной истины, абсолютной добродетели и абсолютного прекрасного, а анализирует то, как появилась истина, добродетель и прекрасное, руководствующие нашей жизнью, и их периодическую подверженность определенным изменениям. У каждого мыслителя имеется концептуальное объяснение истины, добродетели и пре-

красного. Объясняя их, они берут за основу два источника знаний: опыт и разум. В статье на фоне анализа понятий «опыт» и «разум» обсуждена критика американским философом Джоном Дьюи, связанная с эмпиризмом и рационализмом, его мысли об использовании опыта и разума в философском контексте. Статья состоит из введения и трех основных частей. В первом разделе мы коснулись ряда факторов, касающихся изучения Джоном Дьюи понятий «опыт» и «разум».

Во втором разделе на примере статьи Джона Дьюи мы исследовали анализ философами понятий «опыт» и «разум». В этом контексте мы рассказали о метафизических теориях, берущих за основу понятия «опыт» и «разум». В последней части мы рассказали о мыслях Джона Дьюи, касающихся оценки понятий «опыт» и «разум» в философском контексте.

В разделе «Выводы» статьи упомянут ряд вопросов, касающихся реальности тезиса Джона Дьюи.

Ключевые слова: философия, американская философия, опыт, разум, эмпиризм, рационализм.

Авторские права на статьи, опубликованные в нашем журнале, принадлежат авторам и публикуются в открытом доступе по лицензии CC-BY-NC.

Giriş

John Dewey, “Deneyim ve Usun Değişen Kavramları” isimli makalesine deneyim ve us nedir? sorusuyla başlar. Kelime tahliline geçmeksizin deneyim ve usu sorgulamaya koyulur. Deneyim ve usun insan hayatına yön verebilecek statüde olup olmadığını sorar. İnsanın hedefleri ve bu hedefler doğrultusunda yapacağı eylemleri vardır. Eylemlerimizde uyduğumuz belirli ilkeler, kurallar mevcuttur. Bu ilke ve kurallar ya bize dıştan ya da içten verilir. Dıştan verilen ilke ve kurallar din dâhil metafizik doktrinlerin bizlere sunduğu şeylerdir. İçten verilen ilke ve kurallarsa toplumun üzerinde anlaştığı şeylerdir. Dewey’e göre içten verilen ilke ve kuralların tarihi çok yenidir. Moderniteyle birlikte özellikle Fransız Devrimi’yle birlikte ortaya çıkmıştır. Fakat fikri zemini Descartes’la oluşmaya başlamıştır. Pek çok modern filozof gibi Dewey de bu ilke ve kuralların nasıl elde edildiğini ve geliştirildiğini sorgular. Binaenaleyh bu ilke ve

kuralların oluřturulmasında hangi yöntemin daha başarılı olabileceğini arařtırır. Dewey sadece sorunun tahlilini yapmakla kalmaz, çözüm önerisi de geliřtirir. İlgili makalesinde birkaç filozofun görüşlerine yer veren Dewey, esas olarak Kant'ı muhatap alır. Çünkü Kant, empirisizm ve rasyonalizmin sentezini yapmaya çalışarak "sentetik a priori" önermelerin olasılığı üzerinde durur. Dewey, Kant'ın bu giriřiminin uğursuz sonuçlandığını daha doğrusu uğursuz sonuçlar doğurduğunu savunur. Elbette Dewey'in amacı deneyim ve usun sentezine karřı çıkmak deęildir. Dewey için esas olan, insan yaşamını kolaylařtıracak, insana yařadığı çevreye uyum saęlamasında yardımcı olacak řekilde deneyim ve ustan faydalanmanın yollarını aramaktır. Bu amaç doğrultusunda bazen deneyim ve usun sentezine gidilebilir bazense gidilmeyebilir. Yani Dewey, insanın yařadığı çevreye uyum saęlamasında ve hayatta kalmasında deneyim ve ustan azami derecede nasıl yararlanılabilir sorusuyla ilgilenmektedir.

Dewey deneyim ve us kavramlarının fikriyattaki tarihi seyrini de ele alır. Deneyim ve ustan Eski Yunan filozofları özellikle Platon ve Aristoteles'in anladıklarıyla F.Bacon, J.Locke'un anladıklarının aynı olmadığına dikkat çeken Dewey, deneyim ve us hakkında ileri sürülen görüşlerin, teorilerin aslında görelı (kaygan) zemin üzerinde olduklarını gösterir.

Deneyim ve Us nedir?

İnsanın dıř dünyayla temasını saęlayan ve insana dıř dünya hakkında ilk izlenimleri veren yeti duyulardır. Bu izlenimler zamanla hafızada birikir. Duyu verileri ve duyumlama, deneyim denen řeyin temelini oluřturur. Deneyim, duyu izlenimlerinin üzerinde insanın inşa ettięi bir řeydir. Yani deneyim, bir sıra sınanmıř izlenim ve duyu verilerinden ibarettir. Örneğin ateřin suyu ısıtması olgusunu ele alalım. Duyu verileri sayesinde suyun ne olduęu, ateřin ne olduęu bilinmektedir. Ateřin yakıcı ve ısıtıcı olduęu duyumlanarak bilinir. Duyu verilerinden gelen bilgilerin sınanması ortaya deneyimi çıkarır. Daha sonra bu deneyimler hafızada birikir. Hafıza, neticeleriyle birlikte sınanan olguların deposu haline dönüşür. Dewey, deneyim sürecinin böyle bir řey olduęunu söyler. *"Basit veya karmařık bir organizma, kendi yapısına uygun olarak çevresine göre hareket eder. Sonuç olarak, çevrede meydana gelen deęişiklikler organizma ve faaliyetleri üzerinde etki gösterir. Canlı, kendi davranıřlarının sonuçlarına katlanır ve acı çeker. Yapmak, acı çekmek veya katlanmak arasındaki bu yakın irtibat, deneyim dediğimiz řeyi teřkil eder. Baęlantısız eylem ve baęlantısız ıstırap, bunların hiçbirı dene-*

yim değildir" (Dewey, 1920, 86). Ancak Dewey'e göre hiç kimse çocukluğundan itibaren bu süreçleri takip ederek deneyime sahip olmaz. Bunun sebebiyse insanın toplumsal varlık olmasıdır. Çünkü her insan bir ailede doğar. İnsanın yakın çevresi ona nasıl yaşamak gerektiğini, neleri yapıp neleri yapmamasını öğretir. Dolayısıyla insanın bizatihi kendisi hakkıyla deneyim sürecini yaşamaz. Ateşin suyu ısıttığını hazır şekilde yakınlarından öğrenir. Elbette suyun ateş tarafından nasıl ısıtıldığını gördüğü an o olguyu deneyimlemiş olur. Fakat bu deneyim sürecini sıfırdan kendisi yaşayarak ateşin ısıttığı sonucuna ulaşmaz. Sebep ve sonuçlarıyla birlikte deneyim bilgileri gelenek içerisinde birikir. Dewey'in "deneyim geleneği" dediği şey budur. Ona göre bazı filozoflar biriken; nesilden nesile devredilen deneyimler üzerine üst söylemler üretmiş ve adına deneycilik (emprisizm) denilmiş. Bu deneyci filozoflar bilgilerin sadece deneyden geldiğine, deneyim haricinde bilgi elde edinme yollarının olmadığına kanaat getirdiler. Ve bu bir dogma haline dönüştü.

Us, deneyimle elde edilen bilgileri birbirinden ayıran, hangi deneyimden nasıl istifade edileceğini öğreten, deneyimlerin arasındaki irtibatı sağlayan yetidir. Usun görevi, deneyim bilgisinin kontrolüdür. Eğer us yetisi olmazsa elde edilen deneyim bilgileri hafızada birikir ve öylece kalır. Ve insan hiçbir şekilde deneyimlerinin sebep ve sonuçlarını bilemez. Hafıza işlevselliğini kaybeder, deneyim kalıntılarının birikip kaldığı, üst üste yığıldığı bir yer değil, dağınık ve kaotik halde olan deneyimlerin deposu olur. Dolayısıyla us, deneyimlerin işlevselliğini sağlar.

Dewey'e göre bazı filozoflar da usa kutsallık atfettiler. Fakat bu durum us yetisinin aleyhinedir. Ona göre usun işlevselliğini en iyi şekilde icra ettiği fiziki dünyadan alınarak metafizik alanda kullanılması usa kutsallık atfedilmesiyle irtibatlıdır. Bunun doğal sonucu olarak hakiki bilginin metafiziksel bilgi olduğu tezine ulaşıldı. Dewey açısından bu bir dogmadır çünkü metafiziksel bilginin en hakiki bilgi olduğunu söyleyen metafizikçiler kendi aralarında mutabık değiller. Her metafizik sistem diğer metafizik sisteme karşı çıkar. Hangi metafizik veya kimin metafiziği, hakikati verir? Eğer ortada bir- birini inkâr eden metafizikçiler varsa o zaman onlardan hangisinin sistemi doğrudur? Durum böyle olunca onların ileri sürdükleri tez, dogma olmuş olur. Nitekim Dewey'e göre;

1. Metafizikçilerin söyledikleri tezi deneyimlemek imkânı yoktur,
2. Metafizikçiler kendi aralarında birbirlerini inkâr ederler,
3. Metafizikçilerin bu tezleri, deneyimleme imkânından mahrum olan bir inançtır.

Usun metafizik alanda yetki sahibi olduğunu ileri süren filozoflar deneyim ve deneyimle elde edilen bilgileri reddederler. Ve onlar deneyim

bilgilerinin geçerliliğini kabul etmezler. Sadece usun onayladığı deneyim bilgisinin yararlı olduğunu fakat buna gerek kalmadığını söylerler. Çünkü usla doğruluğu onaylanan deneyim bilgisinin tekil bir olayın bilgisidir. Tekil bilgiyse güvenilirmezdir. Önemli olan tümellerin bilgisidir ki bu bilgi us sayesinde elde edilir.

Deneyim ve Usla Bağlantılı Teorilerin Gelişim Süreci

Felsefe tarihinde deneyim ve us kavramlarıyla ilgili bağılı bazı gelişmeler üzerinde durulması gerekir. Bazı filozoflar tarafından deneyim, bazı filozoflar tarafından ise us gelişmeye engel, insanı köleleştirici unsur olarak kabul edilmiştir. Örneğin Platon ve Aristoteles, deneyim hakkında kesin bilgi veremez, yargısına varmışlar (Arslan, 2006, 239-240).

Skolastik dönemde de benzeri yargı fikriyata hâkim olur. Fakat skolastik dönemden sonra F. Bacon ve J. Locke tam tersi bir görüş geliştirirler. *“Onlara göre us, aslında gericiliğe sebep olur. F. Bacon Aristotelesçi yöntemi de eleştirir”* (Dewey, 1920, 30). Usa dayanarak elde edildiği iddia edilen bilgiler insan zihnini karartır, gelişmesine engel olur. Ancak deneyim sayesinde insan bilgileri gelişir. Deneyim bilgisi sayesinde insan esaretten, kölelikten kurtulur. *“Geçmişteki bilim ve felsefenin verimsizliğini uygun bir yöntemden yoksun olmaya bağlayan Bacon’a göre akıl, anlayış tek başına bırakıldığında, tıpkı araçlarla desteklenmeyen el gibi güçsüzleşir”* (Bacon, 1960, 39. Akt. Topdemir, 1999, 53). *“Bilgiye ulaşabilmek için yeni bir araç, yeni bir mantık, bir novum organum tasarlamak gerekir. Çünkü eski tasımsal mantık, bilimsel buluşlar için faydasızdır”* (Thilly 1995, 305. Akt. Topdemir 1999, 53). *“İnsanı doğaya yönlendiren bilgi “deneyim bilgisi” yeniliktir, yenilikse insanlığın gelişmesi demektir. Eğer insan doğduğunda hiçbir ide ve bilgiye sahip değilse bunca bilgiyi nereden edinmektedir? Bu soruya Locke tek kelime ile cevap veriyor: Deneyden. Bilgimizin tümünün temelinde deney vardır. Bütün bilgiler son çözümlemede tecrübe ve deneye dayanmaktadır”* (Heimsoeth, 1952, 64. Akt. Kılıç, 2014, 460). Locke’a göre klasik idea ve form öğretisi doğadan uzaklaştırılmış ve zihne sığınmaya mecbur bırakılmıştır (Dewey, 1929, 229).

Peki, felsefe tarihinde deneyim ve usla bağılı bu farklı yaklaşımların sebebi nedir? Dewey’e göre bu sorunun cevabı basittir. Deneyim ve usun kutsallaştırılması sonucu böyle gelişmeler ortaya çıkmıştır. Platon ve Aristoteles deneyim ve deneyimle elde edilen bilgilere karşıydılar. *“Platon’a göre deneyim, geçmişe ve geleneğe kölelik yapmaktı. Deneyim, kaba kurallarla oluşturulan yerleşmiş geleneklere eşdeğerd”*

(Dewey, 1920, 92). “Çünkü insanın kendisi tarafından bizzat yaşanmamış deneyim onu gerçek anlamda bilgili kılmaz. Aristoteles ise aklın insanı tek başına hakikate ulaştıracağını söyler” (Dewey, 1920, 36). Başkaları tarafından insana öğretilen deneyim bilgisi taklit ve tekrardır. Tamamen ezbere ve taklide dayanan bu tür deneyim bilgileri zamanla deneyim geleneğine dönüşür ve sonuç olarak insan zihnini karartır. Platon ve Aristoteles’in karşı çıktıkları ve eleştirdikleri deneyim ve deneyim bilgisi bu şekilde elde edilen ve bu şekilde uygulanan deneyimdir. Platon ve Aristoteles’in deneyim ve deneyimle elde edilen bilgiye yönelik eleştirileri zamanla doktrinleştirildi (Dewey, 2008, 156).

Dewey’e göre metafizik kuramların hegemonyasının altın çağı olan skolastik dönemde deneyimle elde edilen bilgilere güven oldukça azalır. Skolastikçilere göre metafizik bilgi elde edildikten sonra deneyim bilgisine ihtiyaç kalmaz. Yukarıda da belirttiğimiz gibi F. Bacon ve J. Locke gibi filozoflar bu yaklaşımı eleştirdiler. Aslında onların us eleştirisi doğrudan metafizik eleştirisiydi. Skolastikçiler usun uygulama alanını genişleterek usun gerçek işlevinin unutulmasına sebep olmuşlardı. Bu sebepten dolayı F. Bacon, usun gerçek işlevinin deney alanıyla sınırlı olduğunu savundu.

Deneyim Kavramıyla İlgili Gelişmeler

Modern dönem filozofları tümellerin gerçekten var olup olmaması gibi soyut, insan hayatını doğrudan ilgilendirmeyen meseleleri bir kenara bırakıp insan hayatını doğrudan ilgilendiren fiziki dünyaya dolayısıyla deneyim ve deneyim alanına yöneldiler. Ancak Dewey’e göre bu girişim de istenilen neticeyi vermedi. Çünkü doktrinleşme sürecine giren deneycilik, uscu metafizikçilerin yaptığı “hatanın” aynısını yaptı. Deneyim ve deneyimle bağlı söylemler üretmeye ve usu dışlamaya başladı.

Dewey’e göre deneyim bilgisinin kazanılmasında usun rolü inkâr edilemez. Usun da mevcudiyeti ve işe yararlığı deneyim sayesinde var olur. Dolayısıyla deneyimin reddedilip usun savunulması veya tam aksine usun reddedilip deneyimin savunulması aynı hatanın iki farklı görünümüdür. Bu yaklaşımıyla Dewey deneycilikle usculuğun sentezini aramaz. Zaten bu girişimde bulunan Kant’ı eleştirir. Ve hatta Kant’ın bu girişiminin başarısız olduğunu söyler.

Dewey’e göre deneyimin deneyciler tarafından kutsallaştırılması aynı skolastik dönemde olduğu gibi süslü kelimelerle zengin ama işe yaramaz felsefe literatürünün oluşmasına sebebiyet verir. Dolayısıyla deneyimi kutsallaştıranlar usu kutsallaştıranlarla aynı hatayı işlerler.

“Hâlbuki deneysel bilim yöntemi, deney olgunluęa varınca, görgül yöntemin örneklendirilmesi olur. Bu yöntem, aynı zamanda, kaba görgülcülüęe de karřıdır, yani, yalnızca parmak hesabına dayanan işi kabul eden görgülcülüęe; dile getirilmiş, denenmiş bir düşünceye göre düzenlenmiş olmayan birtakım bocalamalara baęlı görgülcülüęe” (Dewey, 1988, 84).

Kant’ın Çabası

Dewey’e göre deneyim ve usla ilgili sorunları ilk fark eden ve bu sorunları çözme yolunda ilk çabayı gösteren filozof, Kant’tır. Bu sebeple Kant’ın giriřimi hem kendine özgüdür hem de dikkate şayandır. Kant, deneyim ve usun kendi alanlarında geçerlilięini tanır ve kendi sistemi içerisinde her ikisini de muhafaza eder. Hatta Dewey’e göre Kant’ın bir yere kadar deneyim ve usun sentezine ulařtıęı da söylenebilir. Fakat esas sorun bu “sözde” sentezden sonra ortaya çıkar. Kant’ın sentezi metafizik unsurların etkisi altında kalır. Çünkü Kant, sentezini metafizik alanda gerçekleştirir. Zira Kant’ın sistemi “yasa” kavramıyla yakından ilişkilidir. *“Kant’ın “yasa” fikri ařağıdaki sonuca yol açar: Yasa, dışsal ve daha üstün bir yetkeden yaşamın içine gelir”* (Dewey, 2008, 167). Bu fikir Dewey’e göre metafizik kaynaklıdır. Ve “yasa” fikri etrafında şekillenen Kant’ın felsefesi, deneyime yaşama hakkı tanımaz veya çok az tanıır. Binaenaleyh Kant’tan sonra gelen Alman idealistleri de deneyimi esas almazlar.

“Kant sonrası Alman filozofları deneyimi merkeze almadılar, mutlakçı felsefe sistemleri geliřtirdiler. Sonuçta ortaya Alman idealizmi çıktı. İngiliz filozoflarıysa deneyime önem verdiler. Bunun sonucunda kuřukculuk temelli İngiliz empirizmini geliřtirdiler” (Dewey 2008, 168). Bu şekilde birbirine rakip olan us ve deneyim karřıtlıęı oluřtu.

Dewey’in Çözüm Önerisi

Dewey’e göre insanın yaşamı bir mücadeledir. Bu mücadele çevreye/ doğaya karřı verilir ve hayatta kalmaya yöneliktir. Bu mücadele sürecinde insana hayatta kalmanın yönlerini, yasalarını öğreten bilgiler lazımdır. Peki, bu bilgilere nasıl sahip oluruz? Dewey’in yanıtı şudur: Deneyim ve bu deneyimi kontrol eden, yöneten us sayesinde. Bu iki yeti birbirine karřı deęil. Felsefe tarihinde bunları birbirine karřı koyan akımlar olduęu gibi günümüzde de idealistler ve empiristler, deneyim ve usu birbirini karřıt şekilde konumlandırırlar. Dewey’e göre bu yaklařım yanlıřtır. İnsanlıęın elde ettięi tüm bilgi ve tecrübe bu iki yeti sayesinde elde

edilmiştir. Bilimin ilerlemesi ve yeni keşifler bu iki yetinin beraber çalışmasına bağlıdır. Fakat Dewey'e göre deneyim ve us, belirli bir ilkenin kontrolü altında çalıştığı zaman verimlidir. Ona göre deneyim ve usun sentezini kabul etsek bile zamanla bu sentez üzerine söylemler üretilcek ve işbu söylemler insanlara fayda sağlamayacak. Sadece deneyim ve usun sentezinin doktrinleştirilmesine yol açacaktır. Dewey'e göre hayatın amacı ve reel dünyanın temel meselesi bu değildir. İnsanın temel meselesi daha verimli bir hayatın nasıl elde edilebileceğine ilişkindir. Bu amaç doğrultusunda işe yarar bilgiler kazanılmalıdır. Dewey'in felsefesinde bilgi, ayrılmaz bir birlik içerisinde sürekli değişim halindeki doğanın bir parçası olan insanın doğa ile bir anlamda da kendisi ile pratik/ pragmatik eylem/deneyimler aracılığıyla etkileşiminde kendisinde ortaya çıkar. Bilgiye yönelik insan eyleminin amacı gündelik hayatı kolaylaştırmak, bu anlamda pratik fayda sağlamaktır. Bu açıdan Dewey'in felsefesinde bilgi problem çözücü bir araçtır (Yılmaz, 2009, 80). Deneyim ve ustan bu amaç ve işeyararlılık kuralı doğrultusunda faydalanılmalıdır. Bu bağlamda elde edilen bilgiler bilimin temelini sağlar. Ve bu şekilde bilim insanları yanılgılardan, hatalardan korur. Gelişme bilimle mümkündür ve bilim sayesinde insanoğlu susuz çöllerde yeşillikler oluşturmaktadır (Dewey, 2008, 158). *"Bilim sayesinde insan daha iyi yaşam elde eder. (...) bilimsel genellemeler, olayların birbiriyle olan ilişkilerini dile getirirler ve daha çok sayıda olayı bir araya getirmekte kullanıldıkları için de bunları, uygulanma alanlarında deneyden geçirirler"* (Dewey, 1988, 42).

Değerlendirme

Dewey'in hem epistemoloji hem ontoloji alanında ileri sürdüğü tezleri Darwin'in evrim teorisinin etkisi altında şekillenir. Dewey, Charles Darwin'in teorisinin felsefenin birtakım geleneksel sorularına yeni cevaplar üretmek için sağlam bir dayanak sunabileceğini fark eden ilk filozof olarak tanımlanır (Popp, 2007. Akt. Çelik, 2022, 58). Darwin'in evrim teorisi kendisinin bile tahmin edemeyeceği sonuçlara yol açtı. *"Bilindiği üzere klasik dönem filozoflarına göre her mevcut (var olan) cevher (öz/töz) ve arazlardan (ilinek) müteşekkildir. Kavramın tanımında yer alan öteki ayırıcı vasıf ise cevherin birbirine zıt arazları kabul etmesine rağmen değişmeden bir ve aynı kalmasıdır. Hatta Aristo'ya göre bu cevherin en ayırıcı vasfıdır. Bu anlamda cevher değişmenin sabit mihveri, taşıdığı ve desteklediği niteliklerin "substratum"u (hâmil) olmaktadır"* (Kutluer, 1993, 450). Cevher "bir şeyi o şey yapan şeye" verilen isimdir

ve deęiřime tabii olmaz. Yani cevher tabiatı itibariyle deęiřmez. Klasik bilim teorileri de iřbu cevher anlayıřını temel alarak oluřturuluyordu. Darwin'in evrim teorisiyle birlikte var olanların cevher ve arazlardan müteřekkil olduęu fikri çözülmeye bařladı. Gerçi bu süreç Kant'ın *Kritik* projesiyle bařlamıřtı. *“Toplumsal olaylarda zorunluk, geliřme ve evrim kavramlarının havası daha yüzyıl önceden kurulmuřtu; bu evrim düşüncesi Darwin'in biyolojik geliřme kavramından önce vardı. Kant, zorunlu nedenlik kavramının doęal bilimler için gerekli olduęunu söylüyordu”* (Dewey, 1988, 72). Ama bilimlere bunun nasıl yansıdıęına evrim teorisi iyi bir örnektir. Evrim teorisine göre var olanlar sürekli deęiřmekte, evrimleymekte ve mükemmel olmaya doęru geliřmekteler. Örneęin ilk önce tek hücreli sonra çok hücreli daha da sonra karmařık yapılı canlılar oluřmuřtur. Dolayısıyla var olanların sabit, deęiřmez özleri yoktur. Bu anlayıř fikriyatta derin etkiler oluřturdu. Çaędař filozoflardan bazıları kendi felsefelerini geliřtirirken evrim teorisini dikkate almak zorunda kaldılar. Elbette evrim teorisini dikkate almak onu kabul etmek anlamına gelmez. Bu teorisinin dikkate alınması, bu teoriyle filozofların hesaplařması anlamına gelir. Ancak Dewey evrim teorisini dikkate alan ve kabul eden filozoftur. *“Dewey'in kendi felsefi sistemini oluřtururken üzerinde durduęu temel noktalar geleneksel felsefi sistemlerin peřinden kořtuęu mutlakiyetçi görüře karřı çıkıřı ve her türlü düaliteyi reddediřidir. Fakat pragmatik yönde řekillendirdięi düşüncelerinde en çarpıcı etkiyi Darwin ile özdeřleřen evrim teorisi oluřturmuřtur. Döneminin felsefe geleneęi insan davranıřlarını teolojik boyutta incelerken o bu düşüncelerden sıyrarak evrimci düşünceye yönelmiřtir. Özellikle toplumsal Darwinizm'in Dewey'in felsefi görüşleri üzerindeki etkisi büyüktür”* (Sözer ve Sel, 2015, 316). *“Kısaca Dewey, teolojik ve idealist açıklamalarda merkezi bir yeri olan mutlakçı ve mükemmeliyetçi yaklařımların ortaya koyduęu deęiřmez ve nihai nedensel anlayıřın Darwin'in görüşleriyle geline son noktada artık kaçınılmaz olarak önemini yitirdięi görüşündedir”* (Çelik ve Küçükyıldırım 2022, 63).

Dewey'in görüşlerini deęerlendirirken dikkate alınması gereken ikinci nokta řudur: XIX. ve XX. yüzyıl pozitif bilimlerin geliřme gösterdięi ve tüm disiplinler üzerinde kendi otoritelerini kurdukları bir dönemdi. Pozitif bilimlerin geliřmesi ve fikriyatta hegemonya kurmasıyla birlikte metafizik, tabiri caizse rafa kaldırıldı. Çünkü pozitif bakıř açısına göre metafiziğinileri sürdüęü tezler deneylenemiyordu. Buna binaen metafizikçiler kendi aralarında ele alınan ve ulařılan sonuçlar konusunda mutabık kalamıyorlardı. Her metafizikçi kendinden önce yařamıř metafizikçiye eleřtirmekle uğrařırken kendinden sonra gelen metafizikçi tarafından

reddedildiğine şahit oluyordu. Pozitif bilimin hızla gelişmesi uygarlığın da gelişmesini beraberinde getirdi. Ve filozoflar da pozitif bilimlerin etkisi altına girdiler. Bazı filozoflar metafizikten vazgeçerek pozitif bilimleri temel almaya ve pozitif bilimlerden felsefe yapmaya başladılar. Oluşturdukları felsefe sistemlerinin değeri pozitif bilimlerle uyuşup uyuşmadığı ölçütüne göre belirlendi. Zira doğruluk ve geçerlilik ölçütü artık pozitif bilim olmuştu. Çağının diğer filozofları gibi Dewey de pozitif bilimin etkisi altındaydı. Geliştirdiği felsefe sistemini de pozitif bilimleri dikkate alarak oluşturmuştu.

Sonuç

Kurucuları arasında Dewey'in de bulunduğu Amerikan pragmatizminin ileri sürdüğü görüşlerle Darwin'in evrim teorisi uyum halindedir. Nitekim Hickman'e göre Darwinci düşünceler ve gerekçelendirmeler Amerikan pragmatist düşüncesinin geleneksel felsefi tartışmalarda aldığı yeni tavrı göstermenin ve geleneksel yaklaşımların hatalarını ortaya koymanın önemli dayanakları olarak yer edinir. Ama bu pragmatizmin tamamen evrim teorisinden beslendiği anlamına gelmez. Pragmatizm, fayda veya yarar kavramları etrafında şekillenen, var olanları bu iki kavramı merkeze alarak anlamaya, anlamlandırmaya çalışır. Keza Dewey bunu şu şekilde ifade eder: Pragmatist bakış açısından hareket edilecek olursa bir teori insanın hayatta kalmasına katkıda bulunuyorsa yararlıdır, yani doğrudur. İnsanın doğal haline uygun olan pragmatizme göre, önemlilik gerçeğin ölçüsüdür ve gerçeklik de etkili güçle irtibatlıdır. Dewey'in döneminde insanlığa en çok yarar sağlayan unsurun pozitif bilimler olduğu düşünülüyordu. İnsanlık hakikati, pozitif bilimlerde arıyordu. Ve pragmatist bakış açısına göre insana en çok yarar sağlayan şey, hakikati verecek olan şeydir. Bu da pozitif bilimlerdi. Dewey, pozitif bilimlerin temelini oluşturan deney ve usu bu bağlamda değerlendirir. Deney ve usun üzerine söylemler üretmek, deneyi kutsallaştırarak empirist metafizik veya uslu kutsallaştırarak idealist metafizik sistemler oluşturmak Dewey açısından boş ve anlamsız çabalar. Dewey, Platon'dan Kant'a kadar filozofların bu doğrultuda sistemler oluşturduklarını söyler. O bu sistemler içerisinde dikkate değer bazı unsurların olmasına rağmen genel anlamda bu sistemlerin insanlığın gelişmesine, ilerlemesine katkı sağlamadığını belirtir. Dewey'e göre filozofun üzerine düşen vazife metafizik yapmamaktır. Deney ve us felsefi olarak ele alınabilir ama eğer deney ve aklın felsefi olarak ele alınması insanlığa yarar sağlamıyorsa bu çaba boşuna ve anlamsız bir çabadır.

Metafizik sistemlerin de pozitif bilimlerin de temelinde deney ve us var. Fakat metafizik sistemler ve pozitif bilimler arasındaki fark deney ve usa yaklařma řekillerinden kaynaklanır. Metafizik, deney ve us üzerine meta söylem üretir. Pozitif bilimlerse deney ve aklı uygulamada esas alır. Dewey'in savunduđu tez řudur: Deney ve usun pozitif bilimlerin kullandığı řekliyle yani daha işlevsel kullanılması gerekir. Dewey'in yaklařımı kabul edilecek olursa felsefenin bilimlerin hizmetine, kontrolüne verilmesi icap eder. Klasik dönemde bilim üzerinde söz sahibi metafizikçiler olduđu gibi modern dönemde de felsefe üzerinde söz sahibi pozitif bilimciler olmuş olur. Bunun sonucunda da pozitif bilimcilerin ulařtıkları bilimsel dođrular felsefede belirleyici unsurlara dönüşür. Aslında Dewey tıpkı Kant'ın aklın sınırlarını çizdiđi gibi felsefenin sınırlarını çizmiş olur.

XX. yüzyılın ikinci yarısından sonra (2. Dünya Savařı'ndan sonra) bilim felsefecilerinin üzerinde en çok tartıřtıkları konu bilimin bize hakikati verip vermediđi sorusudur. Bu çerçevede bilimin nesnelliđi sorunu felsefenin tartıřma konuları arasına girer. Bir zamanlar felsefeyi kendisine tabi kılmaya çalıřan pozitif bilim, bilim felsefecilerinin soruřtırmalarına konu olur. Bu soruřtırmayı yapanlardan T. Kuhn'a göre bilimsel teoriler insana dođruyu ve hakikati veremez: Bilimsel teoriler birbirini takip eden, birbirinin yerlerine geçen paradigmalardır. Eđer, daha önce öne sürdüđüm gibi, bilimsel ya da ampirik açıdan tarafsız bir dil yahut kavramlar sistemi mümkün deđilse, o zaman almařık test ya da kuramlarla kurulması önerilen bu yapının, hangisi olursa olsun mutlaka bir paradigma ile temellendirilmiş bir gelenekten yola çıkması řarttır. İnsanlar sorunlarını çözmek için her dönem bu paradigmaları kabul etmekte. Bir paradigmanın diđerine tercih edilmesinin mutlak bir řekilde rasyonel zemini yoktur. Paradigmalar olađan bilimi geliřtirebilir kuralların müdahalesi olmadan da belirleyebilir. Aristotelyen paradigma veya Newton paradigması bize hakikati, nesnel bilgiyi veremez. Tıpkı Einstein'ın paradigmasının vermediđi, veremeyeceđi gibi. Bu paradigmalar geçerliliđini, sadece insanların onları belirli dönemlerde kabul etmeleri üzerinden kazanır. Eđer insanlar bir paradigmayı kullanmayı terk ederlerse o zaman o paradigma geçerliliđini kaybeder. Dolayısıyla bilim, insana hakikati vermez. Bilimin böyle iddiası olmamalıdır çünkü işlevi bu deđildir.

K.Popper ise bilimin insana hakikati vermediđini sadece insanı hakikate biraz daha yaklařtırdığını savunur. Ona göre bilimsel teoriler yanlıřlanabilir olmalıdır: Bir kuram, akla gelebilecek bütün temel önermelerin kümesini açık bir řekilde boş olmayan iki altkümeye ayırdığında, o kuram "görgöl" ya da "yanlıřlanabilir" demektir. Altkümelerin birinde ku-

ram, temel önermelerle çelişme durumunda olup, onları “yasaklar”-bu tür önermelerden oluşmuş kümeyi, kuramın yanlışlanabilme olanağını sağlayan küme olarak adlandırıyoruz-; diğer altkümede ise kuram, temel önermelerle çelişme durumunda olmayıp, onlara “izin verir”. Özetleyecek olursak: Kuramın yanlışlanabilme olanağını veren küme boş değilse bir kuram yanlışlanabilir. Yanlışlanabilirlik potansiyelini kendi içinde barındırmayan teoriler bilimsel olamaz. Dolayısıyla K.Popper'e göre bilim, yanlışlanabilen teoriler sayesinde gelişir: Lorentz-Fitzgerald büzülme varsayımı da uygun olmayan yardımcı bir varsayıma örnektir; bu varsayımın yanlışlanabilen hiçbir vargısı yoktu, tersine kuramla deney (Michelson deneyi) arasındaki birebirliği yeniden ortaya koymuştu; ancak daha sonra görelilik kuramı, burada bir ilerleme sağladı; çünkü yeni vargıları ve etkileri kestirerek, yeni sınama ve yanlışlama olanaklarına ışık tuttu. T.Kuhn ve K.Popper gibi felsefecilerin ileri sürdükleri görüşler bilime olan itimadın azalmasına sebebiyet verdi. Ve pozitif bilim, felsefe üzerindeki otoritesini ciddi oranda kaybetti.

Kaynakça

Arslan Ahmet. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İst Bilgi Üni. Yayınları.

Arslan Ahmet. (2007). *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*. İstanbul: İst. Bilgi Üni. Yayınları.

Çelik R. ve Küçükyıldırım, S. (2022). Dewey'in Düşüncelerinin Darwinci Temelleri, *Felsefe Dünyası Dergisi*, sayı: 75, (ss. 57-73).

Dewey John. (2008). *Deneyim ve Usun Değişen Kavramları, Pragmatizm: Pratik Bir Felsefe*, çev. ve haz. Sara Çelik. İstanbul: Doruk Yayınları.

Dewey John. (1929). *Experience and Nature*. London: George Allen & Unwin, Ltd.

Dewey John. (1988). *Özgürlük ve Kültür*. çev. Vedat Günyol. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Dewey John. (1920). *Reconstruction In Philosophy*. New York: Henry Holt And Company.

Kılıç Cengiz. (2014). John Locke: Bilginin Kaynağı ve İdeler Sorunu, *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 18/58, (ss. 455-468).

Kuhn Thomas. (1995). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. çev. Nilüfer Kuş, İstanbul: Alan Yayınları.

- Kutluer İlhan. (1993). Cevher, Diyanet İřlam Ansiklopedisi, cilt: 7, (ss. 450-455), Ankara: TDV Yayınları.
- Popper Karl. (1998). *Bilimsel Arařtırmanın Mantığı*. ev. İlknur Aka-İbrahim Turan. İstanbul: YKY Yayınları.
- Sözer M. A. ve Sel, B. (2015). John Dewey'in Görüşlerinin Ontolojik ve Epistemolojik Temelde İrdelenmesi, Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (Kefad), sayı: 16/3, (ss. 313-327).
- Topdemir Hüseyin Gazi. (1999). Francis Bacon'un Bilim Anlayışı, Felsefe Dünyası, sayı: 2/30, (ss. 51-68).
- Yılmaz Zafer. (2009). John Dewey'in Liberalizmi: Birey/Cilik-Toplum ve Özgürlük, Kaygı, sayı: 12, (ss. 79-92).

UOT 159.9.

Platon və Aristotelin nəfs və onun bədənə olan münasibətinə dair düşüncələri

İbrahim Bağirov

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası,
akad. Ziya Bünyadov adına
Şərqsünaslıq İnstitutunun dissertantı və elmi işçisi
Bakı, Azərbaycan
ibbaghiroff@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0002-2976-2119>

Daxilolma tarixi: 16.12.2022

Nəşrə təsdiq tarixi: 28.03.2023

Xülasə

Bu məqalədə fəlsəfə tarixinin ən məşhur filosofları – Platon və Aristotelin “nəfs” anlayışı və filosofların nəfslə-bədən arasındakı münasibətlərin keyfiyyətinə dair düşüncələri analiz edilir. Yazıda Platonun bir sıra əsərinə istinad olunmaqla yanaşı, əsas kimi, onun “Fedon” dialoqundan və Aristotelin “De Anima”sından istifadə edilmişdir.

Platon fəlsəfə tarixində dualizmin müdafiəçisi kimi çıxış etmiş və hazırda da onun bu mövqeyi tanınır. Bəzən onu dualizmi sistemləşdirən filosof kimi qəbul edənlər də olmuşdur. Platonun bu ideyanı ən açıq şəkildə dəstəklədiyi və müzakirə etdiyi əsəri – “Fedon” dialoqudur. “Fedon” dialoqundakı insan nəfsinin bəsitliyi, onun bədənədən öncə və ondan müstəqil olmasına dair arqumentlərdən çıxış edərək, Platonun nəfsi bədənədən ayrı, ona ehtiyac duymadan var ola bilən müstəqil substansiya kimi gördüyünü demək mümkündür. Buna baxmayaraq, filosofun digər bəzi dialoqlarında nəfsin fərqli mərtəbələrindən bəhs etdiyi müşahidə olunur. Bu da onun bəsit ruhani nəfs fikrindən uzaqlaşdığı təəssüratını yaradır. Məqalədə göstərilir ki, Platonun “qeyri-maddi nəfs” anlayışı bütün dialoqlarında “Fedon”da olduğu qədər açıq olmasa da, filosofun dualist düşüncədən tamamilə uzaqlaşdığını söyləmək doğru deyildir. Platondan fərqli olaraq, məsələyə daha çox elmi nöqteyi-nəzərdən yanaşan Aristotel nəfsi bədənə mükəmməlliyi və ya entelexiyası hesab

edir. Aristotela görə, nəfs maddə deyil, bədən də nəfs deyil, ancaq nəfsə sahibdir, yaxud nəfsi, ruhu mövcuddur. Qüvvə olan bədən nəfsin maddəsidir, nəfs isə bədəninforması, onun aktualılığıdır. Bunların bir, yaxud iki fərqli substansiya olması məsələsinə gəldikdə, Aristotel Platondan fərqli olaraq, nəfs və bədəni bir- birindən ayrı iki müstəqil substansiya hesab etmir.

Açar sözlər: *fəlsəfə, ruh-bədən problemi, Fedon dialogu, “De Anima”, qeyri- maddi ruh, entelexiya, nəfs.*

Jurnalımızda dərc olunan məqalələrin müəllif hüquqları müəlliflərə məxsusdur və onlar CC-BY-NC lisenziyası ilə hər kəsə açıq şəkildə dərc olunur.

Plato and Aristotle's Thoughts on the Soul and its Relations to the Body

Ibrahim Baghirov

Azerbaijan National Academy of Science,
Institute of Oriental Studies named after
Academician Ziya Bunyadov
PhD student and researcher
Baku, Azerbaijan
ibbaghiroff@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0002-2976-2119>

Date of submission: 16.12.2022

Date of acceptance: 28.03.2023

Abstract

This paper examines the concept of “soul” of the most famous philosophers in the history of philosophy - Plato and Aristotle - and the philosophers' thoughts on the quality of the relationship between the soul and the body. In addition to referring to a number of Plato's works, the article uses his dialogue "Phaedo" and Aristotle's "De Anima" as a basis.

Plato has been a defender of dualism in the history of philosophy, and his position is still recognized today. Sometimes he has been

considered a philosopher who systematized dualism. The work in which Plato explicitly supports and discusses this idea is the dialogue "Phaedo". Based on the arguments about the simplicity of the human soul in the dialogue "Phaedo", its existence before and independent of the body, it is possible to say that Plato saw the soul as an independent substance that can exist separately from the body, without needing it. However, in some of his other dialogues, he divides the soul into different parts, leading some to believe that the philosopher has abandoned his previous theory. This paper states that, while Plato's concept of an immaterial soul is not as clear in his dialogues as it is in "Phaedo", this does not imply that he rejected the dualistic approach entirely.

Unlike Plato, Aristotle takes a more scientific approach, defines the soul as the perfection and entelechy of a natural body. According to him, the soul is not matter, the body is not soul, but the latter owns the former, or, to put it another way, the body has a soul. The body, which contains the potential for life, is matter for the soul, but the soul is the form or actuality of the body. Nonetheless, unlike Plato, Aristotle believes that the body and soul are not two independent substances separate from each other.

Keywords: *Philosophy, Soul-body Problem, Phaedo, Dialogue, De Anima, Immaterial Soul, Entelechy*

The copyright of the articles published in our journal belongs to the authors and is published as open access under CC-BY-NC license.

Мысли Платона и Аристотеля о душе и ее связи с телом

Ибрагим Багиров

Национальная Академия Наук Азербайджана,
Институт востоковедения имени
академика Зии Буниятова

диссертант и научный сотрудник

Баку, Азербайджан

ibbaghiroff@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0002-2976-2119>

Дата подачи статьи в редакцию: 16.12.2022

Дата подтверждения статьи к публикации: 28.03.2023

Резюме

В данной статье анализируется концепция души самых известных философов в истории философии - Платона и Аристотеля и их мысли о качестве взаимоотношений между душой и телом. Хотя статья ссылается на ряд других произведений, в основном использовались диалог «Федон» Платона и «О душе» Аристотеля.

Платон известен в истории философии как философ, отстаивавший идею дуализма, и сейчас признается его эта позиция. Иногда находятся те, кто представляет его как философа, систематизировавшего дуализм. Произведение Платона, в котором эта идея наиболее ярко выражена, — это диалог «Федон». Основываясь на простоте души в диалоге «Федон» и рассуждениях о том, что она предшествует телу и независима от него, можно сказать, что Платон видит душу как самостоятельную субстанцию, которая может существовать без потребности в теле. Тем не менее, в некоторых других диалогах философа наблюдается, что он говорит о разных уровнях души, из-за чего создается впечатление, что он отдаляется от простого представления о душе. В статье показано, что хотя концепция нематериальной души у Платона не столь ясна, как в «Федоне», во всех его диалогах, нельзя сказать, что философ полностью отделился от дуалистического мышления. В отличие от Платона, Аристотель, который больше подходит к вопросу с научной точки зрения, считает душу совершенностью или энтелехией тела. По мнению Аристотеля, душа не есть субстанция, и тело не есть душа, но оно имеет душу. Тело субстанция души, а душа

форма тела, его актуальность. Что касается того, являются ли они одной или двумя различными субстанциями, Аристотель, в отличие от Платона, не считает душу и тело двумя отдельными самостоятельными субстанциями.

Ключевые слова: философия, проблема души и тела, диалог «Федон», «О душе», нематериальная душа, энтелехия.

Авторские права на статьи, опубликованные в нашем журнале, принадлежат авторам и публикуются в открытом доступе по лицензии CC-BY-NC.

Giriş

İnsanın həqiqətini nəyin təşkil etdiyinə dair suallar – “İnsan nədir? Fiziki varlıqdır, yoxsa ruhu da var? Əgər ruhu varsa, o zaman ruhla-bədən arasında münasibət necədir?” və s. – çox qədim zamanlardan etibarən, düşündürən məsələlərdən olmuşdur. Bu gün müsbət elmlərin də cavablandırmağa çalışdığı bu suallar yaxın keçmişdək, əsasən, filosofların maraq dairəsində olmuşdur. Fəlsəfədə də bu və bunabənzər suallar ruh-nəfs-bədən problemi çərçivəsində araşdırılır.

“Nəfs-bədən” və ya “ruh-bədən problemi” (mind-body problem) ifadəsinin tarixi XIX əsrdən geriye getməsə də, bu ifadə ilə nəzərdə tutulan problemin tarixi qeyd edildiyi kimi çox qədimdir (Horgan John 2018). Fəlsəfi düşüncə tarixinin ən əhəmiyyətli problemlərindən olan bu qədim problem hazırda zəhin fəlsəfəsi arasında müzakirə olunan önəmli məsələlərdən biridir (Şirinov Aqil, 2012, 36). Daha dəqiq ifadə etsək, nəfs-bədən problemi zəhin fəlsəfəsinin əsasını təşkil edir. Zəhin fəlsəfəsi kitablarında da bu problemdən danışılarkən, adətən, ilk bəhs olunan fransız filosofu R.Dekartdır. Bunun da səbəbi ümumi qəbul olunan fikrə görə, Dekartın nəfs-bədən problemini ilk dəfə formul halına gətirən mütəfəkkir hesab edilməsidir. Əslində, bu problemin dahaəvvəlki dövrlərdən sistemli müzakirələrinin başladığını iddia edənlər də var. H.Lagerland çağdaş fəlsəfədə müzakirə edilən nəfs-bədən probleminin və ya bir sıra məsələni ehtiva edən problemlər qrupunun izlərini XII əsrdə İslam fəlsəfəsinin və aristotelist fəlsəfənin tərcümələrlə latın dünyasına daxil olduğu dövrədək təqib etməyin mümkün olduğunu deyir. Ona görə İbn Sinanın “Nəfs kitabı”nın latın dilinə tərcüməsi, ardından gələn Aristotelin “De Anima”sı, İbn Rüşdün şərhləri ilə çağdaş fəlsəfədəki

nəfs-bədən problemi müzakirələri başlanmış və bu gün də davam etməkdədir (Lagerlund Henrik, 2007, 1).

“Ruh” və ya “nəfs-bədən problemi” ifadəsinin yeni olduğuna və bu ifadənin hazırda zehin fəlsəfəsində daha kompleks və çoxşaxəli bir problemi ifadə etməsinə baxmayaraq, mövzunun əsasını təşkil edən insanın nəliyi və onun həqiqətinin mahiyyəti bir çox fəlsəfi problem kimi Antik dövr yunan filosoflarının diqqət mərkəzində olmuşdur. Ümumiyyətlə, fəlsəfə tarixində ortaya qoyulmuş ruh haqqında konsepsiyaların formalaşmasında qədim yunan filosoflarının rolu böyük olmuşdur. Bununla bərabər, bu filosoflara nəzər yetirdikdə, Platon və Aristotel bu mənada digər filosoflardan müqayisəyəgəlməz dərəcədə fərqlənir. Platon dualist konsepsiyayı fəlsəfi arqumentlərlə müdafiə edən ilk filosof hesab edilir. Bəzilərinə görə isə Platonun son dövr dialoqlarında (“Timaeus”, “Filebus” və “Qnunlar” kimi) təqdim olunan “nəfs” anlayışı dualist dünyagörüşünü əks etdirmir. Bu fikirdə olanlar onun bu dialoqlarda nəfsi bədənle məhdudlaşdıraraq (onu bədənəndən asılı etməklə və ya bədənə bağlı hesab etməklə) Aristotela zəmin hazırladığını ifadə edirlər (Carone, 2005, 266). Bir sıra başqa müəlliflər isə (Fronterotta Francesco, 2007) bu iddiaya qarşı çıxıb, filosofun bu dialoqlarda da dualist fikri izlədiyini deyirlər. Aristotel isə nəfsi bədənənin forması kimi tərif etdiyi üçün bu gün daha çox funksionalist kontekstdə şərh edilir (Lagerlund & Sihvola, 2014, 11). H.Putnam və M.Nussbaum tərəfindən təklif edilən Aristotelin zehin konsepsiyasının funksionalist kontekstdə şərhə (Crane Tim & Sarah Patterson 2002, 3) də birmənalı qəbul edilmir, bəzi yazarlar tərəfindən rədd olunmuşdur (Burnyeat Myles 1992). Ümumiyyətlə, Aristotelin nəfsi bədən maddəsinin forması kimi qəbul edən hilomorfik görüşünün konkret olaraq materialist, yoxsa dualist görüş olduğu barədə müzakirələr bitmiş hesab edilmir. Günümüzdə də bu, yeni tədqiqatlara mövzu olmaqdadır.

Biz də araşdırmamızda Platonun “Fedon” (və başqa dialoqları) və Aristotelin “De Anima”sını əsas götürüb, bu iki filosofun mövzu ətrafındakı fikirlərini müəyyənləşdirməyə çalışmışıq.

Platonda nəfs və bədən

Platonun məşhur “Fedon” dialoqunda Sokrat insan nəfslərinin ölüm-süzlüyünü müdafiə edir. Dialoqdakı Sokrat obrazına görə, nəfs qeyri-maddi və ilahi bir varlıqdır. Platon təkcə “Fedon”da deyil, digər dialoqlarında da qəhrəmanı Sokratın dilindən danışır. Sokratın dilindən danışaraq Platon, sanki öz fəlsəfi sistemini müəlliminin təlimləri üzərində inşa

edir (Məlikov, 2023). Platonun Sokratın dilindən danışdığını söyləmək nə dərəcədə doğrudur? Bunu demək çətinidir. Platonun, həqiqətən, Sokratın dilindən çıxanları yazdığı, yoxsa “Sokrat” adlı qəhrəmanın dilindən öz şəxsi düşüncələrini ifadə etdiyini həmişə ayırd etmək mümkün olmur (Warburton Nigel, 2016, 16).

Platonun dialoqlarındakı Sokrat obrazı uzun müddət insanlar tərəfindən həqiqi Sokrat kimi qəbul olunmuş və o, rəşadət təfəkkürün simvoluna çevrilmişdir. Bütün bunlara baxmayaraq, Sokrat obrazının Platonun düşüncələrini nə qədər təmsil etdiyini, yaxud Platonun nə dərəcədə Sokratla həmrəy olduğunu söyləmək tədqiqatçılar üçün qaranlıqdır (Martin Raymond & Barresi John, 2006, 14). Tələbə bəlkə də həqiqətən, müəlliminin fikirlərini olduğu kimi təsvir etmiş və onunla bir çox məsələdə razılaşmışdır? Gerçəklik bundan fərqli olsa belə, Platonun əsərlərindəki Sokratın Platonun fikirlərini təmsil etdiyini fərz edirik.

Platonun düşüncələrini təmsil edən Sokratın görüşləri “Fedon”da tələbələri – Kebes və Simmias tərəfindən rəşadət şəkildə tənqid olunur. O isə əks-argumentlərlə onlara cavab verir. Buna baxmayaraq, sonda Sokratın argumentləri qarşısında çarəsiz qalan opponentləri onu təsdiq etməli olurlar (Martin Raymond & Barresi John, 2006, 14).

“Fedon” dialoqundakı argumentlərə görə, Platonun nəfsi bəsit, dəyişməz, qeyri-maddi və ilahi bir varlıqdır. Platonun nəfsə aid etdiyi bu xüsusiyyətlər tarix boyu təkrarlanaraq, nəfsin əsas özəllikləri kimi yaddaşlara həkk olunmuşdur və bu gün nəfsdən danışarkən ağla bunlara bənzər xüsusiyyətlər gəlir. Bəzi tədqiqatçılara görə isə Platonun “nəfs” anlayışı bu çərçivədə məhdudlaşmır, ya da bu sifətlər onun nəfs təsəvvürünün doğru ifadəsi deyildir. Filosofun “Fedon”da ortaya qoyduğu ruh təsviri digər dialoqlarındakı təsvirlə tam üst-üstə düşmür. Buna əsasən onun ya fikirlərində dəyişiklik etdiyi, ya da “Fedon”dakı konsepsiyasını sonradan daha da genişləndirdiyi ehtimal edilir. Belə ki, Platonun bəzi əsərlərində dualist əqidəyə, sanki sadıq qalmadığı, monist anlayışa meyilləndiyi qeyd edilir. Məsələn, “Dövlət”də nəfsi fərqli araşdıraraq, onu üç yerə ayırır. “Fedon”dakı bəsit mücərrəd ruh burada düşünən nəfsə çevrilir, hisslər və şəhvət isə ruhun digər aşağı mərtəbələrini təşkil edir (Lagerlund Henrik & Juha Sihvola, 2014, 11). “Fedon”da müşahidə edilməyən bu yanaşma zahiri də olsa, nəfsin mürəkkəbliyi və beləliklə, maddi xüsusiyyətlərə sahib olduğu təsəvvürü yaradır.

İnsanın qeyri-maddi mental tərəfini meydana gətirən amilin bədənə fərqli bir substansiya olduğunu ilk dəfə sistemli şəkildə irəli sürən Platon nəfsin ölümsüzlüyünün isbatı üçün əsas üç dəlil irəli sür-

müşdür. Platonun müəllimi Sokratla Kebes və Simmias arasında gerçəkləşən fəlsəfi dialoqu təsvir edən və Platonun dualizmini ən bariz formada ortaya qoyan “Fedon”da yer alan birinci dəlil “dövr dəlili” adlandırılır. Belə ki, Platon pifaqorçular kimi reinkarnasiyaya inanırdı. Alimə görə, həyat və ölüm bir-birinin zıddıdır, zəruri olaraq biri-digərini meydana gətirir. Onun bu dəlili heraklidist zidlərin ahəngi prinsipinə əsaslanır (Koç Turan, 2021, 26). Bu prinsipə görə, isti ilə soyuq, sürətli ilə yavaş kimi zidlər arasında birincidən-ikinciyə, ikincidən- birinciyə şəklində dövr edən və mütəmadi baş verən bir canlı proses mövcuddur. *“Həyat və ölüm bir-birinin zıddıdırsa, onlar bir-birindən doğur”* (Platon, 2013, 62). Bu fərziyyədən çıxış edərək həyatla-ölümün də bənzər formada bir-birinin zıddı olaraq qarşılıqlı əlaqədə olması səbəbindən onlar arasında da birindən-digərinə keçid olduğu nəticəsinə gəlinir. Sokrat həyatlaölümün bir-birindən meydana gəldiyini qəbul edən Kebesdən həyatdan ölümün, ölümdən də həyatın meydana gəldiyinin və bu zidlərin zəruri olaraq bir-birini doğurduğunun təsdiqini aldıqdan sonra, *“Bu halda ölümlərin yaşayanlardan, yaşayanların da ölümlərdən meydana gəldiyini qəbul edirik. Dolayısı ilə ölü ruhların bir yerdə olduqlarını və yenidən həyata dönməklərini gözlədiklərini də qəbul etməliyik”*, – deyir (Platon, 2013, 62-63).

K.Dorter bu dəlili aşağıdakı şəkildə xülasə edir:

1. Zıddı olan hər şey zıddından yaranır (daha böyük olanın daha kiçik olandan, oyaqlığın yuxudan yarandığı kimi).
2. Diri və ölü olmaq bir-birinin zıddıdır. Nəticə olaraq həyat (yaşayanlar) ölümdən (ölülərdən) doğur.

Buna görə də ölümdən sonra ruhlarımız Hədəsdə (Aid) var olmalıdırlar ki, təkrar həyata qayıda bilsinlər. Bu müqəddimələrdən də iki əlavə argument hasil olur:

3. Əgər canlılar həyata təkrar qayıtmadan sadəcə ölsəydilər, onda hər şey yox olacaqdı.

4. Buna görə də ruhlar təkrar həyata qayıtmalıdırlar (və ruh köçü zəruridir) (Dorter Kenneth, 2003, 12).

Ölənlərin ruhlarının müəyyən bir yerdə qalıb, təkrar dirilməyi gözləmələri Platondakı reinkarnasiya inancının göstəricisi olmaqla bərabər, nəfsi bədənə ayrı hesab etməklə onda nəfs-bədən dualizminin olduğunu da göstərir (Priest Stephen, 2019, 24).

Platonik düşüncədə insan həm əvvəl, həm də sonrakı mövcudluğa sahibdir. O, ideyalar aləmi ilə fiziki aləm arasında olan varlıqdır; nəfsi – ideyalara, fiziki bədəni – maddi aləmə məxsusdur. Bu səbəbdən, insan nəfs və bədən cəmi olaraq hər iki aləmə məxsusdur. Platon bununla

belə, bu iki aləm arasında fərq qoyur. Ona görə insanın həqiqi hissəsi ruhu, yaxud nəfsidir. İnsanın nəfsi bədənə birləşənədək mövcud idi və ondan ayrıldıqdan sonra da mövcud olacaq. Bizim “həyat” adlandırdığımız amil nəfsin cismani bədəndə yaşadığı müddətdir. “Doğum” adlandırılan başlanğıcla nəfs maddi dünyaya daxil olub, fiziki bədəndə bu dünyadakı varlığının sonunadək qalır. Bədəndən ayrılması (ölüm) ilə təkrar ideyalar aləminə geri qayıdır (Q.Skirbekk & N.Gilye, 2007, 92-93).

S.Prist və başqaları yuxarıda qeyd olunan dəlilə iki fərqli irad bildirməyi mümkün hesab edirlər. Onlara görə, “ölüm” adlandırdığımız amil, sadəcə, “həyatın sona çatması, bitməsi” deməkdir. Onun bundan əlavə mənası yoxdur. Bu, ölümlənin bəzi cəhətlərinə görə diri olmaya oxşar, başqa digər xüsusiyyətlərinə görə isə ondan çox fərqli surətdə görünməsi mənasına gəlməz. Ölü olmaq ən yaxşı halda, “var olmamaq” mənasına gələ bilər. İkinci etiraz isə “həyatda olmağın” ziddi olan “ölü olmağı” görməyə qarşı edilir. Həyatda olmağın ziddi ölü olmaq deyil, həyatda olmamaq və ya cansız olmaqdır. Belə ki, bu gün yaşayan bir şəxs müəyyən cansız maddədən əmələ gələ bilər, qeyri- maddi ruhani bir aləmdən deyil (Priest Stephen, 2019, 24-25; Kenneth Dorter, 2003, 12). S.Pristin burada deməyə çalışdığı odur ki, yaşayan birinin ölümlə yaşayan ruha çevrilməsi və yenə həyata gələnin qeyri-maddi ruhdan yaranması, ən azından, bu dəlillə isbat olunmur.

Platonun ikinci dəlili – ruhun əzəliliyi fikrindən qaynaqlanır. Ruhun ölümsüzlüyü əleyhinə edilən etirazların ən əsası ruhun, ancaq bədənə mövcud ola bildiyi fikri ortaya atılmışdır. Varlığına möhtac olduğu bədən olmadan hər hansı bir formada mövcud olma imkanı rədd edilmişdir. Platon ruhun bədən yaranmazdan əvvəlki bədənsiz varlığının əzəli olduğunu ortaya atır. Bədən məhv olduqdan sonra da varlığını davam etdirməsinin mümkünlüyünü isbat etməyə çalışır. Bu ruhun əzəliliyinin sübutu da biliyin xatırlama olması fikrinə əsaslanır (Koç Turan, 2021, 27-28; Baghirov İbrahim, 2016, 18). “Xatırlama dəlili” kimi tanınan dəlildən ruhlarımızın bədənlərimizdən öncə var olduğu nəticəsi çıxır. Bu nəticədən də dualizm fikrinin yarandığını görmək mümkündür. Belə ki, əgər ruh bədəndən öncə mövcud olmuşsa, deməli, o, bədəndən ayrı bir şeydir və fiziki bədənə eyniləşdirilə bilməz.

Platon Sokratın dilindən bu dəlili bir çox dialoqunda ifadə etmişdir. “Fedon”da Kebes Sokratla söhbəti əsnasında ona biliyin xatırlama olduğuna dair sözünü xatırladıb bunun da ruhun bədəndən öncə varlığının isbatı olduğunu söyləyir: *“Sonra Kebes Sokratın sözünü kəsdi və belə dedi: “Sən daha əvvəl bir fikri tez-tez söyləyərdin: bilmək daha əvvəl öyrəndiklərimizi xatırlamaqdan başqa bir şey deyildir”. Əgər dediklərin*

doğrudursa, bu düşüncə buna da bir sübut olur. Ruhumuz bədənle birləşməzdən öncə başqa bir yerdə var olmamış olsaydı, belə bir şey mümkün olmazdı. Buradan ruhun ölümsüz olduğu nəticəsi çıxır”.

“Menon” dialoqunda isə Sokrat bir kölə ilə arasında baş vermiş danışığda biliyin xatırlama olduğu ideyasını praktik şəkildə sübut etməyə çalışır. Sokrat Menonun köləsinə bir sıra həndəsi fiqurların riyazi xüsusiyyətləri haqqında suallar verir. Menonun heç kəsdən dərs almadığını ifadə etdiyi kölə daha əvvəl öyrənmədiyi mövzularda düzgün cavablar verir. Buradan da Sokrat biliyin, əslində, başqa həyatdan xatırladığımız olduğu nəticəsinə gəlir (Platon, 2017, 164-171). Xatırlama nəzəriyyəsinə görə, bütün biliklər nəfsin bədənə birləşməzdənöncəki vəziyyətində qazandığı və ya təcrübə etdikləridir. Platon burada “bilik” deyərək hər cür biliyi nəzərdə tutmur. Məsələn, qarın ağ olduğunu bildiyimiz kimi, görməklə təcrübə etdiyimiz bilik xatırlama deyil. O, burada rəşional, ideyalar biliklərini nəzərdə tutur. V.Steys Platondakı xatırlama nəzəriyyəsinə xatırlamanın buddistlərdə ruhun keçmiş bədənlərdə yaşadıklarını xatırlaması ilə eyni olmadığını deyir. Platonun “xatırlama” adlandırdığı biliklər nəfsin bədənə daxil olmazdan öncə müstəqil ruh vəziyyətində əldə etdiyi biliklərdir (Stace, Walter Terence, 2012, 212-213).

Platonun ruhun ölümsüzlüyünə dair digər dəlili isə ruhun ideal surətlərə bənzərliyi, yəni bəsit olduğu prinsipinə əsaslanır. Filosofun fikrinə görə, mürəkkəb olmayan və bu səbəbdən dağılıb-parçalanması imkansız olan şeyin yox olması da qeyri-mümkündür. Bir şeyin yox olması o şeyin parçalanmasına səbəbiyyət verən xassələrindən qaynaqlanır. Əksinə, yox olmayan şey də onu dağılıb-parçalanmaqdan müdafiə edən xüsusiyyətlərə sahibdir. Ruh yalnız düşünmə yolu ilə dərk edilən ideyaların və tanrıların ruhlarının da mövcud olduğu ağıllar aləminin sakini olduğuna görə, həmişə eyni qalan və dəyişməz bir özəlliyə sahibdir (Koç Turan, 2021, 29).

Bu arqumentdə müvəqqəti cismani aləm, yaxud kövn və fəsad aləmi əbədi ağıllar və ya ideyalar aləmi ilə qarşılaşdırılır. Göstərilir ki, üç nöqtədə – bədən kövn və fəsad aləminə, ruh – ağıllar, ideyalar aləminə bənzəyir. Buradan da belə nəticəyə gəlinir ki, digər xüsusiyyətlərində maddi aləmə bənzədiyi kimi, bədən davamlılığında da maddi aləm kimi sonludur. Ruh isə əksinə, ağıllar aləminin özəlliklərini daşdığına görə əbədi olmalıdır. Ruhun ölüm hadisəsi ortaya çıxdığı zaman parçalanıb məhv olması ehtimalına cavab kimi, Sokrat, ancaq mürəkkəb nəsnelərin parçalandığını vurğulayır. Mürəkkəb şeylər də dəyişiləndir. Dəyişilməyən sabit şeylər isə bəsit nəsnelərdir. İdeyalar dəyişilməzdir

və buna görə də onlar bəsitdir. Həmişə dəyişilən nəsnelər isə mürəkkəbdir. Bədənlerimiz gözlə görünəcək olduğu kimi, gözlə gördüyümüz dəyişkən nəsnelərə bənzəyir. Əksinə, nəflərimiz isə görünməz ruh kimi dəyişilməzdir. Digər tərəfdən, ruh bilik əldə etmək istədikdə, hiss üzvlərinə müraciət etdikdə, yeni onlar vasitəsilə məlumat toplamağa çalışdıqda müxtəliflik qarşısında çaşib-qalır. Özündə, yaxud mücərrəd ağıl vasitəsilə yola çıxdığı zaman xalis, dəyişilməz, ölümsüz və əbədi olanı əldə edir. Beləliklə, bilik baxımından da ruh ideyalar, bədən isə dəyişilən cismani aləmə bənzəyir. Bir- birindən fərqli aləmlərə aid olan bu iki tərəfin bərabərliyində tərəflərdən biri idarə edən, digəri isə itaət edəndir. Nəfs idarə, bədən isə itaət edir. Bu baxımdan, nəfs ilahi olana, bədən isə cismani, ölümlü olana aiddir (Kenneth Dorter, 2003, 15). Bütün bu bənzərliklər bədənə ölüm, ruhun isə ölümsüzlüyünü göstərir. Ruh ölümsüz hesab edən Platona görə o, insanın özüdür. Ruhun bəsitliyi onun həm fiziki bədəninin ölümündən sonra varlığını davam etdirməsinə, həm də bədənə daxil olmazdan əvvəl mövcudluğunu, yeni əzəlliliyini mümkün edir. Qeyd etdiyimiz kimi, “Menon” dialoqunda Platon göstərir ki, insanın, xüsusilə hisslərdən əldə etmədiyi riyazi biliklərə sahib olması onun nəfsinin bədənə girməzdən əvvəl mövcudluğunu isbat edir. Əslində, bu cür bilik insanın həmin bədənəncəsi vəziyyətində gördüklərini, yaxud bildiklərini xatırlamasıdır. Ruhun bəsitliyi, eyni zamanda, bədənə dəyişilib-parçalanması prosesindən onun kənarda qalmasına səbəb olur. Parçalanıb məhv olma mürəkkəb şeylərdə baş verir. Ruh isə bəsit olduğu üçün dəyişib-parçalanmır və buna görə də ölümsüzdür (Lagerlund Henrik & Juha Sihvola, 2014, 15).

Platonun ruhunun bəsitliyi və qeyri-maddi hesab edildiyi onun, sadəcə, maddi varlıq kimi parçalardan təşkil olunması mənasında maddi varlığını inkar etmirdi. Onun ruhu həm də neoplatonistlərdə və Dekartda olduğu kimi, zaman və məkana aid olmayan (unextended) varlıq idi. Ondan əvvəl yunan dünyasında qeyri-maddi ruhdan danışıldığı zaman, ruha aid edilən əsas xüsusiyyət, adətən, onun gözəgörünməz olması idi. Məsələn, presokratik fəlsəfədə ruh daha çox nəfəs, yaxud bənənzər lətif şeylərlə assosiasiya olunurdu ki, bu da onun istənilən halda dünyəvi olduğu mənasına gəlirdi. Buna görə də bəziləri Platonun qeyri-maddi, zaman və məkana aid olmayan ruh təsəvvürünün orijinal ideya olduğunu vurğulayır. Həmin ideya ki, Plotin tərəfindən inkişaf edilərək, hər bir insanın, əslində, zaman və məkana aid olmayan, mənəvi varlıq olduğu şəkildə formullaşdırılıb irəli sürüldü və hazırda da bu ideya ən populyar platonist görüş olaraq qalır (Martin Raymond & Barresi

John, 2006, 16). Antik yunan düşüncəsində Platondan öncə Pifaqorda da “mücərrəd ruh” anlayışının olduğu məlumdur. Tədqiqatçılara görə, Pifaqorun ruh təsəvvürü orfizmin təsirindən formalaşmışdır. Bənzər fikirlər Platon haqqında da deyilir. Platonu şərh edənlərin bəziləri ondakı qeyri-maddi ruh fikrinin şamanizmin təsirindən yarandığını iddia etmişlər. Bu fikrə görə, Platon ənənəvi yunan mistik-dini düşüncəsində mövcud olan ruh təsəvvürlərini, guya, yeni yaranmaqda olan rəasionalist düşüncəyə uyğun formada işləyib-hazırlamışdır. O, dini düşüncədəki mistik/sehrli nəfsi rəasional ruha çevirmişdir. Şamanistin ruhu trans vəziyyətində sehrli bir qüvvə vasitəsilə bədənindən ayrılır; filosof isə ağıl gücü ilə dərin təfəkkür prosesində rəasional və ya düşünen ruhu (nəfsun-natiqa) cismani bəğliliqlərdən mücərrədləşdirə bilər. Bədənindən ayrılan şamanın ruhu keçmiş həyatını xatırlayır və mistik məlumatlar əldə edə bilər. Platonda da nəfs bədənədən mücərrədləşdiyi zaman keçmiş həyatını, yaxud bədənədən ayrı olduğu zamanı yada salıb, həqiqətin biliyini, ideyaları xatırlayır. Eyni zamanda, bunların hər ikisində reinkarnasiya inancı da mövcuddur (Martin Raymond & Barresi John, 2006, 17).

Yuxarıda işarə edildiyi kimi, “Dövlət”də Platonun Sokratı insan ruhunu (psyche) üç yerə bölür: 1) “loqos” (ağıl və ya düşüncə bacarığı); 2) “timos” (ruh/nəfs və ya ruhləndirən, təşviq edən güc); 3) “epitimos” (arzu, ehtiras və ya şəhvət) (Macdonald Paul, 2017, 48). Onun “Dövlət”də ruhu üç hissəyə ayırması bəziləri tərəfindən ruhun bəsitliyinə qarşı əks-görüş kimi qəbul edilmiş və “Fedon”dakı “ruh” anlayışı ilə tutarsız göründüyü üçün Platonun fikirlərində dəyişiklik etdiyi kimi, düşüncələrinin ortaya atılmasına səbəb olmuşdur. Platonun ruhu bu cür mərtəbələrə ayırması “Dövlət”lə yanaşı, “Timeus” kimi başqa dialoqlarında da müşahidə edilir. Üçmərtəbəli ruh təsviri Platonun ideal dövlətindəki üç fərqli insan sinfi haqqında olan arqumentlərini müdafiə etmək üçün ortaya qoyulub. Bu məsələ ilə bəğli, adətən, meydana gələn problem ruhun üç fərqli mərtəbəsiindən danışarkən “qism/hissə (part)” sözünün istifadə edilməsidir. Buna görə bəziləri belə hesab etmişlər ki, Platon ruhun üç hissədən ibarət olduğunu düşünmüşdür. Bəzi müəlliflər isə Platonun burada “hissə” deyərək insan ruhunun üç fərqli bölümdən mürəkkəb olduğunu nəzərdə tutmadığını qeyd etməkdədirlər. Culia Annasa görə, Platon “hissə (part)” deyərək zaman və məkan kontekstində hissə nəzərdə tutmur. O, Platonun başqa bir dialoqunda (“Timeus”) bu üç fərqli ruhun bədənə ayrı-ayrı yerlərində yerləşdiyindən bəhs etsə də, “Dövlət”də bu barədə danışmır (Annas Juli, 1981, 124). F.Koplston, həmçinin bu üç ruh haqqında danışarkən “part” sözünü istifadə edir və əlavə edir ki, burada “part” (parça/hissə) sözünü məcazi mənada isti-

fadə edir. Həmçinin Platonun fərqli ruhlardan danışarkən ruhun üç müxtəlif funksiya və gücünü nəzərdə tutduğunu maddi mənada üç hissədən ibarət ruhdan bəhs etmədiyini bildirir (Frederich Copleston, 1993, 208).

Digər tərəfdən, Timaeus dialoqunda preplatonik dövrə və Homer zamanına xas bir tərzdə – ruhun bu üç mərtəbəsi bədənə ayrı-ayrı nəhiyələri ilə assosiasiya olunur. Loqos başda, timos sinədə, epitemus isə diafraqmanın altında yerləşdirilir. Əgər Platonun bu təsnifatı ilə “Dövlət”dəki bölgünü yan-yanə gətirsək, onda “Dövlət”dəki bölgünün də həqiqi mənada olduğunu düşünə bilərik. “Dövlət”də olduğu kimi, “Timeus”da da Platonun ruhu həqiqi mənada başda, sinədə və diafraqmanın altında yerləşdiyini düşündüyünü demək, Koplestonun dediyi kimi, çətinidir (Frederich Copleston, 1993, 209). Bəlkə də o, bu orqanları ruhla-bədənə münasibətdə olduğu və ya əlaqə saxladığı hissələr olaraq nəzərdə tutur. Təbii ki, belə bir ehtimal mümkündür. Onu da nəzərə almaq lazımdır ki, ruhu mücərrəd bilməklə yanaşı, Platon üç mərtəbəyə ayırdığı ruhlardan hər üçünü ölümsüz hesab etmir. Ən azından, bu barədə fərqli əsərlərində müxtəlif fikirlər mövcuddur. “Fedon”da belə bir bölgü aparmasa da, “Timeus” yalnız düşünən ruhun əbədi olduğunu deyir. Əgər digər iki ruh, yaxud ruhun digər iki mərtəbəsi ölümlüdürsə, demək, onlar düşünən ruhdan ayrıldırlar. Belə olduqda isə ruh bəsit olunmamış qalır və əgər bəsit deyilsə, “Fedon”dakı məntiqə görə ölümsüz də deyildir. Yox əgər bəsitdirsə, bu halda Platon bəsit olduğunu dediyi zaman “Fedon”da da düşünən ruhu (loqos) nəzərdə tutmuşdur (Frederich Copleston, 1993, 209). Digər tərəfdən, “Fedon”dakı ruhun həmin bu düşünən ruh olduğunu da rahatlıqla söyləyə bilmirik. “Fedon”da ruhun bir neçə mənasından bəhs olunur ki, bunlardan biri də onun “həyat daşıyıcısı” və ya “həyat prinsipi” olmasıdır. “Həyat prinsipi” olan ruhu rəşional ruhla eyniləşdirmək, bəzilərinə görə, dialoqdakı ruhun ölümsüzlüyünə dair arqumentləri zəiflədir. “Fedon”da nəfsin arzu və istəklərindən danışılarkən onların bir çoxu bədənə əlaqələndirilir və nəfsin bundan təsirlənməsindən bəhs olunur (Robinson Thomas More, 2018, 33). Bu baxımdan, Platonun, ümumiyyətlə, bütöv bir varlıq olaraq, bütün mərtəbələrini ehtiva edən bir ruhdan danışdığını söyləmək mümkündür. Yəni o, sadəcə, koqnitiv ruhu deyil, digər mərtəbələr də (“Dövlət”dəki bölgünü nəzərə alsaq, hər üç mərtəbəni) ehtiva edən ruhu nəzərdə tutur.

Yuxarıda söylənilənləri nəzərdən keçirdikdə, belə nəticəyə gəlirik: Platonun “ruh” anlayışı onun fərqli əsərlərində müxtəlif şəkillərdə ortaya çıxır. Onun ruh konsepsiyasının təkamül prosesi keçdiyini də demək mümkündür. Belə bir iddianı isbat etmək, yaxud dəqiqləşdirmək üçün

onun bütün əsərlərini ehtiva edən geniş və dərin araşdırmaya ehtiyac duyulur. Buna baxmayaraq, demək mümkündür ki, Platonun ruhu nə Homerdə olduğu kimi ilk başda həyat prinsipi, sonradan isə bədəni tərk edən “kölgə” mənasında ruh, nə də preplatonik filosoflardakı olduğu kimi maddi ruhdur. Platonda dualizmin olduğunu tərəddüdsüz deyə bilərik. Ruh maddə, maddə isə ruh deyildir. Doğrudur, “şüurlu varlıq” mənasında ruh fikrinin daha əvvəl, artıq İoniada mövcud olduğu məlumdur. O dövrdə hələ ruhla-bədən arasında ziddiyyət yox idi. Platonda isə artıq ruhun bədəndə əsir olması fikri vardır. Platon, həm də ruhu bədənle qarşı-qarşıya qoyub ruhu ölümsüzləşdirdi. “Fedon”dakı “bəsit ölümsüz ruh” fikrinə qarşı “Dövlət”də üçmərtəbəli ruh konsepsiyası təqdim edilsə də, üstə deyən rəşional ruh yenə də bəsit və ölümüz olanı təmsil edirdi (Kerferd, 2006, 103). Mənəvi və maddi, ruh və maddə, nəfs və bədən bölgüsü apardığı üçün şübhəsiz, Platonda ruh-bədən problemi mövcuddur. Platon ruhla-bədənin bir-birinə zidd iki ayrı substansiyadan təşkil olunduğunu düşündüyü üçün onda nəfs-bədən problemlərindən birincisinin, qarşılıqlı əlaqə (interaction) probleminin olduğunu deyə bilərik. Məsələ burasındadır ki, Platon fəlsəfəsində bir-birinə zidd substansiyalardan təşkil olunmuş ruhla-bədənin münasibəti problem olaraq müəyyən edilmir. “Fedon”da ruhun bədənə üstünlüyü mübahisəsiz gəlinən nəticədir; bədən idarə olunub itaət edən, ruh isə idarə edib əmr edəndir. Dialoqda isə bu prosesin mahiyyəti, necə baş verdiyi açıqlanmır. Bədən pisdır və nəfsi aid olduğu ülvı ələmdən ayıraraq maddi dünya ilə məşğul olmasına səbəb olur. Beləcə, onun kirlənməsinə gətirib-çıxarır, amma bunun necə baş verdiyi izah edilmir. “Timeus”da ruhu üç mərtəbəyə ayırır bədənin müxtəlif nahiyyələrində yerləşdirir. Bununla belə, yenə də mənəvi varlığın bədənin müəyyən bir orqanında yerləşib, onunla necə münasibətə girdiyi aydın deyildir. Başqa bir dialoqda ruhun özündə hərəkətli və başqa şeylərdə hərəkətin səbəbi olduğu deyilir. Yenə də bunun necə baş verdiyi, yəni ruh-bədən münasibəti kontekstində mənəvi olanla maddi olanın münasibəti problem təşkil etmir (Dillon John, 2009, 349). Bütün bunlar Platonun nəfs-bədən münasibəti məsələsinə modern filosoflardan fərqli yanaşdığını göstərir.

Aristotelə nəfs və bədən

Platonun nəfs-bədən problemi ilə bağlı mətnləri onun əxlaqi və metafizikaya həsr olunmuş dialoqlarında yayılmış vəziyyətdə idi. Aristotələ gəldikdə isə vəziyyət kifayət qədər fərqlidir, yəni ruhdan əxlaqi əsərlərində bəhs edən Platondan fərqli olaraq, bu mövzuya müstəqil

əsrər həsr edən bir filosofla qarşılaşırıq. Aristotel nəfsin fərqli mərtəbələrə bölünməsi kimi bir sıra məsələdə Platondan təsirlənsə də, yanaşma baxımından ondan ciddi şəkildə fərqlənir. Platondan fərqli olaraq, Aristotelin psixologiyası biolojiəsaslıdır. Buna görə də onun ruha dair fikirləri fəlsəfə ilə yanaşı, iki min ilə yaxın bir dövr ərzində elmdə də təsirli olmuşdur (Kenny Anthony, 2004, 242).

Nəfs məsələsinə epistemoloji nöqtəyi-nəzərdən çox, bioloji cəhətdən yanaşan Aristotelin “De Anima”-sı (“Ruh haqqında”) sisteməlik psixologiyanın başlanğıcı hesab edilir (Peters & Mace, 2006, 117). “Ruh haqqında” əsərində filosofun izlədiyi hədəf nəfsin təbiətinin və bu təbiətə sahib olmaqda malik olduğu xüsusiyyətlərin biliyini əldə etməkdir. Aristotel adıçəkilən əsərin birinci kitabının əvvəlində qətilik ifadə edən, yaxşı və heyrət oyandıran amillərdən bəhs edən biliyin dəyərli hesab olunduğunu bildirib, bu mənada nəfsi öyrənməyin məntiqə uyğun olduğunu deyir (Aritoteles, 2019, 31). Yəni, filosofa görə, nəfsin biliyi bizim üstün saydığımız bilik növündəndir. Nəfsi tanımaqla, bütövlükdə, həqiqətə töhfə vermiş oluruz.

Qətilik ifadə edən və üstün sayılan biliyin necə bilik olduğu məsələsinə gəldikdə, filosof bu biliyin nəzəri olduğunu söyləyir. Ən qəti bilik nəzəri bilikdir və bu biliyin hədəfi isə əşyanı tərif etməkdən ibarətdir. Ümumiyyətlə, bilik, bütün biliklər yaxşıdır. Yaxşı olmaqla bərabər, xüsusi ehtirama da layiq olub təqdir edilməlidir. Buna baxmayaraq, bəzi biliklər digərlərindən daha üstündür. Məsələn, praktik və nəzəri bilikləri müqayisə etsək, ikincisi birincisinə nisbətən daha dəyərlidir. Praktiki bilik bir hədəfə yönəlikdir və həmin praktik əhəmiyyətinə, yaxud funksiyasına görə təqdir olunur. Nəzəri bilik özü-özlüyündə dəyərlidir. Nəzəri bilik növünə aid olan nəfsin biliyi həm yəqinlik ifadə edir, həm də onun biliyi olduğu şey, yəni nəfs özü ali varlıqdır. “De Anima”-ya şərh yazanlardan A.Foma onun yəqinlik ifadə etdiyini bununla bağlayır ki, bu şeyi hər bir kəs özündə təcrübə edə bilər. Hər bir kəs ruhunun varlığını və bunun ona həyat verən şey olduğunu dərk edə bilər, ikincisi də ona görədir ki, nəfs digər varlıqlardan üstün mərtəbədə hesab edilir (Aquinas Thomas, 1999, 6-7). Onun nəfsi tanımaqdan bəhs edərkən nəzərdə tutduğu qətilik ifadə edən və üstün tutulan bilik forması da bu cür bilikdir. O, nəfsi bilməyin təqdir edilib üstün tutulmasını bu cür bilik olması ilə əlaqələndirir. Nəfsi bilməkdən bəhs etdiyi zaman da “theoresai” felini işlədir ki, bu da “təfəkkür, dərin düşüncə” mənasına gəlir. Nəfsin biliyinin obyektinin “şeyin nəliyi” (mahdiyyət) olduğunu deyir. Beləliklə, filosofa görə, nəfsi tanımaqda məqsəd onun mahiyyətini tanımaq, yəni tərif etməkdir:

“Araşdırıb tanımağa çalışdığımız şey, ilk növbədə, nəfsin təbiəti və varlığı, sonra isə onunla əlaqəli, ona bağlı olan şeylərdir. Bunlardan bəziləri ruha xasdır, bəzilərinin isə nəfsdən dolayı dirilərdə var olduğu nəzərə çarpır”.

Aristotel nəfsi tərif etmək üçün düzgün metodu müəyyən etməyin çətin olduğunu deyir:

“...Yanaşmamızdan asılı olmayaraq hər baxımdan nəfs haqqında fikir sahibi olmaq ən çətin mövzulardandır. Varlıq və mahiyyət araşdırması başqa bir çox sahəyə aid olduğuna görə, bir şeyin xüsusiyyətlərini tanımağın yeganə metodunun isbat olması kimi bəlkə də varlığını tanımaq istədiyimiz hər şey üçün də tək bir metod vardır deyə düşünə bilərik. Bu halda isə o yeganə metodun nə olduğunu araşdırmaq lazımdır. Əgər nəlik mövzusunda tək ortağ bir metod mövcud deyilsə o halda deməli, işimiz daha da çətinləşir, çünki hər dəfə ayrı bir yol axtarıb-tapmalı olacağıq...”.

Əqli nəticələrdə nəticə ilə nəticəni doğuran müqəddimələrin biliyi arasında fərq qoyan filosofa görə, nəticə, əslində, müqəddimələrdə ortaya qoyulmaqla bilinir və isbat edilir. Müqəddimələr isə xüsusilə təməl müqəddimələr, özləri dəlil ola bilmir. Onlar da başqa cür idrakla bilinir. T.K.Yohansenə görə, əşyanın təbiətindən doğan sifətləri bilməyin Aristotelin metodu isbat və ya əqli nəticədir; əşyanın mahiyyətini bilməyin metodu isə əvvəlki kimi aydın deyil dediyi zaman yuxarıdakı bölgünü nəzərdə tutur (Johansen Kjeller Thomas, 2012, 9). O, Aristotelin nəfsin tərifini onun digər atributlarının isbatı üçün bir prinsip kimi istifadə etdiyini deyir. Tərifin obyekt, yəni onunla tərif edilən şey də növbəti atributların səbəbidir. Nəfsin digər atributlarının idrakı isə onun tərif edilməsinə, yəni bilinməsinə, yaxud tanınmasına kömək edir.

Biz tərfi əldə etdiyimizdə və ya qavradığımızda onu təqib edən digər atributları da göstərə bilirik. Əşyanın özü, nəliyi isbat edilməyə belə, onun müəyyənləşdirilib tərif edilməsi əsas sifətlər vasitəsilə aparılır. Dəlil birbaşa tərifin müəyyən edilməsinə gətirib-çıxarmadığı halda belə, əsas tərifin müəyyənləşdirilməsində köməkçi amil olur. Nəfsin əsasını və ya mahiyyətini müəyyən etdikdə bu əlamətlər vasitəsilə onun digər sifətlərini də müəyyən edə bilirik. “De Anima”da da filosof əsas xüsusiyyətlərin aydınlaşdırılması metodunu izləyərək onlarla onun digər zəruri atributlarını izah edir. Bu da onun nəfsin mahiyyətini anlamasının metodunu təşkil edir (Johansen Kjeller Thomas, 2012, 10). Beləliklə, mahiyyət, yaxud şeyin nəliyi onun sifətlərinin tanınmasında, mahiyyətin müəyyənləşdirilməsində pay sahibidir.

Aristotel, ilk növbədə, ruhun hansı kateqoriyaya aid olduğunu müəyyənləşdirməli və potensiallıq, yoxsa aktuallıq olduğunu təyin etməyimizi irəli sürür. Bunu etmək isə bəzi çətinliklər ehtiva edir. Nəzərə almaq lazımdır ki, nəfsin fərqli mərtəbələri, yaxud gücləri var və bu mərtəbələrin ayrı-ayrı kombinasiyalarından fərqli varlıqlar, hətta yeni növlər meydana gəlir. Buna görə də konkret bir nəfs tərifindən bəhs etmək real görünür. D.Rosa görə, Aristotel ortaq bir tərifin mümkünlüyünü istisna etmir. Ona görə ruhun növləri nə adi bir təriflə bütünlüklə əhatə oluna biləcək qədər bənzər, nə də aralarında ortaq cəhətə malik olmayacaq qədər fərqlidir (Ross Sir David, 1995, 136). Ə.Aslanın ifadə etdiyi şəkildə desək, *“Tək bir ruhu qəbul etsək və ya ruh haqqında eyni bir tərfi versək, bitkilərin yalnız qidalanması və çoxalması, heyvanların bundan əlavə hissə və arzuya sahib olması və nəhayət, insanın xüsusi bir canlı olaraq düşünmə kimi əvvəlkilərdən çox fərqli keyfiyyətdə bir fəaliyyətə, dar mənada “zehni” deyə adlandırılmalı olan bir funksiyaya sahib olması gerçəkliyini bu bir və eyni təriflə necə izah edə bilərik?”*. Əgər bu funksiyaların hər birini ayrı bir ruh nəzərdə tutsaq, o zaman onları birəşdirən ortaq anlayış nə olacaq? Aristotel bu problemi ierarxiya fikrini istifadə etməklə həll edir. Canlı varlıqlar üç fərqli qrupa ayrılırlar: bitki, heyvan və insan. Onlarda müvafiq olaraq qidalanma və çoxalma; hərəkət, arzu və hiss; düşünmə kimi funksiyalar vardır ki, bunlar da bir-birlərindən fərqlənirlər. Bu fərqli fəaliyyətlərə nəzərən ayrıca bitki, heyvan və insan ruhlarından bəhs etmək mümkündür. Buna baxmayaraq, bu, ortaq bir tərifə əngəl törətmir, bu ruhların bir varlıqda olması həmin varlığın birliyini pozmur. Mərtəbə baxımından üstün ruh aşağı ruh dərəcələrini içinə alır. Heyvani ruh nəbati ruhu, insan ruhu isə nəbati və heyvani ruh mərtəbələrini ehtiva edir (Arslan Ahmet, 2007, 217). Beləliklə, filosof nəfsin nəbati heyvani və insanda olan natıqlıq, yaxud düşünmə gücünü bir-birindən dərəcə baxımından fərqləndirir. Bir varlıqda, məsələn, insan nəfsində, nəfsin bu güclərinin bir-birindən ayrı və əlaqəsiz olmadığını birinin-digərinə ierarxik üstünlük təmin etdiyini deyir.

“De Anima”da qoyulan digər məsələ – nəfsin sifətlərinin hamısının canlı bədənə, yoxsa nəfsin özünə aid sifətlərinin olmasıdır. Daha dəqiq desək, bütün sifətlər nəfs və bədənə bərabərliyində mövcud olan canlı bədənə aiddir, yoxsa nəfsin özünə xas olan müəyyən atributlar da mövcuddur?

“Nəfsin halları (pathe) ilə bağlı da bir çətinlik var: hamısı bədənə və ruha ortaqdır, yoxsa nəfsə xas hallar da vardır? Bunu qavramaq zəruri, amma çətin işdir. Görünən budur ki, ruh hallarının çoxunda bədən olmadan nə təsiretmə nə də təsirlənmə baş verir. Məsələn, qəzəblənmək,

cəsarətlənmək, iştah hiss etmək və ümumiyyətlə, hiss etmək (belədir). Nəfsə xas olduğu ən çox görünən hal isə düşüncədir (ağıl). Yenə də əgər “Bu, xəyalın bir formasıdırsa, ya da xəyal gücü olmadan reallaşmırsa, o halda düşüncə (əqli idrak) belə bədənsiz baş vermir” deməkdir. Bu vəziyyətdə, əgər nəfsin etdiyi işlərdən, yaxud məruz qaldığı hallardan biri belə, nəfsin özünə məxsusdursa o zaman nəfs müstəqil ola bilər; yox əgər, təkcə nəfsə məxsus heç bir hal yoxdursa, onda nəfs müstəqil ola bilməz (Aritoteles, 2019, 35)”.

Əgər nəfsin özünəməxsus sifətləri mövcuddursa, demək o, birlikdə olduğu bədəndən ayrı müstəqil varlıqdır. Əgər nəfsin belə sifətləri yoxdursa, onu ancaq zehni müstəvidə ayrıca təsəvvür edə bilərik, eyni ilə bir şeyin riyazi atributlarının onun fiziki maddəsindən mücərrədləşdirə bildiyimiz kimi. Nəfsin hallarını araşdırsaq görərik ki, əksər mental hadisələrdə bədənin iştirakı müşahidə edilməkdədir. Bir çox hiss (qəzəb və qorxu kimi) meydana çıxmasında mental səbəbin rolunun az olduğu, hətta olmadığını görürük. Buna görə də mental fenomenlər bədənin iştirakı ilə ortaya çıxır. Nəfsdə ortaya çıxan bir halı doğru anlamaq üçün həm ruhani, həm də maddi amilləri nəzərə almaq lazımdır. Doğru tərifi nə rəşional səbəblər gözardı edilməli, nə də maddi şərtlər yox sayılmalıdır. Məsələn, qəzəb hissi dialektiklərin etdiyi kimi, adi qisas arzusu olaraq, yaxud fizioloqun edə biləcəyi kimi ürəkdə qanın qaynaması kimi tərifi edilməməlidir (Aritoteles, 2019, 37; Ross Sir David, 1995, 138).

Beləliklə, Aristotel nəfs və bədəni iki fərqli substansiya kimi görmüdü. Ona görə bunların hər ikisi maddə və surət kimi eyni substansiyanın iki ayrılmaz elementi idi (Ross Sir David, 1995, 138). Bu baxımdan görünən odur ki, Aristotel üçün Platonda gördüyümüz kimi, nəfsin bədəndən öncə mövcud olmasından və ya ondan sonra varlığını davam etdirməsindən söhbət gedə bilməz. Göz və ya başqa bir orqan, balta, yaxud başqa bir alət zədələnilib, paslanıb funksiyasını itirdiyi zaman, artıq onlarda görmə və kəsicilik kimi funksiyaların varlığından bəhs edə bilmiriksə, bədən öldüyü zaman da nəfsin varlığından danışa bilmərik (Arslan Ahmet, 2007, 214).

Aristotələ görə, nəfs bir cövhərdir və o cövhərin əsas üç mənada istifadə edildiyini deyir: maddə (maddə öz-özlüyündə işarə edə biləcəyimiz varlıq deyil); forma və ya şəkil (hər bir şeyin müəyyən bir nəsne olması forma və surət sayəsindədir) və bu ikisinin cəmi. Bunlardan maddə güc, qüvvət və ya potensiallıq, surət isə yetkinlik və kamaldır. Kamal da iki mənada istifadə edilir: birinci halda bu, bir şeyin mövcudluğu, bir şeyə sahib olmaqdır; məsələn: biliyə sahib olmaq kimi. İkinci

halda isə sahib olunan şeyin tətbiq və ya istifadə edilməsi vəziyyətidir (Aritoteles, 2019, 87). Məsələn, görmə qabiliyyətinə malik bir insan oyaq olduğu zaman gözünün bu qabiliyyətindən istifadə edir; yatdığı zaman isə bu gözdən istifadə etməməsinə baxmayaraq, yenə də bu, onda mövcuddur. Filosof təbii cisimləri, həyat sahibi cisimlər daxil olmaqla, üçüncü sinif cövhlərə aid edir. Yəni bunlar maddə və surətdən təşkil olunur. Bu cisim həyat sahibi olduğuna görə, nəfs cisim ola bilməz. Həyata sahib olan bir cövhdə isim özü maddədir. Bu zaman ruh, yaxud nəfs potensial həyat sahibi, təbii bir cismin surəti mənasında varlıqdır. Varlıq da kamal hesab edilir. Filosoфа görə, nəfs “Potensial həyata sahib təbii bir cismin kamalıdır” və ona görə nəfs yuxarıda qeyd etdiyimiz birinci mənada kamaldır. Yəni biliyi istifadə etmək mənasında deyil, ona sahib olmaq anlamında kamaldır. Əgər nəfs varsa, oyaq halda olduğu kimi, yuxuda ikən də mövcuddur. Biliklə müqayisə etdikdə, oyaq olmaq biliyi istifadə etməklə, yatmaq isə ona sahib olmaqla eyni şeydir. Burada da bir biliyə sahib olmaq onu istifadə etməkdən əvvəl gəlir. Buradan da çıxış edən filosof deyir ki, “Nəfs potensial həyata sahib təbii bir cismin birinci kamalıdır”. Bu, cisimlərin orqanlara sahib olduğunu da nəzərə alaraq, nəfsin “orqanlara sahib təbii bir cismin ilk kamalı” olduğunu ifadə edir (Aritoteles, 2019, 89).

Aristotele görə, nəfs maddə deyil, bədən də nəfs deyil, ancaq nəfsə sahibdir, daha doğrusu, nəfsi var. Qüvvə olan bədən ruhun maddəsidir, ruh isə bədənə forması onun aktuallığıdır. Bunların bir, yaxud ayrı olmalarına gəldikdə, nəfs və bədənə birliyi filosof üçün müzakirə mövzusu deyildir. “Maddə ilə onun maddəsi olduğu şeyin bir olub-olmadığını araşdırmağa ehtiyac yoxdur. Nəfs ilə bədənə də bir olub-olmadığını araşdırmağa ehtiyac yoxdur” (Aritoteles, 2019, 89). Ən azından, burada deyilənlərdən belə məlum olur ki, Aritotel “De Anima”da platonik dualizmi dəstəkləmir. Nəfsi bədənə entelexiyası hesab edən filosoфа görə, bunların ikisi birlikdə vahid substansiya təşkil edir.

Nəticə

Platon nəfs və bədənə bir-birinə zidd iki ayrı substansiyadan yaranıldığını müdafiə edir. Ona görə, bu iki substansiyadan biri əzəli və əbədi ruhani, digəri zamanla parçalanıb aradan gedən maddi varlıqdır. İnsanın nəfsi də qeyri-maddi substansiya olub, ruhani mənşəlidir. O, bədənə əvvəl də var olmuş, bədən məhv olduqdan sonra da varlığını davam etdirəcəkdir. Filosof nəfsin ölümdən sonra varlığını davam etdirməsini onun bəsit varlıq olması ilə əsaslandırır. Bədən kimi mürəkkəb

olmayan nəfs bədənə möhtac deyil, əksinə, bədəndə dustaq kimidir. Platona görə, ölüm nəfsin əsiri olduğu bədəndən ayrılaraq azadlığa qovuşmasıdır. Platon nəfs və bədəni bir-birinə zidd substansiyalar görməklə yanaşı, onların bərabərliyini mümkün hesab edir. Yəni Platonda nəfs-bədən problemi modern zəhin fəlsəfələrində olduğu kimi problem kimi müəyyən edilmir.

Aristotel isə nəfs və bədən olaraq iki amildən bəhs etsə də, Platonun dualizmi onda nəzərə çarpmır. O, bu ikisini bir-birindən ayrı varlıq hesab etmir. Aristotela görə, nəfs və bədən arasındakı əlaqə formamaddə münasibətində olduğu kimidir. Bunlardan heç biri digəri olmadan mümkün deyildir. Buna görə də nəfsi bədənə mükəmməlliyi hesab edir. Nəfs və bədənə zidd substansiyalardan təşkil olunduğunu qəbul etmədiyinə görə, filosofun Platona nisbətən fikirlərində daha tutarlı olduğunu söyləmək mümkündür.

Ədəbiyyat

Aquinas Thomas. (1999). A Commentary on Aristotle's De anima, tr. Robert Pasnau, New Haven – London: Yale University Press.

Annas Julia. (1981). An Introduction to Plato's Republic, Oxford: Clarendon Press.

Aritoteles. (2019). Ruh Üzerine. çev. Ö.Aygün, Y.G.Sev, İstanbul: Pinhn. Arslan Ahmet. (2007). İlkçağ Felsefesi Tarihi. C 3. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Baghirov İbrahim. (2016). Molla Sadrâ'da Beşerî Nefislerin Meâdi. Yüksek lisans tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi.

Burnyeat Myles. (1992). Is an Aristotelian philosophy of mind still credible? (A draft). In Martha C. Nussbaum & Amelie Oksenberg Rorty (eds.), Essays on Aristotle's de Anima. Clarendon Press. pp. 15-26

Carone Gabriela Roxana. (2005). Mind and body in late Plato. Archiv für Geschichte der Philosophie, 18 vol. 87 iss. 3. pp. 227-269.

Crane Tim and Sarah Patterson (eds). (2002). History of the mind-body problem. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

Dorter Kenneth. (2003). Plato, Phaedo (ca. 385 BC). From J. Gracia, G. Reichenberg, B Schumacher (eds), The Classics of Western Philosophy: A Reader's Guide. Oxford: Blackwell, (pp. 10-19).

Frederich Copleston. (1993). A History of Philosophy Volume 1: Greece and Rome. Image Books.

Fronterotta Francesco. (2007). Carone on the mind-body problem in late Plato. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 20 vol. 89 iss. 2. (pp. 231-236).

Henrik Lagerlund; Juha Sihvola. (2014). *Sourcebook for the history of the philosophy of mind (psychology from Plato to Kant)*, Dordrecht: Springer.

Horgan John. (2018). *Mind-body problems: Science, subjectivity, and who we really are*. John Horgan.

Johansen Kjeller Thomas. (2012). *The Powers of Aristotle's Soul*. Oxford.

John Dillon. (2009). How does the soul direct the body? After all? Traces of a dispute on mind-body relations in the Old Academy. *Body and Soul in Ancient Philosophy* (Dorothea Frede, Burkhard Reis). Berlin: Walter de Gruyter. (pp. 349-356).

Kenny Anthony. (2004). *Ancient Philosophy: A New History of Western Philosophy*, Volume 1. Oxford: Clarendon Press.

Kerferd G.B. (2006). *Psyche*. *Encyclopedia of Philosophy* (Donald M. Borchert ed.). Thomson Gale. V 8, (p. 103).

Koç Turan. (2021). *Ölümsüzlük Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Lagerlund Henrik. (2007). Introduction: The mind/body problem and late medieval conceptions of the soul. *Forming the mind: Essays on the internal senses and the mind/body problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, (1-15).

Lagerlund Henrik; Juha Sihvola. (2014). *Ancient theories*. *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind: Philosophical Psychology from Plato to Kant*, (11-21).

Macdonald Paul. (2017). *History of the Concept of Mind (Volume 1: Speculations About Soul, Mind and Spirit from Homer to Hume)*. London and New York: Routledge.

Martin Raymond; Barresi John. (2006). *The Rise and Fall of Soul and Self* / R. Martin, J. Barresi, – New York: Columbia University Press.

Məlikov Ələddin. (2023). Sokrat üç filosofun təqdimatında. "Sosial elmlər" jurnalı (AMEA). № 1.

Peters R.S.; Mace C.A. (2006). *Psychology*. *Encyclopedia of Philosophy* (Donald M. Borchert ed.). Thomson Gale. v 8. (117-150).

Platon. (2017). *Dialoglar*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Priest Stephen. (2019). *Zihin Üzerine Teoriler*. çev, Ayhan Derekö, İstanbul: Litera Yayıncılık.

Robinson Thomas More. (2018). *Plato's Psychology*. Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press.

Sir David Ross. (1995). *Aristotle*. New York – London: Routledge.

Skirbekk Qunnar; Gilye Nils. (2007). *Fəlsəfə tarixi*. tr. Adil Əsədov, Bakı: Zəkioğlu nəşriyyatı.

Stace Walter Terence. (2012). *A Critical History of Greek Philosophy*.

Duke Classics.

Şirinov Aqil. (2012). *Fəlsəfə tarixində ruh-bədən əlaqəsi problemi (qədimdən günümüzə)*. *Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər*. 1 (33), .9 (s. 36-49).

Warburton Nigel. (2016). *Felsefenin Kısa Tarihi*. çev. Güçlü Ateşoğlu, İstanbul: ALFA.

Bəktəşilikdə Quran təsəvvürü

Emin Orucov

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun dissertantı
Bakı, Azərbaycan
eminorucov@ait.edu.az
<https://orcid.org/0000-0002-0583-5053>

Daxilolma tarixi: 11.12.2022

Nəşrə təsdiq tarixi: 07.03.2023

Xülasə

Məqalədə varlığın, insanın və yaradılışın batini yönünə, dərin qatlarına istiqamətlənən, bəşərin kamilliyə çatması məqsədini mənimsəyən təsəvvüf (sufizm) təliminin özünəməxsus bəktəşi qolunda Qurani-Kərimə qarşı münasibət, ümumilikdə, vəhy, peyğəmbərlik və Müqəddəs Kitab təsəvvürü ümumi çərçivədə tədqiq edilmişdir. Bəktəşi təriqətində Qurani-Kərimə yanaşmanın inanc prinsipləri, habelə bunun ibadətlər arasında əksi, yeri və əhəmiyyəti, inanc sistemindəki mühüm şəxsiyyətlər simasında dəyərləndirilməsi incənlənmişdir. Həmçinin Müqəddəs Kitabdən çıxarışların batini və mistik şərhləri müəyyən nümunələr əsasında təhlil edilmişdir. Təriqətin banisi Hacı Bəktəş Vəliyə aid edilən təfsirmahıyyətli əsərlərdə, – “Fatihə təfsiri”, “Bəsmələ təfsiri” və “Məqalət”, – həmçinin bu qəbildən digər bəzi mənbələrdə, ərkan-namələr və buyruqlarda müşahidə olunan Qurani-Kərim təsəvvürü ümumi şəkildə təsvir edilmişdir. Eləcə də bu və ya digər mənbələrdə dəlil və istinad məqamında istifadə edilən bir sıra ayə təyin və izah olunmuş, əsərlərdə qeyd edilən spesifik ayələrin bəktəşilik inanc sistemində əsaslanan batini-təsəvvüfi təfsirləri (izahları) göstərilmiş və başqa inanc prinsipləri ilə qarşılıqlı əlaqəsi, teması araşdırılmışdır. Bütün bunlardan əlavə, təsəvvüf ədəbiyyatının bir qolu olan bəktəşi poeziyasında bir poetik ünsür kimi formalaşmış “vəhy” məfhumu, peyğəmbərlik və Quran anlayışları bir neçə şairin, – Yəmini, Yunus Əmrə, Aşıq Vəli, Qul Nəsimi, Pir Sultan Abdal, – poetik nümunələri çərçivəsində nəzərdən keçirilmiş, şairlərin Müqəddəs Kitaba qarşı xüsusi münasibəti ifadə edilmişdir.

Məqalənin sonunda bəktəşi təriqətinin çoxcəhətli Qurani-Kərim təsəvvürü barədə bu tədqiqatın ümumi nəticəsi qeyd olunmuşdur.

Açar sözlər: *fəlsəfə, bəktəşilik, təriqət, Qurani-Kərim, Müqəddəs Kitab, təfsir, Hacı Bəktəş Vəli, bəktəşi poeziyası.*

Jurnalımızda dərc olunan məqalələrin müəllif hüquqları müəlliflərə məxsusdur və onlar CC-BY-NC lisenziyası ilə hər kəsə açıq şəkildə dərc olunur.

Quran in Bektashi Order

Emin Orujov

Azerbaijan National Academy of Sciences

Institute of Philosophy and Sociology

PhD student

Baku, Azerbaijan

eminorucov@ait.edu.az

<https://orcid.org/0000-0002-0583-5053>

Date of submission: 11.12.2022

Date of acceptance: 07.03.2023

Abstract

The article examines the attitude towards the Holy Quran, in general, the concept of revelation, prophecy, and the Holy Book in the Bektashi branch of Sufism, which focuses on the internal exploration of human existence and creation and adopts the goal of achieving perfection for mankind. It draws attention to the belief principles in the approach to the Holy Quran, as well as its reflection, place, and importance in worship and evaluation in the person of significant figures in the Bektashi order. It also analyzes the inner and mystical interpretations of extracts from the Holy Quran based on specific examples. The concept of the Holy Quran is described in general in the tafsir works attributed to the founder of the Bektashi order, Hajji Bektash Vali, titled "Tafsir of Fatiha", "Tafsir of Basmala" and "The Makalat" as well as in some other sources, edicts, and commands. Furthermore, several verses used as proofs and references in these or

other sources have been defined and explained, the inner Sufi interpretations (explanations) of the specific verses mentioned in the works based on the Bektashi belief system have been shown, and the interaction and contact with other principles of faith have been examined. Apart from this, the concept of “revelation” formed as a poetic element in Bektashi poetry, which is a part of Sufism literature, the concepts of prophecy and the Qur’an were looked over within the framework of the poetic examples of several poets—Yemini, Yunus Amre, Ashiq Veli, Gul Nasimi, and Pir Sultan Abdal—and the special attitude of these poets towards the Holy Book was reviewed.

The article concludes by mentioning the comprehensive findings of this research on the Holy Quran in the Bektashi order.

Keywords: *Philosophy, Bektashi, Order, Holy Quran, Holy Book, Tafsir, Hajji Bektash Veli, Bektashi Poetry*

The copyright of the articles published in our journal belongs to the authors and is published as open access under CC-BY-NC license.

Представление о Коране в Бекташи

Эмин Оруджев

Национальная академия наук Азербайджана,
Институт философии и социологии диссертант
Баку, Азербайджан
eminorucov@ait.edu.az
<https://orcid.org/0000-0002-0583-5053>

Дата подачи статьи в редакцию: 11.12.2022

Дата подтверждения статьи к публикации: 07.03.2023

Резюме

В статье в общих рамках изучено отношение к Корану, представление об откровении, пророках и Священной книге в ветви бекташи учения тасаввуфа (суфизма), ориентированной на внешнюю сторону, глубокие слои существования, человека и бытия, нацеленной на достижение человечеством совершенства. Здесь рассмотрены принципы верования при подходе к Корану в тарика-

те бекташи, а также отражение, место и значимость этого в молитвах, оценка в лице важных личностей в системе верования. Также проанализировано внешнее и мистическое толкование выдержек из Священной книги на основании определенных образцов. Обобщенно описано представление о Коране в таких тафсирах основоположника тариката Хаджи Бекташ-и Вели, как «Тафсир Фатиха», «Тафсир Басмала» и «Макалат», а также в некоторых источниках, арканнаме и поручениях такого рода. В статье приведено определение и разъяснение ряда аятов, используемых в тех или иных источниках в качестве доводов и ссылок, указан внешний тафсир и тафсир тасаввуф специфических аятов, основанный на системе верования бекташи в трудах, изучена взаимосвязь и контакт с принципами других систем верования. Кроме этого, понятия «откровение», пророчество и Коран, сформированные в качестве поэтического элемента в одной из ветвей литературы тасаввуфа - поэзии бекташи, рассмотрены в рамках поэтических образцов нескольких поэтов - Ямини, Юнуса Эмре, Ашуга Вели, Гула Насими, Пира Султана Абдала, выражено особое отношение поэтов к Священной книге.

В конце статьи указан общий результат этого исследования многогранного представления тариката бекташи о Коране.

Ключевые слова: философия, Бекташи, тарикат, Коран, Священная книга, тафсир, Хаджи Бекташ-и Вели, поэзия бекташи.

Авторские права на статьи, опубликованные в нашем журнале, принадлежат авторам и публикуются в открытом доступе по лицензии CC-BY-NC.

Giriş

İslam dinində insan varlığının mənəvi təkamülünü, ruhani inkişafını əsas məqsəd kimi götürən təsəvvüf təliminin bu dinin Müqəddəs Kitabına – Qurani-Kərimə – baxış şəkli hər zaman məhz belə bir düşüncənin, batini və mistik təfəkkürün təməlində formalaşmışdır. Məhz bu baxımdan, bəktəşilik təriqətinin müqəddəs Qurani-Kərimə, ümumiyyətlə, “vəhy” məfhumuna və “peyğəmbərlik vəzifəsi” anlayışına münasibəti ənənəvi yanaşmadan fərqlidir. Bəktəşilik təriqətinin əsas prinsipi hesab

edilən “Haqq, Məhəmməd, Əli” düşüncəsi bu təriqətin Müqəddəs Kitab anlayışında da açar nöqtədir. Belə ki, “vəhy” məfhumu bu düşüncəyə əsasən, bir növ, “zəncir” təşkil edir: Haqqdan – Allahdan – Məhəmməd peyğəmbərə göndərilən vəhyin, yəni Qurani- Kərimin təfsirində Həzrət Əlinin də rolu vurğulanır. Nəticədə, Həzrət Əli bəktəşi inancının əsas simalarından biri kimi vəhy prosesinə daxil edilir (Eğri 2007 (1), 229). Həzrət Əlinin Quran təfsiri mövzusunda əhəmiyyətli şəxsiyyət olduğu təkcə bəktəşi təriqətində deyil, eləcə də ənənəvi İslam düşüncəsində vurğulanmışdır. Ayələrin nüzul tarixini bilən, surələrin nüzul tərtibatını nəql edən Həzrət Əlinin Müqəddəs Kitaba bu yaxınlığı bəktəşilik daxilində xüsusi bir dəyər kimi qəbul edilmiş, beləliklə, bu düşüncədə Qurana sevgi ilə əhli- beyt sevgisi bir vəhdət təşkil etmişdir (Eğri, 2007 (2), 162).

Bəktəşi təriqətində Quran inancı və təfsirinin əsas mənbələri

Mənbələrə istinadən, Qurani-Kərimin, habelə hədislərin bəktəşi təriqətinin inanc və düşüncə sisteminin formalaşmasında əsas təşkil etdiyini görürük. Bütün müsəlmanlar kimi, Qurani Müqəddəs Kitab, Həzrət Məhəmmədi isə peyğəmbər kimi şəxsiz qəbul edən bəktəşilərin bu məsələyə özlərinə məxsus münasibətləri mövcuddur (Yıldırım, 2005, 287). Təriqətin qurucusu kimi qəbul edilən Hacı Bəktəş Vəlinin Müqəddəs Kitab barədə fikir və düşüncələri bəktəşilikdə Qurani-Kərim təsəvvürü üçün əhəmiyyətli yerə malikdir. Hacı Bəktəş Vəlinin dərs-vişlərinə xitabən söylədiyi “Quran aşiqdən-məşuqa bir məktubdur”, – deyimi birbaşa bu təsəvvürün zəmini hesab edilə bilər. Bu ifadəni onun insana və bütün varlığa sevgi fəlsəfəsinin bir ünsürü kimi izah etdikdə, Qurani “sevgilidən gələn bir müjdə məktubu” kimi başa düşdüyünü görürük (Dindi, 2006, 23).

Qurani “bütün kitabların əsası”, “Fatihə” surəsini isə Quranın əsası kimi qəbul edən, Qurandan əvvəl göndərilmiş müqəddəs kitablara da iman vacibliyini vurğulayan Hacı Bəktəş Vəli ona aid edilən əsərlərdə Qurani- Kərim barədə düşüncələrini qələmə almışdır (Baltacı, 2011, 115).

Bəktəşilik təriqətində Qurani-Kərim təfsiri barədə ilk əsərlərindən birinin məhz Hacı Bəktəş Vəli tərəfindən qələmə alındığı rəvayət edilir. Həmin təfsirdə Müqəddəs Kitabın ilk surəsi olan “Fatihə”ni öz yanaşması ilə izah edən Hacı Bəktəş Vəli əsərin əvvəlində Həzrət Məhəmməd barədə mədhiyyəyə və Merac hadisəsinə yer vermişdir. Həmin rəvayətdə təsvir edilir ki, Həzrət Peyğəmbər Meraca çıxdığı zaman gö-

yün dördüncü qatında səs eşidir. O, səsin mənbəyini Cəbrayıl mələkdən soruşduqda isə ondan belə cavab alır: Həzrət Adəm yaradılmazdan əvvəl bir quyuya atılan daş Peyğəmbərin Meraca gəlişi nəticəsində quyunun dibinə çatır və bu da həmin daşın yaratdığı səsdır (Şimşək 2016, 237). Mistik-əfsanəvi rəvayət, həmçinin Həzrət Peyğəmbərin bəktəşilik təriqətində bütün peyğəmbərlərdən üstün qəbul edildiyinin bariz nümunəsidir. Əsərdə bu hekayətin ardından Hacı Bəktəş Vəli “Fatihe” surəsini təhlil edir, hərfbəhərf təfsirini verir. Əsərdəki ən maraqlı cəhət isə budur ki, Hacı Bəktəş Vəli surənin sözlərinin sayı və həmçinin surədə keçməyən hərflərlə bağlı öz mistik izahlarını da qeyd etmişdir (Özcan, 2008, 43).

“*Fatihe təfsiri*”ndən aşağıdakı parçaya nəzər saldıqda, surəyə bəktəşi təriqətinə məxsus yanaşmada mistik və əfsanəxarakterli təfsir ənənəsini aydın görürük. Belə ki, hətta iblisin Qurani-Kərim ayələrinin nazil olmasına qəhərləndiyi Müqəddəs Kitabın təriqətdə necə böyük bir qüdrət təcəssümü kimi başa düşüldüyünü və qəbul edildiyini müşahidə edirik.

“Bilin ki, “Əlhəmdülillah” (Fatihe) surəsi yeddi ayədən ibarətdir. Bu yeddi ayəni oxuyan hər kəsi Allah-Taala yeddi cəhənnəmdən azad etsin. Belə rəvayət edilir ki, Allah-Taala tərəfindən Həzrət Rəsulullah “Fatihe” surəsi nazil edildikdə lənətlənmiş iblis yas tutub, xeyli ağlayıb. Ona tabe olanlar başına yığışb, ondan niyə ağladığını soruşduqda iblis belə cavab verib: “Bundan artıq nə olsun? Bu gün Məhəmmədə “Fatihe” surəsi nazil edildi. Onun ümməti bu surəni oxuduqca mən daha onları düz yoldan döndərə bilməyəcəyəm” (Özcan, 2008, 47).

Göründüyü kimi, bu qısa hekayətdə “Fatihe” surəsinin əhəmiyyəti mistik və bədii üslubda vurğulanır.

Hacı Bəktəş Vəliyə aid edilən digər təfsirmahıyyətli əsər isə onun “Bəsmələ (Bismillah) təfsiri”dir. Bu əsər də Allaha həmd və Məhəmməd peyğəmbərə mədhiyyə ilə başlayır. “Fatihe təfsiri”ndəki kimi burada da Merac hadisəsi kontekstində bir Allah və Peyğəmbər arasında keçən mistik dialoq qələmə alınmış, beləliklə, “Bismillah” ifadəsinin fəziləti vurğulanmışdır (Baltacı, 2011, 112). Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Qurani-Kərimi keçmiş müqəddəs kitabların əsası və “Fatihe” surəsini Quranın əsası kimi qəbul edən Hacı Bəktəş Vəli “Bismillah” ifadəsini “Fatihe” surəsinin əsası kimi qəbul etmişdir. Nəticədə, bu ifadəni ürəkdən dilə gətirən insanın, sanki hər dörd müqəddəs kitabı oxuyaraq savab qazandığını söyləmişdir (Baltacı, 2011, 115).

“*Bəsmələ təfsiri*”ndən bir parça:

“Allah-Taala Merac gecəsi Məhəmməd Mustafaya buyurdu:

“Əgər hər işdə köməyimin səninlə olmasını istəyirsənsə, kərəmimi, lütfümü, ismi-əzəməmi bildirən adım hər an dilində olsun”.

Peyğəmbər dedi:

“İlahi, ismi-əzəmin hansıdır? Lütfünü bildirən adın hansıdır? Onlardan heç vaxt ayrılmamaq üçün mənə bildir”.

Allah-Taala buyurdu:

“Ey Məhəmməd, ismi-əzəməm “Allah”, kərəmimi bildirən adım “Rəhman”, lütfümü bildirən adım isə “Rəhim”dir. Nə zaman “Bismillahir-Rəhmanir-Rəhim” desən, mən kərəməm və lütfüm ilə sənə keşikçin olaram” (Veli/- Duran, 2007, 42).

Hacı Bəktəş Vəlinin digər əsərləri kimi, Allaha həmd, Həzrət Məhəmmədə və əhli-beytinə mədhiyyələrlə başlayan və bəktəşi təriqətində xüsusi yerə malik olan “Məqalət” əsərində müəllif əsas etibarilə sufi təliminə məxsus “dörd qapı, qırx məqam” məfhumundan bəhs etməklə yanaşı, Qurani-Kərim və peyğəmbərliklə əlaqədar düşüncələrini bildirmişdir (Baltacı, 2011, 114). Əsərboyu bir sıra Quran ayələrinin istinad kimi qeyd edilməsi “Məqalət” əsərinin ümumi mənada Quran əsasında yazıldığını göstərir (Üçer, Çaykara 2021, 430). Doqquz hissədən ibarət olan əsərin hər hissəsində müxtəlif ayələr mövzuya uyğun şəkildə vurğulanmışdır. Məsələn, “həqiqət məqamı”ndan bəhs edilən altıncı hissədə “Zümər” surəsinin 53-cü ayəsi (“*Allahın rəhmətindən ümidinizi üzməyin*”), səkkizinci hissədə “Talaq” surəsinin 3-cü ayəsi (“*Kim Allaha təvəkkül etsə, Allah ona kifayət edər*”), Həzrət Adəmin yaradılışı haqqında danışılan doqquzuncu hissədə “Tariq” surəsinin 7-ci ayəsi (“(O su kişilərin) bel sümüyündən, (qadınların isə) köks sümüyündən çıxar”) həmin mövzulara dəlil mahiyyətində göstərilmişdir (Üçer, Çaykara, 2021, 432).

Mənbələrə nəzər saldıqda görürük ki, bir sıra konkret ayələr bəktəşi ənənəsində daha xüsusi əhəmiyyət kəsb etmişdir. Həmin ayələr arasında “Məqalət” əsərində də qeyd edilmiş “nəsuh tövbə” ayəsi (“Təhrim”, 8), “Nur” ayəsi (“Nur”, 35), habelə “Fatihe”, “Yasin”, “Fəth” və “İxlas” surələrinin adlarını çəkə bilərik (Üçer, Çaykara 2021, 429). Məlumdur ki, adıkeçən “Nur” ayəsinin təkcə bəktəşilik təriqətində deyil, bütün təsəvvüf təlimində özünəməxsus dəyəri vardır.

“Allah göylərin və yerin nurudur. Onun nuru bir oyuqda, parlaq ulduza bənzər şüşə altında yanan qəndilə bənzəyir. Qəndil nə şərqdə, nə qərbdə bitən mübarək zeytun ağacının yağı ilə yanır. Bu yağ od toxuması da, işıq saçır, nur üstündə nurdur. Allah istədiyini öz nuruna qovuşdurur. Hər şeyi bilən Allah insanlar üçün beləcə ibrətamiz misallar çəkir” (Quran “Nur”, 24/35).

Bu ayədə buyurulan “nur” və “mişkət” (oyuq, taxça) məfhumları və ümumiyyətlə, bütöv ayə haqqında müxtəlif təfsir alimlərinin fərqli izahları, hətta müstəqil əsərləri (məsələn, İslam alimi və filosofu Qəzzalının “Mişkətül-ənvār” əsəri) mövcuddur (Sönmez 2021, 181). Bəktəşi düşüncəsi isə “nur” – “Haqq-Məhəmməd-Əli” məfhumu ilə eyniləşdirilmiş, nurun vəhy ilə Həzrət Peyğəmbərə və ardınca Həzrət Əliyə keçdiyi, ayədəki “nur” ifadəsinin məhz bu vəhdəti bildirdiyi qəbul edilmişdir (Sönmez 2021, 186).

Bəktəşi təriqətində seçkin şəxsiyyətlərdən və “yeddi ulu ozan”dan biri sayılan Virani Baba da əsərlərində Qurani-Kərimə yanaşmasını bildirmişdir. Mənbələrə əsasən, o, “Elmi-Cavidan” adlı əsərində “Nəcm” surəsinin 3-cü və 4-cü ayələrinə istinadən demişdir:

“Bil ki, Rəsuli-Əkrəm səllallahu əleyhi və səlləm həvayi-nəfs ilə əsla söz söyləməmişdir. İlla (yalnız) vəhyi-Hüda ilə söylərdi” (Eğri, 2007 (2), 166).

Ayənin məalından ibarət olan bu cümlədə Virani Babanın simasında bəktəşi ənənəsinin “vəhy” anlayışını və bu anlayışa inancı, bağlılığı görməkdəyik.

Qurani-Kərimə bəktəşi münasibətini açıq-aşkar göstərən digər mənbə – bəktəşi qaydalarını ehtiva edən ərkannamələrdir. Mənbələrə əsasən, bu əsərlərin birində “iman” məfhumunun Quran ilə sıx bütünlük təşkil etdiyinə dair obrazlı bir hissə təriqətin Quran təsəvvürü barədə ümumi fikir yaradır:

“İman bir ağac kimidir. Kökü Qurandır. Qabığı həyadır. Gövdəsi şükürdür. Budaqları təqva, yarpaqları tövbədir. Meyvəsi Allahın rəhmətidir” (Eğri, 2007 (2), 172).

Bu ifadələrdə “köksüz ağacın qeyri-mümkünlüyü” ifadəsi ilə Quranın da iman üçün vacib şərt olduğu vurğulanır.

Təriqətin Qurana münasibətinin ümumi adı “Buyruq” adlı müxtəlif əsərlərdə də öz əksini tapır. Bu qəbildən olan “Mənaqibi-İmam Cəfər əs-Sadiq”də mövzulara dəlil kimi gətirilən bir sıra ayəyə rast gəlirik. Həmin ayələrdən biri aşağıdakıdır:

“Əgər biz Qurani bir dağ üzərinə göndərsə idik, Allah qorxusundan baş əyib parçalandığını görərdin. Bu məsəlləri insanlara danışırıq ki, bəlkə ibrət alıb düşünelər” (Quran, “Həşr” 59, 21).

Bu ayə əsərdəki “qırx məqam” (burada “on beş məqam”) mövzusunda on beşinci məqamdan – “heybət”dən bəhs olunarkən istifadə edilir (Bozkurt 2018, 188). Hərçənd ayənin təfsiri bildirilmir, lakin “heybət” məqamına istinad olaraq məhz bu ayənin qeyd olunması çox diqqətçəkəndir. Belə ki, təfsir əsərlərində ayənin batini mənası bu

şəkildə izah olunur: əgər dağa insana məxsus ağıl və şüur verilsə idi, Quran onun üzərinə nazil olsa idi, dağ Kitabın içindəki Allah əmrlərinə tab gətirə bilməyib, parçalanardı. Halbuki Qurani-Kərim Həzrət Məhəmmədə göndərilmişdir, çünki Allah öz peyğəmbərinə bu yükü daşması üçün dağdan daha böyük güc, dözümlü, səbir bəxş etmişdir (Gördük 2020, 223). Bu incə məqam, həmçinin bəktəşilikdə Peyğəmbərə qarşı duyulan böyük sevgidən, onun bəşəriyyətə nümunə kimi qəbul edilməsindən xəbər verir.

Bəktəşilik çərçivəsində yazılan əsərlərdə təzahür edən misilsiz Qurani-Kərim sevgisi təriqətin ibadətlərində də özünü göstərir. Belə ki, xüsusi cəm ayinlərində də bəktəşilər Qurandan bir sıra ayə səsləndirirlər. Məsələn: “çıraqoyatma” zamanı “Nur” surəsinin 35-ci ayəsi və qurban kəsərkən isə “Saffat” surəsinin 103-107-ci ayələri oxunur (Eğri, 2007 (2), 184):

“Onların hər ikisi (Allahın əmrinə) təslim olduğu və (İbrahim İsmayılı qurban kəsmək üçün) üzüstə yerə yıxdığı zaman biz ona belə xitab etdik: “Ya İbrahim! Artıq sən röyanın düzgünlüyünü (Allah tərəfindən olduğunu) təsdiq etdin!” (Sənə yuxuda nə əmr olunmuşdusa, onu yerinə yetirdin. Allah sənə lütf edərək oğlunun yerinə bir qoç kəsməyi buyurur). Biz yaxşı iş görənləri belə mükafatlandırırıq. Şübhəsiz ki, bu, açıq-aydın bir imtahan idi. Biz ona böyük bir qurbanlıq (Habilin qurbanlıq qoçunu) əvəz verdik”.

Qurani-Kərimdə buyurulan bu məşhur qissənin bəktəşilikdə qurban ayininə nümunə təşkil etdiyi, ayin əsnasında bilavasitə oxunması Müqəddəs Kitabın bəktəşilər üçün böyük əhəmiyyət kəsb etməsinin, birmənalı olaraq həyatın hər yönündə rəhbər kimi qəbul edilməsinin nişanəsidir. Qurana inam və bağlılıq bəktəşilikdə istər inanc səviyyəsində formalaşmış və özünü, adətən, mistik mahiyyətdə büruzə vermiş (məsələn, bütün peyğəmbərlərin Haqq peyğəmbər kimi qəbul edilməsi (Doğan, 2019, 131), Quranda bəhs olunan peyğəmbər qissələrinin mahiyyəti və dini mesajı barədə mistik inanclar (Doğan, 2019, 135), istərsə də praktiki ibadət şəklində (məsələn, səmah ayinində, qurbankəsmə ayini zamanı Quran ayələrinin oxunması) təzahür etmişdir.

Quran inancı və təsəvvürünün bəktəşi poeziyasında əksi

Bəktəşilik təriqətində özünəməxsus Qurani-Kərim yanaşması bu təriqətə mənsub şairlərin poetik nümunələrində əyani şəkildə əks olunmuşdur. Qurani-Kərim ayələrinin, qissələrinin batini və mistik təfsiri ma-

hiyyətinə olan bu nümunələr bəktəşi ənənəsində Quran inancını anlamaq üçün əvəzsiz vasitədir.

Yuxarıda adıçəkilən Virani Baba kimi, yeddi ulu ozandan biri olan XVI əsr şairi Yəmini də şeirlərində Qurani-Kərim ifadələrindən, ayələrindən dəlillər gətirərək, təriqətin Quran təsəvvürü barədə əyani misal rolunu oynamışdır (Eğri, 2007 (2), 166).

Məgər Cəbrail ol, dəm hazır oldu,
Ki Haqqdan Əhmədə vəhy ilə gəldi.
Ərişdirdi Rəsula Haqq salamın,
Nə əmr oldusa, ərz etdi tamamın (Özmen, 1998 (1), 43).

Quranın Allahdan Cəbrayıl mələk vasitəsilə Məhəmməd peyğəmbərə nazil edilməsi prosesi bu lakonik misralarda təsvir edilməklə yanaşı, bəktəşi şairinin “vəhy” məfhumu, peyğəmbərlik vəzifəsi və Qurani-Kərim barədə yanaşmasını ifadə edir.

Həm bəktəşi şeiriyyətində, həm də bütün təsəvvüf ədəbiyyatında danılmaz yerə malik böyük şair Yunus Əmrənin yaradıcılığında da Qurani-Kərimə inancın, bağlılığın əhəmiyyəti, ümumi Quran təsəvvürü poetik dillə ifadə edilib:

Dörd kitabı şərh edən asidir həqiqətdə,
Zira təfsir oxuyub mənasın bilmədilər (Boz, 2021, 108).

Alimlər kitab düzər, qaranı ağa yazar,
Könüllərdə yazılır bu Kitabın surəsi (Boz, 2021, 598).

Göründüyü kimi, görkəmli şair Yunus Əmrə bu iki beytində Müqəddəs Kitaba qarşı özünün poetik yanaşmasını dilə gətirir. Misralarında Qurani-Kərimin batini, dərin mənasına bələd olmağın daha üstün bir fəzilət hesab edildiyini bildirən Yunus Əmrə Quranı könüldən duyub-anlamağın vacibliyini şairanə üslubda qələmə almışdır.

Mənbələrə nəzər saldıqda, XIX əsrdə yaşamış bəktəşi şairi Aşıq Vəlinin şeirlərində də Quran barədə bəktəşi təsəvvürünün diqqətəlayiq poetik nümunəsinə rast gəlirik (Eğri, 2007 (2), 175). Qeyd edildiyi kimi, təriqətdə xüsusi dəyərə malik olan “Fatihə” surəsini özünəməxsus nəzm dili ilə şerə köçürən Aşıq Vəli burada, həmçinin bəktəşi inancında, təriqətin Müqəddəs Kitab təsəvvürünün formalaşmasında bir rəhbər kimi qəbul edilən Həzrət Əlini yad edir:

“İyyəkə nəbudu” gözümün nuru,
 “Və iyyəkə nəstəin” verdim iqrarı.
 “İhdinəs-siratəl-müstəqim” yarı,
 “Siratəlləzinə” çaldı qələmə.

“Ənamtə əleyhim”, dedim ya Əli,
 “Geyril-məğzub əleyhim”, dedim bəli.
 “Vələzzallin”, dedik, qaldırdıq əli,
 Gözlərim dost yolu, durdum salama (Özmen, 1998 (2), 170).

“Fatihə” surəsinin ayələrini parça-parça misralara daşıyan aşiq şair, beləliklə, həm şeirdə dilə gətirdiyi məzmunu Qurani-Kərimdən istinad edir, həm də surənin bəktəşi təriqətindəki batini, mistik mənasını üzə çıxarmağa çalışır.

Oxşarüslublu poetik nümunə XVII əsr bəktəşi şairi Qul Nəsiminin əsərlərində də müşahidə edilir. “İxlas” surəsinin ayələrini şerinə köçürmüş şair öz Allah sevgisini və Qurana bağlılığını belə bir poetik dillə qələmə alır: (Eğri, 2007 (2), 175).

Oxudum ismində “Bismilləhir-Rəhmanir-Rəhim,
 Ay sifətidir, sifətin “qul hüvəllahü-əhəd”
 “Ləm yəlid” zətin, “vələm yuləd” sifətin vəsfidir,
 “Ləm yəkun” zati-sifətin “ləhu kufuvən əhəd”

(Öztelli, 1969, 47)

Bəktəşi poeziyasının, ümumilikdə, təsəvvüf ədəbiyyatının səciyyəvi mistikası Qul Nəsiminin bu beytlərində də aydın sezilməkdədir. Allahın “İxlas” surəsində buyurulan xüsusiyyətlərinə poetik bir təcəssüm qazandıran misralar Qurani-Kərimin bəktəşi düşüncəsindəki batini qatına dair bir nümunə sayıla bilər.

Yeddi ulu ozandan biri kimi qəbul edilən, XVI əsrdə yaşamış digər məşhur şair Pir Sultan Abdal öz şeirlərinə Qurani-Kərimdən dəlillər gətirmiş, ayələri həm ilahi bir istinad kimi, həm də mənəvi güc timsalı kimi dəyərləndirmişdir:

Bu, eşq meydanıdır, bunda ar olmaz,
 Başını top eylə meydan içində.
 Aç gözünü, əşrəf Haqqı zikr elə,
 “Fəzkuruni” dedi Quran içində

(Eğri, 2007 (1), 240).

Pir Sultan Abdal bəndin son misrasında “Bəqərə” surəsinin 152-ci ayəsinin ilk sözünü qeyd etmişdir: *“Onda siz də məni zikr edin ki (“fəz-kuruni”) ki, Mən də sizi yada salım! Mənə şükür edin, Məni danmayın!”*. Göründüyü kimi, şair bu ayə ilə “Haqqı zikr elə” dediyi əvvəlki misrasına istinad gətirmiş, dolayısı ilə Allahı zikr etməyi və Quran oxumağı təşviq etmişdir.

Nəticə

Bəktəşilik təsəvvüf təlimində ən spesifik xüsusiyyətlərə malik olan bir təriqət kimi, İslam dininin Müqəddəs Kitabına, onun təfsirinə xitabən öz fərqli, qeyri-ənənəvi, ümumi mənada mistik yanaşması ilə seçilir. Bütün təsəvvüf məktəblərində müqəddəs Qurani-Kərimə qarşı müşahidə edilən batini mənalandırmanın bəktəşi təriqətindəki xüsusi fərqi bu təriqətin inanc prinsipində yer alan əhəmiyyətli şəxslərlə – Həzrət Peyğəmbər, Həzrət Əli və əhli-beytlə birbaşa əlaqələndirilməsi, onların şəxsiyyəti və həyatı ilə dəyərləndirilməsidir. Təriqətin banisi olan Hacı Bəktəş Vəlidən üzüberi bir ənənə kimi təşəkkül tapmış bu yanaşma birmənalı olaraq, Quranın “bəktəşisayağı” təfsirinin zəmininə çevrilmişdir. İstər Hacı Bəktəş Vəlinin adına bağlanan “Fətihə”, “Bəsmələ” təfsirlərində, “Məqalət” əsərində, həmçinin ondansonrakı bəktəşi bö-yüklərinin mənbələrində Qurani-Kərimin konkret surə və ayələri bəktəşiliyin inanc sisteminin, eləcə də ibadətlərinin bünövrəsi kimi qəbul edilmişdir. Başqa ifadə ilə desək, bəktəşi nümayəndələri öz inanc prinsiplərini təməlləndirmək, əsaslandırmaq, dəlilə söykəndirmək üçün Quranın çıxarışlarından mütəmadi şəkildə istifadə etmişlər. Özlərinəməxsus cəm ayinlərini, qurbankəsməni və digər ibadətləri də məhz müqəddəs Quran ayələrinin müşayiəti ilə həyata keçirən bəktəşilərin həyatında Qurani-Kərimin “ilahi və toxunulmaz” bir kitab deyil, gündəlik həyatın bir parçası olduğu açıq-aydın müşahidə edilir.

Təsəvvüf ədəbiyyatı çərçivəsində yüzillər ərzində formalaşmış bəktəşi poeziyası və şeiriyyəti təriqətin Qurani-Kərimə münasibətini başa düşmək və ümumi çərçivədə görə bilmək üçün mühüm bir mənbə kimi qiymətləndirilməlidir. Ən məşhur bəktəşi şairlərinin, o cümlədən Yunus Əmrənin, Pir Sultan Abdalın, Virani Babanın, Yəminin, Qul Nəsiminin və başqalarının poetik nümunələrini geniş spektrdə mütaliə etdikdə şairlərin bu şeirlərində təriqətin ümumilikdə Qurani-Kərimə münasibətini əks etdirdiyini görürük. Hər birinin fərqli, diqqətəlayiq yanaşmasını, mistik, batini, fəlsəfi mənalandırma cəhdlərini müşahidə edirik. Bəktəşiliyin İslam dininin Müqəddəs Kitaba başqa bir aspektdən, dərin mənəviyyat

çərçivəsindən olan bu yanaşması şairlərin əsərlərində daha aydın, bariz şəkildə nəzərə çarpır.

Ədəbiyyat

Eğri Osman. (2007). Alevi-Bektaşî kaynaklarındaki Kur'an tasavvuru üzerine bir değerlendirme, İslami İlimler Dergisi I. Kuran Sempozyumu, İslami İlimler Dergisi Yayınları.

Eğri Osman. (2007). Alevi-Bektaşî geleneğinde Kur'an tasavvuru, İslami İlimler Dergisi, 1.

Yıldırım Ahmet. (2005). Alevi-Bektaşîlerin dinin temel kaynaklarından Kuran ve Sünnete bakışı, Uluslararası Bektaşîlik ve Alevilik Sempozyumu I Bildiriler ve Müzakereler, Isparta.

Dindi Emrah. (2006). Hacı Bektaş Veli'de Kur'an anlayışı (Yüksek Lisans Tezi), İzmir.

Şimşek Yaşar. (2016). Hacı Bektaş Veli'nin Fatiha tefsirinin bilinmeyen bir nüshası, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 77.

Özcan Hüseyin. (2008). Hacı Bektaş Veli'nin Fatiha tefsiri, Milli Folklor Dergisi, 80.

Baltacı Burhan. (2011). Hacı Bektaş Veli'nin Kur'an'dan iktibasları ve yorumlarının tefsir perspektifinden değerlendirilmesi, I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu, Ankara.

Veli Hünkar Hacı Bektaş. (2007). Besmele tefsiri (Hazırlayan: Hamiye Duran), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

Üçer Cenksu, Çaykara Esra. (2021). Hacı Bektaş Veli'ye atfedilen Makalat adlı eserde Kuran ve Hz. Peygamber tasavvuru, DEÜİFD Türk Kültürünü Mayalayanlar Özel Sayısı.

Sönmez Ramazan. (2021). Alevilik ve Bektaşîlik'te "nur ve "mişkat" kavramlarının Nur suresi 35. ayeti bağlamında izahı ve ibadet formuna bürünmesi, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 97.

Özmen İsmail. (1998). Alevi-Bektaşî şiirleri antolojisi (Cilt II), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Boz Erdoğan. (2021). Yunus Emre Divan (Fatih yazması), Yunus Emre Enstitüsü Yayınları, Ankara.

Özmen İsmail. (1998). Alevi-Bektaşî şiirleri antolojisi (Cilt IV), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Öztelli Cahit. (1969). Onyedinci yüzyıl tekke şairi Kul Nesimi, Türk Etnografya, Folklor ve Turizm Derneği Yayını, Ankara.

Bozkurt Fuat. (2018). Buyruk İmam Cafer-i Sadık Buyruęu, Salon Yayınları, İstanbul.

Gördük Yunus Emre. (2020). İmam Cafer Es-Sadık'a nisbet edilen Buyruk'ta yer alan ayetler üzerine bir inceleme, Türk Kùltürü ve Hacı Bektaş Veli Arařtırma Dergisi, 95.

Doęan Hüseyin. (2019). Alevi-Bektaşî kùltürde nübüvvet inancı, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Dergisi, 12.

Aynülkudat El-Miyâneî'nin (ö. 525/1131) Nûr ve İşrak Teorisinin Referansları

Mehmet Emin Koç

Azerbaycan Milli İlimler Akademisi

Felsefe ve Sosyoloji Enstitüsü

Doktora Öğrencisi

Bakü, Azerbaycan

mekoc@aof.anadolu.edu.tr

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

Mekale Teslim Tarihi: 19.01.2023

Mekale Kabul Tarihi: 27.04.2023

Özet

Azerbaycan'ının bilge âlimi, Ortaçağ İslam dünyasının dirayetli filozofu, şehit veli Aynülkudât el-Miyâneî'nin (ö. 525/1131) belki de en belirgin özelliklerinden biri, görüşlerini ortaya koyarken ve sistemini inşa ederken, İslam vahyinin ve kültür mirasının verilerini kendine referans olarak almasıdır.

Denebilir ki, İslam düşünce tarihinde Kur'an ve İslam kültür mirasının verilerini, kendi varlık görüşü ve düşünce sistematüğünü oluşturmada en çok ve yerli yerinde kullanan düşünürlerin başında Azerbaycan'ın ziyalısı şehit veli Aynülkudât el-Miyâneî gelmektedir.

Miyâneî varlık, yaratış, nûr, işrak ve zuhûra dair görüşlerinin İslam vahyi ve kültür mirası ekseninde sistemleştirmiştir. Bu bakımdan onun sistem ve görüşlerini, İslam düşünce geleneğinin dışında bir akıma veya Antikçağ ya da Yunan felsefesi ekolleriyle ilişkilendirmek zor, belki de imkansızdır.

Onun kendine özgü sistem ve görüşleri, kendinden sonra ciddi tesirler göstermiş; Sühreverdî'de işrakî, İbnü'l-Arabî'de ise vahdet çığırları açmıştır.

Miyâneî, Kur'an ve hikmeti idrak etmiş kudretli manevî vizyona sahip bir veli olduğu kadar, yaratılış, varlık, akıl ve bilgi üzerine daha önceki İslam düşünürlerinde çokça rastlanmayan özgün önermeler ortaya koyacak kadar rasyonel analiz gücü olan bir filozoftur.

Bu bakımdan el-Miyâ necî'nin kendi varlık sistemini temellendirdiği ve teorisini inşa ettiği Nûr ve Zuhûr gibi ana kavramların İslam vahyi ve kültür mirasındaki yerinin irdelenmesi ve idrak edilmesi önem arz etmektedir.

Anahtar kelimeler: Felsefə, el-Miyâ neci, Varlık, Yaratılış, Nûr, İşrak, Zuhûr

Dergimizde yayımlanan makalelerin telif hakları yazarlarda olup, CC-BY-NC lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Eynəlqüzat əl-Miyanəçinin (v. 525/1131) Nur və İsraq nəzəriyyəsinə istinadlar

Mehmet Emin Koç

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası,
Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun doktorantı
Bakı, Azərbaycan
mekoc@aof.anadolu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-1025-5643>

Daxilolma tarixi: 19.01.2023

Nəşrə təsdiq tarixi: 27.04.2023

Xülasə

Azərbaycanın irfan alimi, Orta əsr İslam aləminin fərasətli filosofu, şəhid vəli Eynəlqüzat əl-Miyanəçinin (vəfatı – 525/1131) öz fikirlərini irəli sürərkən, sistemini qurarkən bəlkə də ən fərqli xüsusiyyətlərindən biri onun İslam vəhyinə və mədəni irsinin məlumatlarına əsaslanmasıdır.

İslam düşüncə tarixində, demək olar ki, Quran və İslam mədəni irsinin məlumatlarından öz varlıq baxışını və düşüncə sistemini yaratmaqda ən çox və yerində istifadə edən mütəfəkkirlərdən biri – Azərbaycan ziyalıları şəhid vəli Eynəlqüzat əl-Miyanəçidir.

Miyanəçi islami vəhy və mədəni irs istiqamətində varlıq, yaradılış, nur, işraq və zühur haqqında fikirlərini sistemləşdirmişdir. Bu baxımdan, onun sistem və yanaşmalarını İslam düşüncə ənənəsindən kənar bir cərəyanla, yaxud qədim və ya yunan fəlsəfə məktəbləri ilə əlaqələndirmək çətinidir, hətta qeyri-mümkündür.

Onun özünəməxsus sistemi və baxışları xələflərinə ciddi təsir göstərmiş, Sührəvərdinin işraq, İbn əl-Ərəbinin isə vəhdət nəzəriyyələrinə nəzəri zəmin hazırlamışdır.

Miyanəçi Quranı və hikməti dərk etmiş, qüdrətli ruhani dünyagörüşlü bir övliyadır. O, əvvəllər İslam mütəfəkkirlərində tez-tez rast gəlinməyən yaradılış, varlıq, ağıl və bilik haqqında orijinal müddəalar irəli sürmək üçün rəşadət təhlil gücünə malik olan bir filosofdur.

Bu mənada, əl-Miyanəçinin varlıq sistemini əsaslandırıdığı və haqqında nəzəriyyə irəli sürdüyü “nur” və “zühur” kimi əsas məfhumların İslam vəhyi və mədəni irsi müstəvisində tədqiqat obyektinə çevrilməsi və dərk edilməsi böyük əhəmiyyətə malikdir.

Açar sözlər: *fəlsəfə, əl-Miyanəçi, varlıq, yaradılış, nur, işraq, zühur.*

Jurnalımızda dərc olunan məqalələrin müəllif hüquqları müəlliflərə məxsusdur və onlar CC-BY-NC lisenziyası ilə hər kəsə açıq şəkildə dərc olunur.

References of Ayn al-Qudat al-Mayanaji's (d. 525/1131) Theory of Noor and Ishraq

Mehmet Emin Koch

Azerbaijan National Academy of Sciences
PhD student at the Institute of Philosophy and Sociology
Baku, Azerbaijan
mekoc@aof.anadolu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-1025-5643>

Date of submission: 19.01.2023

Date of acceptance: 27.04.2023

Abstract

One of the most distinctive features of the martyred saint (weli al-shahid) Ayn al-Qudat al-Mayanaji (d. 525/1131), the Azerbaijani scholar in irfan (gnostic discipline in Islam), the outstanding philosopher of the medieval Islamic world, is that he used Islamic revelation and cultural heritage as a reference while presenting his views and building his system.

It can be said that in the history of Islamic thought, the Azerbaijani philosopher, the martyred weli Ayn al- Qudat al-Mayanaji, is one of the thinkers who most appropriately and duly used the Qur'an and Islamic cultural heritage to form his own view of existence and system of thoughts.

Mayanaji systematised his views on existence, creation, noor (light), ishraq (brightness) and zuhur (appearance) on the axis of Islamic revelation and cultural heritage. In this respect, it is difficult or even impossible to associate his system and views with a movement outside the Islamic tradition of thought or with the schools of ancient or Greek philosophy.

His unique system and views had a significant influence on his successors, and provided the theoretical basis for Suhrawardi's theory of ishraq and Ibn al-Arabi's theory of wahdat.

Miyanaji was not only a saint with a powerful spiritual vision who comprehended the Qur'an and wisdom, but also a philosopher with the power of rational analysis to put forward original propositions on creation, existence, reason and knowledge, which were not common in previous Islamic thinkers.

In this sense, it is of great importance that the basic concepts such as "noor" and "zuhur" on which al-Mayanaji built his system of existence and theorized it, become objects of research in the context of Islamic revelation and cultural heritage.

Keywords: *Philosophy, al-Mayanaji, Existence, Creation, Noor (Light), Ishraq (Brightness), Zuhur (Appearance)*

The copyright of the articles published in our journal belongs to the authors and is published as open access under CC-BY-NC license.

Упоминание теории нур и ишрак Айналгузат аль-Миянаджи (ум. 525/1131)

Мехмет Эмин Коч

Национальная академия наук Азербайджана,
Институт философии и социологии
диссертант

Баку, Азербайджан

mekoc@aof.anadolu.edu.tr

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

Дата подачи статьи в редакцию: 19.01.2023

Дата подтверждения статьи к публикации: 27.04.2023

Резюме

Возможно, одной из самых выдающихся черт ирфанского ученого Азербайджана, мудрого философа средневекового исламского мира, шехида вели Айналкузата аль-Миянаджи (ум. 525/1131) является то, что он руководствовался исламским откровением и данными культурного наследия.

Можно сказать, что в истории исламской мысли одним из мыслителей, использовавших информацию из Корана и исламского культурного наследия для создания собственного взгляда на существование и систему мысли, является один из мыслителей - азербайджанский интеллигент, шехид вели Айналкузат аль-Миянаджи.

Миянаджи систематизировал свои взгляды о бытии, творении, свете, ишраке и зухуре в направлении исламского откровения и культурного наследия. В этом отношении трудно, даже невозможно соотнести его систему и идеи со школой вне исламской традиции мышления или со школами античности или греческой философии.

Его уникальная система и взгляды оказали серьезное влияние на его халафов, подготовили почву для теорий ишрак Сухраварди и единства Ибн аль-Араби.

Миянаджи был святым человеком с богатым духовным мировоззрением, познавшим Коран и мудрость. Он также являлся философом, обладавшим силой рационального анализа для выдвижения оригинальных мыслей о творении, бытии, разуме и знании, которые распространены среди исламских мыслителей до него.

С этой точки зрения важно изучить и понять место основных понятий, таких как нур и зухур, на которых была основана система

бытия и теория аль-Миянаджи, в исламском откровении и культурном наследии.

Ключевые слова: философия, аль-Миянаджи, бытие, творение, нур, ишрак, зухур.

Авторские права на статьи, опубликованные в нашем журнале, принадлежат авторам и публикуются в открытом доступе по лицензии CC-BY-NC.

Giriř

Ontolojik ve epistemolojik olarak varlık konusu felsefenin, bařtan beri en temel ve en önemli konularından biri olmuřtur. Antikçağ öncesi mitolojilerin kozmogonik problemlerinden biri de varlık problemidir.

Her ne kadar “Metafizik /metaphysica” terimini Aristoteles kullanmamıř; söz konusu terimi “ta meta ta physika biblia / fizik üzerine yazılan notlardan sonra gelen” řeklinde ilk kez M.Ö 1. yüzyılda yařamıř Rodoslu Andronikus zikretmiř ise de (Edwards, 1967, 289); töz ve varlık meselesi, Aristoteles’in Metafizik’inin ana konusu olmuřtur.

Kerimov’un da belirttiđi gibi, varlık problemi, Orta çağların Batı felsefesinde olduđu gibi, Müslüman doğuda da dikkatlerden uzak düşme-miřtir (Kerimov, 2008, 113). İřlam düşünce tarihinde varlık ve mahiyete dair arařtırmalar Aristoteles’e kadar geriye dayandırılır. Bunda Aristoteles’in Organon külliyatı içindeki “Yorum Üzerine” ve “Birinci Çözümlemeler” ile Metafizik’inin Arapça’ya tercüme edilmesinin yanısıra; elbette onun seçkin ekol talebesi Farabî’nin, hocasının izini takip etmesinin belirleyici rölü olduđu söylenebilir.

Nasr’ın betimlemesiyle “her řeyden önce bir Varlık filozofu olan” İbn Sina’nın (Nasr, 1993, 197), İřlam düşüncesinde Varlık konusunun merkeze oturmasında dirayetli ve önemli gayreti söz konusudur.

Bütün bunların ötesinde, Varlık meselesinde, İřlam düşüncesinin oluřumunda merkezi rölü ve olmazsa olmaz konumu bulunan Kur’an-ı Kerim ve İřlam vahyinin sunduđu veriler ve referansların belirleyiciliđi dikkate alınmalıdır. Ancak varlık ve yaratılıřa dair İřlam’ın ilk günlerine ait vahiy verileri ve rivayetler, İřlam filozoflarının çok da dikkatlerini celbettiiđi söylenemez. Bunun biraz da, tercümeler sürecinin İřlam dünyasını ciddi řekilde kuřatması ve Müslüman düşünürlerin bu tercüme fur-

yasına yakalanmış olmalarından kaynaklandığını söylemek mümkündür.

İslam düşünce tarihinde Kur'an ve vahyin verilerini, kendi varlık görüşü ve düşünce sistematüğünü oluşturmada en çok ve yerli yerinde kullanan düşünürlerin başında Miyâneî'nin geldiğini ifade etmek gerekmektedir. Miyâneî, varlık sistemi ve görüşlerini, Kur'an ayetleri ve İslam kaynaklı rivayetler üzerine oturtmaya çalışmıştır. Onun eserleri ele alındığında, her bir temel görüşünde İslam vahyinden birkaç delili dayanak ve ilham kaynağı olarak kullan-

dığı görülebilir. Nitekim 94 sayfalık Zübdetü'l-Hakâik'inde 105 adet ayet-i kerimeyi, yanısıra bir o kadar da Hz. Peygamber'den hadisler ve Selef-i Salihin'den rivayetleri görüşlerine dayanak olarak almıştır. 154 varak yazma halindeki Temhidât'ında ise 678 adet ayet-i kerimeyi, yanısıra bir o kadar da Hz. Peygamber'den hadisleri ve Selef-i Salihîn'den rivayetleri referans ve kaynak olarak kullanmıştır. Benzer yöntem, üç ciltlik Nâme-hâ'sında da hâkimdir (Bkz. Miyâneî 1362-1: 116-123, 133-153; 1362-2: 94-97, 99-104, 366-371; 1362-3: 366-369, 380-387).

Dolayısıyla el-Miyâneî'nin bu yönünü göz ardı ederek; onu Sudûrcu, Panteist veya Neo-Platonist şeklinde bir yerlerde konumlandırmak, kendisinden önceki Antik çağ veya Yunan düşünce ekollerinden beslendiği zannıyla onun görüşlerini mütalaa etmek de isabetli olmayacaktır.

Dahası Miyâneî, Zübde'sinde bütün bu kadîm ve neo-panteist yaklaşımları ve sudûrcu nazariyeyi reddetmekte, hatta "küfür" olarak nitelemektedir (Miyâneî, 2016-1, 120-122).

Miyâneî'nin, panteizme ve sudûr nazariyesine yönelik reddiyesi kadar, onun "Zuhûr", İşrak ve Nûr görüşleri de kendine özgü ve orjinaldir. Bu bağlamda onun söz konusu görüşlerinin "yoktan yaratma" olmayan bir yaklaşımla algılanmasının yanlışlığını görmek gerektiği açıktır.

Nitekim Miyâneî, Mutlak Nûr olan Allah'ın, hakikatte yok (ma'dûm) olan varlık ile, yoktan yaratıp ortaya çıkarması ilişkisini şöyle açıklamaktadır: *"Karanlık, nur ile aydınlanır. Nur bu mânâda kullanıldığında, hakîkî nur olan Allah'a itlak olunabilir. Böyle olunca, diğer bütün nurlar mecâzî bir isimden ibâret kalır. Bütün mevcûdat, kendilerinde mâdum (yok) hâlde idiler. O'nun nûru, kudreti ve irâdesi ile varlığa geldiler. Göklerin ve yerin varlığı, onun kudret ve irâdesiyle olduğuna göre 'Allah göklerin ve yerin nûrudur' (Kur'an 24:35) ifadesi O'ndan başkası için geçerli olamaz. Zerre, hiç karanlıkta görülebilir mi? Hayır!.. Zerrelerin keşif ve zuhûru, güneşin doğuşunun varlığına bağlıdır. Eğer güneşin*

doęuřu olmazsa, zerrelerin varlıęı görülemez ve mâ'dum kalırlar" (Miy nec , 2015, 177).

Miy nec 'nin  ř k ve N r görüřü, onun felsefe ve varlık sisteminin temel esaslarındandır. Bu sebeple onun felsefi sistemini idrak etmek ve bir bütün olarak anlamak için,  ř k ve N r görüřlerine kaynaklık eden  slam vahyi referanslı bilgi ve verileri ele almak önem arz etmektedir.

1. EL-MİY NEC 'NİN VARLIK SİSTEMİNDE N R, ZUHÛR VE YARATILIř KAVRAMLARI

Miy nec 'nin eserleri incelendięinde görülecektir ki, o, ontolojik sisteminde bizzat varlık ve yaratıřa bakıřını Kur'an ayetleri ve  slam kültür mirasının verileriyle řekillendirmektedir. Söz konusu veriler, dirayetli bir düřünürün sistem inřası için yeterince mevcut sayılabilir.

Bu baęlamda Kur'an-ı Kerim'in varlık ve yaratılıř baęlamında akıl sahiplerinin önüne koyduęu řu ayetler son derece dikkat çekici ve vazgeçilmezdir: *"O, bir řeyi diledięi zaman, O'nun emri o řeye ancak "Ol!" demektir. O da hemen oluverir"* (Kur'an 30:82), *"O, her an yeni bir ilâhî tasarruftadır"* (Kur'an 55:29), *"Göklerdeki her řey, yerdeki her řey Allah'ındır. Allah, her řeyi kuřatıcıdır"* (Kur'an 4:126), *"O, ilmiyle her řeyi kuřatmıřtır"* (Kur'an 20: 98), *"Doęu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (vech) iřte oradadır"* (Kur'an 2:115), *"Yeryüzünde bulunan her řey fanidir. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin z t  (vech) bâki kalacaktır"* (Kur'an 55: 26-27) ve *"O'nun zatından (vech) bařka her řey yok olacaktır"* (Kur'an 28:88).

Öte yandan son peygamber Hz. Muhammed'in (saa) peygamberlięini ilan etmesiyle birlikte yanına gelen insanların ve heyetlerin, kendisine sordukları sorular arasında varlık,  lemin ve insanın yaratılıřının bařlangıcı vs. konuların olduęunu da görmekteyiz. Bu suallere Hz. Peygamber tarafından cevaplar da verilmiřtir.

Nitekim, ashaptan  mr n b. Husayn'ın (ra) naklettięine göre; Hz. Peygamber, Yemen'den gelen Temîmoęulları heyetinin yanısıra dięer bazı heyetler de Mesc d-i Nebev 'ye geldiklerinde, varlık ve yaratılıřın bařlangıcına dair sorularına řöyle cevap buyurmuřtur: *"Allah vardı ve O'ndan önce hiçbir řey yoktu. Allah'ın arřı su üzerinde idi. Allah gökleri ve yeri yarattı. Her řeyi zikre (Kitab'a/Levha-i Mahfûz'a) yazdı"* (Buhârî, 2016, Hn. 7418).

Dięer bir rivayete göre Hz. Peygamber, *"(Ezelde) Allah vardı ve O'ndan bařka hiçbir řey yoktu. Ve Allah'ın arřı su üzerinde idi. Ve her*

şeyi (tüm kainatı) zikre (Kitab'a/Levha-i Mahfûz'a) yazdı. Ve Allah gökleri ve yeri yarattı" şeklinde cevap vermişti (Buhârî, 2016, Hn. 3191).

Kendisinin naklettiğine göre; Ebû Hüreyre de Hz. Peygamber'e (saa) "Ey Allah'ın Resûlü! Canlılar neden (hangi maddeden) yaratılmışlardır?" diye sormuş; Resûlullah da "Sudan" buyurmuştur (Tirmizî, 1999, Hn: 2526).

Hz. Âişe'nin naklettiğine göre; Allah Resûlü (sav), melekler, cinler ve âdem'in yaratılışına dair şöyle buyurmuştur: "Melekler nurdan, cinler alevli ateşten, Âdem ise size (Kur'an'da) tarif edildiği üzere (balçıktan) yaratılmıştır" (Müslim, 2016, Hn: 7495).

Yemenli sahâbî Ebû Musa el-Eş'arî'nin naklettiğine göre; Allah'ın Âdem'i hangi tür bir topraktan yarattığına dair Hz. Peygamber (saa) şöyle buyurmuştur: "Allah, Âdem'i yeryüzünün her tarafından aldığı bir miktar topraktan yarattı. Bu sebeple Âdemoğulları (renk ve tabiat yönünden) yeryüzü kadar (değişik şekillerde vücuda) geldiler. Onlardan kimi kızıl, kimi beyaz, kimi siyah, kimi de bunların karışımı (melez); kimi yumuşak, kimi sert, kimi kötü, kimi de iyi (huylu olarak dünyaya) geldi" (Ebû Dâvûd, 1999, Hn. 4693). Varlık, yaratılışın başlangıcı ve hangi "şey"den yaratıldığına dair Hz.

Peygamber'den gelen birçok rivayet bulmak mümkündür. Bu durum, Peygamber döneminde de insanların, varlık ve yaratılışa dair ciddi merak içerisinde olduklarını, Hz. Peygamber'e sorular yönelttiklerini ve kendisinin de cevaplarıyla onların bu meraklarını giderdiğini görmekteyiz.

Söz konusu rivayetlerde de görüldüğü üzere; İslam düşünürlerinin "ilk madde"ye ilişkin hava, su, toprak, ateş vs. unsurlara dair bilgileri Antik Yunan'dan tevarüs ettiklerini, İslam kültür verileri içinde bunların bulunmadığını söylemek insafli ve ilme uygun olmaz.

Miyâneî'nin varlık sisteminde Allah'ın varlığı yaratmasına dair Vech, Nûr, İhtira', İbda', İcâd ve zuhur kavramların görmek mümkündür. Bu kavramların hepsi, bir şekilde "yoktan yaratma" ile ilişkilidir.

Hatta Miyâneî, sudûr ve masdar kavramlarını da "yaratma" anlamında ifade etmektedir. Nitekim başka türlü anlaşılmanın önüne geçmek üzere şöyle demektedir: "Bizim, 'O, varlığın masdarı ve varlığın kaynağıdır' şeklindeki sözümüz 'O, her şeyin yaratıcısıdır' sözümüz gibidir. Bunu başka şekilde tevil eden kimse hata eder; yoksa onu söyleyen değil" (Miyâneî 2016-2: 244).

"Bütün mevcûdat, kendilerinde mâdum (yok) hâlde idiler. O'nun nûru, kudreti ve irâdesi ile varlığa geldiler" (Miyâneî, 2015, 177) görüşünü pek çok yerde tekrarlayan Miyâneî'ye göre Allah'ın İrade, Kudret,

İlim ve Nûr (Vech) sıfatları varlığın “yoktan yaratılması” ve “yokluktan (karanlıktan) gün yüzüne çıkması” bağlamında zâtî sıfatlarıdır.

Miyâneî’deki nûr, feyezân ve işrâk kavramlarının “her ân yaratma” ile ilgisi vardır; hatta bizzat “her ân yaratma” ile ilgilidir, denebilir. Bu iki kavramı “O (Allah) her an bir yaratma (bir iş, bir oluş, bir tasarruf, bir tecel-

li) halindedir” (Kur’an 55:29) ayet-i kerimesinin bağlamı içinde düşünmek gerekmektedir. Zira Miyâneî’ye göre; *“tartışmasız hakikat şu ki, Allah dışında varlıkta başka bir şeyin varlığına sebep olmaya uygun düşen hiçbir mevcut yoktur. Sebepliliğin hakikati, ma’dûmda varlık sûretini icad (model-siz/örneksiz yoktan yaratma) etmeye dönüktür. Sebep var olmalı ki, sebepli da var olabilsin. Ma’dûmun zâtı, sebeplilik olarak varlığını sağlamaz. Sebebin varlığı devamlı olmalıdır ki, sebeplinin varlığının devamı sağlansın! Mümkün varlıklardan hiçbirinin hakiki bir zâtı ve varlığı yoktur. Hakiki varlık ve vâcib zât sadece Yüce Allah’a aittir... Hakiki sebep, ma’dûmlara feyezân edip onlara varlık suretlerini bahşedecek şekilde varlıkça üstün ve bizâtihi tam olan bir zâttır*” (Miyâneî, 2016-1, 120-122).

Miyâneî, aynı hususî nispeti, “yokluk”un nûr ile aydınlanıp yaratılarak “varlık” olmasında söz konusu olduğunu belirtmektedir: *“Varlık nuruyla ma’dûmun aydınlanması, ezeli kudret ile kendisi arasında hususi bir nispet gerektirir. Bu nispet devam ettiği müddetçe ma’dûmun kudret nurunun aydınlığını alması devam eder*” (Miyâneî, 1263-1, 150).

Miyâneî’nin “Allah, göklerin ve yerin nurudur” (Kur’an 24:35) ayet-i kerimesine yaptığı özel vurgu, bu bağlamda kullandığı zuhur ve masdar (sudûr) terimleri sebebiyle; onun, yoktan yaratma görüşü perdelenmiş sayılabilir. Belki bu perdelenme sebebiyle, Sühreverdi’nin işrakiliğinin de müjdecisi olarak kabul edilmiştir. Halbuki o, meramını yukarıdaki ayetin ışığında “akıl ötesi bir tavr” olarak açıklama çabasındadır. Bu bağlamda şunu göz önünde bulundurmanız gerekir ki; onun, kavramların gerçeği ifade etmedeki yetersizliğine ve terimlerin müteşabih anlamlar ve “iç içe çoklu manalar” içerdiğine dair yaptığı temel vurgu çoğu defa dikkatlerden kaçmıştır. Bu sebeple kendisinin, dikkatlerden kaçan bu temel vurguyu ısrarla ve önemle yapması manidardır:

“Bizim, ‘O, varlığın masdarı ve varlığın kaynağıdır’ şeklindeki sözümüz ‘O, her şeyin yaratıcısıdır’ sözümüz gibidir. Bunu başka şekilde tevil eden kimse hata eder; yoksa onu söyleyen değil. Mücmel sözün açıklaması inatçı hasma değil onu mücmel söyleyene aittir. İnsan, kendi dilinin altında gizlidir; hasmının dili altında değil” (Miyâneî, 2016-2, 244).

Miyâne'î “Yokluktan daha zifiri bir karanlık yoktur” diyerek varlığın ve şeylerin Allah tarafından var edilmesini, yokluk karanlığından varlık aydınlığına çıkarmasını müteşabih bir anlatımla ortaya koyarken; “*O ilktir, sondur, zâhirdir, bâtıdır. O, her şeyi bilendir*” (Kur’an 57: 3) ve “*O, ilmiyle her şeyi kuşatmıştır*” (Kur’an 20:98) ayet-i kerimelerindeki önerme ve ilahi isim/sıfatlar üzerinden ve ayetlere uygun olarak “müteşabih / çok anlamlı” açıklamalar yapmıştır (Miyâne'î 1362-1: 222-223). Yoksa onun bakışı, Antik Yunan felsefesinin veya Neo-Platonizm’in “panteizm” veya “sudur” nazariyesi perspektifinden değildir. Miyâne'î’nin nûr, sudûr ve zuhûr kavramlarına yüklediği “yoktan yaratma” anlamı da, onu panteist düşünür kategorisine sokmaya imkan tanımamaktadır.

2. İSLAM VAHYİ VE KÜLTÜR MİRASINDA NÛR VE İŞRÂK ÖĞRETİLERİ

2.1. İlk yaratılan nûr olarak Nûr-i Muhammedî öğretisi

İslam’ın ilk dönemlerinden itibaren Müslümanların, “Nûr” ve “Nur-i Muhammedî”, “Vech” gibi kavram ve metaforlara aşina olduklarını görmekteyiz. Zira Kur’an-ı Kerim ve Hz. Peygamberin öğretilerinde bu kavramlar çeşitli versiyonlarıyla mevcuttur.

Allah, Kur’an’da hem kendisini, hem Kur’an’ı, hem de birçok ilk devir muhaddis ve müfessirlerin nakillerine göre Hz. Peygamber’i “Nûr” olarak nitelemektedir. Nereye dönersek dönelim, Allah’ın “Vech”inin orada olduğuna dair önerme, Kur’an’ın bilgisidir. İslam bilginlerinde görülen “nûr” (Kur’an 24:35), “vech” (Kur’an 2:115; 28:88), “güneş” (Kur’an 6:96; 10:5;

13:2), “gölge” (Kur’an 25:45; 16: 48, 81), “mağara” (Kur’an 18: 10-25) gibi kavram ve metaforlar, daha ziyade Kur’an’dan devralınmış metaforlardır.

Bazı oryantalistler ise bu türden temel bazı kavramları, Kur’an ve Sünnet’in bir kısım verilerini ve İslam düşünürlerinin görüşlerini Yeni Eflatunculuğa ve Gnostisizme bağlamak için özen ve özel çaba göstermişlerdir.

Zira İslamiyet’le mücadele etmek, İslam dininin Hristiyanlık ve Yahudilik’ten alındığını iddia etmek; böylece olabildiğince onu gözden düşürmek ve İslam Peygamberi’nin değerini azaltmaya çalışmak, Oryantalizmin önemli hedefleri arasındadır (Türkmen, 2018, 161). 19. yüzyıl oryantalizminde ise Theodor Nöldeke (1836-1930) ve Julius Wellhausen (1844-1918) gibi önemli isimler baş çekmiştir. Nitekim Yahudi asıllı Ma-

car řarkiyatçı Ignaz Goldziher (1850-1921) de bunlardan biridir (Goldziher, 1997, 405-417).

Nûr kavramı ve Nûr-i Muhammedî teorisi, İslam düşünürleri kadar oryantalistlerin de kendi hedef ve yöntemleri çerçevesinde üzerinde çalıştıkları alanlardan biri olmuştur.

İslam bilginleri ve filozofları, elbette kendilerinden önceki felsefe ve kültür mirasından da istifade ederek Kur'an ve Sünnet'in temel verilerini değerlendirip "Nûr" ve "Vech" eksenli varlık ve yaratılış teorileri geliřmişlerdir. Zira İslamiyetin geliřinden itibaren Müslümanlar bu kavramlarla tanışık, hatta ilk varlık ve yaratılışa dair Hz. Peygamber'e sorular yöneltecek kadar da ilgilidiler.

Tabiûn dönemi bilginlerinden bazılarına atfedilen yorumlarda da söz konusu düşüncenin izlerini görmek mümkündür (Tek, 2021, 856). Konuya ilişkin rivayetleri, ilk dönem Ehlibeyt kaynaklarında da görmekteyiz.

Varlık hiyerarşisinde Hz. Peygamber'in "ilk yaratılan nûr" olduğuna ilişkin Asr-ı Saadet'ten gelen bilgi ve öğretiler, bazı arařtırmacılara göre ilk dönem sûfilerinden Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859) tarafından "*yaratılanların aslı Muhammed'in nurudur*" şeklinde (Uysal, 2001, 274; eş-Şeybî 1982: 394); bazı arařtırmacılara göre ise onun talebesi müfessir sufi Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî (ö. 238/896) tarafından ilk defa "nûr-i Muhammedî" olarak ifade edilmiştir (Tek, 2021, 856). Nitekim "Nûr ayeti"nde (Kur'an, 24:35) geçen "meselü nûrihî / onun nurun misali" ifadesini "yani; Muhammed'in nurunun misali" şeklinde tefsir etmiştir (et-Tüsterî, 2004: 206).

Nûr-i Muhammedî görüşü, et-Tüsterî'nin öğrencilerinden İbn Salim ve şehit veli Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc (ö. 309/922) tarafından Kitab-ı Tavâsîn'inde detaylandırılmıştır (Öztürk, 1996, 61, 293, 297, 327).

Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ında "nûr-i Muhammedî" esaslı ontolojik, teolojik, psikolojik tahlilleri ve çeřitleriyle birlikte ciddi biçimde yer bulmuştur (Gazzâlî, 1994, 14-16, 23, 26, 29, 54-57).

Nûr-i Muhammedî anlayışı, şehit veli el-Miyâneî tarafından Temhîdât'ı başta olmak üzere eserlerinde hem ontolojik bir gerçeklik, hem de Hakk'ın müşahedesini, marifeti ve tevhidinin kaynağı olarak epistemolojik bir gerçeklik haline dönüřtürülmüştür (Miyâneî, 2015, 96, 176-208).

Miyâneî, hakiki varlık, nûr, vücûd ve zuhûra dair serdettiğı görüşlerinin, el-Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr ve İhya gibi eserlerinde de var olduğunu kendisi ifade etmektedir (Miyâneî, 2016-2, 242). Bu bağlamda Nûr teorisi ve varlık hiyerarşisi eksenli el-Miyâneî ile el-Gazzâlî'nin

eserlerini mukayeseli olarak ele almanın da faydalı olacağı, yeni, özgün açılımlar sağlayacağı kanaatindeyim.

Nûr-i Muhammedî öğretisi, İbnü'l-Arabî tarafından da "Hakikat-i Muhammediyye" şeklinde bir metafizik teorisi olarak sistemleştirilmiş; Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1351) ve Molla Fenarî (ö. 834/1431) gibi İbnü'l-Arabî şarihlerince de âlemlere rahmet vesilesi olarak yaygınlaştırılırken; Abdülkerim el- Cîlî (ö.832/1428) tarafından genişletilmiştir (Tek, 2021, 858).

2.2. Nûr ve İşrâk öğretilerinin İslam vahyi ve kültür mirasındaki referansları

Nûr ve Vech kavramları yanısıra Nûr-i Muhammedî teorisi bağlamında Miyâne'î başta olmak üzere İslam düşünürlerinin görüşlerine kaynaklık eden Kur'an ve Sünnet'in söz konusu teolojik, ontolojik ve epistemolojik öğretilerinden bazılarını hatırlamakta fayda vardır.

"Allah göklerin ve yerin Nur'udur. O'nun nuru, içinde ışık bulunan bir kandil yuvasına benzer. O ışık bir cam içindedir, cam ise, sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır; bu ne yalnız doğuda ve ne de yalnız batıda bulunan bereketli zeytin ağacından yakılır. Ateş değmese bile, nerdeyse yağın kendisi aydınlatacak! Nur üstüne nurdur. Allah dilediğini nuruna kavuşturur. Allah insanlara misaller verir. O, herşeyi bilendir" (Kur'an 24: 35).

"Ey İnsanlar! Rabbiniz'den size açık bir delil geldi, size apaçık bir nur, Kuran indirdik" (Kur'an 4: 174).

"Ey kitap ehli! Artık size elçimiz (Muhammed) gelmiştir. O, kitabınızdan gizleyip durduğunuz gerçeklerden birçoğunu sizlere açıklıyor, birçoğunu da affediyor. İşte size Allah'tan bir nur ve apaçık bir kitap (Kur'an) gelmiştir. Allah, onunla rızası peşinde olanları selâmet yollarına iletir ve onları izniyle, karanlıklardan (zulumât) aydınlığa (Nûr) çıkarıp kendilerini dosdoğru bir yola iletir" (Kur'an 5: 15-16).

"O, güneşi bir ışık kaynağı (ziyâ), ayı da (geceleyin) bir aydınlık kaynağı (nûr) kılan, yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için ona menziller (yörüngeler) takdir edendir. Allah, bunları ancak gerçek ile (hikmeti gereğince) yaratmıştır. O, âyetlerini, bilen bir topluma ayrı ayrı açıklamaktadır" (Kur'an 10:5).

"Ey Peygamber! Biz seni bir şahit, bir müjdeleyici, bir uyarıcı; Allah'ın izniyle kendi yoluna çağıran bir davetçi ve aydınlatıcı bir kandil (munîr) olarak gönderdik" (Kur'an 33:45).

“İřte sana da, emrimizle, bir ruh (kalpleri dirilten bir kitap) vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir, bilmezdin. Fakat biz onu, kullarımızdan dilediğimizi, kendisiyle doğru yola eriřtireceğimiz bir nur yaptık. řüphesiz ki sen doğru bir yola iletiyorsun; göklerdeki ve yerdeki her şeyin sahibi olan Allah’ın yoluna...” (Kur’an 42: 52-53).

“Allah’ın yedi göğü birbiri ile nasıl uyumlu/tabaka tabaka yarattığını görmüyor musunuz? Allah, onların içinde ayı bir ışık (nûr), güneři de bir kandil (sîrac) yapmıştır” (Kur’an 71:15-16).

“Nereye yönelirseniz Allah’ın zâtı (Vechullah) oradadır. řüphesiz Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir” (Kur’an 2:115).

“O, her an yeni bir yaratma (bir oluş, bir iş bir ilâhî tasarruf)tadır” (Kur’an 55:29).

“Göklerdeki her şey, yerdeki her şey Allah’ındır. Allah, her şeyi kuşatıcıdır” (Kur’an 4:126).

“O, ilmiyle her şeyi kuşatmıştır” (Kur’an 20: 98).

“Yeryüzünde var olan her şey fanidir. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı (vech) bâki kalacaktır” (Kur’an 55: 26-27).

“O’nun zatından (vech) başka her şey yok olacaktır” (Kur’an 28:88). Kur’an’da açıklanan “Nûr”, “Vech” ve varlığın yaratılıřına dair kavramları, Ehl-i Sünnet ve Ehl-i beyt / řia kaynaklarındaki Hz. Peygamber’den gelen bir kısmını yukarıdaki 1. bölümde aktardığımız rivayetlerde, yanısıra ilk varlık ve yaratılıřa dair kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplarda da etraflıca görmek mümkündür.

Hız. Peygamber’den ilk yaratılıř ve kendi “nûr”una dair rivayetler de nakledilmiştir. Bu rivayetler, İslam düşünürlerinin Nûr-i Muhammedî nazariyesi gibi bazı görüşlerinin, Goldziher gibi kimi oryantalistler tarafından Plotinos’a (MS: 205-270), Yeni Eflatunculuğaya veya panteizme eklenileme gayretlerini de boşaya çıkartacak niteliktedir.

Hız. Peygamber’in haber verdiği, ilk varlık ve yaratılıřa dair açıklamalar ve ilk yaratılan varlığın “kendi nûru” ve “kendi ruhu” olduğuna dair bilgi, sahabeden Hız. Ali b. Ebi Talib, İbn Abbas, Cabir b. Abdillahir, Ebu Rezîn, Ebu Hureyre, İrbad b. Sariye’nin yanısıra Cafer es-Sadık tarafından başta olmak üzere farklı rivayet yollarıyla gelmektedir. Bu rivayetlerde; ilk yaratılan şeyin “nûr-i Muhammedî”, “nurdan kalem” ve “akıl” olduğu bilgileri mevcuttur; hadisçiler ve řarihleri bu bilgileri mecz etme yoluna gitmişlerdir.

Birçok İslam filozofunun ve elbette el-Miyâneci’nin, “Nûr” eksenli varlık görüşlerini, üzerine bina ederek sistemleřtirdikleri söz konusu bazı rivayetleri ve hadis kritiğiy (cerh/ta’dil) açısından değerlerini zikretmekte fayda vardır.

Yaratılan “ilk varlık”ın, Hz. Peygamber’in “nûr”u olduğuna dair önerme, Cabir b. Abdillâh el-Ensârî (ö.78/697), Hz. Peygamber’e sorduğu soruya karşılık, Peygamber Efendimizin (saa) verdiği cevapta mevcuttur. Nitekim İmam Kastallânî (ö. 923/1517) ve Aclûnî (ö.1162/1749), Abdurrezzâk b. Hemmâm’ın (ö. 211/827) el-Musannef’ine nisbet ederek naklettiği rivayete göre Câbir b. Abdillâh (r.a) şöyle anlatmaktadır:

“Ben Allah’ın Râsulü’ne, ‘Ya Rasûlallah, anam babam sana fedâ olsun, Yüce Allah’ın ilk önce yarattığı şeyi bana söyler misin’ diye sordum.

O (saa) da bana: ‘Ey Câbir, Allah Teâla her şeyden önce kendi nûrundan senin peygamberinin nûrunu yarattı. Bu nûr, Allah’ın dilediği yerleri dolaşıp gezerdi. O zaman ne levh, ne kalem, ne cennet, ne cehennem, ne melek, ne yer, ne gök, ne güneş, ne ay, ne cin, ne de ins vardı.

Yüce Allah varlığı (mahlûku) yaratmayı isteyince, bu nûru dört parçaya ayırdı. İlk parçadan Kalem’i yarattı, ikinci parçadan Levh’i yarattı. Üçüncü parçadan Arş’i yarattı.

Sonra dördüncü parçayı taksim edip dört parçaya ayırdı. Birinciden gökleri yarattı. İkinciden yerleri yarattı. Üçüncüden cennet ve cehennemi yarattı.

Dördüncü parçayı tekrar taksim edip dörde ayırdı. Birincisinden müminlerin nurunu, ikincisinden Allah’ı bilmek (marifet) olan kalplerin nurunu, üçüncüsünden ise Tevhid kelimesi olan dillerinin nurunu yarattı’ buyurdu” (Kastallânî, 2004, 71-72; Aclûnî, 1351-1, Hn. 827).

Mevâhib şârihi Zerkânî (ö.1122/1710), Abdurrezzak’ın Musannef’inde söz konusu rivayete rastlayamadığını belirtmektedir (Zerkânî, 1996, 89). Ancak Abdurrezzak’ın Musannef’i üzerinde çalışan ve Musannef’in ilk cildinin kayıp bölümünü yayınlayan Dr. İsa b. Abdillâh b. Manî el-Humeyrî, söz konusu Cabir rivayetinin Musannef’in kayıp nüshasında mevcut olduğunu belirtmiş ve yayınlamıştır (el-Humeyrî, 2005, 63-67).

Bu hadisin Hâkim (ö.405/1014), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İbn Hibbân (ö. 354/965) tarafından rivayet edilmiş çeşitli varyasyonları mevcuttur. Hadis kritiği (cerh ve ta’dil) ve güvenilirliği bağlamında Hâkim ve Zehebî (748/1347) sahih olduğunu söylemişlerdir (Yıldırım 2009: 132-135). Aclûnî ise sukût etmiş; herhangi bir görüş belirtmek yerine, söz konusu hadisi teyid eder nitelikte çeşitli varyasyonlarını zikretmiş; yanısıra İbn Kattan’ın İhkam’ından Ehl-i beyt kanalıyla gelen “Ben,

Âdem'in yaratılmasından dört bin sene önce, Rabb'imın huzurunda bir nûr idim" rivayetini nakletmiştir (Aclûnî, 1351-1, 265-266).

İsmailî dâilerden İbnü'l-Velid'in (ö. 612/1215) naklinde ise, Cabir b. Abdillâh'tan Hz. Peygamber'in "*Yüce Allah, beni ve Ali'yi nurdan yaratmıştır...*" buyurduğu şeklinde rivayet edilmekte; yanısıra "*Allah'ın huzurunda, ben ve Ali 'bir nur' idik*" nakliyle teyid edilmektedir (İbnü'l-Velid, 1982, 54- 55). İlginçtir; Hz. Peygamber'den gelen "*Allah'ın huzurunda, ben ve Ali 'bir nûr' idik*" buyruğu, Ahmed b. Hanbel, Fedâil'inde Hz. Ali'nin faziletine dair diğer birçok rivayetlerle teyid ederek senediyle birlikte nakletmektedir (Ahmed, 1983, Hn: 1130).

Ehl-i beyt ekolü hadis bilginlerinden er-Reyşehrî de hadis ansiklopedisinde, Meclisî'nin Bihar'ına nispet ederek (el-Bihâr: 1/97/7) Hz. Peygamber'in "*Allah'ın yarattığı ilk şey benim nurumdur*" buyurduğunu nakletmektedir (er-Reyşehrî, 1422, Hn. 4868).

Reyşehrî'nin nakline göre; "*hikmet şehrinin kapısı Hz. Ali'ye 'Allah'ın yarattığı ilk şey nedir?' diye sorulduğunda; 'Allah nuru yarattı' cevabını vermiştir*" (Reyşehrî, 1422, Hn: 4862).

Yanısıra er-Reyşehrî'nin Mizân'ında, konuya dair Ehl-i Sünnet kaynaklarında rivayet edilen hadislerin tamamına yakınının mevcut olduğunu görmekteyiz (er-Reyşehrî, 1422, 1029-1034).

Öte yandan İbn Abbas'tan(ra) gelen bir rivayette Peygamber (saa) şöyle buyurmuştur: "*Allah'ın yarattığı şeylerin ilki kalemdir. Elif ve Lâm harflerinden önce Allah onu hece harfinden yarattı. O da nurdan bir kalem olarak şekillendi. Kendisine 'Levh-i Mahfûz'da dolaş' denildi, o 'ne ile ya Rabb' diye sordu. Allah, 'kıyamete kadar olacak şeylerle,' dedi.*"

Allah varlığı yaratınca, Hafaza'yı (koruma/gözetleme melekleri) onlara gözetleyici yaptı. Hafaza melekleri kendilerine havale edilen mahlukun amellerini saklar; kıyamet kopup insanlar kalkınca, onların amelleri kendilerine arz olunur ve onlara, 'İşte bu yazımızdır (Kitabuna); hak ve gerçeğe sizin üzerinizde konuşmaktadır. Gerçekten biz, yapmış olduğunuz amellerinizin suretini çıkararak tıpatıp kaydettik (nestensihu)'(Kur'an 45:29) denilir. İki kitap (tesbit edilen yazıyla Hafaza'nın yazdığı) karşılaştırılır ve birbirine tam denk olur."

İbn Abbas "*Sizler Arap değil misiniz; istinsah ancak daha önce yazılmış bir kitaptan olur*" demiştir (Hakim, 2002, Hn. 3693).

Hâkim (ö.405/1014), söz konusu rivayet için, bu isnadı sahih bir hadistir; fakat Buhari ve Müslim nakletmemişlerdir, demektedir (Hâkim, 2002, 492). Tirmizî de, "*Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir*" hadisini naklettikten sonra; "*Bu hadis hasen/sahihtir*" demektedir (Tirmizî, 1999, Hn. 3319).

İmrân b. Husayn'ın (ra) naklettiğine göre; Hz. Peygamber, Yemen'den gelen Temîmoğulları heyetinin yanısıra diğer bazı heyetler de Mescîd-i Nebvî'ye geldiklerinde, varlık ve yaratılışın başlangıcına dair sorularına şöyle cevap buyurmuştur: "Allah vardı ve O'ndan önce hiçbir şey yoktu. Allah'ın arşı su üzerinde idi. Allah gökleri ve yeri yarattı. Her şeyi zikre (Kitab'a/Levha-i Mahfûz'a) yazdı" (Buhârî, 2016, Hn. 7418).

Diğer bir rivayete göre; Hz. Peygamber, "(Ezelden) Allah vardı ve O'ndan başka hiçbir şey yoktu. Ve Allah'ın arşı, su üzerinde idi. Ve her şeyi (tüm varlığı) Zikr'e (Kitab'a/Levha-i Mahfûz'a) yazdı. Ve Allah gökleri ve yeri yarattı" şeklinde cevap vermiştir (Buhârî, 2016, Hn. 3191).

Ahmed b. Hanbel ve Tirmizî'nin (ö.320/932) tahrir ettiği başka bir hadiste; Hz. Peygamber, Ebû Rezîn el-Ukaylî'nin (ra), "Yâ Rasûlallah, Allah varlığı yaratmadan önce neredeydi?" diye sormasına cevap olarak; "Amâ'daydı (mekânsızlık ve zamansızlıkta); altında hava yoktu, üstünde hava yoktu ve Arş'ını su üzerinde yarattı" buyurmuştur (Tirmizî 1999: Hn. 3109; Ahmed 1999-1: Hn.16188, 16200). Tirmizî, rivayeti, hasen hadis olarak değerlendirmiştir (Tirmizî, 1999, 495).

Rivayetlerin Ehl-i Sünnet ve Şia kaynaklarının güvenilir ravileriyle ulaşması, söz konusu hadisler için bir itimat gerekçesi olması gerekir iken; maalesef daha ziyade Selefî ekolün hadis kritiği (cerh ve ta'dil) usulünde ihdas ettiği "teşeyyu" kavramı ve ithamlarıyla, birçok güvenilir haberler zayıf veya mevzu (uydurma) hale düşmüştür (Topgöl, 2012, 51-53). Benzer dışlayıcı ve itham edici yaklaşım Ehl-i Sünnet kaynaklarındaki birçok raviye yönelik olarak Şia bilginlerinde de mevcuttur. İlk varlık, yaratılış ve nûr-i Muhammedî'ye ilişkin rivayetleri de bu kategoride "zayıflatılmış" olarak görmek mümkündür.

İbn Teymiye başta olmak üzere Selefî ekol (Zehebî, İbn Adiyy, İbn Kayyim) kaynaklarda çeşitli versiyonlarıyla mevcut olan "Allah'ın ilk yarattığı varlık akıldır" rivayetinin "mevzu/uydurma" olduğunu söylemişlerdir.

Hadislerde, "nûr-i Muhammedî"nin maddî/somut bir nur olarak tezahür ettiği rivayetlerini de görmekteyiz. Nitekim İrbâd b. Sâriye başta olmak üzere birkaç farklı sahabeden gelen rivayete göre; Hz. Peygamber'e kendine dair haberler vermesini talep etmeleri üzerine, kendisinin (saa) şöyle dediğini işitmişlerdir: "Ben atam İbrâhîm'in duasıyım. İlsâ'nın müjdesiyim. Ben Allah'ın kuluyum ve Peygamberlerin sonuncusuyum. Annem, beni dünyaya getirdiğinde ('rüyasında' rivayeti de mevcuttur) kendisinden Şam saraylarını aydınlatan bir 'nûr' çıktığını görmüştür" (Ahmed 1999-2: Hn: 17150, 17151, 17163; Hâkim 2002: Hn. 4174, 4175). Hadisi, Ahmed b. Hanbel, "sahih li gayrihi" olarak değerlendirir-

ken; İbn Hibban ve Hâkim, hadisin “sahih” olduđuna hükmetmişlerdir (Ahmed 1999-2: 380; Hâkim 2002: 656).

Ehl-i beyt ve Ehl-i sünnet ekollerince “ilmin imamı” diye anılan Cafer es- Sâdık (ö.148/765), Kalem Sûresi’nin 1. âyetinin tefsiri bağlamında “Nûn, tüm nûrların kendisinden yaratıldığı ‘Ezeliyet Nûru’dur. Bu nûr, Muhammed’in (saa) nurudur. Bu sebeple kendisine ‘Şüphesiz sen yüce bir ahlak üzeresin’ (Kur’an 68:4) şeklinde hitap buyuruldu; yani ezelde sana has kılınan nur üzeresin” demektedir (es-Sülemî, 2001, 343).

Mısır’ın meşhur sufilerinden Zü’n-Nûn/Sevbân el-Mısırî’nin (ö.245/859) “Varlığın (halkın) aslı Muhammed’in (saa) nurudur” dediđi nakledilmektedir (Attar, 1984, 194). Nitekim eş-Şeybi, Zü’n-Nûn el-Mısırî’nin “Varlığın aslı Nûr-i Muhammed’dır” sözünü, tasavvuf ile teşey-yu arasında bir bağ olarak kaydetmektedir (eş-Şeybî, 1982, 394).

İlk devir müfessirlere göre de, Kur’an-ı Kerim’de “nûr” kelimesi ile bizzat Hz. Muhammed’e işaret edilmesi söz konusudur. “Şüphesiz ki size Allah’tan bir nûr ve çok açık bir kitap da geldi” (Kur’an 5:15) ayetindeki “nûr”dan maksat, Hz. Muhammed’dir ki, Allah onunla hakkı aydınlatmış, İslam’ı izhar etmiştir. İbn Abbas (ö.68/687), hem Maide suresi 15. ayetteki “nûr”u, hem de Nûr suresi

35. ayetteki “meselü nûrihî/onun nurunun örneđi” ifadesindeki “nûr”u “Hz. Muhammed” olarak tefsir etmektedir (İbn Abbas, 1992, 119, 382).

Müfessir Taberî (ö.310/923) de Maide 15.’teki “nûr”u, “Allah’ın gerçeyle aydınlattığı nûr-i Muhammedî” olarak tefsir etmektedir (et-Taberî, 2001, 264).

Aynı şekilde Ebu’l-Leys es-Semerkandî (ö.373/978) de Maide 15. ayetteki “Kad câekûm minellâhi nûrun/size Allah’tan bir nûr geldi” beyanındaki “ilahî nûr”dan maksadın “Hz. Muhammed” olduđunu söylemektedir (es- Semerkândî, 1993-1, 424). Nûr Suresi 35. ayette geçen “meselü nûrihî/O’nun nûrunun misali” ifadesini, “Hz. Muhammed” olarak tefsir ederken; “yûkadü min şeceretin mübâreketin zeytûnetin/mübarek bir zeytin ağacından tutuşturulur” ifadesini de “dosdođru Hanif bir Müslüman olan Hz. İbrahim (as)” şeklinde açıklamaktadır (es-Semerkândî, 1993-2, 441).

Nizâmî-i Gencevî’ye (ö.611/1214) göre de Hz. Muhammed, “büyük nûr”dur. Onun mübarek adlarından biri de “Nûr”dur. Onun gölgesi yoktur. İlk yaratılan nûr, ilk yaratılan varlıktır. Nizâmî’ye göre; onun nûru İslam’dır (Hacı, 2008, 247-248).

Yukarıda 1.bölümde de altını çizdiğimiz gibi Miyâneî, Nûr görüşü dahil, kendi öğretilerinin, yanlış anlamlara ve İslam dışı alana çekilmesinden mustariptir. Nitekim Miyâneî’ye göre “O, varlığın masdarı ve

varlığın kaynağıdır" şeklindeki önermesi, "O, her şeyin yaratıcısıdır" hükmü gibidir. (Miyâneî, 2016-2, 244). Yani, Miyâneî'nin, O'nun varlığın masdarıdır, şeklindeki görüşü, bazıların dediği gibi, Neo-Platonist veya panteist sudur nazariyesi ile eklentilenmeye imkan vermez. Ona göre; bu önermeyi, başka şekilde tevil eden kimse hata etmiştir, hasımlık içindedir; yoksa onu söyleyen değil... Miyâneî'ye göre; kapalı (mücmel) bir sözün açıklaması, inatçı bir hasma değil; onu kapalı sözü söyleyene aittir. Dolayısıyla, insan, hasmının dilinin altında değil; kendi dilinin altında saklıdır (Miyâneî, 2016-2, 244).

Miyâneî, ilk varlık olarak Hz. Peygamber'in nurunun yaratılmasını, tasavvuftaki "Kenz-i Mahfi" rivayeti (Aydın, 2022, 258) ile bütünleştirerek, "Allah'ın bilinmesinin zuhuru" olarak ifade etmektedir. Ancak Miyâneî önemli sayılabilecek bir uyarı yapmaktadır. Miyâneî'ye göre; zâtın hakikatini ve hakiki mârifeti idrak etmek, ancak Allah'a mahsustur. O'nun hakkında dile getirilen her önerme ve ibare, sadece ona işaret etmek içindir (Miyâneî, 2016-2, 288). Dolayısıyla Zorunlu Varlık hakkındaki her türlü söz, önerme, sıfat ve kavramlar müteşabihdir, çok anlamlıdır, akıl ötesi tavrın işaretleridir; akıl ile idrak ve ifade edilebilecek gerçekler değildir.

Miyâneî, "akıl ötesi tavr"daki yaratılışı "Vechullah / Allah'ın Zatı, Allah'ın yüzü" kavramı ile ifadelendirmektedir. Ona göre "Vech", Zât ile varlık arasında ontolojik, sembolik ve epistemolojik bir bağı ifade etmektedir. Miyâneî'ye göre varlık ve âlem, bu "Vech"nin yansımasıdır, "ak-si"dir.

Nitekim ayet-i kerime, yeryüzünde varlıklardaki "Vech"nin varlığı ve yansımasını ifade etmektedir. Miyâneî'ye göre "*Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı (Vechullah) oradadır. Şüphesiz Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir*" (Kur'an 2:115) ayet-i kerimesinden başka hiçbir âyet olmasa bile, ezelf ilmin cüz'ıyyâtı ihata etmesini inkâr edenlerin cehâletini göstermeye sadece bu âyet yeterdir (Miyâneî, 2016-1, 86).

Miyâneî'nin varlık anlayışı ve hiyerarşisi, âdeta "Vechullah" (Kur'an 2:115) ve "Nûr" (Kur'an 24: 35) ayetlerinin ontolojik, kozmolojik ve epistemolojik olarak sistemleştirilmiş hali sayılabilir. Nitekim onun varlık anlayışında; "*Vâcib'in de her mevcuda bakan bir yüzü (vech) vardır. Her mevcud, vâcib için hâzırdır ve vâcib her mevcuttan başkadır. Bir şey, vâcib için hâzır değilse o şey yoktur. Zira o şeyin vâcibe bakan bir yüzü yoktur. Her daim var olanın (kayyûm) yüzü (vech) olmasaydı, var olanların varlığı asla söz konusu olmazdı*" (Miyâneî, 2016-1, 74).

Bazı felsefi ve tarihi kaynaklar, nûr-zulmet/karanlık öğretileriyle şekillenmiş Mani ve Mazdek'in öğretilerinin Orta Çağ'da Azerbaycan'daki felsefi düşüncenin doğası ve özellikleri üzerinde güçlü bir etkisi olduğunu kaydetmektedir (Məhdiyev, 2010, 80) Ancak burada dikkatlerden kaçırılmaması gereken nokta; İslam filozofları ve Azerbaycan'ın ziyalıları şehit veli el-Miyâneî'nin "nûr-i Muhammedî" görüşlerine, Mani ve Mazdek görüşlerine hiçbir şekilde ihtiyaç duymayacak nitelikte kaynaklık edecek Kur'an'ın ve İslam'ın nur öğretilerinin var olduğu gerçeğidir.

Öte yandan, son dönem İslam bilginlerinin birçoğu, "Nûr-i Muhammedî" eksenli rivayetlerin İslam kaynaklarındaki temellerini dikkate alarak, teoriyi İslam düşüncesinin bir parçası olarak değil; İbn Teymiye ve Selefi ekolünde önemli sayılabilecek katkılarıyla, Goldziher gibi oryantalistlerin üzerinde çalışıp arzuladıkları üzere, Yunan ve Yeni Eflatuncu düşüncesinin eklentisi ve etkisi olduğu kanaatine sarılmayı tercih etmişlerdir. Ancak yukarıda Kur'an ve Sünnet kaynaklı olarak ortaya koyduğumuz veriler, Nûr-i Muhammedî anlayışının temel esas ve öğretilerinin İslam kültür mirasında var olduğunu göstermektedir.

Miyâneî'nin de "Nûr-i Muhammedî" meselesini ele alma ve var oluğun ontolojik ve epistemolojik dayanağı olarak kabul etmesi, İslam kültür mirasının bu veri ve öğretilerine hâkim olmasından kaynaklanmaktadır. Burada yabancı tesirler aramak doğru olmasa gerektir.

Sonuç

Varlık konusu, ontolojik ve epistemolojik olarak felsefenin baştan beri en temel ve en önemli konularından biri olmuştur. İslam düşünürleri ve filozofları da bu bağlamda ciddi sistem ve teoriler ortaya koymuşlardır.

Müslüman filozofların varlık meselesine yaklaşımlarında, tercümeler sürecinde ağırlığı çok hissedilmemiş olsa da, Kur'an-ı Kerim ve İslam vahyinin sunduğu verilerin ve referansların belirleyici rolü olmuştur.

Kendi varlık görüşünü ve düşünce sistemini inşa etme bağlamında İslam felsefesi ve düşünce tarihinde Kur'an ve vahyin verilerini en çok ve yerli yerinde kullanan düşünürlerin başında Miyâneî gelmektedir. O, varlık sistemi ve görüşlerini, âdeta Kur'an ayetleri ve İslam kaynaklı rivayetler üzerine oturtmuştur. Miyâneî'nin bir başka yönü, varlık, yaratış ve idrak eksenindeki görüşlerini, akıl ve akıl ötesi alanlarda farklılık gösteren "çok anlamlı" özel kavramlarla ifade etmesidir.

Miyâneî'nin bilimsel donanımını ve zengin İslam kültürü birikimini bütüncül olarak keşfedemeyenler, birkaç önerme veya ifadesinden yola

çıkarak; onu Sudûrcu, Panteist veya Neo-Platonist şeklinde bir yerlerde konumlandırmakta; Antik çağ veya Yunan düşünce ekollerinden beslendiği zannıyla felsefesini mütalaa etmektedirler. Bu yaklaşım isabetli değildir. Bu yaklaşımı bizzat kendisi reddetmektedir.

Nöldeke (1836-1930), Wellhausen (1844-1918) ve Goldziher (1850-1921) bazı oryantalistler de, Kur'an ve Sünnet'in bir kısım verilerini ve İslam düşünürlerinin görüşlerini Yeni Eflatunculuğa ve Gnostisizme bağlamak için özen ve özel çaba göstermişlerdir.

Miyâneî'nin, Kur'an ayetlerini ve İslam mirasını referans alarak yaptığı panteizme ve sudûr nazariyesine yönelik reddiyesi kadar; onun inşa ettiği varlık sistemi, "Zuhûr", İşrak ve Nûr görüşleri de kendine özgü ve orijinaldir. Bu bağlamda söz konusu görüşleri de vahyin verilerine, İslam kültür mirasına ve hadis rivayetlerine dayanmaktadır.

Kur'an ayetleri, hadis rivayetleri ve İslam kültür mirası varlık, yaratış, ilk madde ve idrak eksenli ontolojik, kozmolojik ve epistemolojik sistemler inşa edecek kadar zengin verileri sunmaktadır. Miyâneî, Kur'an'ın "Nûr ayeti"ni (Kur'an 24:35) ve bu bağlamda ilk dönem İslam kaynaklarında nakledilen rivayetleri esas alarak özgün varlık sitemini inşa etmiştir.

Miyâneî'de "nûr", "vech", "sudûr" ve "işrak" gibi kavramların hepsi, "yoktan halk etme" ile ilintili kavramlardır, yaratışı ifade etmektedir.

Miyâneî, "Nûr" ve "Nûr-i Muhammed" kavramını, ilk dönem tasavvuf erbabının anlayışının ötesine taşıyarak; onu yaratış ve zuhur eksenli ontolojik bir kavram olarak sistemleştirmiştir.

Miyâneî, kaynakları ve inşa ettiği varlık sistemi ile özgün ve orijinal bir ekoldür.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim Meali, Türkiye Diyanet Vakfı.

Aclûnî İsmâil b. Muhammed. (1351-1). *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlu'l-Elbâs Amme'stehara mine'l-Ehâdis fî Elsineti'n-Nâs*, c. I, (Tahkik: Ahmed el- Halebî el-Attar), Beyrut: Daru'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, (465 sayfa).

Aclûnî İsmâil b. Muhammed. (1351-2). *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlu'l-Elbâs Amme'stehara mine'l-Ehâdis fî Elsineti'n-Nâs*, c. II, (Tahkik: Ahmed el- Halebî el-Attar), Beyrut: Daru'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, (465 sayfa).

Ahmed İbn Hanbel Ebu Abdillan eş-Şeybânî. (1983). *Fedâilü's-Sa-habe*, (Tahkik: Vasiyyullah b. Muhamed Abbas), Mekke-i Mükerre-me: Ümmü'l- Kura, 1. Baskı.

Ahmed İbn Hanbel Ebu Abdillan eş-Şeybânî. (1999-1). *Müsnedü'l-İmam Ahmed İbn Hanbel*, c. 26, (Tahkik: Şu'ayb el-Arnâvûd ve diğerele-ri), Beyrut: Müessetü'r-Risale, 404 sayfa, 1. Baskı.

Ahmed İbn Hanbel Ebu Abdillan eş-Şeybânî. (1999-2). *Müsnedü'l-İmam Ahmed İbn Hanbel*, c. 28, (Tahkik: Şu'ayb el-Arnâvûd ve diğerele-ri), Beyrut: Müessetü'r-Risale, 659 sayfa, 1. Baskı.

Ahmed İbn Hanbel Ebu Abdillan eş-Şeybânî. (1999-3). *Müsnedü'l-İmam Ahmed İbn Hanbel*, c. 11, (Tahkik: Şu'ayb el-Arnâvûd ve diğerele-ri), Beyrut: Müessetü'r-Risale, 711 sayfa, 1. Baskı.

Attâr Ferîdüddîn. (1984). *Tezkiretü'l-Evliya* (Hazırlayan: Süleyman Uludağ), Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 871 sayfa, 1. Baskı.

Aydın İbrahim Halil. (2022). *“Kenz-i Mahfi”*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 25, ss. 258-259, Ankara: TDV Yayınları.

el-Buhârî Ebu Abdillan Muhammed b. İsmail el. (2016). *Sahih*, (es-Seharenfûrî ve es-Sindî haşiyesiyle birlikte), I-IV cilt, ss. 3416, Karaçi: el-Büşra.

Ebu Dâvûd Süleyman b. Eş'ab es-Sicistanî. (1999). *Sünen-i Ebi Dâvûd*,

Riyad: Daru's-Selam, 1. Baskı.

Edwards Paul (1967), *The Encyclopedia of Philosophy*, V.5, Lon-don: The Macmillan Company & The Free Press, (pp. 557).

el-Gazzâlî Ebu Hâmid Muhammed. (1994). *Mişkâtü'l-Envâr – Nurlar Feneri* (Çeviren Süleyman Ateş), İstanbul: Bedir Yayınevi, (72 sayfa).

Goldziher Ignaz. (1997). *“Hadis'te Yeni Eflatuncu ve Gnostik Unsur-lar”*, (Çeviren: Ömer Özsoy), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der-gisi, cilt: XXXVI, (s. 405-421).

Hacı Siraceddin. (2008). *Hız. Nizamî Gencevî'nin Yaradıcılığında Peygamberlik Anlayışı ve Hız. Muhammed*, 460 sayfa, Bakü.

Hâkim Ebû Abdillan Muhammed b. Abdillan en-Nîsâbûrî. (2002). *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, c. II, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 687 say-fa, 2. Baskı. el-Humeyrî İsa b. Abdillan el. (2005). *el-Cüz'ü'l-Mevqûd Min Cüz'i'l-Evvel Mine'l-Musannef*, Lahor: Müessetü's-Şeref, 111 sayfa, 2. Baskı.

İbn Abbas Abdullah. (1992). *Tenvîru'l-Mikbâs Min Tefsîr-i İbn Ab-bas*, (Hazırlayan: Tahir Muhammed b. Yakub Firüzâbâdî), Beyrut: Da-ru'l- Kütübî'l-İlmiyye, (664 sayfa).

İbnü'l-Velîd Ali b. Muhamed b. Cafer el-Kureyşî. (1982). *Tâcü'l-Akâid ve Ma'dinü'l-Fevâid*, Beyrut: Müesseset'ü İzziddin, 197 sayfa, 2.baskı.

Kastallânî Ahmed b. Muhammed. (2004). *el-Mevâhibu'l-Leduniyye bi'l- Minahi'l-Muhammediyye*, c. I, (Tahkik: Salih Ahmed eş-Şâmî), Beyrut: el- Mektebu'l-İslamî, 664 sayfa, 2. Baskı.

Kerimov V. M. (2008). *Orta Əsrlər Fəlsəfəsində Varlıq Problemi*, Bakı Dövlət Universiteti, No:2, (ss.111-121).

Mehdiyev Ramiz. (2010). *Fəlsəfə (Ders vesaiti)*, (Elmi redaktör: Bəhtiyar Əliyev), Bakı:Şərk-Qərb, (360 sayfa).

el-Miyâne'î Aynülkudât el-Hemedânî. (1362-1). *Nâme'hâ-yi Aynül-kudât-i Hemedânî*, c. I, (Hz.: Alinakî Münzevî- 'Afîf 'Useyran), Tahran: Manu'çehri- Zavar Kitabevi, 480 sayfa ve 18 sayfa giriş.

el-Miyâne'î Aynülkudât el-Hemedânî. (1362-2). *Nâme'hâ-yi Aynül-kudât-i Hemedânî*, c. II, (Hz.: Alinakî Münzevî- 'Afîf 'Useyran), Tahran: Manu'çehri- Zavar Kitabevi, (488 sayfa).

el-Miyâne'î Aynülkudât el-Hemedânî. (1362-2). *Nâme'hâ-yi Aynül-kudât-i Hemedânî*, c. III, (Hz.: Alinakî Münzevî- 'Afîf 'Useyran), Tahran: Manu'çehri-Zavar Kitabevi, (448 sayfa).

el- Miyâne'î Aynülkudât el-Hemedânî. (2015). *Temhîdât / Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, (Hazırlayan: Halil Baltacı), İstanbul: Dergâh Yayınları, (251 sayfa).

el-Miyâne'î Aynülkudât el-Hemedânî. (2016-1). *Zübdetü'l-Hakâik* (Şekva'l-Garîb ile birlikte çeviri: Ahmet Kamil Cihan-Mesut Sandıkçı), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 324 sayfa, 1. Baskı.

el-Miyâne'î Aynülkudât el-Hemedânî el. (2016-2). *Şekva'l-Garîb* (Züb-detü'l-Hakâik ile birlikte çeviri: Ahmet Kamil Cihan-Mesut Sandıkçı), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 324 sayfa, 1. Baskı.

Müslim b. Haccac Ebu'l-Hüseyn en-Nisabûrî. (2016). *Sahîh-i Müslim*, (Tahkik: Yasir Hasan-İzzüddin Dillî-'Imad et-Tayyar), Beyrut: Mües-setü'r- Risale, (1381 sayfa), 2. Baskı.

Nasr Seyyed Hossein. (1993). *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, pp. 353 (Foreword by H. A. R. Gibb, Preface to the Second Edition, Introduction, List of Transliteration and Texts), USA: State University of New York Press, Revised Edition.

Öztürk Yaşar Nuri. (1996). *Hak ve Aşk Şehidi Hallâc-ı Mansur ve Eseri*, İstanbul: Yeni Boyut, (437 sayfa), 2.baskı.

er-Reyşehri Muhammed. (1422). *Mîzânü'l-Hikmet*, c. III, Kum: Daru'l- Hadîs, (ss.958-1454), 1.baskı.

es-Semerkandî Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed İbrahim. (1993-1). *Tefsir- u Semerkandî*, c.I, (Tahkik: Ali Muhamed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcud-Zekeriyya Abdülmecid en-Nevtî), Beyrut: Daru'l-Kütüb'il-İlmiyye, (600 sayfa), 1. Baskı.

es-Semerkandî Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed İbrahim. (1993-2). *Tefsir- u Semerkandî*, c.II, (Tahkik: Ali Muhamed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcud-Zekeriyya Abdülmecid en-Nevtî), Beyrut: Daru'l-Kütüb'il-İlmiyye, (552 sayfa) 1. Baskı.

es-Sülemî Ebu Abdurrahmân b. Hüseyin b. Mûsâ el-Ezdî (2001), *Hakâiku't-tefsir*, c. II, (Tahkik: Seyyid Umrân), Beyrût: Dârü'l-Kütüb'il-İlmiyye, (438 sayfa).

eş-Şeybî Mustafa Kamil. (1982). *es-Siletü Beyne't-Tasavvufi ve't-Teşeyyu'î*, c. I, Beyrut: Daru Endülüs, 663 sayfa, 3. Baskı.

et-Taberî Ebu Ca'fer Muhammed İbn Cerir. (2001). *Camîu'l-Beyan An Te'vîl-i Âyi'l-Kur'an* (Tefsîr-u Taberî), c.8, (Tahkik: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Kahire: Dar-u Hicr, (768 sayfa), 1.baskı.

Tek Abdurrezzak. (2021). "*Hakikat-i Muhammediyye Teorisi*", ss. 846- 861 (İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik – Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar,

c. 2, (ss. 487-1135), (Hazırlayan: Ömer Türker), İstanbul: Ketebe Yayınları). Tirmizî Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. (1999). *Camîu't-Tirmizî*, Riyad: Beytû Efkârî'd-Düveliyeye, (817 sayfa).

Topgöl Enes Muhammed. (2012/1). "*Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyu' (Şiîlik Eğilimi) Kavramına Tarihsel Bir Bakış*", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 42, (ss. 47-76).

Türkmen Sabri. (2018). "*Oryantalizmin Doğu Algısı*", İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Mesned Divinity Researches), cilt: IX, sayı: 2, (s. 151-170).

et-Tüsterî Ebu Muhammed Sehl b. Abdillâh er-Reffî. (2004). *Tefsîru'l- Kur'ani'l-Azîm*, (Tahkik: Taha Abdurrauf Sa'd-Sa'd Hasan Muhammed Al), Kahire: Daru'l-Haremi Li't-Türas, 1. Baskı.

Uysal Muhittin. (2001). *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Konya: Yedive-ren Kitap, (472 sayfa).

ez-Zerkânî Muhammed b. Abdülbâki. (1996). *Şerhu'l-Mevâhibi'l- Le-dünniyye*, (Tashih: Muhammed Abdülaziz el-Halidî), c.I, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, (510 sayfa), 1. Baskı.

UOT 1(091)

Ümmət konsepsiyasının tarixi təşəkkül prosesi: keçmiş və müasir dövr prizmasından təhlil

Türkan Məmmədova

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun elmi işçisi,
"Fəlsəfə tarixi" ixtisası üzrə doktorant
Bakı, Azərbaycan
mammadovaturkan@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0001-6093-9122>

Daxilolma tarixi: 24.11.2022

Nəşrə təsdiq tarixi: 04.03.2023

Xülasə

İslam dini zəminində müasir dövrdə formalaşan sosial birlik formasını ifadə edən ümmət konsepsiyası tarixi yanaşma kontekstində məqalədə nəzərdən keçirilir. Hazırkı mənasına uyğun şəkildə istifadə ediləndə terminin tarixən hansı mənalarda işlədildiyini araşdırmaq və keçmişlə-indiki dövr arasında müqayisə aparılmaqla "ümmət" anlayışının təyinatına uyğun istifadəsinin konkret olaraq hansı dövrə təsadüf etdiyini müəyyən etmək müəllifin əsas məqsədi kimi yazıda öz əksini tapır. Bu aspektdən müəllif məqaləni üç hissədə tədqiq edib, onun həm etimoloji, həm də Quranda rast gəlinən nümunələrini təhlil edir. Məqalənin birinci hissəsi terminin etimoloji mənşəyinin tədqiqinə həsr edilmiş və bu kontekstdə alimlər arasında yaranan fikir müxtəlifliyinin səbəbləri araşdırılmışdır.

Məqalənin ikinci hissəsində terminə konkret məna verilməsində yaranmış mürəkkəbliyin səbəbi Quranda rast gəlinən nümunələr əsasında tədqiq edilmişdir. Mövzu ətrafında aparılmış tədqiqatlara istinad edilməklə, müəyyən et-mək olur ki, müqəddəs kitabda terminə aid nümunələr, sadəcə, İslam dini əsasında formalaşan insanların birliyini əks etdirməmişdir. İnsanlarla yanaşı, mövcud olan digər canlıların, həmçinin qeyri-müsəlmanların birlikləri də nəzərdən keçirilmişdir.

Tədqiqatın üçüncü hissəsində ümmət ideyasının hansı dövrdən başlayaraq müasir mənasında istifadə olunduğu araşdırılır. Burada Quranın Məkkə və Mədinə dövrləri müqayisə edilir və belə nəticəyə gəlinir ki, terminə dair nümunələrin sayca üçüncü – Məkkə dövründə daha çox olmasına baxmayaraq, ümmət konsepsiyasının müasir mənasına uyğun şəkildə İslam dini kimliyini əks etdirdiyi dövr Quranın Mədinə mərhələsinə təsadüf edir.

Açar sözlər: *fəlsəfə, Quran, İslam mədəniyyəti, ümmət, dini kimlik, sosial birlik.*

Jurnalımızda dərc olunan məqalələrin müəllif hüquqları müəlliflərə məxsusdur və onlar CC-BY-NC lisenziyası ilə hər kəsə açıq şəkildə dərc olunur.

The Historical Formation Process of the Concept of Ummah: Analysis from the Perspective of the Past and Modern Era

Turkan Mammadova

Azerbaijan National Academy of Sciences,
at the Institute of Philosophy and Sociology

PhD student of "History of Philosophy"

Baku, Azerbaijan

mammadovaturkan@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0001-6093-9122>

Date of submission: 24.11.2022

Date of acceptance: 04.03.2023

Abstract

The concept of ummah, which reflects the form of social unity formed in the modern era on the basis of Islamic religion, is discussed in the context of a historical approach in the article. The author's main goal in the article is to examine the historical meanings in which the term was used until it was used in accordance with its current meaning, and to determine the specific period in which the term "ummah" was used in accordance with its intended purpose by comparing the past and present.

From this perspective, the author divides the article into three parts, analyzing both etymological and Quranic examples. Thus, the first part of the article is devoted to the study of the etymological origin of the term, and in this context, the reasons for the diversity of opinions among scholars are investigated.

The second part of the article examines the reasons for the difficulty in assigning a specific meaning to the term using examples from the Qur'an. According to the research conducted on the subject, it can be determined that the examples of the term in the holy book did not only reflect the unity of people formed based on the Islamic religion. According to the research done on the subject, the examples of the term in the holy book did not only reflect the unity of people formed based on the Islamic religion. It also symbolized the unity of other living beings who coexist with humans as well as the unity of non-Muslims.

In the third part of the study, the author attempts to pinpoint the precise time when the concept of ummah began to be used in its modern sense. By comparing the Meccan and Medinan periods of the Qur'an, it is concluded that, while the number of examples of the term is greater in the third Meccan period, the period when the concept of ummah reflects Islamic religious identity in accordance with its modern meaning is in the Medinan period of the Qur'an.

Keywords: *Philosophy, Qur'an, Islamic Culture, Ummah, Religious Identity, Social Unity*

The copyright of the articles published in our journal belongs to the authors and is published as open access under CC-BY-NC license.

Исторический процесс становления концепции уммы: анализ через призму прошлого и современного периода

Тюркан Мамедова

Национальная академия наук Азербайджана,
Институт философии и социологии
Диссертант история философии
Баку, Азербайджан
mammadovaturkan@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0001-6093-9122>

Дата подачи статьи в редакцию: 24.11.2022

Дата подтверждения статьи к публикации: 04.03.2023

Резюме

В статье в контексте исторического подхода рассматривается понятие умма, отражающее определенную форму общественного единства, сформировавшуюся на основе ислама в современную эпоху. Основной целью автора является исследование того, как этот термин исторически использовался до того, как он стал использоваться в его нынешнем значении, и определение того, в какой именно период понятие уммы использовалось в соответствии с его назначением путем сравнения прошлого и настоящего периода. С этой точки зрения автор анализирует статью в трех частях, принимая во внимание этимологические примеры, а также примеры из Корана. Таким образом, первая часть статьи посвящена изучению этимологического происхождения термина, и в этом контексте исследуются причины разногласий среди ученых.

Во второй части статьи на примерах, встречающихся в Коране, рассматривается причина сложности придания конкретного значения термину. Обращаясь к исследованиям, проведенным по теме, можно определить, что примеры термина в священной книге отражали не только единство людей, сформировавшееся на основе исламской религии. Наряду с людьми рассматривалось и единство других живых существ, а также немусульман.

В третьей части исследования автор пытается определить конкретный период использования идеи уммы в ее современном понимании. Здесь путем сравнения периодов Мекки и Медины Корана делается вывод о том, что хотя количество образцов термина

больше, чем в третьем периоде Мекки, период, когда понятие уммы отражает исламскую религиозную идентичность в соответствии с современным значением относится к этапу Медины Корана.

Ключевые слова: философия, Коран, исламская культура, умма, религиозная идентичность, социальное единство.

Авторские права на статьи, опубликованные в нашем журнале, принадлежат авторам и публикуются в открытом доступе по лицензии CC-BY-NC.

Giriş

İslam dini müsəlmanlar üçün dini bir inam forması olaraq əhəmiyyət kəsb etməmiş, hər zaman cəmiyyətin sosial-siyasi və mədəni həyatının bütün sahələrinə nüfuz edən fenomen kimi özünü göstərmişdir. Müsəlmanlar bütün həyatlarını İslama bağlamış, dövlətin idarə edilməsindən insanların fərdi yaşantılarındanək İslam dininin təsiri özünü göstərmişdir. Müasir dövrdə dünya müstəqil dövlətlərə bölünərsə də, İslam mədəni məkanında təşəkkül tapmış hər bir azad dövlətin bu gün də sosial-siyasi həyatının müxtəlif sahələrində İslam mədəniyyətinin təsiri vardır. Bu aspektdən hazırkı dövrdə İslam dini ilə bağlı olub, müsəlman cəmiyyətini (inananlar cəmiyyəti) ifadə edən “ümmət” termininin geniş spektrdə tədqiqinin aktuallığı inkaredilməzdir (Watt, 1968), (Oda Yoshiko, 1984), (Al-Ahsan Abdullah, 1993), (Fatum Abubakar, 2020), (Gokkir 2007).

Bəşəriyyət tarixinə nəzər saldıqda aydın olur ki, sosial varlıq hesab edilən insan tarixdə hər zaman müəyyən bir sosial birliyin tərkibinə daxil olmuşdur. Nümunə olaraq, qəbilə, tayfa, xalq, millət, ümmət və digər bu kimi insan birliklərinin adlarını çəkmək mümkündür. Adları qeyd edilən hər bir insan birliyini digərlərindən fərqləndirən özünəməxsus cəhətlər olmuşdur ki, buraya qan qohumluğu, irq, dil, din, etnik kimlik və s. xüsusiyyətləri aid etmək mümkündür. “İslam dünyasını bütün müsəlmanların vətəni” (Black, 2010, 477) kimi təqdim edən görüşdən çıxış etdikdə ümmət ideyası geniş mənada irqindən, dilindən, sosial statusundan, yaşadığı coğrafi məkandan asılı olmayaraq, azad iradə ilə birləşən və ortaq dəyərləri İslam mədəniyyəti olan insanların dini birliyini və sözün geniş mənasında, müsəlmanların dini kimliyini ifadə edir. “Ümmət” anlayışını yuxarıda sadalanan bu sosial birliklərdən fərqləndirən əsas

xüsusiyyəti isə məhz iradə və inam yolu ilə formalaşan insan birliyini əks etdirməsidir.

Qeyd edək ki, haqqında danışılan anlayış hər zaman İslam dini ətrafında azad iradə ilə birləşmiş insanların birliyini ifadə etmək üçün işlədilməmiş, İslam dini bərqərar olmamışdan əvvəl də müəyyən birliyi ifadə etmək üçün istifadə olunmuşdur. Qurana istinad etdikdə belə aydın olur ki, burada “ümmət” termini dini kimliyi, yaxud müxtəlif dövrlərdə insanlar arasında mövcud olan birlik formasını ifadə etmək üçün işlədilməklə yanaşı, həm də digər canlılar arasında var olan birliyi əks etdirmişdir. “Ümmət” termininin mahiyyəti haqqında aydın təsəvvür formalaşdırmaq üçün hər şeydən əvvəl onun tarixinə nəzər yetirib ilkin istifadə formalarını, etimoloji mənasını, Quranda hansı mənalarda istifadə edilməsini aşkar etməyi tələb edir. Tədqiqat işi müasir mənada istifadəsinədək olan tarixi zaman kəsiyində anlayışın hansı mərhələlərdən keçdiyini və nə kimi mənalarda istifadə edilməsini müəyyənləşdirməyə cəhd edir.

“Ümmət” termininin etimoloji təhlili

Keçmiş və indi arasında aydın təsəvvür formalaşdırmaq “ümmət” anlayışının etimoloji mənşəyinin tədqiq edilməsi vasitəsilə mümkündür. Məhz keçmiş və indi arasında müqayisə aparılmaqla onun ilkin mənasının müasir dövrdə istifadə olunan versiyasına uyğunluğu təyin edilə bilər.

“Ümmət” termininin kökünü araşdıran tədqiqatçılar arasında açıq-aşkar müşahidə edilən fikir müxtəlifliyi olmuşdur. Bir çox alim terminin ərəbcədən tərcümədə “ana, mənşə” (Ahsan 1993, 11) mənasını verən “umm” (Piscatori, Saikal 2019, 17) kökündən meydana gəldiyini, digər qrup alim isə onun ibrancə “umma” və yaxud aramicə “umetha” kökündən törədiyini iddia edir (Ali, 2002, 38).

Terminin mənşəyini müəyyənləşdirməyə çalışan araşdırmaçılar tərəfindən onun ana mənasını verən söz kökündən meydana gəldiyini iddia etmələri təsadüfi olmamışdır. Belə ki, bir qrup alim İslamdan əvvəl ərəblər arasında əsl qohumluq modelinin ana xətti ilə getdiyini qəbul etdiyi üçün terminin mənşəyini ana söz kökünə bağlamağa cəhd etmişdir. Bu fikri müdafiə edən şotlandiyalı şərqsünaş alim U.Robertson Smit (1846-1894) “ümmət” anlayışının ibrani dilində “ana” mənasını verən və həmçinin soyu, irqi, icmanı əks etdirən “em” sözündən meydana gəldiyini irəli sürür (Denny, 1975, 36).

Əli Şəriəti (1933-1977) kimi İslam düşüncəsinin görkəmli nümayəndəsi anlayışın “amma” (Abubakar, 2020, 33) söz kökündən meydana gəldiyini, “hərəkət, hədəf, şüurlu qərar vermə, rəhbərlik etmə və irəliləmə” kimi mənalarının olduğunu iddia etmişdir. O, anlayışa daha dərin mənə yükləyərək, istənilən birliyi “ümmət” adlandırmamış, imamı, ortaq hədəfləri və lideri olan insan birliyini ümmət kimi ifadə etmişdir. Ə. Şəriəti ümmətin varoluşu əsasında ortaq inam və imanın mövcudluğunu xüsusi vurğulayırdı. Sosioloqun fikrinə görə, anlayış “qövüm” və “xalq” kimi kəlmələrdən rəhbərlik etmək, ortaq bir hədəfə və qibləyə doğru yönəlmək mənalarının olduğuna görə fərqlənir (Şəriəti, 1997, 29). “Qəbilə” və “xalq” sözlərinin mahiyyətində ortaq bir məqsədə və qibləyə istiqamətləndirmək mənası olmadığına görə, “ümmət” anlayışı ilə eyni mənə daşımır (Öztürk, 2005, 12).

Bu baxımdan, Əli Şəriəti ümməti ortaq məqsədləri olan və eyni rəhbərliyin altında istənilən hədəfə çatmağa kömək edən kütlə, birlik kimi təqdim edir (Abubakar, 2020, 33).

Terminin etimoloji mənşəyinə dair fikir bildirən tədqiqatçıların bir qisminin diqqətin eyni mənbədən gələn insanların birliyi kimi ana söz kökündən gəldiyini iddia etmələri, digər qisminin isə eyni istiqamətə, ortaq hədəflərə yönəlmiş insanların birliyi kimi təqdim etmələri anlayışın özünün dəyişkən xarakterindən irəli gəlir. Belə fərqli yanaşmaların olması onun yeni mənalara açıqlığı ilə əlaqəli hesab edilir.

Anlayış yeni mənə çalarları verilə bilən və sonradan daha da inkişaf edib fərqli mənalar qazana bilən söz kimi təqdim edən şotlandiyalı şərqşünas alim Montqomeri Vott (1909-2006) iddia edir ki, termini İslamdan əvvəl Ərəbistanda “qəbilə” anlayışının sinonimi olan “qövüm” sözü ifadə etmişdir (Gökkır, 2007, 250). M.Vott özündənəvvəlki alimlərin qəbul etdikləri “ümmət”in ərəbcə “ana” mənası verən “umm” kəlməsindən meydana gəldiyi fikrini inkar edir. İddia edir ki, qədim ərəb yazılarında terminə rast gəlinərsə də, müasir yazarlar İslamdanəvvəlki poeziyadan terminə heç bir nümunə gətirməmişlər. Vottun fikrinə görə, əksinə, müasir alimlər tərəfindən Quranda diqqətlə araşdırılıb və belə nəticəyə gəlinmişdir ki, termin hər zaman xüsusi bir etnik, lingvistik və inanclı birlikləri ifadə etmək üçün istifadə edilib: “Bəzi yaşlı alimləri onun ərəbcə “umm”, yəni “ana” sözü ilə oxşarlığı cəlb edirdi, onların bənzərliyi ərəbdillilər arasında müəyyən fikir əlaqəsinə səbəb ola bilsə belə, indi iki sözün bir-birindən fərqli olduğu ümumi şəkildə qəbul edilir. Termin ibrancədən tərcümədə “qəbilə”, “xalq” mənalarını verən “ümmət” sözündən götürülmüşdür” (Watt, 1968, 9-10). Qisası, Vott terminin dini mənə qazanmasının sonrakı dövrlərə aid olduğunu iddia etməklə vurğu-

layır ki, “dini sistemin mövcud olmadığı və yalnızca qəbilə quruluşunun mövcud olduğu bir dövrdə dini cəmiyyət ideyası Peyğəmbərin ağlına gələ bilməzdi” (Gökkır, 2007, 250). Etimoloji mənşəyini tədqiq etməyə çalışan alimlər arasında fikir müxtəlifliyi terminin konkret bir mənada istifadə edilməyib, müxtəlif mənalara açıq olması və çox fərqli məzmunlarda istifadə edilməsindən irəli gəlir. Bu fikir Qurana nəzərən terminin araşdırılmasında öz təsdiqini daha aydın şəkildə tapır.

Ümmət konsepsiyasına dair Quranda nümunələr

İlkin və ən geniş yayılmış mənasında İslam dininə inanan müsəlmanların yaşadıkları coğrafi məkan, etnik kimlik, dil, irqindən asılı olmayaraq, inam və iradə əsasında özlərini vahid bir cəmiyyətin – ümmətin tərkibində görmələrini ifadə edən ümmət konsepsiyası Qurani-Kərimdə “dini bağı və eyni Allahı əsas götürən ümumi məqsəd və hədəfləri olan birlik” (Abubakar, 2020, 39) və ya “ortaq inanca sahib olan insanların bir araya gəlməsi ilə formalaşan cəmiyyət” (Aygün 2016, 13) kimi öz əksini tapır. İslam mütəfəkkiri S.Qütbün təbirincə deyilsə, “Müsəlman ümməti – elə bir insanlar cəmiyyətidir ki, onların həyatı intellektual, sosial, ekzistensial, siyasi, əxlaqi və praktiki aspektlərdə islami nümunəyə əsaslanır” (Melikova 2022, 83). Özündə ideoloji, idraki, etik səviyyələri toplayan ümmət İslamda kollektiv şüurun əsası kimi sosial reallıq hesab edilir. Odur ki, müsəlman alimləri ümməti ortaq inanca söykənən və ərazisi olmayan mənəvi cəmiyyət kimi də qiymətləndirirlər (Hassan, 2018, 58).

Quranda terminə dair çoxsaylı nümunəyə rast gəlinir ki, bu nümunələrdən hər biri insanlar arasında din birliyini əks etdirir. Başqa mənalarının da mövcud olduğunu müəyyən etmək anlayışın mahiyyətinin dərk edilməsində müstəsna rol oynayır.

Amerikan tarixçisi Bernard Lüs (1916-2018) özünün “*İslamın siyasi dili*” (“The Political Language of Islam”) əsərində İslamın müqəddəs kitabı Quranda “ümmət” anlayışına bir çox fərqli mənada istinad edildiyini irəli sürmüşdür: “Ümmət” termini ərəb ümmətini əks etdirdiyi üçün etnik ola bilər; xristian ümmətindən bəhs etdiyi üçün dini ola bilər; yaxşı və pis insanların ümmətlərini bir-birlərindən fərqləndirdiyi üçün əxlaqi ola bilər; xristianlar arasında yaxşı əməllər törədənələr üçün istifadə edildiyi üçün ideoloji ola bilər” (Lewis, 1988, 32). Alim iddia edir ki, müqəddəs kitabda “ümmət” termini, sadəcə, İslam dini ictimaiyyətini ifadə etməklə kifayətlənməmiş, həmçinin qeyri-müsəlmanların dini icmasını və o cümlədən İslam dünyasındakı bəzi azğın qrupları təsvir etmək üçün də istifadə edilmişdir (Lewis, 1988, 38). Terminin Quranda konkret bir birliyi

ifadə etməməsi alimin düşüncəsində də öz əksini tapır. Bu məqsədlə də terminin hansı mərhələdə konkret olaraq terminin dini kimlik mənasında işlədilməsini müəyyən etmək zərurəti özünü göstərir.

Ümumi yanaşdıqda isə araşdırmalar təsdiq edir ki, anlayışa Quran-da 64 (Ahsan, 1993, 9) dəfə rast gəlinir ki, bu nümunələrdə, əsasən, eyni yolu, istiqaməti olan insan və digər canlıların birliklərini ifadə edir. Başqa sözlə, yer üzündə mövcud olan müxtəlif canlı varlıqların özünəməxsus birliklərini göstərərək bu anlayışdan istifadə edilmişdir. Əlli üç dəfə Məkkə, 11 dəfə Mədinə dövrlərinə aid surələrdə rast gəlinən “ümmət” termini Quran şərhçisi Məhəmməd Əsədın fikrinə görə, Quran-da ilkin olaraq müəyyən oxşar xüsusiyyətlərə malik canlılar birliyini ifadə etmişdir (Ahsan, 1993, 11).

Bununla yanaşı, terminə Quranda, sadəcə, bir mənada, yəni dini kimliyi təsvir etmək üçün müraciət edilməmiş, peyğəmbərlər göndərilmiş cəmiyyətlər, inanclı möminlər, inancı olmayan insanları da birlərindən fərqləndirmək üçün “ümmət” kəlməsindən istifadə edilmişdir.

“Şübhəsiz, bütün inanalar qardaşdır” (“Hucurat”, 49) buyuran (Shahid, 2021, 1658) Quranın “Ənam” surəsinin 38-ci ayəsində də deyildiyi kimi, “Yer üzündə gəzən heyvanlar və qanadlarıyla uçan quşlar sizin kimi ümmətlərdir” (Quran 6/38); “Yunus” surəsinin 19-cu ayətində isə belə deyilir: “İnsanlar bir ümmətdən ibarət ikən itxilafa düşdülər” (Quran, 10/19). Burada bütün insanların ilk əvvəl bir ümmətdən olduqlarını və fərqli görüşlərin sonradan yarandığı göstərilir. Göründüyü kimi, Quranda termin müəyyən bir birlik formasını əks etdirmək üçün istifadə edilir. Göstərilən bu nümunələr isə onun hələ də dini mənasını əks etdirmir. Bununla yanaşı, bir sıra ayədə terminin istifadəsi ilə “zamana, İslamdanəvvəlki dini ənənəyə, ilahiyyatdan gələn dinə, liderliyə, Musa və İbrahimin qövmü və digər insanların da daxil olduqları səmavi dinlərə, cinlərə, əvvəlki nəsillərə və bütün bəşəriyyətə işarə edilmişdir” (Abubakar, 2020, 37-38). İslamın ilk dövrlərində termin hər hansı etnik və ya dini birliyi bildirmək üçün meydana çıxmışdısa, sonradan inkişaf edib konkret müsəlman cəmiyyətini ifadə etmişdir (Ali, 2002, 42).

Müxtəlif ayələrdə fərqli mənalarda özünü göstərən terminin müasir, yeni inama və iradəyə əsaslanmaqla dini kimliyi əks etdirən birliyə işarə etməsini Quranın Məkkə və Mədinə dövrlərindəki nümunələri müqayisə etməklə müəyyənləşdirmək olar.

Terminin müasir mənasında istifadəsinin təhlili

Araşdırmalar göstərir ki, Məkkə və Mədinə dövrlərindəki terminə aid nümunələrə nəzər yetirməklə, ümmət konsepsiyasının müasir mənasında istifadəsinin hansı dövrə təsadüf etdiyini müəyyənləşdirmək olar. Məlum olduğu kimi, 610-cu ildə ilk vəhyin gəlməsi və 622-ci ildə Peyğəmbərin Məkkədən-Mədinəyə hicrət (Ayrancı, 2018, 49) etməsi ilə İslam tarixində əsaslı dönüş baş verdi. Bu hadisə İslam dininin, artıq Məkkədən kənarda yayılmasının başlanğıcı kimi xarakterizə edilə bilər. Alman şərqşünasları – Teodor Nöldeke və Fridrix Şvallin – Quranın Məkkə və Mədinə dövrlərində “ümmət” anlayışının istifadəsini təhlil və müqayisə edib bildirirlər ki, “ilk Məkkə dövründə “ümmət” termini nümunəsinə, ümumiyyətlə, rast gəlinmir; ikinci Məkkə dövründə müəyyən nümunələr öz əksini tapır; üçüncü Məkkə dövründə isə 38, Mədinə dövründə isə 15 nümunə mövcud olmuşdur” (Yoshika Oda, 1984, 92). Adları çəkilən alimlərin xronologiyalarına istinad edildikdə, aydınlaşdırmaq olur ki, Quranın ilk dövrlərində “ümmət” ifadəsinə az rast gəlinərsə də, zaman keçdikcə, terminin istifadəsi genişlənməmişdir.

Yapon alimi Yoşiko Odaya istinad etməklə bildiririk ki, “ümmət” terminindən istifadədə nümunələrin say çoxluğuna əsasən ümmətin əsasının qoyulduğu üçüncü Məkkə dövründə İslam cəmiyyəti kimi ümmətin tamamilə təşəkkül tapdığı Mədinə dövründən daha çox rast gəlinir (Yoshika Oda, 1984, 94). Terminin hər bir istifadəsi eyni mənanı ifadə etmədiyinə görə, diqqət olunan məsələ onun müasir mənasında istifadəsinin hansı dövrdə özünü göstərməsinə istiqamətlənir. Belə ki, alim qətiyyətlə vurğulayır ki, terminin müasir mənasına uyğunluğu Mədinə dövrünə təsadüf edir.

Beləliklə, Məkkə və Mədinə dövrlərini müqayisə etdikdə belə qənatə gəlinir ki, Məkkə mərhələsinə aid nümunələr Mədinə dövründən sayca çoxdur; terminin müasir mənasına tam uyğunluğu isə məhz Mədinə dövründə olmuşdur.

Qeyd edək ki, qəbilə, qövm, xalq kimi sosial birliklərlə dini cəmiyyət mənasındakı “ümmət” terminini müqayisə edib, hazırkı mənasına uyğun olaraq dini məna kəsb etdiyi mərhələni “Allahın bir ümmətə elçi göndərməsi” (Yoshika Oda, 1984, 97) ilə əlaqələndirib demək düzgün olmaz ki, Peyğəmbər göndərilən cəmiyyət, artıq dini cəmiyyət hesab edilir. Belə ki, Allahın göndərdiyi elçinin imamlığını qəbul edib və onun ardıcıllarının formalaşdırdığı cəmiyyəti müasir anlamda ümmət kimi

qiymətləndirmək olar: “Qurana görə, Məhəmməd peyğəmbərin göndəril-diği ümmət dini bir icma olan ümmətə çevrildi” (Yoshika Oda, 1984, 101). Odur ki, ideoloji baxımdan ümmətin formalaşması VII əsrdə Peyğəmbərin davamçılarının onunla birlikdə Məkkədən-Mədinəyə hicrət etməsi dövrə təsadüf edir. Peyğəmbərə inanıb, onunla birlikdə İslamı qorumaq uğrunda mübarizə aparan bu insanlar İslam ümmətinin təməlini qoymuş sayılırlar: “İlk müsəlmanlar Məkkədə bir camaat forma-laşdırmışdılar. Lakin siyasi, sosial və mədəni bir cəmiyyətin meydana gəlməsi Mədinədə gerçəkləşmişdir. İslam cəmiyyəti, yəni “ümmət” feno-meni bu dövrdə formalaşmışdır. Mədinə dövründə “ümmət” termini ilə din qardaşlığı əsasında qurulan belə bir cəmiyyət anlayışının yerləşdi-rilməsi tarixin mühüm dönüş nöqtələrindəndir. Quran o zamanadək so-sial və siyasi birliklərdəki qan bağına söykənən “qəbilə” və “şərəf” anla-yışı yerinə, ortaq dini inanca əsaslanan yeni bir cəmiyyət anlayışını gətirmiş və “ümmət” termini ilə İslam cəmiyyətini digər bütün cəmiyyətlərdən kəskin olaraq ayırmışdır” (Aygün, 2016, 16). Alman şərqşünas alimi A.Şimmel bu cəmiyyəti inananlardan təşkil olunmuş və mövcudluğu Məhəmməd peyğəmbərə olan münasibət əsasında qoru-nub-saxlanılan cəmiyyət kimi qiymətləndirmişdir (Schimmel, 1992, 19).

Nəticə

Müasir dövrdə İslam dini əsasında formalaşan və müəyyən sosial birlik şəklini əks etdirən ümmət konsepsiyası müasir mənasına uyğun şəkildə istifadə edilənədək tarixən müxtəlif mənalarda istifadə edilmiş-dir. Bu məqsədlə terminin tarixi təkamül yoluna nəzər salmaqla, onun İslam dini əsasında formalaşan insan birliyini ifadə etməsinin hansı dövrə təsadüf etdiyini müəyyən etməyin mümkün olduğu qənaətinə gəlinmişdir.

Belə ki, müəllif məqalədə keçmiş və müasir dövr arasında müqayisə aparmaqla, terminin təyinatına uyğun istifadə edilməsinin konkret olaraq hansı dövrə təsadüf etdiyini müəyyənləşdirmişdir. Bu məqsədlə anlayı-şın tarixi həm İslamədək, həm də Quranda rast gəlinən nümunələr əsa-sında üç istiqamətdə tədqiq edilir və aşağıda qeyd olunan nəticəyə gəlinir.

İlk olaraq, terminin etimoloji mənası araşdırılaraq belə qənaətə gəli-nir ki, terminin ilkin istifadəsi ilə bağlı tədqiqatçılar arasında fikir müxtəlifliyinə səbəb “ümmət” termininin dəyişkənarakterli olub, hər

zaman yeni mənələrə açıq olmasından irəli gəlir. Bu səbəbdəndir ki, bir qrup alim terminin ana mənasını verən “umm” söz kökündən yarandığını iddia etsə də, digər qrup alim bu fikirlə razılaşmır və terminin “qəbilə”, “xalq” kimi etnik birliyi əks etdirən sözlərdən meydana gəldiyini irəli sürür. Bu fikirlə razılaşmayan alimlər isə onun məhz ortaq hədəfləri, rəhbəri və qibləsi olan insan birliyini əks etdirən “amma” söz kökündən meydana gəldiyini müdafiə edirlər. Odur ki, burada fərq məqsədyönlü formalaşan insan birliyini ifadə etməsində görünür.

İkincisi, qeyd etmək lazımdır ki, terminin konkret məna verməsində yaranan mürəkkəbliyin digər səbəbi Quranda rast gəlinən nümunələrin də fərqli mənələri ifadə etməsindən yaranır. Odur ki, məqalənin ana xəttini təşkil edən – “Quranda rast gəlinən nümunələrin müasir mənasına uyğunluğu konkret olaraq hansı dövrdən başlanır?” – sualını tədqiq edərkən müəyyən etmək olur ki, müqəddəs kitabda terminə aid nümunələr, sadəcə, İslam dini əsasında formalaşmış insanların birliklərini əks etdirməmiş, insanlarla yanaşı, mövcud olan digər canlıların, həmçinin qeyri-müsəlmanların da ittifaqını əhatə etmişdir.

Quranın Məkkə və Mədinə dövrləri müqayisə edilməklə terminin müasir mənada istifadəsinin hansı dövrə təsadüf etməsi müəyyənləşdirilir. Belə nəticəyə gəlinir ki, terminə dair nümunələrin sayca üçüncü Məkkə dövründə daha çox olmasına baxmayaraq, müasir mənada istifadəsi müsəlmanların birlik kimi formalaşdığı Mədinə dövrünə təsadüf edir. Bu aspektdən yanaşdıqda, belə qənaətə gəlinir ki, ümmət konsepsiyasının müasir mənasına uyğun şəkildə İslam dini kimliyini əks etdirdiyi dövr Quranın Mədinə mərhələsinə təsadüf edir.

Ədəbiyyat

Abubakar Fatum. (2020). Concept of Ummah in the Al-Quran (analysis semantics of Toshihiko Izutsu). //Jurnal Hunafa: Studia Islamika, Vol. 17, No 2, (pp. 27-45).

Ali Muhammad. (2002). The Concept of Umma and the Reality of the Nation State: A Western and Muslim Discourse. KULTUR: the indonesian journal for Muslim cultures. volume 2, number 1. pp 37-58

Ahsan Abdullah. (1993). Ummah or Nation? Identity Crisis in Contemporary Muslim Society. Illinois: The Islamic Foundation.

Denny Frederick Mathewson. (1975). The Meaning of "Ummah" in the Qur'ān. // Chicago Journals. Source: History of Religions, Vol. 15, No. 1, (pp. 34-70). Chicago: The University of Chicago Press.

Lewis Bernard. (1988). The Political Language of Islam. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Piscatori James and Saikal Amin. (2019). Islam Beyond Borders: The Umma in World Politics. Cambridge: Cambridge University Press.

Schimmel Annamarie. (1992). Islam an Introduction. New York: The University of New York Press.

Gokkir Necmettin. (2007). Political Language of Tafsir: Redefining of Ummah, a religio-communal concept of the Quran: Past and Present.

//İstanbul Universitesi İlahiyyat Fakultesi Dergisi. sayı 15. (pp 245-272).

Hassan Riaz. (2018). Religion, Modernization and the Islamic ummah. // Jurnal Al-Tamaddun. № 13 (1), (pp.57-64) (p57).

Oda Yoshiko. (1984). The Concept of the Ummah in the Quran: an Elucidation of the Basic Nature of the Islamic Holy Community. //Orient. volume 20. (pp.93-108).

Shahid Habib Muhammad. (2021). Redefining the Concept of Muslim Ummah in the Perspective of Globalization. //Psychology and Education. № 58(3). (pp. 1656-1664).

Watt Montgomery. (1968). Islamic Political Thought. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Qurani Kərimin Azərbaycan dilinə tərcümə və şərh. (2009). (tərcümə edən Ağabəal Mehdiyev, Dürdanə Cəfərli). Bakı: Nurlar nəşriyyat və poliqrafiya mərkəzi.

Məlikova Leyla. (2022). Qlobal İslam nizamı ideyası: müasirlik prizmasından tarixi-fəlsəfi baxış. Din araşdırmaları jurnalı. № 1 (8). (ss.77-108). S.83

Aygun Abdullah. (2016). Kuran Perspektifindən Ümmət Kardeşliği. //Diyanet İlimi Dergisi. Cilt 52, sayı 2. (pp 11-30).

Black Antony. (2010). Siyasal islam düşüncəsi tarihi – Peygamberden bugüne. (tercume: sevda caliskan hamit çalışkan). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Öztürk Musafa. (2005). Kur'an Çerçevesinde Ümmet Kavramının Tahlili.

//İLAHİYAT FAKÜLTESİ. islamiyyet № 8 sayı 2 (ss. 11-23).

řeriati Ali. (1997). Ümmet ve İmamet, (tercume Ahmet Sait). Ankara: Fecr Yayınları.

Ayrancı İlhami. (2018). Hz. Peygamberin Medine'ye Hicreti ve Bu Dönemde Uyguladığı Stratejiler Üzerine Bir Deneme // Kalemname e-ISSN: 2651-3595 3 (6): (ss 44—77).

Əxbarilik: Səfəvilər dövründə mötədil və mütəşəddid (qatı) əxbarilər

Məhəmməd Məmmədov

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun
“İslamşünaslıq” ixtisası üzrə magistrantı
Bakı, Azərbaycan
mehemmed2452@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0000-4283-0481>

Daxilolma tarixi: 03.10.2022

Nəşrə təsdiq tarixi: 24.02.2023

Xülasə

Məqalə qədim və müasir mənbələrdən istifadə edilərək qələmə alınıb. Məqalənin yazılma məqsədi əxbariliyi və onun Səfəvilər dövləti zamanındakı mötədil və qatı mövqeyə sahib olan nümayəndələrindən bəzilərinin tədqiq edilməsidir. Bu mövzuda məlumatların azlığı mövzunun tədqiqində olan elmi yenilikdir. İslamın düşüncə məktəblərindən biri olan əxbarilik hicrətin IV əsrində – İmam Mehдинin (ə) böyük qeybət dövründə formalaşmış və bir neçə mərhələ keçdikdən sonra, hicrətin X-XI əsrlərində sistemləşmişdir. Əxbarilər daha çox hədisə (əxbara) önəm verdikləri üçün “Əxbari” olaraq adlandırılmışlar. İlk əxbarilər, əsasən, Şeyx Saduq – əl-əvvəl, Şeyx Saduq – əs-sani və Şeyx Küleyni sayılırlar. Onlar əxbari mövqeyinə və bəzi fərqli fikirlərə sahib olmaqla yanaşı, şüenin önəmli mənbə kitablarından bəzilərinə qələmə almışlar. İlk əxbarilərdən bir müddət sonra bu düşüncə məktəbi zəifləmiş, beləliklə, yerini “üsulilik” adlandırılan və əxbariliyin tam əksi olan düşüncə məktəbinə vermişdir. Üsuli düşüncə istiqaməti Azərbaycanda Səfəvilər dövləti hakimiyyətdə olduğu dövrdən başlayaraq, Məhəmməd Əmin əl-Əstərabadinin ortaya çıxması, əxbariliyi sistemləşdirərək bu düşüncə məktəbinin yenidən alimlər arasında yayılmasına və hakim olmasına gətirib-çıxarınca yadək davam etmişdir. Əstərabadi “Fəvaidul-mədəniyyə” əsərində əxbariliyi sistemləşdirmişdir. Bu əsər əxbarilərin əsas kitablarından birinə çevrilmişdir. Əstərabadi ilə yenidən hakim olan əxbari düşüncəyə malik alimlərdən bəziləri ilk əxbarilərdən fərqli olaraq qəti mövqə tutmuş və üsuli alimlərlə sərt mübahisələr yaşamışlar. Bununla yanaşı, Səfəvilər dövründə yenidən sistemləşən əxbarili-

yin Əstərabadidən sonrakı nümayəndələrinin çoxu mötədil yol izləmişdir. Onlardan ən məşhurları isə – Əllamə Məhəmməd Baqir əl-Məclisi və Şeyx əl-Hürr əl-Amili olmuşlar. Əstərabadidən fərqli olaraq bu şəxslərin üsuli-üləma ilə münasibətləri bir qədər yumşaq idi. Bununla yanaşı, üsuli alimlərini tənqid etməkdən və onlara qarşı dəlil gətirməkdən də geri qalmırdılar. Əstərabadidən sonra, onun yenidən dirçəltdiyi əxbarilikdən təsirlənən olmamış, onun qatı mövqeyindən, təəssübkeşliyindən və sərt müamiləsindən təsirlənənlər də olmuşlar. Onlardan biri – Əstərabadidən daha qatı və təəssübkeş olan Abdulla əs-Səmahici olmuşdur. Mötədil və qatı mövqeyə sahib olan əxbari alimlərindən Hürr əl-Amili və Abdullah əs-Səmahici üsulilərlə əxbarilər arasında olan fərqi özlərinin “Fəvaidut-tusiyyə” və “Munyətul-mumarisin” adlı əsərlərində ortaya qoymuşlar.

Açar sözlər: *İslam hüququ, əxbarilik, Şeyx Küleyni, Şeyx Saduq, Məhəmməd Əmin əl- Əstərabadi, Əllamə Məclisi, Hürr əl-Amili, Abdulla əs-Səmahici.*

Jurnalımızda dərc olunan məqalələrin müəllif hüquqları müəlliflərə məxsusdur və onlar CC-BY-NC lisenziyası ilə hər kəsə açıq şəkildə dərc olunur.

Akhbarism: Moderate and Extremist Akhbaris During the Safavid Era

Mahammad Mammadov

Master's student in Islamic studies

Azerbaijan Institute of Theology

Baku, Azerbaijan

mehemmed2452@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0000-4283-0481>

Date of submission: 03.10.2022

Date of acceptance: 24.02.2023

Abstract

This article was written using both ancient and modern sources. The goal is to study Akbarism and some of its representatives who held a moderate and extremist position during the Safavid state. The lack of

information on this topic is a scientific breakthrough in the field of study. Akhbarism, one of the Islamic schools of thought, was founded in the 4th century of Hijra - during the period of Imam Mahdi's disappearance, and after several stages, it was systematized in the 10th-11th centuries of Hijra. Akhbaris are referred to as "Akhbari" because they placed greater emphasis on hadith (akhbar). Sheikh Saduq - al-Awwal, Sheikh Saduq - al-Sani, and Sheikh Kulaini are widely regarded as the first akhbaris. They not only had a akhbari position and some dissenting opinions, but they also wrote some of the most important Shia source books. This school of thought weakened after the early akhbaris, giving way to the school of thought called "usulism", which is the exact opposite of Akhbarism. The usuli direction of thought began during the reign of the Safavid state in Azerbaijan and continued until the appearance of Muhammad Amin al-Astarabadi, who systematized akhbarism, which led to the spread and dominance of this school of thought among scholars. Astrabadi systematized Akhbarism in his work "*Fawa'id al-Madaniyyah*". This work has since become one of the most important books for akhbaris. Unlike the early akhbaris, some scholars with akhbari thought, which became dominant again with Astrabadi, took a firm stance and engaged in heated debates with usuli scholars. At the same time, after Astrabadi, most of the representatives of Akhbarism, which was resystematized during the Safavid era, took a more moderate path. Allama Muhammad Baqir al- Majlisi and Sheikh al-Hurr al-Amili were two of the most well-known. Unlike Astarabadi, these people had friendly relations with the usuli scholars. However, they did not hesitate to criticize and bring evidence against their usuli scholars. Following Astarabadi, there were those who were not only affected by his reviving akhbarism, but also were those who were affected by his rigid position, bigotry, and harsh treatment. Abdulla al-Samahiji, one of them, was stricter and more bigoted than Astrabadi. Hurr al-Amili and Abdulla al- Samahiji, moderate and extremist akhbari scholars, revealed the difference between usulis and akhbaris in their works "*Fawa'id al-Tusiyyah*" and "*Munyat al-Mumarisin*".

Keywords: Islamic Law, Akhbarism, Sheikh Kulaini, Sheikh Saduq, Muhammad Amin al-Astarabadi, Allama Majlisi, Hurr al-Amili, Abdulla al-Samahiji

The copyright of the articles published in our journal belongs to the authors and is published as open access under CC-BY-NC license.

Ахбаризм: умеренные и ярые ахбариты в период сефевидов

Мухаммед Мамедов

Азербайджанский институт теологии

Магистрант по специальности «Исламские исследования»

Баку, Азербайджан

mehemmed2452@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0000-4283-0481>

Дата подачи статьи в редакцию: 03.10.2022

Дата подтверждения статьи к публикации: 24.02.2023

Резюме

Статья написана на основании древних и современных источников. Цель написания статьи заключается в изучении ахбаризма и его некоторых представителей с умеренной и яркой позицией в период государства Сефевидов. Научная новизна при исследовании темы заключается в малом количестве информации. Ахбаризм, являющийся одной из школ мыслей ислама, сформировался в IV веке хиджры - в период великого сокрытия Имама аль-Махди. Пройдя несколько этапов, это направление систематизировалось в X-XI веке хиджры. В связи с тем, что ахбариты придавали особое значение хадисам (ахбарам) их называли «Ахбари». Первыми ахбаритами считаются Шейх Садуг аль-Аввал, Шейх Садух ас-Сани и Шейх Кулейни. Наряду с тем, что они придерживались позиции ахбари и их некоторые мысли отличались, они написали некоторые важные книги-источники шиизма. Спустя некоторое время после первых ахбаритов эта школа мысли ослабла, на ее место пришла полностью противоположная ей школа мысли, называемая «усулизм». Направление усулизм возникло в период власти Сефевидов в Азербайджане и существовало до тех пор, пока не появился Мухаммад Амин аль-Астарабади, систематизировавший ахбаризм и создавший условия для повторного распространения и доминирования этой школы мысли среди ученых. В своем труде «Фаваид аль-Маданийя» он систематизировал ахбаризм. Этот труд стал одной из основных книг ахбаритов. Некоторые ученые, следовавшие мысли ахбари, вновь начавшей доминировать благодаря Астарабади, в отличие от первых ахбаритов придерживались яркой пози-

ции. Между ними и усулитами возникали острые конфликты. Наряду с этим, большинство представителей ахбаризма, вновь систематизированного в период Сефевидов, появившихся после Астарабади следовали умеренному пути. Самыми известными среди них являлись Алламе Мухаммед Багир аль-Маджлиси и Шейх аль-Хурр аль-Амили. В отличие от Астарабади их отношения с учеными-усулитами были не такими суровыми. Несмотря на это, они не переставали критиковать и приводить доводы против ученых-усулитов. После Астарабади не было ученых, попавших под влияние возрожденного им ахбаризма, однако были те, кто попал под влияние его ярой позиции, фанатизма и строгого отношения. Одним из таких лиц является Абдулла ас-Самахиджи, который был более суровым и фанатичным по сравнению с Астарабади. Хурр аль-Амили и Абдулла ас-Самахиджи, являющиеся учеными, обладающими умеренной и строгой позицией, указали различия между усулитами и ахбаритами в своих трудах «Фаваидут-тусия» и «Мунятул-мумарисин».

Ключевые слова: исламское право, ахбаризм, Шейх Кулейни, Шейх Садуг, Мухаммад Амин аль-Астарабади, Алламе Маджлиси, Хурр аль-Амили, Абдулла ас-Самахиджи.

Авторские права на статьи, опубликованные в нашем журнале, принадлежат авторам и публикуются в открытом доступе по лицензии CC-BY-NC.

Giriş

Məlumdur ki, İslam tarixində peyğəmbər (s.a.s.) və imamlar (ə) bu dünyadan köç etdikdən və İmam Mehdi (ə) qeybə çəkildikdən sonra bir çox hadisə baş vermişdir. Bunlardan biri də ümumilikdə müsəlmanların və xüsusilə də müsəlman alimlərinin öz peyğəmbər (s.a.s.) və imamlarına (ə) yetişmələrinin mümkün olmaması, qarşılarına çıxan yeni məsələlərin həllində, yaxud bir sıra çətinliklə üzləşdikdə Həzrət Peyğəmbərə və imamlara məsələlərin həlli və müşküllərin dəf olunması üçün müraciət edə bilməmələri idi. Həmçinin onlar fərqli metodlara əl atıb, müəyyən məsələləri həll etmək üçün müxtəlif yollar axtarırdılar.

Əhli-sünnədə “Əhli-rəy” adlanan xüsusi metoda sahib düşüncə hərəkəti mövcud idi. Belə ki, Həzrət Peyğəmbər bu dünyadan köçdük-

dən sonra, ona yetişə bilmədikləri və həmçinin dövrlərinə görə çox sayda çətinliklə qarşılaşdıqlarından bu hərəkət yaranmışdı ki, meydana çıxan müşkülləri həll etmək üçün yeni metod və həll yolları axtarsınlar. Bunun müqabilində isə ənənəvi qalan, yeni məsələlərdə və çətinliklərdə həll yolları axtarmayan “Əhli-hədis” adlandırılan alimlərin durduğunu da görürük. Şiəlikdə isə imamların sonuncusu İmam Mehdi-nin qeybətə çəkilməsi, xüsusilə İmamın (ə) dörd səfir dövrü olan “Qeybət-i-suğra” (kiçik qeybət) mərhələsinin bitməsi ilə artıq İmamla (ə) əlaqənin kəsilməsi, bununla yanaşı başlayan “Qeybət-i-kubra” (böyük qeybət) dövründə əhli-sünne üləmasının yaşadıklarını təkrar etməyə başlamaları onların fərqli metodlara sahib düşüncə hərəkətlərinin olmasına gətirib çıxardı. Beləliklə, İslam düşüncə tarixində “Əhli-hədis” və “Əhli-rəy” anlayışlarından sonra əxbari və üsuli məktəbləri meydana gəldi.

Məqalənin mövzusu haqqında bunu demək olar ki, Ana dilimizdə məlumatın olmaması bu işin elmi yeniliyidir. Həmçinin islami elmlərin inkişafı çərçivəsindən baxsaq, belə araşdırmaların aparılması İslamın elmi mədəniyyətini işıqlandırır və İslam elmləri inkişaf edir. Xüsusən də məqalənin mövzusu və araşdırdığı dövr Azərbaycan tarixində önəmli mövqeyə sahib olan Səfəvilər dövlətinin zamanına toxunur. Həmin dövrdə yaşayan alimlərin həyatlarını, metodik görüşlərini və ictimai-siyasi düşüncələrini araşdırdığı üçün də əslində, elə Azərbaycanın elmi-mədəni tarixini işıqlandırmış oluruq.

Əsas mövzumuz olan əxbariliyə gəlcə, bu termin ədillə-i-ərbəədən (dörd dəlil), sadəcə, ilk ikisini qəbul edənlərə deyilir. Əxbarilərin özlərinəməxsus metodları, ictihadı və əqli əsasları qəbul etməmək və hər bir mövzuda tamamilə əxbara əsaslanmaq olmuşdur. Əxbarilik haqqında öz mənsuqlarının söylədiklərinə əsasən, ilk əxbarilər qeybət dövrünün birinci fəqihləri olmuşlar. Bunlar isə əsasən, Şeyx Küleyni, Şeyx Saduq – əl-əvvəl və Şeyx Saduq – əs- sani olaraq tanınırlar (əl-Musəvi h/q. 1437 – 2016, 31). Əxbarilik tarix istiqamət olaraq, əsasən, iki qismə bölünür: qədim və hadis dövr əxbariliyi. Məqələmizdə, əslində, bir qədər də bu bölgüyə əsaslanmışıq. Əxbariliyin tərifini, yaranmasını və qısa tarixini verdikdən sonra, ilk nümayəndələri – Şeyx Küleyni və Şeyx Saduqun həyatları və bir sıra görüşlərini təqdim etmiş, sonra ikinci bölmədə isə Səfəvilər dövründə olan mütəşəddid (qatı) və mötədil əxbarilərin bəzi nümayəndələrini ön plana çıxarmışıq. Bundan əlavə, həmin əxbarilərin həyatları və metodları haqqında müxtəsər məlumat da vermişik. Bununla yanaşı, əxbarilərin bir qisminin şiddətli və qatı mövqeyə sahib olduqlarını vurğulamış, bunlara dair bəzi nümunə və misallar da vermişik. Əsas mövzumuz olmasa da, əxbarilərin müqabili

olan üsuli-üləma ilə aralarındakı fərqlərə əxbarilərin öz sözlərinə əsaslanaraq müxtəsər şəkildə toxunmuşuq.

Əxbarilik

“Əxbar” sözü ərəb dilində “xəbər” sözünün cəm formasıdır, lüğətdə “məlumat” və “bildiriş” mənalarını verir (Əliyev, 2007, c.1, 249; İbn Mənzur h/q. 1405-1984, c.4, 277). “Xəbər” sözü terminoloji olaraq “hədis” sözünün sinonimi kimi işlənir. Xəbərdən məqsəd isə əsasən, Peyğəmbərin (s.a.s.) hədisləridir. Həmçinin mövzumuzla əlaqədar olaraq şiə qaynaqlarında xəbərlə hədis eyni mənə kəsb edir (Quliyev 2013, 329-330). “Əxbəriyyə” və ya “əxbarilik” sözləri termin olaraq “onikii-mamçı” şiə firqəsinə mənsub olan, nəql və rəvayətlərə əsaslanan alimlərə deyilən addır (Kartaloğlu, 2011, c.13, 194). Şiə mənbələrində bu termin – ədilləi-ərbəə olan, Quran, sünnə, icma və əqildən, sadəcə, ilk ikisini qəbul edən və icma ilə ağılı isə metod olaraq qəbul etməyən bir düşüncə axınıdır. Buna görə də nəticədə əxbarilər üsul elmini qəbul etmirlər. Eyni zamanda, əxbari hədisçilər “mühəddisun” olaraq da adlandırılırlar (Atik, 2019, c.26, 542). Xüsusən dini bilgi qaynağı olaraq əxbarilər imamların əxbarına əsaslanıb ağıla və ictihada qarşı olan dəstədir. Daha geniş olaraq hekayə və qissələri nəql edənlərə də “əxbari” deyilir, lakin şiəlikdəki mənası, sadəcə, imamlardan gələn əxbari (hədisləri) qəbul edib, ağıl dəlilinə qarşı çıxan, ictihadı qəbul etməyən və batil olaraq gören şəxslərdir. Onların belə adlandırılmalarının əsas səbəbi əvvəldə qeyd etdiyimiz ədilləi-ərbəədən ilk ikisi olan – Quran və sünnəni qəbul etmələri ilə yanaşı, sünnəni daha çox qəbul etmələri, yaxud onların aralarında ifrata varanların, sadəcə, sünnəni, yəni xəbəri (hədisi) əsas qəbul etmələri, elə onların daha çox “xəbər” sözünün cəmi olan “əxbar” adına nisbət verilib, “əxbari” kimi tanınmalarına səbəb olmuşdur.

Səfəvilər dövründə əxbariliyi sistemləşdirən Məhəmməd Əmin əl-Əstərabadi ismət əhli olan imamları (ə) izləyən, ağılın xəta etməsi ehtimalı olan bütün məsələlərdə yalnız imamların (ə) əxbarına sarılan şəxsləri “əxbarilər” adlandırır (Uyar, 2000, 64-65, 249). Onların müqabilində isə fiqh və kəlamda ağılı əsas götürüb ondan geniş istifadə edən üsulilər dayanırlar. Üsulilərə gəlincə, onlar ədilləi-ərbəənin hamısını əsas olaraq qəbul edir. Həmçinin əxbarilərdən fərqli olaraq üsul elmini və ictihadı da qəbul edirlər (Uyar, 2000, 64-65). Bu iki düşüncə məktəbi əhli-sünnə məzhəbləri arasında dini hökmlərin təsbiti xüsusunda fərqli metodlar tətbiq edilməsinin nəticəsi olaraq, ortaya çıxan “əhli-əsər” (əh-

li-hədis) və “əhli-rəy” şəklinin bənzəridir. Elə bu forma sünni görüşünə əsasən “əhli-əsər” (yaxud əhli-hədis) və “əhli-rəy” adlanmaqla yanaşı, şiə görüşünə əsasən, “əxbari” və “üsuli” adlanmışdır (Yurdağür, 1988, c.1, 490).

1.2. Əxbariliyin meydana çıxması və qısa tarixi

Əxbari və üsuli düşüncə məktəblərinin on ikinci İmamın (ə) qeybətə çəkilməsi ilə ortaya çıxan problemlərə iki fərqli baxış tərzinin təbii nəticəsi olaraq yarandığını və ortaya çıxdığını demək mümkündür. İmam (ə) insanların içindəykən, yəni insanlar İmama (ə) istədikəri zaman müraciət edə bilərkən, İmam (ə) mütləq rəhbər sayılırdı. Lakin İmam (ə) qeybə çəkildikdən sonra, yaranan problemlərə yanaşma tərzlərinə görə ilkin dönmə üləması imamların hədislərində olmayan məsələlərə, sanki yoxmuş kimi davranmış, yaxud olduğundan daha kiçik surətdə görmüşlər. Buna görə də bu problemlər qarşısında yeni həll yolu axtarmaqdan çəkinmiş və belə məsələlərdə fiqhi qaydaları inkişaf etdirməyə lüzum duymamışlar. İlk dövrdəki bu hakim görüşə görə, imamların (ə) mövcud əxbarlarını toplayıb, onlara əməl etməklə kifayətləniləcəkdi. Daha sonra isə Səfəvilər dövründə müəssisələşib inkişaf edən bu tefəkkür anlayışı bəzi başqa isimlər verilməklə birlikdə “əxbarilik” adlanmışdır (Uyar, 2000, 67). Əxbariyyənin tarixi olaraq bir neçə mərhələyə bölündüyünü söyləyə bilərik. Bəzi araşdırmaçılar əxbariliyi iki tarixi dövrə ayırırlar¹:

1. İmamlar (ə) və hədis ravilərinin dövrü – ilk əxbarilər.
2. Məhəmməd Əmin əl-Əstərabadinin dövrü – sistemləşmiş əxbarilik.²

Bu mərhələləri qədim və hadis, yaxud ilk və son dövrlər əxbariliyi olaraq ikiye ayırmaq və fərqli-fərqli adlandırmaq mümkündür. Nəticədə ilk dövr imamın (ə) qeybətinin ardınca ortaya çıxan düşüncə məktəbinin olduğu dövrə, son dövr isə Səfəvilərdən sonra Məhəmməd Əmin əl-Əstərabadi ilə sistemləşən və davam edən əxbariliyə aid olacaq (Uyar 2000, 68).

¹ Məhəmməd Abdul-Hüseyn əl-Gərəvinin fikrinə əsasən, əxbarilik tarixi olaraq üç mərhələyə ayrılır (əl-Musəvi h/q. 1437 - 2016, 31). Xüsusən əxbariliyi qədim (ilk dövr) və hadis (yeni dövr) olaraq iki hissəyə bölənlər daha çox əxbariliyin tarixinin erkən dövrlərə aparıla biləcə- yini müdafiə edənlər olmuşlar. Onlara görə onikinci imamın (ə) qeybətə çəkilməsindən son- ra ortaya çıxan Şeyx Küleyni, Əli bin əl-Hüseyn və oğlu Şeyx Saduq kimi alimlərin yaşa- dıqları dövr davam edən əxbarilik mərhələsidir (bu bərdə bir qədər sonra söz açacağıq) (Gümüş 2020, c.15, 304).

² Bu mərhələ haqqında məqalənin ikinci hissəsində söhbət açacağıq.

1.2.1. İmamlar və hədis ravilərinin dövrü

Bu düşüncə məktəbinin nümayəndələri imamların rəvayətlərinə əsaslanaraq, tarixi bir təmələ əsaslanır; əxbarilər özlərinin şəri hökm çıxarmadakı düşüncə tərzlərinin əvvəldə dediyimiz kimi, ilk fəqihlərin dövrünə qədər gedib-çatdığını və həmçinin özlərinin şəri hökmlərdəki anlayışlarının əvvəldəki “saduqeyn”^{1 1} və digər böyük mühəddislər kimi fəqihlərin anlayışlarına qayıtdığını bildirirlər. Bəzi əxbarilərin sözlərinə əsaslansaq, onların varlığı pak imamların (ə) dövrlərinə və hətta peyğəmbərin (s.a.s.) dövrünə gedib-çatır. Peyğəmbər (s.a.s.) və imamların (ə) zamanında xəbər və rəvayətlər əsas götürülərək, təəbbudi dəlilə etimad olunur və əməl edilirdi. Hətta həmin zamanda şiələr əgər “qaləl-Baqir (ə)” və “qaləs-Sadiq (ə)” sözlərini eşitməsəydilər, hər hansı bir fətvanı qəbul etməzdilər. Bu vəziyyət Şeyx Tusinin dövrünədək davam etdi. “Ən-Nihayə” kitabının müqəddiməsində deyilir ki, əshabımızın adəti əxbarının nəsləri vasitəsilə əməl etməkdir, buna görə də məsəmun (ə) nəss olan fiqhi rəvayətlərinin isnadlarını silməklə bir yerə topladığını bildirmişdir. Məhəmməd Əmin əl-Əstərabadi fikri hərəkət olan əxbariliyin başlanğıcının “şeyxeyn”, yəni Şeyx Saduq və Şeyx Küleyniyə qayıtdığını qeyd etmişdir (əl-Musəvi h./q. 1437 - 2016, 31- 32): “Bizim qədim əxbəri əshabımızın (Allah onların ruhlarını müqəddəs etsin), əş-Şeyxeyn əs-Saduqeyn və Siqətül-İslam Məhəmməd bin Yaqub əl- Küleyni (necə ki, “əl-Kafi” kitabının əvvəllərində onu açıqlamışdır. Həmçinin “əl-Kafi” əsərinin “Babut-təqlid”, “Babur-rəy”, “Babut-təməssuk” fəsillərində onu dilə gətirmişdir. Bu ictihad və təqlidin haramlığı haqqında və pak itrətin (ə) rəvayətlərinə sarılmanın vacibliyi haqqındakı sözlər

¹ Saduqeyn (iki Saduq); birincisi: Əbul-Həsən Əli bin Musa bin Babəveyh əl-Qummi “əs-Saduqul-Əvvəl” ləqəbi ilə tanınır. Onun doğum tarixi ilə əlaqədar tarixi mənbələrdə dəqiq məlumat verilməmişdir. Öz dövründə Qum camaatının və alimlərinin şeyxi, fəqih, mühəd- disi və siqəsi (etibarlısı) olmuşdur. Bir çox əsər yazmışdır, onlardan biri də fətva haqqında olan “ər-Risale” və ya “əş-Şərai” adı ilə tanınan əsəridir. H./q. 329, miladi 940-cı ildə vəfat etmiş və Qum şəhərində dəfn edilmişdir (əl-Musəvi h./q. 1437 - 2016, 31).

İkincisi: Əbu Cəfər Məhəmməd bin Əli bin Babəveyh əl-Qummi “əs-Saduq” ləqəbi ilə tanınır. Onikiimamçı şiələrin ən seçkin alimlərindəndir. Şeyx Saduq İmam Mehдинin (ə) ikinci xüsusi naibi olan Məhəmməd bin Osman əl-Əmrinin (v.: h./q. 305 – m. 917) vəfatından sonra h./q. 306, miladi 918-ci ildə Qum şəhərində dünyaya gəlmişdir. Müxtəlif elm sahələrində çox sayda əsəri təlif etmişdir. Onun ən tanınmış əsələrindən biri – “Mən la yəhduruhul-Fəqih”dir. Vəfatı h./q. 381, miladi 991-ci ildə Rey şəhərində olmuş və orada da dəfn edilmişdir (əl-Musəvi h./q. 1437 - 2016, 31).

Şeyx Küleyninin təlif etdiyi kitablarda yazılmış və açıqca ortadadır..." (əl-Əstərabadi h/q. 1426 - 2005, 91).

"Əxbari" sözünün yeni olmadığı məlumdur, lakin Əstərabadinin dediyindən fərqli olaraq, əxbarilərin rəisinin və ilk əxbarilərin peyğəmbərimiz Həzrət Məhəmməd (s.a.s.) və imamlar (ə) olduğunu söyləyən əxbarilər də var. Onlardan biri də Məhəmməd bin əl-Həsən əl-Hürr əl-Amilidir. O, öz kitabı "Fəvaidut-Tusiyyə" əsərində belə yazır: "...Əxbarilərin rəisi Peyğəmbər (s.a.s.) və imamlardır (ə), çünki onlar ictihad ilə əməl etmirdilər, yalnız ehkamda qəti olan əxbarla əməl edirdilər..." (əl-Amili h/q. 1423 - 2002, 446; əl-Musəvi h/q. 1437 - 2016, 32). Onikiimamçı şiələrin tərkibində əxbariyyənin varlığı haqqında danışılan ən qədim mətn hicri/qəməri IV əsrə aiddir. Bu mətn Məhəmməd bin Abdul-Kərim əş-Şəhristaninin "əl-Miləl və-Nihəl" adlı əsərində keçir. Şəhristani belə yazır: "...Beləliklə, imamiyyənin bəziləri mötəzilənin ya vəidiyyə, yaxud təfziliyyə, bəziləri isə əxbariyyənin ya müşəbbihə, yaxud da sələfiyyə qoluna çevrilməyə başlandı..." (əş-Şəhristani h./q. 1414 - 1993, c.1, 193; əl-Musəvi h./q. 1437 - 2016, 33).

Bununla yanaşı, həmçinin əxbariliyin müqabilində olan üsuliyyəyə mən sub alimlərin, demək olar ki, hamısı imamların (ə) dövründən sonrakı mərhələ olan, yəni İmam Mehdi (ə) böyük qeybət zamanının başlanğıcı hesab edilən vaxtdakı üləmanın əxbari olduqlarını qəti şəkildə qəbul etmirlər. Onla ra görə, əxbarilik Əstərabadi ilə birgə başlamış və sistemləşmişdir. Əxbariliyin sünnilik (həşəviyyə¹) kimi bir sıra təsiri ilə Səfəvilər dövründə "bidət"² bir anlayış kimi ortaya çıxdığını önə çəkmək istəyiblər. Əslində, şiə üsuli alimlərinin xaricində mövzunu qiymətləndirən qərbli tədqiqatçılar bu məsələdə həmfikir ola bilməmişlər (Uyar 2000, 68, 66).

Şeyx Hüseyin bin Şihabud-din əl-Kərəki əl-Amili "Hidayətul-əbrar" kitabında imamların (ə) əshablarının nəsdən kənara çıxmadıqlarını, onların hamısının İmamdan (ə) eşitdikləri və ya siqə (etibarlı) ravilərin vasitəsilə nəql olunan rəvayətlərə əməl etdiklərini və onların əsas olaraq

¹ "Həşəviyyə – dini məsələlərdə ağıl yeritməyi rədd edən, nəslərin (Quran ayəsi və hədisin) zahirinə bağlı qalmaqla təşbih (Allahı məxluqa bənzətmə) və təcsimə (Allaha cism vermə- yə) qədər çata bilən görüşləri qəbul edənlərə verilən ad" (Yurdagür 1997, c.16, 426).

² İzahlı dini terminlər lüğətində belə yazılır: "Həzrət Peyğəmbərdən sonra meydana çıxan, dinə əlavə, yaxud dindən əskiltmə mahiyyətindəki bir davranış, inanc, fikir mənasında işlədilən fiqhi termin. "Bidət" sünnənin əksi kimi qəbul edilir. Belə ki, sünnə dinin əsaslarına uyğun olan yol mənasına gəlmiş halda, bidət dinə əlavə olunan batil ünsürlərdir" (Aqil Şirinov 2020, 37).

iki sinfə bölündüklərini deyir. Bir sinif xəbəri nəql edib, ona əməl edən ravilərdir. Digər sinif isə təaruz edən (zahirən ziddiyyətli görünən) əxbar arasında tərcih edən fəqih ravilərdir (əl-Musəvi h./q. 1437 - 2016, 33).

Buradan bizə məlum olur ki, əxbarilərin öz görüşlərinə əsasən əxbəri düşüncə məktəbinin ilk nümayəndələri imamlardan sonra, böyük qeybət dövrünün başlanğıcında ortaya çıxmışlar, hətta bəzilərinə görə elə məsumlar (ə) da bu düşüncə məktəbinin rəsili olmuşlar. Lakin əgər öz sözlərini qəbul etməsək də, mənbələrdə onların h./q. IV əsrdə adlarının keçdiyini yenə də bəzilərinin iddia etdiyi kimi, sırf Səfəvilər dövlətində yaranmadığını görürük. Bu da əxbarilərin həqiqətən qədim düşüncə məktəbi olduqlarını göstərir.

1.2.2. İlk dövr əxbariləri – Şeyx Küleyni və Şeyx Saduq

a. **Şeyx Küleyni** (v.: h./q. 328/329 – 940/941) Məhəmməd bin Yaqub bin İshaq əl-Küleyni, böyük ehtimalla, h./q. 265, miladi 879-cu ildə Rey ilə Qum şəhəri arasında yerləşən Küleyn kəndində elmlə məşğul olan bir ailənin övladı olaraq dünyaya gəlmişdir. Atası Yaqub bin İshaq Küleyndə iqamət edən Reyin öndəgedən alimlərindən biri olmuşdur. İlk təhsilini vətəninə alan Küleyninin imamiyyə rəvayətlərini Qumun məşhur alimlərindən nəql etdiyini izlədikdə, onun uzun müddət Qumda təhsil aldığını deyə bilərik (Öz 2002, c.26, 538). Şeyx Bəhai onu h./q. 4, miladi X əsrin mücəddidi olaraq zikr etmişdir. Şeyx Küleyni “Siqətül-İslam” ləqəbi ilə məşhur olmuşdur. Nəcəşi Reydə onun zamanındakı əshabın şeyxi və hədis elmində insanların ən etibarlısı olduğunu qeyd edir. Həyatının böyük bir qismini Rey və Qumda keçirən Küleyni miladi X əsrin şiə mühəddislərinin ən məşhuru idi. Onikiimamçı alimlərə görə, Şeyx Küleyni imamların (ə) dövründəki mühəddislərin işini qeybətdən sonra davam etdirən şəxsdir. Onun dövründə Qum şəhəri imamiyyənin ən önəmli mərkəzi olmuşdur (Uyar 2000, 78). Şeyx Küleyni öz təhsilini təkmilləşdirmək üçün Bağdada getmiş, ömrünün sonunadək orada yaşamış və h./q. 329, miladi 941-ci ildə Bağdad şəhərinin Kərx qəsəbəsində vəfat etmişdir. Hazırda isə qəbri müsəlmanlar tərəfindən ziyarət edilməkdədir (Quliyev 2018, 59).

Şeyx Küleyninin günümüze gəlib-çatmış ən məşhur əsəri “əl-Kafi fi ilmid-din” adlı kitabıdır. İyirmi və ya otuz il ərzində bu əsəri yazıb tamamlaya bilmişdir. Həmin kitab üsul və furuata aid otuz beş kitabdan meydana gəlmişdir. “əl-Kafi” 16 199 hədisi ehtiva edir. Şeyx Küleyni həmin bu məcmuə əsərlə məşhurlaşmışdır. Bir çox kitabxanalarda günümüze gəlib-çatmış çox sayda nüsxəsi vardır. Kitabın bütün qismlərini

əhatə edən elmi nəşri isə Əli Əkbər əl-Ğaffari tərəfindən səkkiz cild halında çap edilərək işıq üzü görmüşdür. Küleyninin mənbələrdə adıkeçən digər kitabları isə bunlardır: “Kitabu təfsirir-ruya”, “Kitabur-rical”, “Kitabur-rəd ələ-qəramitə”, “Kitabur-rəsail”, “Kitabu ma qilə fil-əimmə (ə) minəş-şiri” (Öz 2002, c.26, 538-539).

Şeyx Küleyninin şiədə əxbara olan müsbət təsiri, demək olar ki, Buxarinin əhli-sünnətdəki hədisə olan qatqısına bərabər həddədir. O, şiədə hədislə bağlı ilk əsəri qələmə alıb, özündən sonra gələnlərə nüsxə təşkil etmişdir. Elə bu baxımdan, çox böyük önəmə sahib olan alimlərdən biri olaraq qəbul edilir. Bu həddə şöhrətə sahib olmasına baxmayaraq, özündən sonra gələn alimlərlə qiyaslandığı zaman, Küleyninin hədisdə izlədiyi metodologiya olduqca məhdud idi, hətta rəvayətlərin sənəd və mətnlərinin tanınmasında sistemli və mükəmməl bir metoda da sahib deyildi. Bunun ən önəmli səbəbi onun bu sahədə şiənin ilk şəxsi olub, özündən əvvəl nüsxə ala biləcəyi birinin olmamasıdır. Küleyninin gördüyü iş isə yetişmə biləcəyi bütün əxbara yiyələnib, səhih olaraq bildiklərini bir yere toplamaq idi. Daha sonra “əl-Kafi” əsərinin əshabul- hədisin, yəni əxbarilərin hakim olduğu dövrdə şiə düşüncəsində önəmli rolə sahib olmasıdır. Digər tərəfdən, üsuli düşüncə “əl-Kafi” əsərindəki hədislərin mətn və sənədinin tənqidinə və təhlilinə başlamışdır (Uyar 2000, 79).

Küleyninin dövründə olan şərtləri diqqətə alsaq, əslində, onun zamanında İmamın (ə) qeybətinin hələ yeni olması səbəbindən əqidə, metod və tətbiqetmədə yeganə qaynağın əxbar olduğunu müşahidə edirik. Buna görə də həmin dövrdə əxbara önəm verilmiş, subyektiv əqli metodlara, kəlamə və fiqhə qarşı isə antipatiya meydana gəlmişdir. Küleyni “əl-Kafi” əsərini fiqhədə olduğu kimi müəyyən bablara ayırmışdır. Buna baxmayaraq, fiqh elminin metodologiyasından heç bir şəkildə istifadə etməmiş və fiqh üsuluna qarşı öz istiqaməti olan əxbari mövqeyində durmuşdur. Şeyx Küleyni kəlam elmi ilə əlaqədar görüşlərini açıqca ortaya qoymamışdır. Onun kəlamla əlaqəli fikirləri “əl-Kafi” kitabındakı hədislərdən məlum olsa da, zahirən ziddiyyət təşkil edən hədisləri nəzərə aldıqda bu yolla onun fikirlərini öyrənməyin elə də asan olmadığı belli olur. Bununla yanaşı, mənsub olduğu Qum elmi hövzəsindəki üləmanın görüşləri vasitəsilə onun kəlamı fikirləri haqqında bilgi sahibi olmaq mümkündür (Uyar 2000, 79-80).

Şeyxin zamanında olan üləmanın siyasi hakimiyyətə qarşı tutumlarını diqqətə alsaq, əxbarilərin siyasi hakimiyyətlə əlaqəyə girməsini qadağan etdiklərini görmüş oluruq. Bunun da səbəbi İmamın (ə) qeybət müddətinin müvəqqəti və az olaraq düşünmələrindən irəli

gəldiyini söyləyə bilərik. Kitabında hakimin mühakimə ilə əlaqəli məsələlərdə öz şəxsi rəyini deyil, yalnız nəssi yeganə dəlil kimi götürməsinin vacibliyini ifadə etmişdir. Həmçinin bunabənzər nəql etdiyi rəvayətlərdə fəqəhaya günlük işlərdə hər hansı bir status verilməmişdir. Şəri cəzaların tətbiq edilməsində ortaya qoyulmuş hansısa bir sistem mövcud deyildir. Yenə “əl-Kafi” əsərində zəkat və xüms kimi vergilərin toplanması üçün əxbarda imamlar tərəfindən qoyulmuş vahid bir sistem də yoxdur və bu məsələdə fərqli-fərqli ifadələrlə qarşılaşmaq mümkündür. Eyni zamanda, qeybət dövründə cəmiyyətdəki günlük işlərin necə tənzimlənəcəyi ilə əlaqədar imamlardan (ə) heç bir açıqlama yoxdur. Əxbarilərə görə, imamların varlığı onların özlərindən nəql olunan əxbar vasitəsilə cəmiyyətdə davam etməkdədir (Uyar, 2000, 80).

Şeyx Saduq (h./q. 306/918 – h./q. 381/991)

Tam adı Əbu Cəfər Məhəmməd bin Əli bin əl-Hüseyn bin Musa bin Babəveyh əl-Qummi olaraq məlumdur. Doğum tarixi dəqiq bilinmir, ikinci xüsusi səfir Məhəmməd bin Osman əl-Əmrinin vəfatından sonra, yeni h./q. 306, miladi 918-ci ildə Qum şəhərində dünyaya gəlmişdir. Daha çox “Şeyx Saduq” və “İmadud-din” ləqəbləri ilə tanınır. Atası “əs-Saduqul-əvvəl” adlandırıla bilən və dövrünün önəmli alimlərindən biri sayılan – Əbul-Həsən ibn Babəveyhdir. Şeyx Saduq haqqında olan bir mənqibəyə əsasən, o, İmam Mehəddinin (ə) duasının bərəkəti ilə dünyaya gəlmişdir. İbn Babəveyhin böyüməsində atası və çox sayda alim yetişdirən ailə mühitinin mövcudluğu çox təsirli olmuşdur. Ailəsindən əlavə, Qumda Məhəmməd bin Əhməd bin Həsən bin Əhməd bin əl-Vəlid və Həməzə bin Məhəmməd bin Əhməd kimi önəmli alimlərdən dərs almış, onların yanında hədis və digər İslam elmlərini öyrənmişdir. Dövrünün adətində uyğun olaraq, elmi səyahətlərə çıxmışdır (Öz 1999, 345). Dövrünün ən məşhur elm ocaqlarına, həmçinin Xorasan, Nişapur, Səmərqənd, Kufə, Bəsrə, Bağdad, Məkkə və Mədinə şəhərlərinə getmiş, tanınmış alimlərdən dərs almışdır. Təhsilini başa vurduqdan sonra vətənə qayıdan Şeyx Saduq hələ gənc yaşlarında ikən müsəlman aləmində şöhrətli alim kimi tanınmış və “Rəisul-Muhəddisin” ləqəbini almışdır. Müasir tədqiqatlarında həmin dövrü təhlil edən İ.Quliyev Seyid Möhsün əl-Əminin “Əyanuş- şie” kitabına istinad edərək, Şeyx Tusinin Şeyx Saduq haqqında belə yazdığını qeyd edir:

“O, hədisləri əzbər bilməkdə ən ali, raviləri tanımaqda ən bilgili və xəbərləri incələməkdə ən görkəmli alim idi. Qum əhli onun kimi bir hafiz görməmişdir” (Quliyev, 2018, 60).

Şiə toplumuna görə mərciyyə olaraq qəbul edilən Şeyx Saduq fərqli-fərqli bölgələrdən ünvanlanan, həlli çətin olan fihi məsələlər haqqında suallara cavab vermişdir. Bu cavabları məktub halında sual sahiblərinə göndərmişdir. O, h./q. 381, miladi 991/992-ci illərdə Rey şəhərində vəfat etmişdir. Qəbri hələ də mövcud olub, şiə camaat tərəfindən ziyarətgah kimi qəbul edilir.

Şeyx Saduq bir çox tələbə yetişdirmişdir. Onların arasında – Şeyx Müfid, Hüseyin Übeydullah, qardaşı Hüseyin bin Əli, qohumu Həsən bin Hüseyin, Məhəmməd bin Süleyman əl-Hamrani, Əli bin Əhməd əl-Abbas ən-Nəcaşi və Əbül-Qasim Əli bin Məhəmməd kimi şiə alimlərini nümunə gətirmək olar.

Bir çox tədqiqatçı Şeyx Saduqun əsərlərinin sayının, təqribən, üç yüz olduğunu qəbul etsə də, ona nisbət verilən nümunələrin göstərilməsində müxtəlif rəqəmlər mövcuddur. Mirzə Məhəmməd Tanukabuni onun 189, Nəcaşi 193, Tusi 43, Asaf A.Fyzee 171, Aktar isə 102 əsərinin olduğunu vurğulamışdır. Ehtimal olunur ki, atası əs-Saduqləvvələ aid olan əsərlər zaman nisbətində onun əsəri kimi qəbul olunmuşdur. Şeyxin ən çox məşhur olan əsərləri bunlardır: “Mən la yəhdu-ruhul-fəqih”, “əl-Etiqadat”¹, “Kitabut-təvhid”², “Mənil-əxbar” və s. (Kartaloğlu 2011, c.13, 198-199).

Şeyx Saduq şiə-imamiyyə anlayışının təməl məsələlərində əqli izahlardan daha çox əxbarqaynaqlı cavablar verməklə kifayətlənmişdir. Onun qələmə aldığı “əl-Etiqadat” adlı əsəri əxbəri anlayışının təməl görüşlərini əks etdirməsi baxımından çox önəmlidir (Kartaloğlu 2011, c.13, 203). Əxbəri tutum sərgilədiyi çox deyilsə də, Şeyx Saduq Şeyx Küleynidən bir çox məsələdə fərqlənir. Məsələn, “Kəmalud-din və Təməmun-nimə” adlı əsərində zeydiyyə və sünnilədən gələn tənqidlərə cavab vermiş, imamətin gərəkliliyi və qeybət haqqında bəzi əqli yorumlar etmişdir. Bu da olduqca diqqətçəkicidir. Halbuki belə bir amili Küleynidə görmürük. Eyni şəkildə o, Peyğəmbər (s.a.s.) və imamların məsumluğu (günah və xətdən qorunmaları) haqqında da bəzi əqli izahlar gətirmişdir. Bütün bunlarla bərabər, Şeyx Saduqun ağla qarşı görüşünü diqqətlə tədqiq etmək lazımdır. O, heç zaman ağı müstəqil bir şəri dəlil olaraq qəbul etməmişdir. Daha önəmli olaraq nəqlə üstünlük vermişdir. Nəticə

¹ “əl-Etiqadat” əsəri Hilal Ağamoğlanov tərəfindən “Etihadlar” adı ilə Azərbaycan dilinə tərcümə olunmuşdur. Kitab “Nurlar” nəşriyyatı tərəfindən 2017-ci ildə Bakıda çap olunmuşdur (Etihadlar (Tərcümə: Hilal Ağamoğlanov) 2017)

² “Kitabut-təvhid” əsəri Əli Abdullah tərəfindən “Təvhid” adı ilə Ana dilimizə tərcümə olunmuşdur. Kitab “Nurlar” nəşriyyatı tərəfindən 2021-ci ildə Bakıda çap olunmuşdur (Təvhid (Tərcümə: Əli Abdullah) 2021).

olaraq, Küleyniyə nisbətən ağla daha çox yer verməsi ilə onun ənənəvi imamiyyə görüşündən radikal tərzdə ayrıldığını söyləmək olmaz. Həmçinin Şeyx Saduqun bəzi fərqli görüşlərini də təqdim edək; Şeyx Saduq kəlam elminə və xüsusilə mötəziləyə qarşı müxalif olmuşdur. O, bəzi hədislərdə insanı təcsimə və təşbihə apara biləcək rəvayətlərin olduğunu vurğulamışdır. Bununla yanaşı, həmin rəvayətlərin Qurandakı ayələr kimi batini mənalарının təhlil edilməsinin vacibliyini söyləmişdir. Bu mənada Allahın görünməsinin inkar etmiş və bu rəvayətlərin məcazi və batini mənalarda anlaşılmasının gərəkliyi irəli sürmüşdür. Mötəzilənin ziddinə olaraq insan feillərinin yaradıldığını və bunun təqdir mənasına gəldiyini ifadə etmişdir.

Şeyx Saduq Peyğəmbər (s.a.s.) və imamların (ə) şəfaətinə inanır, bununla bərabər, rəcət və bədanı dəstəkləyir. Bədanın Allahın yeni bilgi öyrənməsi mənasına gəlmədiyini vurğulayır. Onun ahad hədisə qarşı olan mövqeyi üsuli alimlər tərəfindən tənqid olunmuşdur. Həmçinin “səhvun-Nəbi” məsələsində də tənqid olunmuşdur. Bu barədə daha ətraflı misallar çəkmək mümkündür. Nəticə olaraq bunu qeyd etməyimiz kifayətdir ki, Şeyx Saduq bəzi məsələlərdə Şeyx Küleyniyə nisbətən fərqli mövqelər sərgiləmişdir. Əsas olaraq əxbəri tutum sərgiləmiş və bəzi əqli izahlar vermişdir. Aqlın müstəqil bir dəlil olaraq istifadə edilməsinə qarşı çıxmışdır (Uyar 2000, 82-84).

2. SƏFƏVİLƏR DÖVRÜNDƏ MÜTƏŞƏDDİD (QATI) VƏ MÖTƏDİL ƏXBARİLƏR

2.1. Məhəmməd Əmin əl-Əstərabadinin dövrü və onunla sistemləşən əxbarilik

Əvvəlcə bu mərhələnin başlanması və əvvəlki dövrün bitməsində ara rol oynayan vaxta toxunaq. İmamların (ə) dövründən sonra dörd xüsusi naib mərhələsinin sona çatması, yəni qeybəti-kübranın başlamasından sonra, davamından gələn bir neçə əsr içərisində şiə üləmanın əksəriyyəti, artıq əxbəri anlayışına sahib idi. Buna görə də onlar həmin dövrdə əqli dəlillərdən və rəydən heç bir şəkildə istifadə etmirdilər. Bundan sonra, artıq üsuli düşüncə üstünlük təşkil etdi və əxbarilik zəifləməyə başladı. Bunun isə əsasında nəss dövründən uzaqlaşma və İmamın (ə) qeybət dövrünün uzanması kimi bir sıra səbəb dururdu. Hələ qeybət dövrünün əvvəlində olan problemlərin getdikcə anlaşılmaz qalması və imamların (ə) əxbarlarının bu işlərlə yanaşı, yeni və dəyişən məsələlərə cavab verməkdə yetərsiz qalması əxbariliyin zəifləməsi və üsuliliyin güclənməsinə gətirib çıxardı (Uyar 2000, 85-86). Ona görə də

əxbariyyə məktəbi əsrlərboyu davam edən fikir sahəsindəki varlığı müddətində bir neçə mərhələdən keçmişdir. Nəhayət, Məkkətül-mükərrəmə və Mədinətül-münəvvərədə qaldığı müddətboyu qədim üləmanın təriqi olaraq vəsf etdiyi əxbarilik görüşləri Məhəmməd Əmin əl-Əstərabadinin şəxsində möhkəmlənmişdir. O, həmin görüşlərini feli və əməli şəkildə öz rəhbərliyi ilə tətbiq etməyə başlamışdır. Mədinə şəhərində ustadı Mirzə Məhəmməd bin Əli əl-Əstərabadinin və digər şeyxlərin yanında iyirmi il müddətində fiqh, hədis və rical elmlərini tədris etmiş və Mirzə Məhəmməd əl-Əstərabadidən rəvayət etmək üçün icazət almışdır. Mədinədə qaldığı müddətdə mütəəxxirun olan fəqihlərin təriqi və onlara müxalif olan qədim üləmanın təriqi haqqında olan görüşləri təhqiq etmişdir. Əhli-beyt (ə) imamlarından gələn hədislər haqqında kəlam elminin qaydalarından, fiqhın əsaslarından və fiqh məsələlərindən öyrəndiklərini bu hədislərlə ziddiyyət təşkil etdikləri üçün təkrar ərz etmişdir. Həyatının son səfərlərindən birini – müqəddəs Məkkə şəhərinə ziyarəti vəfatından bir neçə il öncə etmişdir. Bu onun Məkkəyə təkrar dönüşü sayılırdı. Məkkədə olan tələbələri ondan bəzi üsuli kitablarını tədris etmələrini xahiş etdilər. Beləcə, fiqhın və digər elmlərin əsasları və müctəhidlərin təriqlərinə dair ümumi məsələlər ilə əlaqədar hədislər işığında apardığı araşdırma və digər məqamları əhatə edən bir sıra faydalı mənbələri toplamış, tərtib etmiş və yazdığı kitaba “əl-Fəvaidul-mədəniyyə fir-rəddi əla mən qalə bil-icihad vət-təqlid” adını vermişdir. Bu kitabı Məhəmməd Əmin əl-Əstərabadi h./q. 1031-ci il, miladi 1621-ci ildə bitirmişdir. Elə bu kitabında “Fəvaidul-mədəniyyə” əsərini təlif etməsi ilə bağlı başqa bir səbəb açıqlamışdır. Həmin səbəb isə Əbu Əhməd Ali-Asfur əl-Bəhraninin qələmə aldığı “əl-Fəvaidul-mədəniyyə” kitabının müqəddiməsində Məhəmməd Əmin əl-Əstərabadinin “Daneşnameyi-şahi” adlı farsca risaləsindən nəql etməsi olmuşdur. Həmçinin Mirzə Məhəmməd bin Əli əl-Əstərabadini (Allah onun qəbrini nurlandırсын) mütəəxxir alimlər arasında hədis və rical elmində ən elmlı, daha çox vəraya sahib olan – “ustazul- kull fil-kull” – hər kəsin müəllimi olacaq səviyyədə vəsf etmişdir. Sonra onun yanında hədis elmini qiraət etmiş və ustadı şeyxə işarə edərək belə demişdir: “Mən əxbarilərin təriqini (yolunu) dirildirəm. Onlara zidd olan şübhələri aradan qaldırıram. Bu mənim xatirəmdə idi, lakin Allah bunun sənin əlinlə olmasını təqdir etdi...”. Şeyx Məhəmməd Əmin əl-Əstərabadi isə bunun qarşılığında itaətlə cavab verdiyini, buna görə bu kitabı, – “əl-Fəvaidul- mədəniyyə”, – təlif edib ustadına apardığını və ustadının kitabın içindəkiləri təsdiq edib ona cavab verdiyini, onu nəzakətlə tərif etdiyini qeyd etmişdir (əl- Musəvi h./q. 1437 - 2016, 34-36).

“əl-Fəvaidul-mədəniyyə” əsəri üzərində bir qədər dayanmış olsaq, Əstərabadinin bütün üsuli bilgilərə hakim olduğunu əminliklə söyləmək olar. Üsuli-fiqh, fiqh, hədis, kəlam, məntiq, fəlsəfə, tarix, sosiologiya kimi elmlərin qanunlarına dair nümunələrin məzmununu tənqid etməklə yanaşı, yenə bu əsərdə mübahisələrin əsasını yaradan iki anlayış qarşımıza çıxır: “üsuliyyun-əxbariyyun” (üsulilər və əxbarilər). Ayrıca bunu da vurğulayaq ki, əsər klassik üsuli-fiqh əsəri də deyildir. O, sistematika üzərinə yazılmamışdır. Əksinə, öncəki üsulçu mühəddis və fəqihlərin sözlərindən iqtibaslar gətirilmiş və onlara cavabvermə şəklində bir dialektika izlənməmişdir. Bəzən isə müqəddər suallara müqəddər cavablar şəklində olmuşdur (Atik, 2019, s. 545). Əslində, bu əsərin tam adı – “əl-Fəvaidul-Mədəniyyə fir-rəddi əla mən qalə bil-icihad vət-təqlid” olduğundan, onun adından da görünür ki, rahatlıqla anlaşılaçağı tərzdə ictihad və təqlidi rədd etmək məqsədilə qələmə alınıb. Əsər bir müqəddimə və on iki fəsildən ibarətdir. İlk bölmədə Əstərabadi müctəhidlərə və üsulilərə tənqidlər yönəldir. “Əl- Fəvaidul-mədəniyyə” əsərinə Seyid Nurəddin əl-Müsevi əl-Amili (v.: h./q.1062/ 1651) tərəfindən “əl-Fəvaidul-Məkkiyyə”, Seyid Dildar Əli (v.: h./q.1235/ 1819) tərəfindən isə “Kitabur-rədd əla kitabıl-fəvaidil-mədəniyyə” adlı rəddiyyə tipli əsərlər yazılmışdır. Əvvəldə bəhs etdiyimiz kimi, bu kitab üsulilər və əxbarilər arasındakı fərqlərə toxunmuş və müəllif iki qrup alimdən də dərs aldığı üçün onlar arasında müqayisə aparmışdır (Kutluay 2021, c.12, 18).

Əstərabadinin rolu daha öncə mövcud olan bir sistemdən məhrum olmuş əxbariliyi yeni bir anlayışla sistemləşdirməkdən, müstəqil bir məktəb halına gətirməkdən ibarət idi. Məhəmməd Əmin əl-Əstərabadi Əllamə Hilli (v.: h./q. 726/1325), Şəhid əs-Sani Zeynüd-din əl-Amili (v.: h./q. 966/1559) və müasiri olmuş Bəhaəd-din əl-Amili (v.: h./q. 1031/1621) kimi məşhur olan onikiimamçı alimləri görüşləri səbəbindən tənqid etmişdir. Əstərabadiyə görə, nəsrlər yalnız məsum imamların açıqlamaları ilə anlaşıla bilər. Daha əvvəldə dediyimiz kimi, əxbarilərə görə, Uca Allah bu vəzifəni onlara vermişdir. Əxbar nəsrlərin zahirindən və ağıldan öncə gəlməkdədir. Məhəmməd Baqir Xansari (v: h./q. 1313/1895) Əstərabadinin tənqid edən bir zehniyyətə malik olduğunu bildirməklə yanaşı, müctəhidlərə dil uzatması və insanların onların yolundan uzaqlaşmasından şikayət etmişdir. Əstərabadi fiqhi dəlillərə, əxbara, yəni Quran və sünnəyə söykənməkdə və onların yetərli və qəti olduğu görüşündədir. O, üsulilərin metodu olan ictihadın zənnə əsaslandığını, Allahın isə öz dinində zənnə söykənilib hökm verilməsinə razı olmadığını iddia etmişdir. Özlərini “əxbari” adlandıran alimlərin əksəriyyəti onu və onun görüşlərini mənimsəmişlər. Həmçinin Əstərabadinin görüş-

lərindən onun kütübü-ərbəə kitablarındakı əxbarın qəti olub, yəqinlik ifadə etdiyi görüşündə olduğu da görünür (Kutluay 2021, c.12, 18).

Əstərabadi mütəşəddidliyi (qatı olması), yaxud mühafizəkarlığı ilə tanınır. O, buna görə bir çox şəxs tərəfindən tənqid olunmuşdur. Belə ki, hətta əxbari olmasına baxmayaraq, Şeyx Yusif əl-Bəhrani onu tənqid etmişdir. O, əxbari və üsulilər arasındakı ixtilafa baxmayaraq, bir-birlərinə xoş görüş və güzəştə davranmalarının vacibliyini vurğulamışdır. Həmçinin o, onikiimamçı şiə alimləri arasında ilk dəfə şiddətli və ağır dil işlədən şəxsin Əstərabadi olduğunu və onun bu mövzuda çox ifrata vardığını vurğulamışdır. Onun sərt tənqidləri və şiddətli tutumu üsuli üləma tərəfindən tənqid olunmuş, hətta onu tənqid etdikləri sərt dili özləri də işlətməmişlər. Buna Məzlum Uyarın “Kaşifül-Ğita” əsərində Əstərabadi haqqında bu sözləri yazdığını misal gətirmək olar:

“Bu yeni yolu açan bidətçi adamın söyləmiş olduğu sözlər Məhəmmədin şəriətini fəsada uğratmasından başqa bir şey deyildir. O, insanları zəlalətə salmaq məqsədilə “Fəvaid” adında olan əsərini qələmə almış, amma Allahın lütfündən dolayı onu cahillərdən başqa kimsə dinləməmişdir. O, alimlərə qarşı avam camaata belə yaraşmayacaq bir dil işlətməmişdir. Onun söylədiklərini doğru qəbul etmək şəriətin başlanğıcından etibarən, xərabə üzərinə qurulu olduğunu qəbul etməklə eyni səviyyədədir” (Uyar 2000, 178).

Nəticədə, Əstərabadi özündənəvvəlki üsuli üləmanı çox ağır şəkildə tənqid etmiş və onların dövrünü gerçək şiə düşüncəsindən yolunu azma, bidətə düşmə kimi ifadə etmişdir. Onun özündənöncəki üsuli üləmanı bir anlığa silib-atmaqla, tək-cə üsulilərdən deyil, bir az əvvəldə dediyimiz kimi, hətta mötədil əxbari olan Şeyx Yusif əl-Bəhrani belə onu tənqid etmişdir. Əxbarilər tərəfindən yenidən Əstərabadi üləma arasında ikiye bölünmə, ixtilaf və nifaq toxumları əkilmişdir (Uyar 2000, 179)

Əstərabadidən sonra onun sistemləşdirdiyi əxbarilik davam etmiş və müəyyən alimlər tərəfindən mənimsənilib təbliğ edilmişdir. Onlar, əsasən, bu alimlərdir: Şeyx Məhəmməd Təqi əl-Məclisi, Şeyx Hüseyn bin Şihabud-Din əl-Amili, Şeyx Məhəmməd Möhsin bin Şah Murtaza əl-Feyz əl-Kaşani, Şeyx Məhəmməd bin əl-Həsən əl-Hürr əl-Amili, Seyid Nemətullah əl-Cəzairi və digərləri əxbarilərin ən böyük alimləri sayılırlar. Onlardan bəziləri “qatı və ya mühafizəkar” adlandırılacaq biləcəyimiz ifrat dərəcəyə varan təəssübkeşliyə sahib, bəziləri isə mötədil olmuşlar (əl-Musəvi h/q. 1437 - 2016, 39-44; https://ar.wikipedia.org/wiki/مدرسة_الخبارية).

Səfəvilər dövründə olan mötədil əxbarilər, əxbarilərlə üsulilər arasında fərqlər

Bu dövrdə bir çox mötədil əxbari üləma olmuşdur ki, onlar arasında Məhəmməd Mömin əl-Əstərabadi, Əllamə Məhəmməd Təqi əl-Məclisi, Zeynuddin bin Məhəmməd bin Həsən əl-Amili, Şeyx Həsən bin Məhəmməd bin Əli əl-Amili, Şeyx Hüseyn bin Şihabuddin əl-Amili, Əllamə Feyz əl-Kaşani, Şeyx Məhəmməd bin əl-Həsən əl-Hürr əl-Amili, Əllamə Məhəmməd Baqir əl-Məclisi, Seyid Nemətullah əl-Cəzairi, Şeyx Süleyman əl-Bəhrani və digər alimlərin adlarını çəkmək olar (Uyar 2000, 203). Burada qısaca olaraq, iki alim örnəyindən – Şeyx Hürr əl-Amili və Əllamə Məhəmməd Baqir əl-Məclisidən mötədil alimlər olaraq bəhs edəcəyik:

a. Şeyx Məhəmməd bin əl-Həsən əl-Hürr əl-Amili (h./q. 1033/1624 – h.q. 1104/1993) – 8 rəcəb h./q. 1033-cü ildə (26 aprel 1624) qədim şiə elm mərkəzi olan Cəbəli Amil bölgəsinin Məşğərə kəndində doğulmuşdur. Özünün və ailəsinin daşdığı “əl-Hürr” ləqəbi nəsəblərinin İmam Hüseynlə (ə) birlikdə Kərbəlada şəhid olan Hürr bin Yezid ər-Riyahiyə gedib-çıxmasına görədir. O, ana babası – Şeyx Abdus-Səlam bin Məhəmməd əl-Hürr, əmisi – Şeyx Məhəmməd əl-Hürr ilə atasının dayısı – Şeyx Əli bin Mahmudun yanında təhsilə başlamışdır. Sonra yenə təhsil almaq üçün Cəbəlu Amilin kəndlərindən biri olan Cibə kəndinə – Şeyx Hüseyn əz-Zahiri və Şeyx Zeynuddin bin Məhəmmədin yanına getmişdir. Cəbəlu Amildə qaldığı, təqribən, qırx il boyunca iki dəfə müqəddəs Həcc ziyarətinə getmişdir. Daha sonra İraqdakı imamların (ə) türbələrini ziyarət etmək üçün Cəbəlu Amildən ayrılmışdır (Algar 1998, c.18, 493). Sonra o, Məşhəddə olmuş, İmam Rzanı (ə) ziyarət etmişdir. Burada ölənədək şeyxülislam və qazülquzatlıq vəzifələrini icra etmişdir. Həmçinin Məşhəddə ikən iki dəfə Həccə getmişdir. H./q. 1104-cü il ramazan ayının 21-də, miladi 1693-cü il may ayının 26-da Məşhəddə vəfat etmişdir. Qəbri İmam Rzanın (ə) türbəsinin yaxınlığındadır. Onun əxbariliyi barəsində İ.Quliyev belə yazır: “Hürr əl-Amili fiqh və əqaidlə əlaqədar məsələlərdə Quran və sünnəni (hədisləri) əsas götürüb, əqli metodlara qarşı çıxan əxbariyyə məktəbinə mənsub olmaqla yanaşı, həm də üsuliyəyə qarşı münasib bir yol izləmiş, şöhrətini fəqih kimi deyil, hədisşünas olaraq qazanmışdır” (Quliyev 2018, 28).

Onun mötədil əxbari olması barədə Məzlum Uyar belə deyir: “Mötədil əxbarilərdən olan əl-Hürr əl-Amili Əstərabadi və Səmahici kimi təəssübkeş əxbarilərdən tamamilə fərqli bir yol izləmiş və üsulilərlə daha yumşaq davranmışdır. Bu mötədilliyi haradasa bütün əsərlərində

ortaya qoyan müəllif rəşional nizamlara çox da əlaqə bəsləməmiş, hədis elmi ilə məşğul olmağı seçmişdir. Elə buna görə də Səfəvilər dövründə hədislə əlaqəli əsər qələmə alan üç Məhəmməddən biri kimi qəbul edilir”. Həmçinin onun ən məşhur əsərinin “Vəsailuş-şie ilə təhsili-məsailiş-şəriə” adlı kitabı olduğunu bildirmişdir. Qıssası, “Vəsailuş-şie” və ya “Vəsail” adlandırılan bu əsərə görə müəllif “Sahibül- vəsail” ləqəbi ilə tanınmışdır. Bundan başqa, digər əsərləri də mövcuddur¹.

Əl-Amilin “əl-Fəvaidut-tusiyyə” əsəri mövzumuz baxımından ən əhəmiyyətli nümunədir. Müəllif bu əsərində üsulilərə qarşı dəlillərini açıqca ortaya qoymuşdur. Burada əxbarilərlə üsulilər arasındakı ixtilafın ləfzi, yəni zahiri olmayıb, məvəni, gerçək olduğunu isbat edir, 23 fərq ortaya qoyur (Uyar 2000, 218-220). “Əl-Fəvaidut-tusiyyə” kitabında müəllifin göstərdiyi fərqlərin bir neçəsinə müxtəsər şəkildə baxaq:

“Üsulilər ehkamda ictimadın caizliyini, hətta vacibliyini deyirlər. Əxbarilər isə “Dəilsiz əməlin caizliyi qəbulədilməzdir”, – söyləyirlər.

Üsulilər müctəhidin zənni ilə əməl etməyi caiz, hətta vacib bilirlər.

Əxbarilər isə caizliyi qəbulədilməz sayırlar.

Üsulilər qərinədən boş olan xəbəri-vahidlə əməl etməyin caiz olduğunu söyləyir, əxbarilər isə caizliyi qəbulədilməz sayırlar.

Üsulilər dəilsiz olaraq üsulda göstərilən amili tərcih edib əməl etməyin caiz olduğunu deyirlər. Əxbarilər isə caiz olmadığını söyləyirlər”.

Bunlardan əlavə, üsulilərə aid onlarda üsulun mövcudluğu, zənn gətirən xəbərin dəlil kimi qəbul olunması, istishab və digər məfhumlar haqqında da fərqliliklərin olduğunu yazmışdır (əl-Amili h./q. 1423 - 2002, 447-448).

b. Əllamə Məhəmməd Baqir əl-Məclisi (h./q. 1033/1627 – h./q. 1111/1700) Bu dəyərli alim – “Əllamə əl-Məclisi və əl-Məclisi əs-Sani” olaraq da tanınır. O, h./q. 1037, miladi 1627-ci ildə İsfahanda doğulmuşdur. “Əl-Məclisi əl-əvvəl” olaraq tanınan Əllamə Məhəmməd Tağı Şah İsmayıl Səfəvinin dövründə Livanın Cəbəlu Amil bölgəsindən şahın ölkəsinə köçmüş və burada məskən salmışdır. Atasından da məlum olduğu kimi, o, din elmləri ilə məşğul olan bir ailədə böyümüşdür. Əllamə Məclisinin babası şeirləri və gözəl nitqinə görə məclislərdə axtarıldı. Bu səbəbdən babası – “Məclisi” ləqəbi ilə tanınan Maqsud Əlidir.

¹ Şeyx Hüseyn Əhməd əl-Xuşun onun 88 əsərinin adını qeyd edir və onlar haqqında mənbə- lərdə olduğu qədər məlumat vermişdir (əl-Xuşun 2009, 236-300).

Buna görə onun ailəsindən olanlar da “əl-Məclisi” olaraq tanınıblar. Məhəmməd Baqir başda atası olmaqla, 21 alimdən dərslər almışdır. Təhsilini tamamladıqdan sonra, dərslər vermə və əsəryazma fəaliyyətinə yönəlmişdir. Buna görə çox sayda tələbə yetişdirmişdir. Tələbələrinin sayı bəzi yerlərdə 49 göstərilərsə də, onun 300 illik yubileyi münasibətilə Seyid Əhməd əl-Hüseyni tərəfindən aparılan tədqiqatda tələbələrinin sayının 274-ə çatdığı qeyd olunur (əl-Hüseyni 1410 h./q. - 1989/1990; Öz 2003, c.28, 253). Əllamə Məclisi müsəlman dünyasında ən çox mü-raciət olunan alimlərdəndir. Onun elm aləmindəki ləqəbləri sırasında “Əllamə”, “Xatəmül-Mühəddisin”, “Şeyxülislam” və başqaları göstərilir. Bu dəyərli alim hicri 1111-ci (yaxud 1110) il, miladi 1699/1700-cü illərdə İsfahanda vəfat etmişdir. Əllamə Məclisi İsfahan şəhərində öz camisində atasının yanında dəfn edilmişdir (Quliyev 2018, 16-17).

Əllamənin öz dövründəki alimlərdən fərqli olan bir xüsusiyyəti var idi. Onun yaşadığı mühitdə hökm sürən ictimai və siyasi vəziyyət mənəviyyətinə və cəmiyyətdəki mövqeyinə güclü təsir göstərirdi. O, Səfəvi şahlarından almış olduğu dəstək sayəsində digər üləmalara nəsib olmayan böyük imkan və fürsət əldə etmişdir. Bunun qarşılığında da dövlət üçün böyük xidmətlər göstərmişdir. Şah Süleyman tərəfindən 1686-cı ildə İsfahana şeyxülislam təyin edilən bu dəyərli alim, Şah Hüseynin 1694-cü ildə rəhbər keçməsi ilə yanaşı, mollabaşı vəzifəsinə təyin olunmuşdur. Eyni zamanda, İsfahanda Cümə və Camaat imamlığını da üzərinə götürən Məclisi hər iki sultanla olan yaxşı əlaqələri nəticəsində, demək olar ki, həm dini, həm də dünyəvi rəyasəti öz öhdəsinə almışdır (Uyar 2000, 227).

Malik olduğu imkanlardan istifadə etməyi çox yaxşı bacaran Əllamə Məclisinin ən önəmli fəaliyyətindən biri – şiəliyi və xüsusən də imamların əxbarını xalq səviyyəsinə endirməsi, şiəliyin insanların zəhinlərində və qəlblərində yerləşməsi üçün əlindən gələni etməsi olmuşdur (Uyar 2000, 228). Əllamə Məclisinin əsərlərinə gəlinə, onun ən məşhur nümunəsi “Biharül-ənvar fi əxbari əimmətil-əthar” adlı kitabıdır. Bu əsərini daha çox kütübü-ərbəə və “Nəhcül-Bəlağə” kitablarının xaricindəki əxbarla əlaqəli olan mənbələrdən istifadə edərək yazmışdır. Onun bu təlifi şiənin mövcud olan ən böyük hədis külliyyatı kimi qəbul edilir. Əllamənin özü də ammədə (əhli- sünnə) və xassədə (əhli-şiə) belə bir əsərin mövcud olmadığını ifadə etmişdir.

Bu əsərinə görə o, “Sahibülbiher” ləqəbi ilə adlandırılmışdır. O, eyni ilə əvvəldə qeyd etdiyimiz Hürri əl-Amili kimi, Səfəvilər dövründə hədis

külliyyatı yazan üç Məhəmməddən biri olaraq sayılır (Uyar 2000, 229). Təbiidir ki, Qurani-Kərim istisna olmaqla, xəta etməsi mümkün olan insanların yazdıqları hər bir əsərdə nöqsanların olması danılmazdır. Həmçinin Əllamə Məclisinin yazdığı “Biharül-ənvər” kimi irihəcmli əsərdə də heç bir nöqsanın və zəif hədisin olmadığını söyləmək obyektivlikdən uzaq olardı. Odur ki, bu əsər diqqətlə tədqiq edilərsə, səhih hədislərlə yanaşı, bir sıra nöqsan, digər qrupa aid olan və hətta uydurma hədislərin də olduğu görünə bilər. Bu əsərin səhih, zəif və digər qrupdan olan hədisləri ehtiva etməsini Hüseyn Dərgahi də yazmışdır. Həmçinin “Biharül-ənvər” əsərinin və Əllamənin digər nümunələrinin düzəliş və tərtibə ehtiyacı olduğunu, Əllamənin izahları tələsik verdiyini və buna görə də bir sıra faydalarının az, şühbələrinin isə çox olduğunu Əllamə Seyid Möhsün əl-Əmin “Əyanuş-şiə” kitabında yazmışdır.

“Biharül-ənvər” əsərindəki hədislərin hamısının zəif olduğunu demək və ya həmin əsərə etibar göstərməmək elmi baxımdan doğru deyildir. Xüsusən də Əllamə Məclisinin elmi şəxsiyyəti, hədisləri dərinləndirən bilməsi, özündən əvvəl yaşamış alimlərin etdiyi səhvləri təkrarlamaması, “Biharül-ənvər” əsərinə böyük İslam alimlərinin yüksək qiymət verməsi və əsərin qaynaqlarının səhih kitablar olması Əllamənin nümunəni təlif edərkən zəif hədislərdən qaçmasına, əsərin etibarlılığına və əksər hədislərinin səhih olmasına bir dəlildir. Həmçinin bu fikri dəstəkləyən dəlillərdən biri də müəllifin bütün hədisləri deyil, yalnız özünə görə mötəbər hesab etdiyi hədisləri toplamasıdır. Bundan əlavə, kitabın etibarlılığı haqqında təfrit olan fikirlərdən əlavə, əsərdə mövcud olan hədislərin tamamı ilə səhih olduğu fikri kimi onun etibarlılığı haqqında ifrat fikirlər də mövcuddur (Quliyev, 2018, 111-112).

Onun “Biharül-ənvər” kitabından başqa da bir çox əsəri vardır. İstər hədis, istərsə də başqa mövzular barədə olan əsərlərində sələflərinin və atasının yolu olan əxbarilikdən heç bir şəkildə ayrılmamışdır. Əllamə Məclisi digər əxbarilər kimi, dəlil olaraq, sadəcə, Quran və sünnəni qəbul etmiş, bunların xaricində olan mənbələri isə rədd etmişdir. Metod olaraq o, özünün də ifadə etdiyi kimi, ifrat ilə təfrit arasında orta yolu izləmiş, onikiimamçı şiələrdən hər hansı bir camaatı məzhəbdən xaric edəcək bir görüşün mütləq şəkildə caiz olmadığını dilə gətirmişdir. Əllamə Məclisidən sonra əxbarilik zəifləmiş, bunula yanaşı, ondan sonra yetişən nəsil də əlindən gəldiyi qədər əxbariliyi müdafiə etməyə çalışmışdır (Uyar 2000, 229-231).

2.3. Əstərabadidən sonra Səfəvilər dövründə mütəşəddid (qatı) əxbari Şeyx Abdullah bin Saleh əs-Səmahici və onun əxbarilərlə üsulilər arasındakı fərqləri göstərən fikirləri

Abdullah əs-Səmahici Bəhreynin şimal tərəfində bir kənd olan Səmahicdə h./q. 1086/1675-ci ildə dünyaya gəlmişdir. Vətənidə uzun müddət qaldıqdan sonra, xaricilərin Bəhreynə ikinci hücumu nəticəsində Bəhbəhana köç etmiş, orada h./q. 1135/1722-ci ildə vəfat etmişdir. Səmahici qatı əxbari olub, müctəhidlərin şiddətli bir müxalifi idi. Atası isə onun əksinə olaraq, qatı bir müctəhid kimi əxbariləri tənqid etməsi ilə şöhrət tapmışdır. Məzlum Uyar Şeyx Yusif əl-Bəhranınin Abdullah əs-Səmahicini 10 yaşında gördüyünü deyərək bu sözlərini nəql edir:

“Onun “Münyətül-mümarisin fi əvcibətiş-Şeyx Yasin” əsəri kitabları arasında ən məşhurdur. Onun əksinə üsuli olan mənim atam həmin əsərdəki bir çox görüşü tənqid etmiş, bu kitabı təsnif etməkdə tələsdiyini üzə çıxarmışdır. Qısaı, atama görə onun bu əsəri araşdırmadan uzaqdır. O, bu kitabında çox qatı bir yol izləmişdir. Haqq olan isə bizim “əd-Durərun-Nəcəfiyyə və əl-hədaiq” əsərinin müqəddiməsində önə çıxardığımız kimi, bu təəssüb qapısının bağlanması, xilaf pərdəsinin qaldırılmasıdır ki, ağıl sahiblərinin qəbul edəcəyi xüsusi budur”.

Səmahicinin, hətta Əstərabadidən daha təəssübkeş olması və əxbari-üsuli arasında kin və nifrətin artmasına səbəb olduğu da rəvayət edilir (Uyar 2000, 194-195).

Səmahicinin əvvəldə dediyimiz ən məşhur əsəri – “Münyətül-mummarisin fi əvcibətiş-Şeyx Yasin” kitabdır. O, həmin əsərində əxbarilərlə üsulilər arasında 40 fərq ortaya qoymuşdur. Həmin fərqlərdən bəzilərinə müxtəsər şəkildə təqdim edək:

“O (Şeyx Yasin) (Allah onun izzətini davam etdirsən), “Müctəhidi-mizlə əxbari arasında nə fərq var?” – deyə soruşdu. Məncə, əxbarilərlə üsulilər arasında olan fərq məsələyə insafla baxan, təəssübkeşlikdən (əsəbiyyətdən) və dağınıq görüşlərdən (yolunu azmaqdan) çəkinənlərin bucağından aydındır. Bu, fərqli baxış və prinsiplərə əsaslanır; təqlid bağından qurtulan, diqqətli və məsələlərə qulaq verən kəs bu mövzuda mübahisə etməz.

1. Üsulilər ictihadı fərdi və ya ixtiyari vacibat kimi görürlər. Əxbarilər isə ictihadı haram sayaraq, – ravi sayının çox olmasına baxmayaraq, – rəvayəti məsum İmamdan və ya ondan nəql edən ravidən almağı vacib hesab edirlər.

2. Üsulilər deyirlər: “Bizim üçün dörd dəlil vardır ki, bunlar Kitab (Quran), sünnə, icma və ağıldır”. Əxbarilər isə yalnız Kitab və sünnəni

dəlil olaraq qəbul edirlər; bəziləri hətta özlərini yalnız sünnətlə məhdudlaşdırırlar. Onların fikrincə, Kitab aydın deyildir, çünki Quranı təfsir etmək, ancaq məsum imamlara (ə) aiddir.

3. Üsulilər zənn əsasında şəri hökmlər əldə etməyi caiz sayırlar. Əxbarilər isə zənn əsasında şəri hökmlər çıxarmağı qəbul etmir və şəri hökmün ancaq elmə söykənərək əldə oluna biləcəyini iddia edib, yalnız “dəqiq (müəyyən) elm”i düzgün bilirlər.

4. Üsulilər hədisləri səhih, həsən, müvəssəq və zəif olaraq dörd qrupa ayırırlar. Əhbarilər isə hədisləri iki yerə bölürlər: səhih və zəif. Həsən və müvəssəq olan hədis əsasında hərəkət etmək olar. Bu halda səhih sayılır; (belə) deyilsə, zəifdir.

5. Üsulilər cəmiyyəti müctəhidlər və müqəllidlər (müctəhidlərə tabe olanlar) olaraq iki qrupa ayırırlar. Əxbarilər isə deyirlər ki, bütün cəmiyyət məsum imamların ardıcılığıdır və heç bir müctəhidi qəbul etmirlər.

6. Üsulilər deyirlər ki, “Elm qeyb zamanı ictihadla, məsum İmamın mövcudluğu vaxtında isə vasitə ilə də olsa, onun özündən əldə edilir”. Məsum İmam var olarkən ictihad caiz deyildir.

Əxbarilər isə bu baxımdan, qeyb dövrü ilə İmamın mövcudluğu arasında fərq qoymurlar. Həzrət Peyğəmbərin (s.a.s.) halal hesab etdiyi şey qiyamətədək halal, haram hesab etdiyi isə qiyamətədək haramdır. Onu haram və halal edən (şəriətdən başqa) başqa bir mərcə yoxdur.

7. Üsulilər yalnız müctəhidin fətva verə biləcəyini, hökm və mühtəsəblilik işini yalnız müctəhidin öhdəsinə götürə biləcəyini caiz hesab edirlər. Onlar müctəhiddən başqasına tabe olmağı caiz hesab etmirlər.

Əxbarilər isə bunu qəbul etmirlər. Üsulilərin “müctəhid” adlandırdığı şəxslər və əhli-beyt hədislərinin ravisi olan şəxslər imamların verdikləri hökmlərdən xəbərdar olan insanlardır. Haqqında məsum imamlardan rəvayət olmayan məsələlərdə müctəhidlərin sözlərinə və əməllərinə əməl etmək icazəli deyildir.

8. Üsulilər alimi (qeybət dövründə) – müctəhidi-mütləq və müctəhidi-mütəcəzzi (qismən müctəhid) olaraq iki yerə bölür, alimə tabe olmağın vacibliyini söyləyirlər.

Əxbarilərə görə, alim onlardan yalnız biri olan mütəcəzzidir ki, qismi alim olub rəvayət yolu ilə hökmlərin hamısını deyil, bir hissəsini bilir. Dəqiq bilik tələb edən hədisdən xəbəri olmayan şəxs bütün ehkamı bilən mütləq alim sayılmaz. Bütün ehkamı ancaq məsum İmam bilir.

9. Üsulilər deyirlər ki, 6 əsas elmi biləndən başqa, heç kəs fətva vermək və hədisləri bilmək dərəcəsinə çata bilməz. Bu 6 elm – kəlam,

usûl, nəhv, sərf (ərəb dilinin morfologiya və sintaksisi), məntiq və dörd dəlildir – Kitab, sünnə, icma və əqli dəlillər. Bəziləri qeyd edirlər ki, 15-ə yaxın elmi əxz edən hər kəs bu səviyyəyə çata bilər.

Əxbarilər isə fətva vermək dərəcəsinə çatmaq üçün ərəb dilini bilməkdən başqa bir şərt irəli sürümlər Nəhv və sərf məsələləri bu şərtə daxildir.

Bəziləri isə nəhv və sərf elmlərinin mütləq və daimi şərt olduğunu qəbul etmirlər.

10. Əxbar öz rəy və görüşləri ilə uyuşduqda, üsulilər həmin rəy və görüşlər əsasında fətva verirlər. Əxbarilər isə yalnız məsum imamlardan gələn xəbərlərə əsaslanmaqdan başqa bunu caiz hesab etmirlər...” (əs-Səmahici 2013, 137-142).

Həmçinin əs-Səmahici öz görüşünə görə daha bir çox fərq göstərmişdir (əs-Səmahici 2013, 137-153).

Nəticə

Məqalənin sonunda bizə məlum olur ki, əxbarilik hicrətin IV əsrindən bəri mövcud olan qədim düşüncə məktəbidir. Bu düşüncə məktəbinə aid olan alimlər, əsasən, ədilləi-ərbəədən (Quran, sünnə, icma və ağıl dəlilləri), sadəcə, ilk ikisi olan Quran və sünnəni (əxbarı) qəbul edirlər. Ona görə də onlar bir sıra məsələdə günümüzdə hakim olan üsuli düşüncə məktəbinə nisbətən daha çox fərqli görüşlərə malik olmuşlar. Bu düşüncə məktəbinə “əxbari” və ya “əxbariyyə” deyilməsinin əsas səbəbi onların sünnəyə (əxbardan) daha çox əsaslanmalarıdır. Həmçinin onların arasında ifrat həddə çatanların dörd dəlildən təkəcə sünnəni götürmələri, yəni əxbara sarılmaları “əxbari” və ya “əxbariyyə” adları ilə tanınmalarına səbəb olmuşdur. Bu barədə fərqli fikir və təriflər olsa da, sistemləşmiş əxbariliyin qurucusu Məhəmməd Əmin əl-Əstərabadinin sözləri ilə də onların ağıl xəta ehtimalı olan bütün məsələlərdə yalnız imamların (ə) əxbarına əsaslanmaları müqabilində “əxbari” adlandırılmaları da təsbit etdiyimiz tərfi və sözün haradan gəldiyini açıqca ortaya qoyur.

Əxbariliyin meydana çıxması tarixində isə onların, əsasən, iki mərhələyə bölündüyünü gördük. Bununla yanaşı, həmin mərhələlər arasında keçid dövrlərinin mövcudluğundan da əgah olduq. Xüsusilə “ilk və ya qədim dövrlər” adlandırılan əxbarilərin birinci fəqih və mühəddislər olduqlarını da gördük. Bunlara Şeyx Küleyni və Şeyx Saduq nümunəsində baxıb, onların həyat, yaradıcılıq, ictimai-siyasi vəziyyət və

metodlarında bəzi fərqlərlə də olsa, əxbari təfəkkürünə yiyələndiklərini müşahidə etdik.

İkinci dövr olan Məhəmməd Əmin əl-Əstərabadinin sistemləşdirdiyi əxbarilik mərhələsindən öncə, cərəyanın zəiflədiyi bir vaxtın gəldiyini gördük. Əxbariliyin zəifləməsində əsas səbəbin İmam Mehdiyin (ə) qeybət dövrünün uzun olması və ümmətin nəss mərhələsindən uzaqlaşması olduğunu anladıq. Bundan sonra isə Məhəmməd Əmin əl-Əstərabadini əvvəlki üləmanın metoduna həsrət qaldığı və üsuli üləmanın metodundan, ictihad və rəyəsaslı fikirlərindən bezdiyi üçün Məkkə və Mədinədə təhsil aldığı müddətdə qədim əxbariliyi diriltməyi fikirləşir, bu istiqamətdə cəhd edir, “əl-Fəvaidul-mədəniyyə” əsərini yazır. Beləliklə, onun əxbariliyi sistemləşdirərək yenidən dirçəltiyinin şahidi oluruq. Həmçinin onun mövzumuzla əlaqəli əxbari fikirlərinin və təəssübkeş mövqeyinin də olduğunu görürük. Onun ictihad və əqli metodları çox şiddətli və sərt şəkildə qınadığını, xüsusən qatı mövqeyə görə, hətta əxbari alimlər tərəfindən qınanıldığını, tənqidlərə məruz qaldığını islədik. Tutumu və qatı tərzinə görə onun üsuli üləma tərəfindən daim tənqidlərə məruz qaldığının və ona “bidətçi” deyildiyinin şahidi oluruq.

Əstərabadinin ölümündən sonra, onun istiqaməti ilə gedən bir çox alimin olduğu da məlumdur. Xüsusilə əxbari üləma onun izi ilə getsə də, bir çoxunun mötədil tutum sərgilədiyini və üsulilərə qarşı mülayim davranışının nəticəsi açıq görünür. Şeyx əl-Hürr əl-Amili və Əllamə əl-Məclisi nümunəsində baxdığımız mötədil üləma təbəqəsinin əxbari metodları və mötədil tutumları öz sözləri ilə açıq sübut olunur. Bunlardan əlavə, bir çox mötədil alimin də mövcudluğu bizə məlum olur. Əstərabadini, sadəcə, əxbari metodda deyil, qatı mövqeyində izləyən və hətta Əstərabadidən belə daha qatı və təəssübkeş olan Abdullah əs-Səmahici nümunəsində onun əxbari həyatı, elmi fəaliyyəti, metodu və təəssübkeş mövqeyini müşahidə etdik. Səmahicinin öz sözləri ilə üsuli və əxbarilər arasındakı fərqləri necə ifadə etdiyini və bu fərqlərin sayının 40 olduğunu, onların bir qədrini istinad etdiyimiz mənbədən yazdıqlarımızla təqdim etdik. Həmçinin bunabənzər müxtəlifliklərin mötədil əxbari hesab edilən əl-Hürr əl-Amilinin üsuli-əxbari arasında 23 həqiqi fərqlin olduğunu yazması ilə də aydın oldu.

Ədəbiyyat

Algar Hamid. (1998). Hür el-Amili. TDV İslam Ansiklopedisi, 18, (493-494). Atik Sefa. (2019). Şiilikte klasik bir ayrışma olan Ahbari-Usuli iki alimin tartışmasındaki eleştirel dilin doğası üzerine. Eleştirinin ötekini dünyasındaki örnekleri (Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantılar dizisi 26), (541-551).

əl-Amili Muhəmməd bin əl-Həsən. (h/q. 1423 - 2002). Fəvaidut-Tusiyyə.

Qum: Məktəbətul-Məhəllati ikinci nəşr. (562 səhifə).

əl-Əstərabadi Muhəmməd Əmin. (h/q. 1426 - 2005). əl-Fəvaidul-Mədəniyyə. Qum: Muəssəsətun-Nəşril-İslamiyyə. (592 səhifə).

əl-Hüseyni Seyid Əhməd. (1410 h/q. - 1989/1990). Təlamizətul-Əllamə əl-Məclisi. Qum: Məktəbətü Ayətullah əl-Mərəşi əl-Ammə.

Əliyev Rafiq. (2007). Ərəbcə-azərbaycanca lüğət. Bakı (2 cildə): Şərq-Qərb. əl-Musəvi Şirin Hadi Deli. (h/q. 1437 - 2016). əl-Xilaf beynəl-Əxbariyyin

vəl-Usuliyyin əl-Əllamə əs-Seyyid əl-Mirza Muhəmməd əl-Əxbari unmuzəcən. Bağdad: Mənşurat darul-huseyn. (300 səhifə).

əl-Xuşn Hüseyn Əhməd. (2009). əl-Hurr əl-Amili Məvsuətu əl-Hədis və əl-Fiqh və əl-Ədəb. Beyrut: Darul-Məlak. (456 səhifə).

əs-Saduq Əbu Cəfər Muhəmməd. (2017). Etiqadlar (Tərcümə: Hilal Ağamoğlanov). Bakı: Nurlar. (192 səhifə).

əs-Saduq Əbu Cəfər Muhəmməd. (2021). Tövhid (Tərcümə: Əli Abdullah). Bakı: Nurlar. (712 səhifə).

əs-Səmahici Abdullah. (2013). İmamiyyə Şiasının iki ekolu Ahbarilər və Usulilər arasındakı temel fərqlər. Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Tərcümə: İbrahim Kutulay), (137-153).

əş-Şəhristani Muhəmməd bin Abdul-Kərim. (h/q. 1414 - 1993). əl-Miləl və-n-Nihəl. Beyrut (3 cildə): Darul-Mərifə.

Gümüş Sebahattin. (2020). Sahabeylə İlişilendirilən Ayetlərin Şii Təfsirindəki Ahbari və Usuli Yorumu. FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi (20 cildə), 299-340.

İbn Mənzur. (h/q. 1405 - 1984). Lisanul-Ərəb. Qum (15 cildə): Ədəbul- Hövzə.

Aqil Şirinov, Əhməd Niyazov, Mübariz Camalov. (2020). İzahlı dini terminlər lüğəti. Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu. Bakı: Nurlar. 320 səhifə.

Kartaloğlu Habib. (2011). İmamiyyədə Ahbari-Usuli fərqləşməsi Şeyh Saduk və Şeyh Müfid örneği (24. sayı, 13.cild). Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (46 sayı, 24 cildə), (193-216).

Kutluay İbrahim. (2021). Sistematik Ahbariliğin Kurucusu Emil el-Esterabadinin el-Fevaidul-Medeniyye Adlı Eserinde İctihad ve Taklid Hakkında Görüşlerin Tahlili. Mizanul-Hak İslami İlimler Dergisi (12 cild-də), (13-40).

Öz Mustafa. (1999). İbn Babeveyh, Şeyh Saduk. TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul (46 cild-də): Diyanet Vakfı. (345-348).

Öz Mustafa. (2002). Küleyni. TDV İslam Ansiklopedisi. Ankara (46 cild-də): Diyanet Vakfı. (538-539).

Öz Mustafa. (2003). Meclisi, Muhammed Bakır. TDV İslam Ansiklopedisi (46 cild-də). (253-255).

Quliyev İbrahim. (2013). Hədisşünaslığın Əsasları. Bakı: Elm nəşriyyatı. (686 səhifə).

Quliyev İbrahim. (2018). Əllamə Məclisi və onun "Biharul-Ənvar" əsərinin hədis tarixində yeri. Bakı: Nurlar. (232 səhifə).

Uyar Mazlum. (2000). İmamıyyə Şiasında Düşünce Ekolləri Ahbarilik. İstanbul: Ayışığıkitapları. (400 səhifə).

Yurdagür Metin. (1988). Ahbariyye. TDV İslam Ansiklopedisi (46 cild-də), (490-491).

Yurdagür Metin. (1997). Haşeviyye. TDV İslam Ansiklopedisi (46 cild-də), (426-427).

[https://ar.wikipedia.org/wiki/الخبرية_\(مدرسة\)](https://ar.wikipedia.org/wiki/الخبرية_(مدرسة)). (tarixsiz).

الجتهد المجمع

محمد سليمان

طالب في قسم الحقوق الإسلامية، معهد العلوم الاجتماعية، جامعة مرمرة

m.sulyman@yahoo.com<https://orcid.org/0000-0003-1245-2170>

تاريخ الوصول: 03.12.2022

تاريخ الموافقة على النشر: 28.04.2023

الملخص

تدرس هذه المقالة موضوع الجتهد المجمع ضمن مبحثين، يتناول المبحث الأول تعريف الجتهد المجمع ونشأته وأهميته، فيبدأ هذا المبحث بالتعريف بالجتهد لغة واصطلاحاً، ثم تعريف المجمع والمجمعي، ثم تعريف المركب الإضافي: "الجتهد المجمع"، وبعد ذلك يأتي الحديث عن شروط هذا الجتهد من خلال تحليل التعريف، إضافة إلى الحديث عن المصطلحات شائعة الاستخدام لهذا النوع من الجتهد وعن سبب اختيار مصطلح "الجتهد المجمع". بعد ذلك يأتي الحديث عن تاريخ الجتهد منذ عصر الصحابة وصولاً إلى المجمع المعاصرة، ثم يختتم هذا المبحث بالحديث عن أهمية الجتهد المجمع. وفي المبحث الثاني يأتي الحديث عن مشروعية الجتهد المجمع من الكتاب والسنة وعمل الصحابة والتابعين، وكذلك الحديث عن شروط الجتهد المجمع من خلال دراسة شروط قبول الجتهد الفردي وشروط صحته إضافة إلى شروط وضوابط الجتهد المجمع، ويتناول الحديث كذلك عن أشكال وصور الجتهد المجمع وبيان خصوصيتها من بين الأشكال المتاحة في الجتهد الجماعي، ويختم بنتائج البحث.

الكلمات المفتاحية: اجتهد، فقه، مجمع، اجتهد مجمع.

Kollektiv ictihad

Məhəmməd Süleyman

Marmara Universiteti

doktorantura tələbəsi

İstanbul, Türkiyə

m.sulyman@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0003-1245-2170>

Daxilolma tarixi: 03.12.2022

Nəşrə təsdiq tarixi: 28.04.2023

Xülasə

Bu məqalənin başlıca hədəfi ictihad növlərindən biri olan “kollektiv ictihad” mövzunu müzakirə obyektinə çevirməkdir. Mövzu iki əsas başlıq altında tədqiq edilib. Məqalənin birinci bölümündə kollektiv ictihadın tərfi, meydana gəlməsi və əhəmiyyətindən bəhs edilir. Odur ki, bu bölümə əvvəlcə “ictihad” və “kollektiv (məcməi)” sözlərinin lüğət və termin mənaları, daha sonra isə “kollektiv ictihad” ifadəsi izah edilir. Bundan sonra üsulşünaşlıqda ictihadın bu növünü ifadə etmək üçün geniş istifadə olunan digər terminlərlə yanaşı, “kollektiv ictihad” ifadəsinin seçilmə səbəbləri təhlil edilir, daha sonra kollektiv ictihadın şərtləri haqqında məlumat verilir. Bununla yanaşı, sözügedən bölümə səhabə dövründən müasir zamanımızadək ictihadın keçdiyi tarixi mərhələ mövzuna da toxunulur. Məqalənin birinci bölümünə kollektiv ictihadın əhəmiyyəti mövzusu ilə xitam verilib.

Məqalənin ikinci bölümündə kitab və sünnə ilə yanaşı, səhabə və tabiunların söz və davranışlarına istinadən kollektiv ictihadın legitimliyi, fərdi ictihadın şərtlərindən yararlanaraq, kollektiv ictihadın müddəaları, eləcə də bu ictihad növünün formaları və xarakterik xüsusiyyətləri tədqiq edilir. Məqalə əldə edilən nəticələrlə yekunlaşır.

Açar sözlər: *fiqh, ictihad, kollektiv, kollektiv ictihad.*

Jurnalımızda dərc olunan məqalələrin müəllif hüquqları müəlliflərə məxsusdur və onlar CC-BY-NC lisenziyası ilə hər kəsə açıq şəkildə dərc olunur.

Collective Ijtihad

Mohammad Sulaiman

Marmara University, PhD student

Istanbul, Türkiye

m.sulyman@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0003-1245-2170>

Date of submission: 03.12.2022

Date of acceptance: 28.04.2023

Abstract

The primary goal of this article is to discuss one of the types of ijtihad, collective ijtihad. The subject has been studied under two main headings. The first section of the article discusses the definition, emergence, and significance of collective ijtihad. Therefore, this section first explains the dictionary and term meanings of the words "ijtihad" and "collective (majmai)", and then the expression "collective ijtihad". Following that, the reasons for using the term "collective ijtihad" as well as other terms commonly used to express this type of ijtihad in methodology are examined, and information about the conditions of collective ijtihad is provided. Furthermore, the mentioned chapter discusses the historical stage of ijtihad from the time of the sahaba to the present. The first section of the article concluded with a discussion of the significance of collective ijtihad.

The legitimacy and the provisions, as well as the forms and distinguishing features of collective ijtihad are studied in the second part of the article, taking advantage of the conditions of individual ijtihad, referring to the words and behaviors of the Sahaba and Tabiun, in addition to the book and sunnah. The article concludes with the findings.

Keywords: *Fiqh, Ijtihad, Collective, Majmai, Ijtihad*

The copyright of the articles published in our journal belongs to the authors and is published as open access under CC-BY-NC license.

Коллективный иджитхад

Мухаммед Сулейман

Университет Мармара

Докторант

Стамбул, Турция

m.sulyman@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0003-1245-2170>

Дата подачи статьи в редакцию: 03.12.2022

Дата подтверждения статьи к публикации: 28.04.2023

Резюме

Основная задача этой статьи - превращение одного из видов иджитхада, а именно «коллективного иджитхада» в предмет обсуждения. Вопрос изучен под двумя основными заголовками. В первом разделе статьи приведена информация о понятии «коллективный иджитхад», рассказано о его возникновении и важности. Так, в этом разделе сначала разъяснено словарное и терминологическое значение слов «иджитхад» и «коллективный (совокупный)», а далее изречение «коллективный иджитхад». Затем наряду с другими терминами, широко используемыми в методологии для обозначения этого вида иджитхада, анализированы причины выбора изречения «коллективный иджитхад», дана информация об условиях коллективного иджитхада. Наряду с этим, в упомянутом разделе автор коснулся исторического этапа, пройденного иджитхадом - дом от периода сахабов до современности. Первый раздел статьи подытожен вопросом важности коллективного иджитхада.

Во втором разделе статьи изучены положения, а также формы и характерные особенности коллективного иджитхада со ссылкой на книгу и сунну, слова и поведение сахабов и табиунов с использованием легитимности коллективного иджитхада, условий индивидуального иджитхада. В конце статьи приведены выводы.

Ключевые слова: фикх, иджитхад, коллективный, коллективный иджитхад.

Авторские права на статьи, опубликованные в нашем журнале, принадлежат авторам и публикуются в открытом доступе по лицензии CC-BY-NC.

المبحث الأول: تعريف الاجتهاد المجمعي، ونشأته، وأهميته

شكلت طرق الاجتهاد قديماً وحديثاً فردياً وجماعياً حلولاً لمعضلات كثيرة واجهت المجتمع المسلم منذ عهد الصحابة إلى يومنا هذا.

وفي الواقع المعاصر تشعبت واتسعت رقعة الحياة، وتغيرت الأنظمة السياسية والاقتصادية، وتوسعت العلوم وكثرت التخصصات، مما جعل معرفة الحكم الشرعي في القضايا المعاصرة أكبر من أن يقوم به مجتهد واحد أو مجتهدون متفرون، وتحتم العمل بشكل مؤسساتي منظم لدراسة القضايا بكل أبعادها وتفصيلها وإصدار الحكم الصحيح فيها، وهذا النوع من الاجتهاد هو الاجتهاد المجمعي.

المطلب الأول: تعريف الاجتهاد المجمعي:

أولاً: تعريف الاجتهاد:

من أجل الوصول إلى تعريف الاجتهاد المجمعي يتعين المرور على تعريف "الاجتهاد"، ثم تعريف "المجمعي"، ثم تعريف المركب الإضافي "الاجتهاد المجمعي".

أ. **تعريف الاجتهاد لغة:** الجيم والهاء والdal أصل يدل على المشقة، يقال: جهدت نفسي واجهدت، واجهد جَهْدَكَ في هذا الأمر، أي اطلبه حتى تبلغ الغاية، وَجَّهَ الرجل في الأمر: أي جَدَّ فيه، والاجتهاد: بذل الوسع (ابن فارس، 1979، 486/1؛ الجوهري، 1987، 460/2؛ مصطفى، 2004، 142/1؛ قلنجي، 1988، 43).

قال الإسنوي: "ولا يستعمل الاجتهاد إلا فيما فيه كلفة ومشقة، تقول: اجتهد في حمل الصخرة ولا تقول: اجتهدت في حمل النواة".

تعريف الاجتهاد اصطلاحاً:

تعددت تعريفات العلماء لمصطلح الاجتهاد، مرتكزين في تعريفاتهم على الأصل اللغوي لمعنى الاجتهاد، وفيما يلي ذكر لجملة من هذه التعريفات:

قال الأمدي: "استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه" (الأمدي، 1982، 62/4).

وعرفه الغزالي فقال: "بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة" (الغزالي، 1993، 4/4).

وعرفه ابن قدامة: "بذل المجهود في العلم بأحكام الشرع" (ابن قدامة، 2002، 959/3).

وذكر القاضي البيضاوي أنه: "استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية" (الإسنوي، 1999، 394).

وعرفه العسكري: "ما يقتضي غلبة الظن في الأحكام التي كل مجتهد فيها مصيب" (العسكري، 439).

وعرفه غيره فقال: "استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له الظن بحكم شرعي (البركتي، 2003، 17).

تعقيب (الإسنوي، 1999، 394):

أولاً: استعمال كلمة "استفراغ الوسع" أنسب من استعمال "بذل المجهود" لمناسبة المعنى اللغوي للاجتهاد بأن يكون فيه مشقة، ولا داعي بعد ذكر استفراغ الوسع التطرق إلى العجز عن المزيد لأن كلمة استفراغ الوسع أغنت عن المقصود.

ثانياً: الأفضل تعميم التعريف ليشمل الأحكام القطعية والظنية، والأنسب تخصيصه بالأحكام الشرعية ليخرج الأحكام اللغوية والعقلية.

ثالثاً: لا حاجة لقصر الاجتهاد على الفقيه؛ لعدم اشتراط الفقه على المجتهد، وكذلك الأفضل عدم استعمال مشتقات مادة جهد في التعريف؛ حتى لا يكون من باب تعريف الشيء بنفسه. بناء على ذلك يمكن اختيار تعريف الاجتهاد بأنه استقراغ الوسع في دُرْك الأحكام الشرعية.

ثانياً: تعريف المجمعي:

الجمع: "تأليف المتفرق، وضم الشيء بتقريب بعضه من بعض. يقال: جمعته فاجتمع" (الزبيدي، 20، 451).

"يقال: جمع بين الأمرين: مزج بينهما، وجمع المتفرق: حشده بضم بعضه إلى بعض وألفه" (عبد الحميد عمرن 2008، 392/1).

"ويقال: أجمع القوم على الأمر: اتفقوا عليه بلا اختلاف، نجح بإجماع الأصوات، الإجماع أقوى القلاع، ما أجمع الناس عليه فهو حق" (عبد الحميد عمرن 2008، 392/1).
المجمع: "اسم للناس المجتمعين أو للمكان الذي يجتمعون فيه، يقال: هذا الكلام أولج في المسامع، وأجول في المجمع" (ابن منظور، 1993، 196/3).

يفهم من هذا أن كلمة "مجمع" تأتي بمعنى المصدر "جمع" فيقال: مجمع من الناس، أي: جمع من الناس، وكذلك تكون اسم مكان على وزن مفعّل، وهذا المعنى الثاني هو المقصود في هذا البحث، فالمقصود بالمجمع هو المكان المجازي الذي هو المؤسسة المشتملة على عدد من الناس يسيرون في عملهم وفق نظام خاص يضبط حدود هذا العمل وآلياته.

وغالباً ما يكون لأي مجمع مقرّ أو مقرّات تمثل المجمع على أرض الواقع، وإن كان وجود هذا البناء ليس شرطاً لازماً يتوقف إطلاق اسم المجمع على وجوده.

و"المجمعي" بإضافة ياء النسبة: هو الشيء المنسوب إلى المجمع.

ثالثاً: تعريف الاجتهاد المجمعي "كمركب إضافي":

بعد ما تقدم من التعريف بكلمة "الاجتهاد" وكلمة "المجمع" يمكن تقديم هذا التعريف للاجتهاد المجمعي: **الاجتهاد المجمعي:** اتفاق أغلب المؤهلين المنضمين في إطار مؤسسة أو هيئة على حكم شرعي بعد التشاور بينهم واستقراغهم الوسع في دُرْك هذا الحكم.

ومن خلال هذا التعريف نقف على الشروط الضابطة للاجتهاد الجماعي:

أولاً: أن يكون الحكم الصادر معيّراً عن رأي أغلب المجتهدين، فلا يشترط الاتفاق المطلق؛ لأن هذا يصعب حصوله في كثير من الأحيان، وكذلك لا يمكن أن يكون الحكم صادراً عن المجمع إذا كانت آراء أعضائه مختلفة متفاوتة ولم يتفق أغلبهم على حكم مشترك.

ثانياً: في شروط المجتهدين:

أ- أن يكون المجتمعون عدداً يقوم به الحد الأدنى لمعنى الجمع، فلو كان واحداً أو اثنين لا يكون اجتهادهم معيّراً عن رأي المجمع حتى وإن توفرت في اجتهادهم بقية الشروط.

ب- أن يحصل بين المجتمعين تواصل وتداول وإن كان اجتماعاً عن بعد أو مراسلة بين فريق المجتمعين "فلو اتفق عدد من العلماء على اجتهاد معين، دون تلاق ولا تحاور بينهم، فلا يكون اجتهادهم واتفاقهم اجتهاداً جماعياً" (أحمد الريسوني، <https://islamonline.net>).

ج- أن يضم المجمع علماء مجتهدين تتحقق فيهم شروط المجتهد التي سيأتي ذكرها، وأن يضم كذلك علماء ثقات متخصصين في مجالات العصر التي يجري البحث عن حكمها إن لم يكن من بين أعضاء المجمع الفقهي من لديه علم وإتقان بالمجالات المراد الاجتهاد فيها، "وذلك لكي تكون الأحكام الفقهية التي تصدر عن المجمع مبنية على فهم وإدراك لواقع الحال في كل موضوع ومسألة، لكيلا يرمى فقهاء المجمع بأنهم يحكمون بالحل والحرمة في أمور اختصاصية من صحية أو اقتصادية أو اجتماعية لا يعرفون حقيقتها وواقع الحال فيها" (الزرقاء، 1985، 50).

ثالثاً: أن يبذل المجتهدون غاية وسعهم في البحث عن الحكم الشرعي، وبذل الجهد من قِبَل المؤهلين يستلزم أن يكون هذا الاجتهاد وفق مناهج أصولية وعلمية سليمة، وبشروط الاجتهاد المقررة في موضعها.

يلاحظ أيضاً أنه لم يشترط أن تكون المؤسسة أو الهيئة مؤسسة رسمية أنشئت بإيعاز من الدولة، بل يشمل كونها رسمية أو غير رسمية.

رابعاً: المصطلح الشائع في الاستعمال:

أكثر الكتب والدراسات التي تناولت هذا الموضوع بالبحث استعمل فيها عبارة "الاجتهاد الجماعي"، ولذلك يجدر في هذا المقام تعريف هذا المصطلح ثم بيان سبب العدول عنه إلى مصطلح "الاجتهاد المجمعى".

الجماعة: "العدد الكثير من الناس والشجر والنبات وطائفة من الناس يجمعها غرض واحد" (مصطفى، 2004، 135/1).

ومنه نستطيع تعريف الجماعة بأنه: عدد من الناس يجمعهم رأي واحد أو آراء متقاربة.

ومصطلح الاجتهاد الجماعي مصطلح معاصر، ذكر جملة من العلماء الباحثين في هذه المصطلح عدة تعريفات لها، أذكر منها:

عرفه عبد المجيد السوسوه بأنه: "استفراغ أغلب الفقهاء الجهد لتحقيق ظن بحكم شرعي بطريق الاستنباط، واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور" (الشرقي، 46).

وعند الزحيلي: "الاجتهاد الذي يصدر من عدد من العلماء الباحثين الذين وصلوا إلى درجة الاجتهاد الجزئي، وذلك بعد عرض مسألة أو قضية، ودراستها، ومناقشتها، وإبداء الرأي فيها، واتفاق الحاضرين أو أغلبهم عليها" (الزحيلي، 2006، 352).

وعرفه نبيل جمعه العبري: "اتفاق أغلب الفقهاء من أمة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر من العصور على حكم شرعي في مسألة" (العبري، 2020، 596).

وخلصت لجنة صياغة القرارات في ندوة الإمارات إلى أن الاجتهاد الجماعي: "هو اتفاق أغلبية المجتهدين، في نطاق مجمع فقهي أو هيئة أو مؤسسة شرعية، ينظمها ولي الأمر في دولة إسلامية، على حكم شرعي عملي، لم يرد به نص قطعي الثبوت والدلالة، بعد بذل غاية الجهد فيما بينهم في البحث والتشاور" (الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، 1979، 1079/2).

تعقيب:

في تعريف السوسوه والزحيلي لم يلاحظ وجود مؤسسة منظمة لأعمال هؤلاء المجتهدين، وإنما لوحظ مطلق التعاون الجماعي في هذا الاجتهاد. وفي تعريف العبري جعله قريباً من الإجماع. وفي تعريف ندوة الإمارات خُصص بأن يكون في نطاق مجمع فقهي أو هيئة أو مؤسسة شرعية.

يلاحظ أن بعض التعريفات عامة تصلح للاجتهاد الجماعي العام سواء أكان في مؤسسة أم لا كما في التعريفين الأولين، وبعضها يختص بما كان ضمن مؤسسة كما في التعريف الأخير، فالأنسب للنوع الأول العام أن يقال له "الاجتهاد الجماعي"، والأنسب للنوع الخاص في إطار مؤسسة أن يقال له "الاجتهاد المجمعى".

ووقع الاختيار في هذا البحث على "الاجتهاد المجمعى" لأنه هو الدال والمعبر بشكل دقيق عن موضوع البحث المتعلق بأعمال المجامع الفقهية المعاصرة.

المطلب الثاني: نشأة الاجتهاد المجمعى، وتاريخه:

في الترتيب الذهني والطبيعي يأتي الاجتهاد الفردي قبل الاجتهاد المجمعى، لأن الاجتهاد المجمعى في حقيقته هو اجتهاد مجموعة من الأفراد في إطار مؤسسة جامعة، لذلك سيكون الحديث عن نشأة الاجتهاد وعن تطور صور التعاون فيه وصولاً إلى المجامع الفقهية المعاصرة.

ذكر بعض الباحثين أن العصر النبوي كان هو عصر تكوين فكرة الاجتهاد الجماعي، ومثل لذلك بمشاوره النبي صلى الله عليه وسلم للصحابه في غزوة بدر (الحولي، 10)، لكن تلك المشاورات في الحقيقة لم تكن في طلب حكم شرعي وإنما كانت في تحري المصلحة، يضاف إلى ذلك عدم وجود الحاجة للاجتهاد في حضور النبي صلى الله عليه وسلم وفي ظل تنزل الوحي.

على كل حال فقد عُرف الاجتهاد في التاريخ الإسلامي منذ العصر الأول، ويمكن القول بأن الحاجة للاجتهاد بشكل عام بدت ملحّة بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم، إذ انقطع الوحي بوفاته وبدأت المستجدات في مجالات عديدة أهمها في إدارة الحكم والفتوى والقضاء ومعاملات الناس الاقتصادية والاجتماعية لتكون موافقة للتشريع الإسلامي.

وكان الصحابة وفي مقدمتهم الخلفاء الراشدون أول من قام بهذه الاجتهادات من خلال استنباط الأحكام وقياسها على النصوص.

وزخرت سيرة الخلفاء الراشدين بنماذج على الاجتهاد، فعن مَيْمُون بن مِهْرَان، قال: "كان أبو بكر إذا وَرَدَ عليه الخصمُ نظر في كتاب الله، فإن وَجَدَ فيه ما يقضى بينهم، قضى به، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك الأمر سُنَّةً، قضى به، فإن أعياه، خرج فسأل المسلمين وقال: «أتأني كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في ذلك بقضاء؟»، فربما اجتمع إليه نفر كلهم يذكر من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه قضاء، فيقول أبو بكر: «الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ على نبينا»، فإن أعياه أن يجد فيه سُنَّةً من رسول الله صلى الله عليه وسلم، جمع رعوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر، قضى به" (الدارمي، 2000، 1/262).

ومن اجتهادات أبي بكر وعمر ما كان اجتهاداً فردياً مثل التسوية في العطايا بين الناس بعد فتح العراق، حيث إنه لما انتهت حروب الردّة وبدأ غزو العراق وبعث خالد بن الوليد بأخماس الفء إلى المدينة، أمر أبو بكر بالتسوية بين الناس في العطاء، فقال له عمر: "فضّل المهاجرين الأولين وأهل السابقة" فقال: "أشتري منهم سابقتهم؟! فقسم فسوى. ثم لما تولى عمر القسمة فرق بينهم على حسب شرفهم في الإسلام؛ "ففرّض لأصحاب بدر من المهاجرين خمسة آلاف، ولمن شهد بدرًا من الأنصار أربعة آلاف، وفرض لمن شهد الحديبية ثلاثة آلاف"، وقال: "من أسرع في الهجرة أسرع به العطاء، ومن أبطأ في الهجرة أبطأ به العطاء" (البيهقي، 2003، 6/567-568).

ومن اجتهادات الصحابة ما كان فيه تشاور وتعاون بينهم، وذلك مثل قياس عمر رضي الله عنه حد شارب الخمر على حد القذف، فقد استشار عمر بن الخطاب في الخمر يشربها الرجل فقال له علي بن أبي طالب: "نرى أن تجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى، افترى". فجلد عمر في الخمر ثمانين (مالك بن أنس، 1985، 2/842).

ومن اجتهادات أبي بكر وعمر ما كانت جماعية بتوجيه المسألة إلى جمع من فقهاء الصحابة، قال الحَجَوِي: "كان عمر كآبي بكر يجمع علماء الصحابة الماهرين في النوازل ويستشيرهم ويأخذ بمرويتهم، فإن لم يجد فبرأي أغلبهم" (محمد الجعفري، 1995، 1/290).

ولعل هذا أدخل في الدلالة على كون الاجتهاد الجماعي قد تمت ممارسته في عهد الصحابة.

قال عبد الوهاب خلاف: "ومما لا ريب فيه أن رعوس الناس وخيارهم الذين كان يجمعهم أبو بكر وقت عرض الخصومة ما كانوا جميع رعوس المسلمين وخيارهم؛ لأنه كان منهم عدد كثير في مكة والشام واليمن في ميادين الجهاد، وما ورد أن أبا بكر أجل الفصل في خصومة حتى يقف على رأي

جميع مجتهدي الصحابة في مختلف البلدان، بل كان يمضي ما اتفق عليه الحاضرون؛ لأنهم جماعة، ورأي الجماعة أقرب إلى الحق من رأي الفرد" (خلاف، 1996، 50).

وقد مضى فقهاء التابعين على نفس الطريقة معتمدين على القرآن والسنة في اجتهاداتهم وقياساتهم الفقهية، غير أن الاجتهاد بعد زمن الصحابة نحى منحى الاجتهاد العلمي الفردي.

وفي ذلك يقول الكتاني الحسيني: "وما انتهت أيام الخلافة الراشدة حتى اختلف الاجتهاد الجماعي، لأن بني أمية ألغوا الشورى، فعكف الفقهاء في المساجد على الاجتهاد الفردي النظري، بعيدين عن الحياة اليومية التي كان لتفاعل الاجتهاد معها في عصري النبوة والخلافة الراشدة دور في إغنائه وحيويته" (جعفر الحسني، 37).

وكان من أبرز المجتهدين في تلك الحقبة سعيد بن المسيب، أحد أشهر فقهاء المدينة، قال الذهبي: "عن نافع أن ابن عمر ذكر سعيد بن المسيب، فقال: هو والله أحد المفتين" (الذهبي، 1985، 222/4). "وكان من أهل الفتوى: أبان بن عثمان بن عفان، وسالم بن عبد الله بن عمر الخطاب ونافع، وأبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، وعلي بن الحسين.

وبعد هؤلاء: أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، وإبناه: محمد، وعبد الله، وعبد الله بن عمرو بن عثمان وابنه محمد، وعبد الله والحسن ابنا محمد ابن الحنفية، وجعفر بن محمد بن علي، وعبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن أبي بكر، ومحمد بن المنكدر، ومحمد ابن شهاب الزهري، وجمع محمد بن نوح "فتاويه" في ثلاثة أسفار ضخمة على أبواب الفقه" (ابن قيم الجوزية، 2002، 42/2).

ويلاحظ أن هذه الحقبة الزمنية لم تشهد تأسيساً لهيئة أو مجمع أو مجلس أعلى للاجتهاد، ويرجع الدكتور عبد المجيد السوسوه الشرقي ذلك إلى "عدم شعور العلماء بالحاجة لهذا النوع من الاجتهاد، أو شعورهم أن الاجتهاد الجماعي قد يقلل من حركة الاجتهاد والإبداع الفردي، وقد يكون السبب حرص السلاطين على تعطيله وعدم قيامه، حتى لا يتجمع العلماء في هيئة علمية كبرى، فيكون تياراً وقوة تضعف هيمنة الحاكم وتحجم أهواءه" (الشرقي، 53).

ثم تلت تلك الفترة التوجه المذهبي في الاجتهاد فنشأت مذاهب فقهية خاصة بعلماء مجتهدين اشتهر منها المذاهب الأربعة، ثم ساد بعدها حالة من الفتور في الاجتهاد المستقل بشقيه الفردي والجماعي، واستمر الاجتهاد الجزئي وفق أصول أئمة المذاهب المتبعة، يقول الدكتور مصطفى الزرقا: "وقل وضعف تميز الناس بين العالم الحقيقي والمتعالم، وقلت الكفايات والورع، وخشى أتباع المذاهب الأربعة في القرن الرابع أن يوجد من يستغل دعوى الاجتهاد لبث البدع والسموم الفكرية وإفساد قواعد الشريعة ورأوا في تفاريع المذاهب المستقرة غنى وكفاية، فافتوا بإغلاق باب الاجتهاد، وفي ضوء هذا التحليل لطابع الاجتهاد وطبيعته في الماضي نقول إن الاجتهاد الفردي في بدء تأسيس الفقه الإسلامي على أيدي أولئك المجتهدين الأوائل قد عاد بالخير الكثير" (الزرقاء، 1985، 8).

وقطعت حالة هذا الفتور المستمر في الاجتهاد الجماعي دعوات لتأسيس حالة منظمة من الاجتهاد تشبه العمل المؤسساتي عن طريق إنشاء هيئات ومجامع علمية تحيي وتنظم وتصفل الاجتهاد تحت مظلة جمعية.

"ويتبين هذا من كثرة الداعين إلى إحياء الاجتهاد الجماعي، ثم ظهور مجموعة من المجمع الفقهية كثمرة لهذه الدعوات، فقد أدرك الكثيرون من علماء الإسلام التآمر المحدث بالشريعة الإسلامية، وإقصاءها عن التشريع الرسمي في الكثير من الأقطار الإسلامية، كما أدركوا أيضاً كثرة الحوادث والمستجدات التي ليس فيها رأي للعلماء السابقين، كما أن هذه المستجدات تحمل في طياتها الكثير من التعقيد والتداخل بين القضايا والتشابك بين العلوم، مما يدفع أن يكون الاجتهاد فيها جماعياً حتى يحقق غايتها، ولذلك يجب أن يتجمع الكثير من العلماء المجتهدين، ومعهم فريق من الباحثين المتخصصين والمفكرين المبدعين في شتى العلوم والمعارف الإنسانية، بحسب ما تتطلبه القضية المنظورة للاجتهاد،

وينتظموا في مؤسسة أو هيئة اجتهادية واحدة، ليقوموا بمهمتهم الاجتهادية على أكمل وجه وأتمه" (الشرفي، 53؛ غالب غانم، 27).

المطلب الثالث: أهمية الاجتهاد المجمع:

تتضح أهمية الاجتهاد المجمع ومدى الحاجة إليه في النقاط الآتية:

1. أنه يحقق مبدأ الشورى في الاجتهاد الذي نصت عليه نصوص الشريعة، قال تعالى: {وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ} [الشورى: 38]، فالاجتهاد الجماعي دعوة إلى الجماعية، والوحدة، ورص الصفوف، وهو كيفية لتخليص الأمة مما هي فيه من تدحرج إلى الفرقة، والسقوط (زايدي، 2005، 148).
2. أن الاجتهاد المجمع يصدر عنه فتاوى أكثر دقة وإصابة من الاجتهاد الفردي، وهذا يجعله أقرب للصواب من غيره، فأمة الحبيب لا تجتمع على ضلالة، فعن أنس بن مالك أنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن أمتي لا تجتمع على ضلالة" (ابن ماجه، 1303/2)، فالاجتهاد المجمع "يجعل الثقة أكبر في الأمور التي تم التوصل إليها في الفتاوى والأحكام، سواء في نفس المجتهد، أم في نفس القارئ، أو المستفتي؛ وذلك لأن رأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد، مهما كان الفرد قد بلغ ونبغ في العلم، فعندما تجتمع العقول، وتلتقي الأفكار، ويكثر النقاش، قد تبرز أشياء لم يكن أحد ليحسب لها حساب، وقد تتغير الفتوى من أجل بعض المناقشات" (الشرفي، 77).

3. الاجتهاد المجمع وسيلة لجمع شمل الأمة الإسلامية، وتوحيد كلمتها في حل مشكلاتها، لينبني على ذلك اتحادها في التعاملات والمواقف، بعيداً عن الرؤى الفردية المتناثرة التي تنقلب على الأمة بتفريق الأفكار، وتشتت الصف، وتضارب الأحكام، فيصبح الناس في حيرة من أمورهم (الشرفي، 88؛ غالب غانم، 27).

ضعف الثقة في الاجتهادات الفردية، التي لربما تكون عرضة للأهواء، والسلطات السياسية، يقول الزحيلي: "ومما شجع على الفوضى الاجتهادية الفردية، سببان شائعان ومهمان جداً: السبب الأول: افتقار الرقابة العلمية الدقيقة على المطبوعات، ولا نرى حماية قانونية لقضايا الشرع والإفتاء في دين الله، والسبب الثاني: كثرة القنوات الإعلامية كالإذاعات المرئية، والفضائيات الدولية، والمحلية، فيدعى للحديث أو الإفتاء بنحو متعمد أحياناً أو غير متعمد، فيتسرع الواحد منهم بكل جراءة، فيقول: رأيي كذا، ورأيي في كذا، وهو يفتقد التكوين العلمي الصحيح، وأمام هذا الاضطراب وبعثرة الفتوى كان الطريق المتعين لإلجام أولئك الأدعياء أو حتى بعض العلماء وإسكاتهم هو وجود الاجتهاد الجماعي المتمثل الآن في المجمع" (الزحيلي، 2005، 11-12).

4. الاجتهاد المجمع يوجد التكامل في المجتهدين، وذلك لصعوبة وجود المجتهد المطلق وفق شروطه التي وضعها العلماء، فلا بد من الاجتهاد المجمع الذي يسد هذا النقص، فيكمل العلماء بعضهم بعضاً.

5. كثرة الحوادث النازلة، وظهور العديد من القضايا المعاصرة التي ليس فيها رأي للسالفين، وتشعب العلوم وتفرعها وتداخلها وتشابكها، حتى صار من المستحيل على عالم أن يتبحر ويتعمق في مختلف العلوم، كل ذلك حتم وجود هيئة علمية لديها القدرة على الحكم في هذه المسائل، وتبيين المشكل منها (الزحيلي، 2006، 352/2).

6. التأمير المحقق بالشريعة الإسلامية، وعلمائها، ومحاولات إقصاء القضايا المعاصرة عن التشريع الرسمي في كثير من الأقطار الإسلامية، وخاصة بعد انهيار آخر معقل للخلافة الإسلامية في إستانبول، وما آل إليه أمر المشيخة الإسلامية التي كان يفترض أن تنهض بمهمة حراسة الدين في مركز الخلافة، وبعد أن تركت بقية البلاد العربية تطبيق الشريعة الإسلامية (الشرفي، 20؛ سانو، 2006، 12).

7. سهولة الاجتهاد المجمعى في العصر الحاضر، فحركة المواصلات والاتصال متاحة وسهلة، مما مكن العلماء من حضور جلسات المجامع الفقهية وهو في بلده، وأن يدلي برأيه، ويناقش ويحاور دون أي عناء، فضلاً عما أنعم الله به على العديد من أبناء الأمة من الأموال الكثيرة، وحب التبرع لملتقى العلماء وطباعة قراراتهم وآرائهم، وما تم التوصل إليه، ونشر ذلك ليكون صدقة عنهم (غانم غالب غانم، 18)، "ويبدو لنا أن مهمة العلماء اليوم أيسر مائة مرة من مهمة الفقهاء في العصور السابقة، فقد كانت وسائل السفر بطيئة ومليئة بالمخاطر، ولم تكن الكتب مطبوعة أو منشورة، ولم تكن آراء العلماء وكتبهم في متناول أيدي الآخرين، وكانت رواية الأحاديث النبوية بصفة خاصة تختلف كثيراً باختلاف البلدان، وقد تغير كل ذلك الآن واليوم يستطيع أي عالم أو فقيه، وهو جالس في غرفة في بيته، أن يطلع على عديد من الكتب والمراجع في خلال بضع دقائق، أو يحصل عليها من المكتبات الكثيرة المنتشرة في كل مكان، كما يستطيع أن يتصل بمن يحب من علماء زمانه حول المسألة التي أمامه، ويستفيد من آرائهم دون عناء يذكر، وهذا ما تفعله المجامع الفقهية ولجان الفتوى في مختلف البلاد الإسلامية" (عبد القيوم، 1993، 30).

8.

المبحث الثاني: مشروعية الاجتهاد المجمعى، وشروطه، وأشكاله

لقد تميزت الشريعة الإسلامية بأنها شريعة نامية حية بأصولها وقواعدها، ومما يدل على ذلك هو الاجتهاد الذي استمد مشروعيته من الكتاب والسنة المطهرة، وله شروط يجب أن يستوفيهها، كما وله أشكال متعددة تدرج تحته، وهذا المبحث يتناول الاجتهاد المجمعى.

المطلب الأول: مشروعية الاجتهاد المجمعى:

لقد تصافرت أدلة الوحيين كتاباً وسنة في بيان مشروعية الاجتهاد، ومن أهمها:

أولاً: من الكتاب:

قال تعالى: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} (الأنبياء: 7).

وجه الدلالة: في الآية نص على أنه إذا اشتبهت المسائل، ولم تكن الأحكام واضحة، فلا بد من الرجوع إلى أهل العلم، وهذه الآية وإن كان سببها خاصاً بالسؤال عن حالة الرسل المتقدمين لأهل الذكر وهم أهل العلم فإنها عامة في كل مسألة من مسائل الدين أصوله وفروعه إذا لم يكن عند الإنسان علم منها أن يسأل من يعلمها ففيه الأمر بالتعلم والسؤال لأهل العلم ولم يؤمر بسؤالهم إلا لأنه يجب عليهم التعليم والإجابة عما علموه" (السعدي، 2000، 519).

وقال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا} [النساء: 59].

وجه الدلالة: دلت على الآية على وجوب طاعة الله، ورسوله، ومن له سلطان قائم، وقد قال بعض أهل التفسير أنهم الفقهاء والذين يستطيعون استنباط الأحكام، فوجبت طاعتهم، ورد الاختلاف إليهم (، أبو زهرة، 1727/4).

وقال تعالى: {وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا} [آل عمران: 103]. وقال تعالى: {وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} [آل عمران: 106].

وجه الدلالة: الآيات تحت على الاجتماع وتحض عليه، وتحذر من الفرقة وأن يسلكوا مسلك أهل الكتاب في التفرق في السياسة والاختلاف في الدين فيهلكوا هلاكهم، فلا ينبغي أن يكون العلم والمعرفة بشرائع الله سبباً في الفرقة والخلاف، بل هما أداة الاجتماع والوحدة والائتلاف، وهذا مقصد سام (الجزائري، 2003، 357/1).

وقال تعالى: {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ} [آل عمران: 159]. وقال تعالى: {وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ} [الشورى: 38].

وجه الدلالة: في الآيات أمر بالتشاور، ومدح لمن استجاب لأمر الله في ذلك، والاجتهاد المجاعي في حقيقته هم نوع من التشاور.

قال الزجاج: "أي لا ينفردون برأي حتى يجتمعوا عليه، وقيل إنه ما تشاور قوم قط - إلا هدا لأحسن ما يحضرونهم" (الزجاج، 1988، 401/4).

ثانياً: من السنة:

عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة، فمات، مات ميتة جاهلية" (مسلم، 1476/3). وعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن المؤمن للمؤمن كالبنيان، يشد بعضه بعضاً" (، البخاري، 2001، 103/1). وعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ما من ثلاثة في قرية ولا بدو لا تقام فيهم الصلاة إلا قد استحوذ عليهم الشيطان، فعليك بالجماعة، فإنما يأكل الذنب القاصية" (ابو داود، 150/1).

وجه الدلالة: الأحاديث في مجموعها تحت على الاجتماع بكافة أشكاله، وتبين أن الشيطان بعيد عن الجماعة ويستولي على من فارقها، وهذا عام في سائر من تخلى عن الاجتماع (أبادي، 1994، 176/2).

وعن علي بن أبي طالب أنه قال: "قلت: يا رسول الله، الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه منك سنة؟ قال: «اجمعوا له العالمين» أو قال: «العابدين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد»¹ (القرطبي، 1994، 852/2).

وبقويه أثر عبد الله بن مسعود: "إن الله نظر في قلوب العباد، فوجد قلب محمد صلى الله عليه وسلم خير قلوب العباد، فاصطفاه لنفسه، فابتعته برسالته، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد، فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد، فجعلهم وزراء نبيه يقاتلون على دينه، فما رأى المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوا سيئاً فهو عند الله سيئ" (أحمد ابن حنبل، 2001، 84/6).

ثالثاً: من عمل الصحابة:

المتأمل في حياة الصحابة يُدرك أن هذا النوع من الاجتهاد لم يكن بدعاً، بل كان حاضراً، فعن ميمون بن مهران، قال: "كان أبو بكر إذا ورد عليه الخضمُ نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي بينهم، قضى به، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك الأمر سنةً، قضى به، فإن أعياه، خرج فسأل المسلمين وقال: «أتاني كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في ذلك بقضاء؟»، فربما اجتمع إليه نفر كلهم يذكر من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه قضاء، فيقول أبو بكر: «الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ على نبينا»، فإن أعياه أن يجد فيه سنةً من رسول الله صلى الله عليه وسلم، جمع رعوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر، قضى به" (الدارمي، 262/1).

وعن المسيب بن رافع قال: "كانوا إذا نزلت بهم قضيةٌ ليس فيها من رسول الله صلى الله عليه وسلم أثر، اجتمعوا لها وأجمعوا، فالحق فيما رأوا، فالحق فيما رأوا" (الدارمي، 238/1).

قال ابن عبد البر: "هذا حديث لا يعرف من حديث مالك إلا بهذا الإسناد، ولا أصل له في حديث مالك عندهم والله أعلم 1 ولا في حديث غيره، وإبراهيم البرقي، وسليمان بن بزيغ ليسا بالقويين ولا ممن يحتج بهما ولا يعول عليهما".

رابعاً: التابعين:

استمر الحال في عهد التابعين على هذا النحو من التعاون في الاجتهاد، فعن ابن أبي الزناد، عن أبيه، قال: "لما قَدِمَ عمر بن عبد العزيز المدينة واليًّا، فصرى الظهر، دعا بعشرة: عروة، وعبيد الله، وسليمان بن يسار، والقاسم، وسالمًا، وخارجة، وأبا بكر بن عبد الرحمن، وأبا بكر بن سليمان بن أبي حثمة، وعبد الله بن عامر بن ربيعة، فحمد الله، وأثنى عليه، ثم قال: إني دعوتكم لأمر تؤجرون فيه، ونكون فيه أعاونًا على الحق، ما أريد أن أقطع أمرًا إلا ب رأيكم، أو برأي من حضر منكم .." (الذهبي، 1985، 118/5).

المطلب الثاني: شروط الاجتهاد المجمعى:

للاجتهاد المجمعى شروط ينبغي الالتزام بها، فلا يصح أن يكون الأمر عشوائيًا، أو مجرد اجتماع جماعة للنظر في أمور المسلمين؛ بل ينبغي أن تتمتع هذه الجماعة بملكة يقتدرون من خلالها استخراج الأحكام الشرعية، ولديهم دقة نظر، وعلم باللغة، يجعلهم قادرين على إرشاد الأمة، وتنصيب معظم شروط الاجتهاد على صفات المجتهد، وقد بين العلماء هذه الشروط، وجعلوا منها شروطاً عامة لقبول الاجتهاد، وشروطاً أخرى لصحة الاجتهاد، وللوقوف على شروط الاجتهاد المجمعى سيستعمل هذا المطلب على شروط المجتهد وشروط صحة الاجتهاد والتي هي شروط ضمنية لا بد منها في الاجتهاد المجمعى.

أولاً: شروط قبول الاجتهاد (الشافعي، 1938، 509-511؛ ابن قدامة، 406/2-409؛ ابن قيم الجوزية، 2002، 46/1):

1. الإسلام: يشترط في المجتهد أن يكون مسلمًا، لأنه يُخبر عن حكم الله، ويبلغ شرع الله، ويُعرف ذلك بأن يكون من أهل الشهادتين.
2. التكليف: فيشترط في المجتهد أن يكون بالغًا عاقلًا، فلا عبرة بقول الصبي ولا المجنون، ولا يكفي العقل وحده بدون بلوغ؛ لأنَّ البلوغ مظنة نضج العقل، ولذلك عُلق به التكليف، فعن علي رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "رُفِعَ القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل" (أبو داود، 141/4)، فهؤلاء ليسوا بمحط للتكليف، فلما سقط عنهم التكليف، فلا ينبغي أن يتصدروا للاجتهاد، حتى تجتمع الثلاثة، فلا يكن غفلانًا، مع سلامته من الجنون والخبل، ويبلغ سن الرشد الذي يجعله أهلاً للاجتهاد.
3. العدالة: أن يكون عدلاً، متصفاً بالصدق والأمانة، هاجراً لكل ما يخرم المروءة، فمخروم العدالة لا يصح أن يكون مبلغاً عن الله (الأبياري، 2013، 325/3)، «ولما كان التبليغ عن الله سبحانه يعتمد العلم بما يبلغ والصدق فيه، لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفتية إلا لمن اتصف بالعلم والصدق، فيكون عالمًا بما يبلغ، صادقًا فيه، ويكون مع ذلك حسن الطريقة، مرضي السيرة، عدلاً في أقواله وأفعاله، متشابه السر والعلانية في مدخله ومخرجه وأحواله» (ابن قيم الجوزية، 2002، 10/1).

ثانياً: شروط صحة الاجتهاد:

1. أن يكون المجتهد محيطاً بأدلة الشرع في غالب الأمر: فيشترط في المجتهد أن يكون عالمًا بمعاني القرآن الكريم، وما يتعلق فيه بالأحكام العملية، "فلا بد أن يكون محيطاً بأدلة الشرع في غالب الأمر، متمكناً من اقتباس الأحكام منها، عارفاً بحقائقها ورُتبها، عالمًا بتقديم ما يتقدم منها وتأخير ما يتأخر" (الزركشي، 1994، 237/8). قال الشافعي: "من عرف كتاب الله تعالى نصاً واستنباطاً، استحق الإمامة في الدين" (الجويني، 1980، 402).

وقد قدر العلماء عددا من الآيات ينبغي أن يحيط بها المجتهد، وهي خمس مئة آية في الغالب، ولا يشترط حفظه لها عن ظهر قلب، وإنما يكفي أن يكون عالمًا بموضعها، وإمكان الرجوع إليها عند الحاجة، واستحضارها للاحتجاج بها (الأبياري، 2013، 324/3؛ الزحيلي، 2006، 287/2)، قال الشوكاني: "ودعوى الانحصار في هذا المقدار إنما هي باعتبار الظاهر، للقطع بأن في الكتاب العزيز

من الآيات التي تستخرج منها الأحكام الشرعية أضعافت أضعاف ذلك، بل من له فهم صحيح وتدبر كامل يستخرج الأحكام من الآيات الواردة لمجرد القصص والأمثال، قيل: ولعلمهم قصدوا بذلك الآيات الدالة على الأحكام دلالة أولية بالذات، لا بطريق التضمن والالتزام" (الشوكانى، 1999، 250).

2. أن يعرف ما يتعلق بصحة الحديث وضعفه؛ كمعرفة الإسناد ورجاله، وغير ذلك.
3. أن يعرف الناسخ والمنسوخ ومواقع الإجماع؛ حتى لا يحكم بمنسوخ أو مخالف للإجماع.
4. أن يعرف من اللغة وأصول الفقه ما يتعلق بدلالات الألفاظ؛ كالعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين، ونحو ذلك؛ ليحكم بما تقتضيه تلك الدلالات" (الزركشي، 1994، 231/8).
والعلم باللغة العربية شرط مهم، فلا يتسنى لأعجمي أن يعلم المقصود الصحيح إلا إذا كان عالمًا بالعربية.

5. أن يكون ذا ملكة يستطيع أن يستنبط بها الأحكام، ولا تتأتى هذه الملكة إلا بالدربة في فروع الأحكام.

هذه أهم الشروط التي ذكرتها عامة كتب أصول الفقه في مبحث شروط المجتهدين، لكن ذكر بعض العلماء شرطين آخرين لا بد من توافرها في المجتهد:

6. معرفة عادات الناس، قال الزاهدي: "من لم يكن عالمًا بأهل زمانه فهو جاهل" (ابن عابدين، 1966، 47/2)، والحكمة من ذلك هي أن تكون الأحكام متناسبة مع الأعراف والعادات، "فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، ولحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً لزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ورفع الضرر" (الشنقيطي، 1994، 335).

7. العلم بمقاصد الشريعة وقواعدها، وبحسب تعبير الشاطبي: "فهم مقاصد الشريعة على كمالها" (الشاطبي، 1997، 41/5)، نقل ابن السبكي في جمع الجوامع عن والده في شروط المجتهد: "هو من هذه العلوم ملكة له، وأحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها، بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع" (ابن السبكي، 2003، 118).

تعقيب:

بناءً على ما تقدم من الشروط المذكورة للمجتهدين يمكن تلخيصها في أربعة أمور لا بد من وجودها لدى المجتهد:

أولاً: علوم القرآن والسنة بالقدر اللازم للاجتهد.
ثانياً: علوم الآلة التي تمكن من استنباط الأحكام وهي أصول الفقه واللغة العربية.
ثالثاً: المعرفة بما سبق من الفتاوى والاجتهاد في التراث الإسلامي.
رابعاً: الدربة والممارسة اللازمة لتكوين الملكة الفقهية وتشرب مقاصد الشريعة.
خامساً: معرفة الواقع حتى يتمكن من تنزيل الأحكام عليه بالشكل الصحيح.

وهذه الأمور يشترط وجودها حتى يكون الاجتهاد صحيحاً، لكن وجودها لا يعني القدرة على الاجتهاد في كل مسألة واستنباط حكمها، والمتأمل في سير أهل الاجتهاد والفتيا من السلف الصالح يُدرك ذلك جيداً، ويعلم أنهم لم يحيطوا بكل شيء علماً، ويتضح ذلك من خلال تورعهم عن الإجابة عن كثير من المسائل، فعن أيوب قال: "تكاثروا على القاسم بن محمد يوماً بمنى فجعلوا يسألونه فيقول: «لا أدري» ثم قال: «إنا والله ما نعلم كل ما تسألونا عنه، ولو علمنا ما كتمانكم، ولا حلّ لنا أن نكتكم» (الدارمي، 237/1؛ ابن عبد البر، 836/2).

وعن عبد الرحمن بن مهدي قال: "كنا عند مالك بن أنس فجاءه رجل فقال: يا أبا عبد الله، جئتكم من مسيرة ستة أشهر، حملني أهل بلدي مسألة أسألك عنها، قال: فسل، فسأله الرجل عن مسألة، قال: لا أحسنها. قال: فُهِت الرجل، كأنه قد جاء إلى من يعلم كل شيء، قال فقال: فأي شيء أقول لأهل بلدي إذا رجعت لهم؟ قال: تقول لهم: قال مالك: لا أحسن" (ابن عبد البر، 838/2).

وعن مالك: أنه ربما كان يسأل عن خمسين مسألة فلا يجب في واحدة منها، وكان يقول: من أجاب في مسألة فينبغي من قبل أن يجب فيها أن يعرض نفسه على الجنة والنار، وكيف يكون خلاصه في الآخرة، ثم يجب فيها. وعنه أنه سئل عن مسألة فقال: لا أدري" (ابن الصلاح، 1986، 13/1).

ثالثاً: شروط وضوابط الاجتهاد المجمعى:

لابد من توافر شروط في عضو المجمع الفقهي إضافة لشروط في عملية الاجتهاد المجمعى نفسها.

أما الشروط التي يجب أن تتوافر في عضو المجمع الفقهي فهي ذات الشروط التي ذكرت في شروط المجتهد الفردي بعدها الأدنى، فاننتقل عملية الاجتهاد من فرد إلى مجموعة لا يغني عن تحقق شروط الاجتهاد في المجتهد؛ "فالجماعية في الاجتهاد لا يقصد بها أن تكون بديلاً عن شروط الاجتهاد فيمن يقوم به، ولكن المقصود بها أن الاجتهاد الصادر عن جماعة من المجتهدين، يكون أكثر قوة من الاجتهاد الصادر عن فرد مجتهد، وذلك باعتبار أن رأي الجماعة أقوى من رأي الفرد" (الشرفي، 73).

والشروط الخاصة بالاجتهاد المجمعى قد تقدم ذكرها عقيب التعريف به في المبحث الأول.

المطلب الثالث: أشكال وصور الاجتهاد المجمعى:

للاجتهاد المجمعى أشكال تيسر مهمة البحث واستنباط الأحكام بمجموعة محدودة من العلماء والخبراء والمتخصصين، سواء مارسوا ذلك بالشورى المرسل أم في مجلس يتشاورون فيه ويتداولون حتى يصلوا إلى رأي يتفقون عليه، أو ترجحه الأغلبية، ويصدر قرارهم بالشورى، ويكون في صورة فتوى، سواء كان ذلك من خلال مؤسسة أو هيئة أو تجمع قطري أو دولي.

يقول الدكتور أحمد الريسوني: "الاجتهاد الجماعي الذي يقع اليوم، يتخذ عدة أشكال وعدة مستويات، نحتاج أن نستحضرها حتى يظهر عن أي اجتهاد جماعي نتحدث" (الريسوني، بحث منشور على الإنترنت، 8 <https://raissouni.net/910>).

ثم ذكر أهم أشكال الاجتهاد الجماعي الموجود حالياً، وهي على النحو التالي:

- 1- وجود مؤسسة دولية، تضم علماء مجتهدين محددين، من عدد من البلدان والمذاهب الإسلامية، يجتمعون ويتدارسون القضايا ثم يصدرون موقفاً بالإجماع أو بالأغلبية. وقد مثل لهذا الشكل من الاجتهاد بالتالي: (المجمع الفقهي الإسلامي بمكة - مجمع الفقه الإسلامي بجهة - مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر - المجمع الفقهي لأمريكا الشمالية - المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث).
- 2- مؤسسة مماثلة، لكنها تعتمد على علماء من بلد واحد، أو مذهب معين. وقد مثل لهذا النوع بهيئات الإفتاء القطرية، أو المذهبية، (كدار الإفتاء المصرية أو الشؤون الدينية التركية وغيرها) وهي معتمدة لدى معظم الدول الإسلامية.

3- اجتماع عدد كثير من المجتهدين بصفة غير دورية، من بلد واحد أو من عدة بلدان، ثم يتدارسون مسألة محددة ويقررون حكماً فيها، وقد مثل لهذه الصيغة بما يعقد من ندوات ومؤتمرات علمية التي تنظمها الجامعات والمؤسسات العلمية.

4- قيام واحد من المجتهدين أو أكثر بإعداد بحث أو فتوى ثم يعرضه على جمع من أهل العلم المجتهدين فيقومون بتدقيقه ومدارسته وتعديله فيخرجونه بشكله النهائي بموافقتهم جميعاً أو معظمهم. وقد مثل له بما يحدث اليوم كثيراً في بعض الأحداث الطارئة التي يطلبون فيها الرأي الشرعي في هذا الحدث أو تلك النازلة.

ثم عقب الريسوني على هذه الأشكال بقوله: "وإذا كانت بعض هذه الأشكال الجماعية للاجتهاد، قد تكون محلاً لبعض التحفظ أو النقاش، في مدى استحقاقها لوصف "الاجتهاد الجماعي"، فإن الشكل الأول منها على الأقل، يمثل صورة لا غبار عليها للاجتهاد الجماعي المعمول به والمعمل عليه في هذا العصر. وتبقى الأشكال الأخرى داخلة في وصف الاجتهاد الجماعي وفي تعريفه، لكنها قد تكون بحاجة إلى التقيد ببعض الشروط أو بعض الحدود لدائرة لزومها أو صلاحيتها" (الريسوني، 9).

تعقيب:

يلاحظ أن الريسوني يتحدث هنا عن "الاجتهاد الجماعي" وهو كما سبق بيانه أكثر عمومًا من "الاجتهاد المجمع" المخصوص بكونه في إطار هيئة أو مؤسسة، ولذلك فإن الشكّلين الثالث والرابع لا يسوغ إدخالهما ضمن أشكال الاجتهاد المجمع.

فالشكّل الثالث الممثل بالندوات أو المؤتمرات العلمية هي نوع من التعاون والاجتماع في الاجتهاد لكنها ليست ضمن أصول وتنظيمات معتمدة لضوابط الاجتهاد وآلياته، كما أنها عرض لأراء وبحوث مختلفة في مجال معين لكنها لا يعقبها النقاش والتباحث الكافي للقول بأنها صدرت باسم أغلب الحاضرين.

والشكّل الرابع الممثل بكتابة البحث من قبل أحد المجتهدين ثم مراجعته وتعديله من قبل جمع من المجتهدين هذا الشكّل كذلك هو نوع من التعاون في الاجتهاد لكنه ليس ضمن مؤسسة أو هيئة لها مناهجها وأصولها ووسائلها التي لا بد من تحققها حتى يعد ذلك اجتهادًا مجمعًا. ويلاحظ أيضًا أن الشكّل الثاني وهو المجامع الخاصة ينبغي أن تشمل الهيئات الاجتهادية المتخصصة في مجال معين كالهيئات الاجتهادية في بعض المؤسسات المالية.

نتائج البحث

من خلال هذا البحث يتوصل إلى النتائج الآتية:

- 1- الاجتهاد المجمع هو اتفاق أغلب المؤهلين المنضمين في إطار مؤسسة أو هيئة على حكم شرعي بعد التشاور بينهم واستفراغهم الواسع في درك هذا الحكم.
- 2- وجدت ممارسات للتعاون في الاجتهاد عبر التاريخ الإسلامي ابتداء من عهد الصحابة.
- 3- ظهرت في العصر الحديث المجامع الفقهية المعاصرة التي تمثل الاجتهاد المؤسسي المنظم.
- 4- للاجتهاد المجمع أهمية كبيرة جدًا؛ فهو أكثر موثوقية من الاجتهاد الفردي، كما أنه ضرورة ملحة لمعالجة القضايا المعاصرة.
- 5- يستمد الاجتهاد المجمع مشروعيته من مشروعية الاجتهاد نفسه والذي دل عليه الكتاب والسنة وعمل الصحابة والتابعين.
- 6- للاجتهاد المجمع شروط لا بد من توافرها في المجتهد من أجل قبول الاجتهاد وصحته، وله شروط لا بد من وجودها في نظام العمل في المجمع.
- 7- الاجتهاد المجمع قد يأخذ بعدًا عالميًا، وقد يكون خاصًا في قطر أو مذهب أو مجال معين.

المصادر والمراجع

- أبادي، شرف الحق أبو عبد الرحمن محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر الصديقي (1994). عون المعبود شرح سنن أبي داود، العظيم. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2.
- مصطفى، إبراهيم وآخرون (2004). المعجم الوسيط. مكتبة الشروق الدولية.
- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي (2003). جمع الجوامع في أصول الفقه. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن الصلاح، تقي الدين أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن (1986). الفتاوى. تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر. بيروت: مكتبة العلوم والحكم.
- ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد الفتوح (1997). شرح الكوكب المنير. تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد. مكتبة العبيكان.
- ابن أمير حاج، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد (1983). التقرير والتحبير. بيروت: دار الكتب العلمية.

- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز (1966). رد المحتار على الدر المختار. بيروت: دار الفكر، ط2.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري القرطبي (1994). جامع بيان العلم وفضله. تحقيق: أبي الأشبال الزهيري. السعودية: دار ابن الجوزي.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القرويني الرازي (1979). مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر.
- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد الجماعلي (2002). روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه. تحقيق: شعبان محمد إسماعيل. مؤسسة الريان، ط2.
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب (2002). إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان. دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع/ السعودية، ط1.
- ابن ماجه. السنن. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي (1993). لسان العرب. تحقيق: اليازجي وجماعة. بيروت: دار صادر.
- ابو داود. السنن. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية.
- أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد. زهرة التفاسير. دار الفكر العربي.
- الأبياري، علي بن إسماعيل، تحقيق: علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري (2013). التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه الكويت: دار الضياء، ط1.
- أحمد بن حنبل (2001). المسند. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وفريقه. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- أحمد مختار، عبد الحميد عمر وفريقه (2008). معجم اللغة العربية المعاصرة. عالم الكتب.
- الإسنوي، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن (1999). نهاية السؤل شرح منهاج الوصول. بيروت: دار الكتب العلمية ط1.
- الأمدي، علي بن محمد (1982). الإحكام. تحقيق: عبد الرزاق عفيفي. بيروت: المكتب الإسلامي.
- البخاري (2001). الجامع الصحيح. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة، ط1.
- البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي (2003). التعريفات الفقهية. دار الكتب العلمية، ط1.
- بيان وقرارات وتوصيات ندوة الإمارات (1996). الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، جامعة الإمارات العربية/ كلية الشريعة والقانون.
- البيهقي (2003). السنن الكبرى. تحقيق: محمد عطا. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الجزائري، أبو بكر جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر (2003). أيسر التفاسير. مكتبة العلوم والحكم/ المدينة المنورة، ط5.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (1987). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. بيروت: دار العلم للملايين.
- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد (1980). غياث الأمم في التياث الظلم. تحقيق: عبد العظيم الديب. مكتبة إمام الحرمين.
- الحجوي الفاسي، محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الثعالبي الجعفري (1995). الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الحولي، ماهر. "تنظيم الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي". مقالة منشورة في مجلة الجامعة الإسلامية بغزة.
- خلاف، عبد الوهاب (1996). علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع. القاهرة: دار الفكر العربي.
- الدارمي (2000). السنن. تحقيق: حسين سليم أسد. السعودية: دار المغنيز.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (1985). سير أعلام النبلاء. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وفريقه. مؤسسة الرسالة، ط3.

- رواس، قلجي وحامد صادق قنبي (1988). معجم لغة الفقهاء. محمد، دار النفائس.
الريسوني، أحمد. "الاجتهاد الجماعي". بحث منشور على الإنترنت.
(https://raissouni.net/910).
- زايدي، عبد الرحمن (2005). الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانة. القاهرة: دار الحديث، ط1.
الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الملقب بمرتضى. تاج العروس.
تحقيق: مجموعة من المحققين. دار الهداية.
- الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل (1988). معاني القرآن وإعرابه. تحقيق: عبد
الجليل عبده شلبي. بيروت: عالم الكتب.
- الزحيلي، محمد (2006). الوجيز في أصول الفقه الإسلامي. دمشق: دار الخير.
- الزحيلي، وهبة (2005). "الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر". العدد
الأول من مجلة الدراسات الإسلامية/باكستان.
- الزرقاء، مصطفى أحمد (1985). الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات. الجامعة الإسلامية
العالمية - مجمع البحوث الإسلامية/باكستان، ط1.
- الزركشي، بدر الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن بهادر (1994). البحر المحيط، دار
الكتبي، ط1.
- سانو (2006). الاجتهاد الجماعي المنشود. دار النفائس.
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله (2000). تيسير الكريم الرحمن. تحقيق: عبد
الرحمن بن معلا اللويحق. مؤسسة الرسالة، ط1.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي (1997). الموافقات. تحقيق: مشهور
بن حسن آل سلمان. دار ابن عفان.
- الشافعي (1938). الرسالة. تحقيق: أحمد شاكر. مطبعة مصطفى البابي الحلبي/مصر.
- الشرفي، عبد المجيد. الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي. السوسوه.
- الشنقيطي، أحمد بن محمود بن عبد الوهاب (1994). الوصف المناسب لشرع الحكم. عمادة
البحث العلمي بالجامعة الإسلامية/المدينة المنورة.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله (1999). إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم
الأصول. تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. دار الكتاب
العربي، ط1.
- عبد القيوم، مأمون (1993). الاجتهاد وضرورته الملحة لمعالجة القضايا المعاصرة.
- العبري، نبيل جمعة (2020). "بحث الاجتهاد الجماعي المعاصر: إشكاليات التطبيق ومقترحات
المعالجة والتطوير". مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، المجلد: 17، العدد: 1.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل. معجم الفروق اللغوية. تحقيق: الشيخ بيت الله
بيات. مؤسسة النشر الإسلامي بقم.
- غانم، غالب غانم. المجمع الفقهية وأثرها في الاجتهاد المعاصر.
- الكتاني، محمد إبراهيم بن أحمد بن جعفر الحسني. الاجتهاد والمجتهدون بالأندلس والمغرب.
- مالك بن أنس (1985). الموطأ. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث
العربي.
- مسلم. الصحيح. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

Dinşünaslıq və ilahiyyat: tərifləri, metodları, problemləri və qarşılıqlı əlaqələri

f.f.d. Aliyə Mürsəlova

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu
Dinşünaslıq kafedrasının müəllimi
Bakı, Azərbaycan
aliyatagiyeva@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0001-7806-8353>

Daxilolma tarixi: 03.01.2023

Nəşrə təsdiq tarixi: 12.04.2023

Xülasə

Dinin düzgün şəkildə öyrənilib-öyrədilməsi daim öz aktuallığını qoruyan məsələlərdəndir. Bu məqalədə dini öyrənən iki elm sahəsini – ilahiyyat və dinşünaslıq – onların təriflərini, bu istiqamətə aid əsas terminləri, metodları və aralarındakı qarşılıqlı əlaqəni araşdırmağa çalışdıq. Qeyd etdiyimiz kimi, ilahiyyat və dinşünaslıq dini öyrənən və qarşılıqlı əlaqəli olan sahələrdir, lakin mövzulara fərqli bucaqlar altında yanaşırlar. İlahiyyat dinşünaslığın bir aspekti, dinşünaslıq da ilahiyyatın bir aspekti olsa belə, bu iki disiplin bir- birindən metodologiya baxımından əhəmiyyətli dərəcədə fərqlənir. Belə ki, ilahiyyat Tanrının təbiətini və dini inancları, dinşünaslıq isə dini sosial və mədəni bir fenomen kimi öyrənən elm sahələridir. Məqalədə sözügedən disiplinlərin tətbiq etdikləri metodlar, həmçinin hər iki sahənin aktual məsələləri və rastlaşdığı problemlər tədqiq olunur. Hər iki elm sahəsinin öz problemlərini elmi metodlardan istifadə edərək fərqli perspektivləri və disiplinləri birləşdirməklə həll etməyə çalışdığı vurğulanır. Bunlarla yanaşı, nümunə olaraq dinşünaslıq və ilahiyyat sahələrində tanınmış alimlərin və onların əsərlərinin adlarına da yer verilir.

Məqalədə, habelə bu iki disiplinin əsas terminləri izah olunur, onlar arasında həm oxşar, həm də fərqli cəhətlər öyrənilir. Bu istiqamətlərin hansı subyektə aid olduğu, yaxud hansına aid olmaması incəlenir, həmçinin bu iki sahə arasındakı qarşılıqlı əlaqələr araşdırılır.

Açar sözlər: tarix, ilahiyyat, dinşünaslıq, elm, disiplin, metodologiya.

Jurnalımızda dərc olunan məqalələrin müəllif hüquqları müəlliflərə məxsusdur və onlar CC-BY-NC lisenziyası ilə hər kəsə açıq şəkildə dərc olunur.

Religious Studies and Theology: Definitions, Methods, Problems and Mutual Relations

Assist. Prof. Aliya Mursalova

Azerbaijan Institute of Theology

Lecturer at the Department of Religious Studies

Baku, Azerbaijan

aliyatagiyeva@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0001-7806-8353>

Date of submission: 03.01.2023

Date of acceptance: 12.04.2023

Abstract

One of the topics that is still significant today is the accurate study and teaching of religion. In this article, we aimed to examine the definitions, key concepts, methodologies, and interrelationships of the two scientific disciplines that study religion: theology and religious studies. As previously said, theology and religious studies are subjects that research religion and are linked, but they view the topics from distinct perspectives. Although theology is an aspect of religious studies and religious studies is an aspect of theology, the methodologies of the two disciplines differ greatly. Thus, theology is a branch of science that studies the nature of God and religious beliefs, while religious studies research religion as a social and cultural phenomenon. The essay investigates the methodologies used by the aforementioned disciplines, as well as the current concerns and problems confronting both fields. It is emphasized that both research domains use scientific approaches to tackle their challenges,

combining diverse viewpoints and expertise. In addition, the names and works of well-known researchers in the disciplines of religious studies and theology are offered as examples.

Furthermore, the article defines the key terminology of these two disciplines, examines their similarities and differences, determines if they belong to the same topic or not, and investigates the mutual relationships between these two domains.

Keywords: *History, Theology, Religious Studies, Science, Discipline, Methodology*

The copyright of the articles published in our journal belongs to the authors and is published as open access under CC-BY-NC license

Религиоведение и теология: определения, методы, проблемы и взаимосвязь

д.ф.ф. Алия Мурсалова

Азербайджанский институт теологии

Преподаватель кафедры религии

Баку, Азербайджан

aliyatagiyeva@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0001-7806-8353>

Дата подачи статьи в редакцию: 03.01.2023

Дата подтверждения статьи к публикации: 12.04.2023

Резюме

Правильное изучение и преподавание религии – один из вопросов, который остается актуальным и сегодня. В данной статье мы попытались рассмотреть две области науки, изучающие религию, теология и религиоведение, их определения, связанные с ними основные термины и методы, а также взаимосвязь между ними. Как мы уже упоминали, теология и религиоведение – это области, изучающие религию и связанные друг с другом, но их подход к темам отличается. Хотя теология может быть аспектом религиоведения, а религиоведение может быть аспектом теоло-

гии, эти две дисциплины существенно различаются по методологии. Так, теология – это область науки, изучающая природу Бога и религиозные верования, а религиоведение изучает религию как социальный и культурный феномен. В статье изучаются методы, применяемые указанными дисциплинами, а также актуальные вопросы и проблемы, с которыми сталкиваются обе области. Отмечается, что обе области науки пытаются решить свои проблемы путем объединения различных точек зрения и дисциплин с использованием научных методов. Кроме того, в качестве примеров приводятся имена известных ученых в области религиоведения и теологии и их труды.

Также в статье разъясняются основные термины этих двух дисциплин, изучаются как сходства, так и различия между ними, их отнесение к какому-либо субъекту, а также исследуется взаимосвязь между этими двумя областями.

Ключевые слова: история, теология, религиоведение, наука, дисциплина, методология.

Авторские права на статьи, опубликованные в нашем журнале, принадлежат авторам и публикуются в открытом доступе по лицензии CC-BY-NC

Giriş

Mədəniyyətlər zaman-zaman öz daxili dəyərlər sistemlərini, əxlaqlarını və bəşəriyyətin Tanrı ilə münasibətləri haqqında nəzəriyyələrini inkişaf etdirmişdir. Bu fəlsəfələr qədimdən başlayaraq, bugünədək daim təkmilləşir; bunlardan ikisi isə dinşünaslıq və ilahiyyat elmləridir.

Dinşünaslıq və ilahiyyat insanların inancları, düşüncələri və dinlərin təbiəti haqqında araşdırmalar aparan iki disiplindir. Hər iki disiplin insan mərkəzlidir, tarixi metodologiyaya sahibdir, ümumi elmlərlə maraqlanır, dinlərarası dialoqa əhəmiyyət verir və qarşılıqlı anlayışa təşviq edir. Bundan əlavə, dinlərin sosial və mədəni təsirləri üzərində işləmək, müqəddəs mətnlərin təfsirləri ilə maraqlanmaq, inancların və doktrinlərin analizinə vacib yer ayırmaq və s. kimi ortaq nöqtələri də var (Knott 2007, 175). Məhz bunlar sayəsində ilahiyyat və dinşünaslıq bir-birini tamamlayan əlaqənin qurulmasına imkan yaradır. Hər iki disiplin də dinlərin mahiyyətini və məziyyətlərini dərk etmək üçün vacib

yerə sahibdir (Киселев 2020, 91). Hər ikisinin də insanın mənəvi dünyasına istiqamətlənməsinə baxmayaraq, fərqli yanaşmaları da mövcuddur. Hər iki disiplin də insanların dini inanclarını dərk etmək üçün çalışır, yalnız fərqli metodlar və hədəflərə sahibdirlər. Ona görə də hər iki disiplin arasında bəzən ixtilaflar və fərqliliklər ortaya çıxır.

İlahiyyat elmi bir sıra tədqiqat metodları, mövzular və fənlərlə məşğul olur. Bu akademik ənənə çox vaxt müstəsna olaraq peşəkarların hazırlanması üçün pastoral və praktiki teologiyani əhatə edir. Bu disipline psixologiya, qrup terapiyası, konsultasiya, sosial iş və s. aiddir. Bir məqamı da qeyd etmək lazımdır ki, dinşünaslıq şərqşünaslıqda və Qərb alimlərinin Şərq dillərinin və müqəddəs ədəbiyyatlarının kəşfində gördükləri məftunluq üzrə inkişaf etdi. Bəzən antropologiyanın, sosiologiyanın və psixologiyanın erkən inkişafı ilə sıx bağlı olan dinin elmi və müqayisəli tədqiqi ilə də məşğul oldu. Dinşünaslıq elminin tədqiqat sahələrinə Avropa daxilində və ondan kənarda mövcud olan cəmiyyətlərin mədəniyyətlərini, mətnlərini, sənətlərini və təcrübələrini qiymətləndirmək; sosial elmlər və müasir mədəniyyət, ədəbiyyat və gender tədqiqatları ilə əhəmiyyətli qarşılıqlı əlaqəni öyrənmək; müxtəlif mədəniyyətlərdəki inanclar və təcrübələr kimi mövzuları müqayisə edə bilmək; mövzuda məqsəd, metod və fərziyyələr haqqında geniş müzakirələr aparmaq aid edilir. Buradan çıxış edərək, "Dinşünaslıq ilahiyyatın ənənəvi apologetik öhdəliyinə qarşı müqayisədə neytral, fenomenoloji və ya obyektiv mövqe tutmağı hədəfləmişdir", – deyə bilərik (Motahhare, 2007, 8-9).

Dinşünaslıq və ilahiyyat disiplinləri bu gün də böyük əhəmiyyət kəsb edir, aktuallığını qoruyub-saxlayır. Bu iki elmin bəzi aktual məqamları aşağıda qeyd olunmuşdur:

3. Din və cəmiyyət arasında əlaqə; din insan həyatına dərinlən təsir etdiyinə görə, cəmiyyətlərin mühüm bir hissəsinə çevrilmişdir. Dinşünaslar və ilahiyyatçılar dinin cəmiyyətdəki rolunu, təsirini və transformasiyalarını araşdırıb, cəmiyyət və din arasında mövcud olan əlaqəni anlamağa çalışır. Dinin sosial, mədəni və siyasi ölçülərinin təhlili dövlət tərəfindən vacib aspektlərdən biri sayılır.

4. Dinlərarası dialoq; qloballaşma prosesi ilə müxtəlif dinlərə mənsub insanlar daha çox ünsiyyətdə və qarşılıqlı əlaqədə olurlar. Dinşünaslar və ilahiyyatçılar müxtəlif dinlər arasında bağların yaranmasına təşviq etməklə dünyada sülhə və dini təhlükəsizliyə nail olmağa çalışırlar.

5. Din və elm arasında əlaqə; müasir dünyada yeni kəşflər, elmin və texnologiyaların inkişafı dinin anlaşılmasına və təfsir olunmasına təsir göstərir. Dinşünaslar və ilahiyyatçılar elm və din arasında əlaqə qurmağa, texnologiyanın inkişafı ilə bağlı bəzi dini ibadətlərin, mərasimlərin, şəri hökmlərin dəyişib-dəyişilməməsi ilə bağlı müzakirələr aparırlar.

6. İncə və insan psixologiyası; inamın insan psixologiyasına dərin təsirləri hamıya məlumdur. Dinşünaslar və ilahiyyatçıların dinin insan düşüncələrinə, davranışlarına və duyğularına necə təsir etdiyi mövzusunda apardıqları tədqiqatlar aktual mövzulardan biri hesab edilir.

7. Din və etika; dinlər əxlaqi dəyərlərin mənbəyi hesab edilir və etikaya birbaşa təsir göstərir. Dinşünaslar və ilahiyyatçılar dinlərin əxlaqi prinsiplərə, dəyərlərə və mənəviyyətə təsirini araşdırıb etika sahəsinə mühüm töhfələr verirlər.

Sadaladığımız amillər göstərir ki, dinşünaslıq və ilahiyyat bu gün də vacib və aktual hesab olunan məsələlərə toxunur. Hər iki disiplin din və inancların bəşəriyyətə təsirini anlamağa, bilik istehsal edib cəmiyyətdə müzakirələr formalaşdıraraq, onu harmoniya və əmin-amanlıq mühitində saxlamağa çalışır.

Göründüyü kimi, dinşünaslıq multidisiplinar xarakter daşıyır, həmçinin din mövzusunun və onun öyrənilmə metodlarının geniş sahəsinə əhatə edir. Bu iki disiplinin araşdırma sahələrinə təkcə məlumatların mənimsənilməsi daxil deyildir. Həmçinin:

- xam məlumatların necə başa düşülməsi və strukturlaşdırılması ilə bağlı tənqidi təhlil və nəzəri çərçivədə müzakirələrin aparılması;
- qədim, yaxud müasir bir və ya bir neçə dinin, o cümlədən hər birinin mənşəyinin, tarixinin, inkişafının, indiki xarakterinin araşdırılması;
- orijinal dillərdə olan mətnlərin, xüsusən də bir və ya bir neçə praktik icma üçün müqəddəs sayılan mətnlərin oxunması, təhlili və şərhilə məşğul olmaq;
- mətn(lər)i yaradan tarixi kontekstə, onun (onların) mənası və indiki dövrdə müvafiq mömin icması və ya bugünkü digər oxucular üçün tətbiqi ilə bağlı hermenevtik suallara diqqət yetirilməsi;
- bəzi əsas dini mütəfəkkirlərin, peyğəmbərlərin, müəllimlərin, asketlərin, mistiklərin, təbiblərin və ya liderlərin mövcud işləri ilə, yaxud sonrakı təsiri ilə əlaqənin öyrənilməsi;

– mətnlərin, təcrübələrin, dini icmaların sosial və mədəni varlıqlar kimi və ya onların müxtəlif sənət formalarının öyrənilməsi istiqamətində humanitar və sosial elmlərdəki digər fənlərdən uyğunlaşdırılmış müxtəlif tənqidi tədqiqat metodlarının tətbiq edilməsi;

– etika, əxlaq və dəyərlər sahəsində dinin digər aspektləri ilə birlikdə tədqiq edilməsi bura daxildir (Motahhare, 2007, 14). Dinşünaslığın tədqiqat sahəsinə – teoriya, öyrənmə metodları, müqayisəli din, dinin fenomenologiyası, hermenevtika, dialoq, din sosiologiyası, dini antropologiya, din psixologiyası, din fəlsəfəsi (teizm, şər, axirət həyatı), din incəsənəti, memarlıq, ikonoqrafiya və simvollar, mistisizm, spiritualizm, liturgiya, dini təcrübə, mif, həcc, keçid ayinləri, müqəddəslik anlayışları, monastizm, fundamentalizm, zorakılıq, ölüm, dində etika (dini etikanın təbiəti, əsas dəyərləri və ətraf mühit, müharibə, iqtisadiyyat, siyasət, bioetika), cins və din, elm və din, müasir və postmodernist düşüncə, din və media (film, ədəbiyyat, internet) və dini təhsil aiddir. Dinşünaslıq Yəhudilik, Xristianlıq, İslam, Zərdüştlük, Bəhailik, Hinduizm, Buddizm, Caynizm, Siqhizm, Konfusionizm, Daoizm, Sintoizm, şamanizm, qədim dinlər (Roma, yunan, Yaxın Şərq, Skandinav, Misir və s.), yeni dini hərəkatlar, Bütperəstlik, Yeni era (New Age), milli və populyar dinləri öyrənir.

İlahiyyat elminin tədqiqat sahəsinə isə incilşünaslıq (tarixi, sosial, teoriya və hermenevtika aspektlərindən öyrənilən Əhdi-Ətiq və erkən Yəhudilik, Əhdi-Cədid və erkən Xristianlıq), digər dini mətnlərin (talmudşünaslıq və ravvin ədəbiyyatı, Quran və hədisşünaslıq, Zərdüş qathaların, Buddist sutra və abhidharmasının, Hinduist upanişadaların, Bhaqavat-Gitanın və Dao de Kinqin) öyrənilməsi, dilşünaslıq (ibri, yunan, latın, ərəb, aramey, fars, sanskrit, pali və s.), teoloji (tarixi (qədim dövr, Orta əsrlər və müasir dövr), məzhəbi, doktrinal (sistematik), azadlıq/feminist/qara, ekoloji teologiya, təcrübi/pastoral/mərasim/liturji, mədəniyyətlərarası/missioloji, ekumenik), tarixi (dinlərin yaranması və təşəkkül etməsi, adət-ənənələri, mədəniyyəti, siyasi və sosial konteksti) aiddir.

Ümumiyyətlə, ilahiyyat və dinşünaslıq mövzulara fərqli baxış bucağında yaxınlaşan iki müxtəlif disipline. Bunlar arasında təməl fərqliliklərini, təxminən, maddələr halında aşağıdakı kimi verə bilərik (Bernhardt 2012, 970- 971):

Tərif baxımından; ilahiyyat – Tanrının varlığını, xüsusiyyətlərini və münasibətini teoloji istiqamətdən; dinşünaslıq isə dinlərin tarixini, sosioloji, antropoloji cəhətlərini incələyən bir disipline.

Yanaşma baxımından; ilahiyyat – inanc və doktrinlərin məntiqi analizini aparır; dinşünaslıq isə dinlərin insan həyatı və cəmiyyət üzərindəki təsirini, tarixi və sosioloji kontekstdə tədqiq edir.

Mənbə baxımından; ilahiyyat – İslam, Xristianlıq, Yəhudilik kimi dini mətnləri və müqəddəs kitabları incələyir; dinşünaslıq isə antropologiya, sosiologiya, tarix və psixologiya kimi digər elm sahələrindən faydalanaraq dinləri tədqiq edir.

Məqsəd baxımından; ilahiyyat – dinlərin inanc və doktrinlərini açıqlamaq və başa düşmək üçün çalışır; dinşünaslıq isə dinlərin tarixi, mədəni və ictimai yönlerini araşdırır.

Əlaqəli mövzular baxımından; ilahiyyat – Tanrının varlığı, teoloji arqumentləri, müqəddəs kitabların təfsir olunması, dinlərarası dialoq kimi mövzuları əhatə edir; dinşünaslıq isə dinlərin tarixi təşəkkülü, ritualları, mifləri, simvolları, dinlərin təsiri nəticəsində ortaya çıxan mədəniyyətləri və ictimai quruluşu tədqiq edir.

Metodologiya baxımından; hər iki disipline özünəməxsus metodologiyası vardır (Knott 2007, 180). Dinşünaslar antropoloji, tarixi və s. disiplinlərin metodlarından istifadə edərək analiz aparır, ilahiyyatçılar isə dini kitablar, fəlsəfə, məntiq və teoloji disiplinlərdən yararlanırlar.

Dinşünaslıq: tərfi, metodu və problemləri

Dinşünaslıq – əsas dünya dinlərinin yaranmasını, təkamülünü və yayılmasını öyrənən elmdir. Dinşünaslıq – dinlərin tarixini sosioloji, antropoloji və psixoloji cəhətdən araşdıran bir disipline. Həmçinin bu elm dinlərin mənbəsi, inkişafı, inanc sistemləri, ritualları, təsiri və qurumları kimi mövzuları da əhatə edir (Motahhare 2007, 5-6). Dinşünaslar insanların dini inancları və tətbiqatlarını dərk etmək üçün tarixi sənədlər, arxeoloji tapıntılar, sosioloji tədqiqatlar, antropoloji müşahidələr və psixoloji analizlər kimi fərqli metodlardan istifadə edirlər (Кузьмина 2013, 150). Dinşünaslar dinlərin insanlar və cəmiyyətlər üzərindəki təsirləri haqqında da tədqiqatlar aparırlar. Bu çalışmaların məqsədi dinlərin insan davranışlarına və düşüncələrinə necə təsir etdiyini başa düşmək üçün lazımdır. Habelə bu disiplin insanların dini davranışlarını və inanclarını müəyyən edən sosial, iqtisadi, siyasi və mədəni amilləri də tədqiq edib, insanların inancları və ibadətləri haqqında obyektiv şəkildə təqdimat verib, fərqli dinlərə hörmət sərgiləyir (Francis, Clooney 2010, 9). Dinşünaslıq müxtəlif dinlər və inanc sistemləri haqqında tolerant və obyektiv bir metod seçərkən, eyni zamanda, tənqidi dü-

şüncə, tarixi perspektiv və elmi metodlara əsaslanan araşdırma disiplini-
nidir.

Dinşünaslığın terminologiyasına gəldikdə, fərqli disiplinlərdən olan məfhum və terminlərin birləşməsindən yaranır. Aşağıdakı terminlər dinşünaslığın təməl terminologiyasını meydana gətirir:

Din – insanların inandıqları, həyatlarını yönləndirdikləri, cəmiyyətə birliyi təmin edən, fərdi və ictimai mənalar daşıyan inanc sistemidir. **Inanc** – bir insanın qəlbində və zehmində düşüncə, fikir və dəyərlər bütünüdür. **Tanrı** – dinlərin inandığı, kainatı yaradan, idarə edən və nizamda saxlayan varlıq və ya varlıqlardır. **Müqəddəs** – Tanrı və ya tanrılara aid olduğuna inanılan əşyalardır. **Kitab** – bir dinin təməl mətni olan yazılı əsərdir. **İbadət** – Tanrıya və ya tanrılara edilən sitayişxarakterli davranışlardır. **Teologiya** – Tanrı haqqında fəlsəfi və dini düşüncələrin incələnməsidir. **Mifologiya** – bir cəmiyyətin və ya mədəniyyətin inanclarına söykənən əfsanələr, hekayələr və simvollarıdır. **Simvol** – bir inancın və ya mədəniyyətin mənalandırılması üçün istifadə etdiyi işarələrdir.

Yuxarıda qeyd olunan terminlər dinşünaslığı başa düşmək və araşdırmaq üçün istifadə edilən təməl məfhumlardır.

Dinşünaslar dinlərin ictimai nizam, şəxsiyyət, diferensiaslaşma, marginallaslaşma və qarşıdurma kimi sahələrdə necə rol oynadığını da araşdırırlar. Dinşünaslıq, sadəcə olaraq, dinlərə inanan insanların deyil, eyni zamanda, aqnostik və ya ateist olan insanların inanclarını anlamağa kömək edir. Dinşünaslıq elmi XIX əsrdə Avropada ortaya çıxan bir çox intellektual axının təsiri altında inkişaf etmişdir. Bu axınlar arasında maariflənmə dövrü, romantizm, təkamül teoriyası və pozitivizm kimi axınlar yer alırdı. Bir elm kimi isə XIX əsrin sonlarına doğru yayılmağa başladı və XX əsrdə daha böyük rezonans doğurdu. Bu müddətdə fərqli ölkələrdə və mədəniyyətlərdə dinlər haqqında aparılan tədqiqatlar dinşünaslıq elminin inkişafına töhfə verdi.

Dinşünaslıq elminin özünəməxsus müxtəlif problemləri də vardır.

Bunlara aşağıdakılar aiddir:

1. Dinin tərfi və sərhədləri. Dinşünaslığın əsas problemi dinə verilən tərif və onun əhatə dairəsi ilə bağlıdır. Fərqli mədəniyyətlərdə və inanclarda dinə fərqli təriflər verildiyinə görə, ümumi tək bir tərifə rast gəlmək mümkün deyildir.

2. Obyektivlik və subyektivlik. Dinşünaslar obyektiv və subyektiv şəkildə dinləri incələməyə çalışanda dinlərin şəxsi və təcrübi ölçüləri ilə

rastlaşır ki, nəticədə bu, dinlərin anlaşılmasını və açıqlanmasını çətin hala gətirir.

3. Mənbələrin məzmunu və şərh. Dinşünaslar dinlərin müqəddəs mətnləri, mifologiya və digər mənbələr üzərində işləyəndə, bunlarda olan məzmun və şərhlər, ümumilikdə, qarışıq və çoxqatlı olduğuna görə, fərqli təfsirlərə yol açdığı üçün müxtəlif tərcümələrə səbəb olur.

4. Din və elm əlaqəsi. Dinşünaslıq dinlərin tarixi və mədəni sahələrini araşdıranda elm təbii dünyanı anlamaq üçün empirik metodlardan istifadə edir. Din və elm arasında əlaqə və harmoniya mövzusu dinşünaslar və alimlər arasında davamlı müzakirə mövzusu olmuşdur.

5. Din və əxlaq. Dinşünaslar dinlərin insan davranışları və əxlaqi dəyərlər üzərindəki təsirini tədqiq edəndə bunlar arasındakı əlaqəni anlamağa çalışırlar. Fərqli dinlərin əxlaq təlimləri arasında oxşarlıq olsa da, müxtəliflik bəzən ziddiyyətlərə yol açır.

Yuxarıda qeyd olunan bütün bu fərqliliklər nürekkəbliyi və çətinliyi əks etdirsə də, bu çağırışlar dinşünasları elmi metodlardan istifadə etməyə təşviq, dinləri analiz etmək üçün fərqli perspektivləri bir araya gətirməyə vadar edir.

İlahiyyat: tərfi, metodu və problemləri

Lüğəvi mənasına görə, "ilahiyyat" sözü yunan dilindəki "*theos*" (Tanrı) və "*logos*" (bilik) kəlmələrinin birləşməsindən yaranmış (Антонов 2012, 74) və "*Tanrı haqqında elm*" kimi tərcümə edilmişdir. Deməli, ilahiyyat Tanrının sistemli tədqiqi haqqında elmdir (Овсиенко 2004, 120). İlahiyyat Tanrının təbiəti, varlığı, xüsusiyyətləri və əlaqəsi kimi fəlsəfi, teoloji problemləri incələyən disipline (Кузьмина 2013, 150). İlahiyyat fəlsəfi düşüncə və teoloji ənənənin bir parçasıdır və insanların Tanrıya istiqamətlənmiş inanc və düşüncələrinin formalaşmasını araşdırır. Bu elm dinlərin təməl mətnləri və adətləri üzərində konsentrasiya edir. İlahi kitabların, hədislərin və digər dini mətnlərin təfsir və şərh olunması, düzgün şəkildə anlaşılması, tətbiq edilməsi üçün çalışır (Motahhare 2007, 7-8). İlahiyyatın məqsədi Tanrının fəlsəfi və teoloji baxımdan anlaşılmasına töhfə verməkdir. Bu səbəbdən, ilahiyyatçılar Tanrının varlığına, birliyinə, sonsuzluğuna, hər şeyi bildiyinə və gücü çatdığına dair teoloji və fəlsəfi mübahisələr edirlər. Bundan əlavə, ilahiyyat insanların Tanrı haqqında inanc və düşüncələrinin necə dəyişdiyini və inkişaf etdiyini də araşdırır (Киселев 2020, 92).

İlahiyyat, sadəcə, tək bir dinin deyil, eyni zamanda, dünya dinlərinin fəlsəfi və teoloji ölçülərini də incələyib, dinlər arasında oxşarlıqları

və fərqlilikləri axtarmağa çalışır (Francis, Clooney 2010, 9-10). İlahiyyat insanların dünyagörüşlərini dərk etmək və bəşəriyyətin ekzistensial suallarına cavab tapmaq üçün vacib bir disiplindir.

İlahiyyat elminin kökü qədim dövrlərdə uzanır. Antik yunan filosofları, ələlxusus Sokrat, Platon və Aristotel tanrıların təbiəti və insanların onlarla mövcud olan münasibətləri haqqında düşüncələr və fikirlər ortaya qoymuşlar. Xristianlıq və İslam kimi dinlər də özlərinəməxsus teoloji düşüncələri inkişaf etdirmiş, bu düşüncələr dahasonrakı ilahiyyat araşdırmalarının əsasını meydana gətirmişdir. Orta əsrlərdə Xristianlıq və İslam dünyası ilahiyyat tədqiqatlarının mərkəzində olmuşdur. Katolik Kilsəsi teoloji və fəlsəfi tədqiqatlar aparmaq üçün universitetlər qurmuş, Orta əsr fəlsəfəsi və teologiyası sahələrində əhəmiyyətli əsərlər meydana gəlmişdir. Renessans dövründə ilahiyyat araşdırmaları yenidən canlanmağa başlandı və Xristianlıq xaricində qalan digər dinlər də bu araşdırmaların mövzusu halına gəldi. Reformasiya hərəkatı Xristianlıqda ilahiyyat araşdırmalarının istiqamətini dəyişdirdi, protestant teoloqlar özlərinəxas fəlsəfi və teoloji fikirlər ortaya qoymağa başladılar. On səkkizinci əsrdə Maariflənmə dövrü ilahiyyat tədqiqatlarının formalaşmasına səbəb oldu. Maariflənmə dövrünün mütəfəkkirləri dini rəasional aspektdən tənqid etdikdə Tanrının varlığı, təbiəti və insanlarla olan münasibəti kimi mövzulara fərqli metod gətirdilər.

İlahiyyat elmini dərk etmək və araşdırmaq üçün dinşünaslıq elmindəki “Tanrı”, “kitab”, “teologiya” və “ibadət” terminlərindən əlavə, aşağıdakı təməl terminlərdən də istifadə olunur:

İlahi sifətlər – Tanrının xüsusiyyətləri və məziyyətləridir. Təvhid – tək Tanrı inancıdır. Vəhy – Tanrının insanlara ötürdüyü düzgün məlumatdır. Peyğəmbər – Tanrının seçdiyi xüsusi insanlar, insanlara Tanrının mesajlarını çatdıran şəxslərdir. Qədər – Tanrının insanların həyatlarını müəyyən etdiyi inandır. Axirət – bu həyatdan sonra var olduğuna inanılan sonsuz bir yaşayış şəkildir.

İlahiyyat elminin də özünəməxsus problemləri mövcuddur. Bunlara aşağıdakılar daxildir:

1. Tanrının varlığı. İlahiyyat elmi Tanrının varlığını və mahiyyətini anlamağa çalışan bir disiplindir. Tanrının varlığına dair dəqiq dəlillər gətirmək çətinidir, bu mövzuda fərqli fəlsəfi, teoloji və metafizik arqumentlər vardır.

2. Şər problemi. İlahiyyat elmi Tanrının qüdrəti, xeyirxahlığı və müqəddəsliyi ilə bir yerə sığmayan şər və əzab problemini araşdırır.

3. İlahi sifətlərin konseptuallaşdırılması. İlahiyyat elmi Tanrının xüsusiyyətlərini və mahiyyətini anlamağa çalışır. Bununla belə, Tanrının hüdudsuz, hər şeyi bilən, hər şeyə qadir olduğu kimi məziyyətləri insan idrakı ilə necə uyğunlaşdırılacağı mübahisəlidir.

4. Dinlərarası dialoq. İlahiyyat elmi fərqli dinlərin teologiyalarını və inanc sistemlərini araşdırıb dinlərarası dialoqa təşviq etməyə çalışsa da, müxtəlif dinlərin inanclarının fərqliliyi və bəzən də ziddiyyətləri bu dialoq prosesini çətinləşdirir.

5. Müqəddəs mətnlərin təfsiri. İlahiyyat elmi müqəddəs yazıların mənasını və interpretasiyasını anlamağa çalışır. Müqəddəs ayələr isə tez-tez müxtəlif təfsirlərə açıq ola bildiklərinə görə, nəticədə, fərqli teoloji və doktrinal yanaşmalara səbəb olur.

6. Din və müasirlik arasında əlaqə. İlahiyyat elmi dinin müasir dünya ilə necə əlaqələndiriləcəyi məsələsini tədqiq edir. Dinlərin “müasir elm, demokratiya, gender bərabərliyi, feminizm və insan hüquqları” kimi anlayışlara uyğunlaşdırılması, dinin sosial dəyişikliklərə və transformasiyalara necə cavab verəcəyi mühüm problemdir.

Yuxarıda qeyd olunan bu problemlər ilahiyyat elminin çətinliklərini əks etdirir. İlahiyyat elmi insanların Tanrı və din haqqındakı anlayışlarını təkmilləşdirməyə çalışanda, fərqli perspektivləri və disiplinləri birləşdirib müxtəlif problemləri həll etməyi hədəfə alır.

Dinşünaslıq və ilahiyyat elmləri arasındakı əlaqə

Dinşünaslıq və ilahiyyat arasında ən mühüm əlaqələrdən biri – bu elmlərin müxtəlif yollarla anlayışı təşviq etməyi hədəfləməsidir. Məsələn: həm keçmişdə, həm də müasir dövrdə müxtəlif dini mədəniyyətlərə marağı və onlara heyranlığı stimullaşdırmaq; bir və ya bir neçə xüsusi dini ənənənin müqəddəs mətnlərinin, tarixinin, təcrübələrinin və inkişaf etmiş teologiyasının (və ya dini düşüncəsinin) dərinədən öyrənilməsinə imkan yaratmaq; din(lər)in bədii, etik, cinsi, sosial, siyasi və mədəni xüsusiyyətlərini nəzərə almaq üçün imkanlar yaratmaq; bir tərəfdən, din və ilahiyyat, digər tərəfdən, ədəbiyyat, mədəniyyət və incəsənət arasında əlaqəni fənlərarası şəkildə araşdırmaq; cəmiyyətlər daxilində və dini ənənələr daxilində, o cümlədən münaqişələr üçün dini sədaqət imkanları haqqında məlumatlılığı açmaq; həm tanış, həm də tanış olmayan nöqtəyi-nəzərlərlə empatik əlaqəni təşviq etmək; fərziyyələr haqqında özünütənqidi və müəyyən bir mövqe üçün arqumentin konstruktiv və tənqidi izahını təşviq etmək; həm mövzunun mahiyyəti ilə bağlı müzakirələrdə, həm də müxtəlif ənənələr arasında dia-

loqda iştiraka dəvət etmək; müxtəlif nəzəriyyə və tədqiqat metodlarından ağıldan istifadəni təşviq etmək, müvafiq məlumat və arqumentlərin tənqidi təhlilinə cəlb etmək; vəziyyətin dəyişdirilməsində tənqidi iştirak imkanlarını təmin etmək (məsələn, azadlıqçı və ya feminist yanaşmalar) (Motahhare, 2007, 7).

Qərbdə Maarifçilik dövründən sonra ilahiyyatla bağlı mübahisələrdə tarixi və təfsir baxımından Xristianlığın etibarlılığı sınaqdan keçirildiyi üçün böyük əhəmiyyət kəsb edirdi. Tarixi-tənqidi üslub uzun müddət Bibliya tədqiqatlarında mübahisəsiz üstünlük təşkil edirdi, halbuki arxeologiya elmi həm Bibliya tarixçilərinin maraqları tərəfindən motivasiya edilmiş, həm də istismar edilmişdir. Tarixi ilahiyyat və kilsə o dövrün ilahiyyat elminin əsas elementləri olaraq qalmışdır. Dinşünaslıq da bu cür tarix və mətnşünaslıqla məşğul olur. Məsələn, buddologiya, islamşünaslıq və yəhudişünaslığın inkişafı, hətta onların müqəddəs mətnlərinin şərhində də tarixi paradıqmaya əməl etməyə meyillidir. Bu cür tarixi yanaşmalar akademik təfsirləri dini icmalarda təklif olunan ekspozisiya növündən fərqləndirir.

Biz hər iki disipinin həm daxili, həm də kənar perspektivlərini araşdırmaqla bilərik. Hər bir istiqamət üzrə araşdırma müxtəlif metodlarla əldə edilir. Məsələn, biri böyük bir dini mütəfəkkirin, peyğəmbərin və ya liderin mövcud əsərlərinin öyrənilməsinə əhatə edirsə, digəri marksist və ya feminist təhlilin hermenevtikasını yarada bilər.

Avropa maarifçiliyi dərinə formalaşan dini tədqiqatlar və müasir teologiya arasında bir gündəm təyin etdi. Getdikcə artan hermenevtika, tənqidi nəzəriyyə və post-modern gündəmlər mövzunun bütün aspektlərini məlumatlandırmağa başladı. Qlobal perspektivlər, dinlərarası və ekumenik problemlər, gender, irq və mədəniyyət məsələləri, eləcə də tədqiqat metodları ilə bağlı fundamental müzakirələr dinşünaslığın, ilahiyyatın xarakteri və parametrləri arasına daxil olundu (Motahhare, 2007, 12).

Dinşünaslıq və ilahiyyat sahəsindəki bəzi tədqiqatlar

Qərbdə dinşünaslıq və ilahiyyat elmlərini yaradan, onların təkmilləşməsində müstəsna rol oynayan və bunlar arasında əlaqəni təmin edən dünyaca məşhur alimlər vardır. Bu alimlərin siyahısı olduqca genişdir. Belə ki, aşağıda onlardan bəzilərini nümunə kimi qeyd edə bilərik:

Rudolf Otto (Rudolf Otto) alman ilahiyyatçısı və filosofudur, “Müqəddəs” adlı əsəri ilə tanınır. Bu əsər dinin təbiəti və müqəddəs təcrübə mövzularını əhatə edir.

Mirça Eliade (Mircea Eliade) roman ilahiyyatçısı, dünya miqyasında tanınmış dinşünas mütəxəssisdir. Eliade dinlərin tarixini və təbiətini incələyən bir çox əsər yazmışdır.

Vilyam Ceyms (William James) amerikalı filosof və psixoloqdur, “Din və inanc üzərinə” adlı əsəri ilə tanınır. Bu əsər dini təcrübənin təbiətini və psixologiyasını araşdırır. Karl Yunq (Carl Jung) isveçrəli psixoloq, insan şüurunda dini simvolların və arxetiplərin analizini edən dinşünas mütəxəssisdir. Yunq “Cavablar axtaran insan” adlı əsəri ilə tanınır.

Pol Tillix (Paul Tillich) almanəsilli, Amerikada yaşayan ilahiyyatçı və filosofdur, “Din ilə əlaqəli bir araşdırma” əsəri ilə tanınır. Tillix dinin təbiətinin insanın təməl qayğıları ilə necə əlaqəli olduğunu da araşdırır.

Karen Armstronq (Karen Armstron) – ingilis yazıçısı və ilahiyyatçısıdır, dinlərin tarixini və təbiətini əhatə edən xeyli əsər müəllifidir. Armstronqun dinlərin tarixi və mədəni konteksti haqqında irəli sürdüyü bir çox görüşü var (Антонов 2012, 77).

Şərq dinşünasları da İslam dininin fəlsəfi və teoloji tərəflərini incələyən alimlərdir. İslam dinşünasları Quran, hədis və İslam tarixi kimi qaynaqlardan istifadə edərək, İslamın mahiyyətini, tarixini və təkamülünü anlamaq üçün çalışırlar. İslam dinşünasları İslamın təməl inanclarını, fəlsəfəsini, etik dəyərlərini və hüquq sistemini araşdıraraq, İslam cəmiyyətlərinin gündəlik həyatında təsirli olan mövzuları da araşdırırlar.

İslam dinşünasları və ilahiyyatçıları arasında bir sıra tanınmış şəxs vardır. İslam ilahiyyatı ənənəsində İslam peyğəmbəri Məhəmmədin həyatından bəhs edən hədisləri cildlətdirən və onlara şərh verən hədisçilər vacib yer tuturlar. Bundan əlavə, İslam ilahiyyatında fəlsəfi düşüncənin inkişafında əhəmiyyətli rol oynayan filosoflar da mövcuddur. İslam ilahiyyatçıları arasında bir sıra məşhur ad da qeyd etmək olar. Məsələn, bunların arasında “İxyəu ulumid-din” əsərinin müəllifi İmam Qəzzali, “Təhafütüt-təhafüt” adlı əsərin müəllifi İbn Rüşd, “Kitəbul-ibər” əsərinin müəllifi İbn Haldun, fəlsəfəçi Məhəmməd İqbal, “Tarixi-təfsir” anlayışının qurucusu Fazlur Rahman Malik, təfsir və fiqlə bağlı əsərlər yazan İbn Teymiyyə, “əl-Fisal fil-miləl vəl-əhva və-nihal” əsərinin müəllifi İbn Hazm, “Futuhāt” əsərinin müəllifi İbn Arabi, hədis, şəriət, təsəvvüf və fəlsəfə sahəsində bir sıra əsərin müəllifi Şah Vəli-

yullah Dəhləvi və digər alimlər İslam düşüncəsində əhəmiyyətli yerə sahibdirlər. Bu mütəfəkkirlər İslamın fəlsəfi və teoloji cəhətlərini əhatə edən əsərlər yazmış və hələ bir çox müasir dinşünas hazırda da bu mütəfəkkirlərin fikirlərindən təsirlənməyə və istifadə etməyə davam edir.

Bu gün dünyanın fərqli yerlərindəki ali təhsil müəssisələrində İslam dinşünasları yetişdirilməkdə davam edir. İslam dinşünasları İslamın mahiyyətini və çağımızın problemlərini araşdıraraq, xüsusilə İslam cəmiyyətinə, ümumiyyətlə isə dünyaya töhfələr vermək üçün çalışırlar. Bundan əlavə, bu alimlər dialoq və anlayış yolu ilə fərqli dinlər və mədəniyyətlər arasında sülh, əmin-amanlıq, işbirliyi, həmrəylik və dəstəyi təşviq etmək üçün də səy göstərirlər (Yeşilyurt 2009, 10-11).

Xristian ilahiyyatında Müqəddəs Kitab və kilsə papaları əhəmiyyətli yerə sahibdirlər. Orta əsrlərdə incillərə şərhlər yazan teoloqlar və filosoflar xristian ilahiyyatının inkişafına töhfə vermişlər. Belə ki, bu alimlər arasında "Protreptik" əsərinin müəllifi isgəndəriyyəli Kliment, xristian inanclarını sistemləşdirən və "Biliyin mənbəyi" əsərinin müəllifi Yuhənna Damaskin, Müqəddəs Avqustin (St. Augustine), ikicildlik "Cəmlər" ("Teologiyanın cəmi" və "Büt-pərəstlik əleyhinə cəm"/"Fəlsəfənin cəmi") əsərinin müəllifi müqəddəs Tomas Akvinalı (St. Thomas Aquinas), Con Kalvin (John Calvin), alman teoloqu F. Şleyermakser (Friedrich Schleiermacher), "95 tezis" in müəllifi Martin Lüter (Martin Luther) və başqa adları qeyd etmək olar (Антонов 2012, 75; Скорцев 2003, 295–298).

Yəhudi ilahiyyatı da vacib bir mərtəbəyə sahibdir. Yəhudi tarixinin ən əhəmiyyətli dini mətnləri olan Tövrat və Talmudun təfsir edilməsi yəhudi ilahiyyatının inkişafında böyük rol oynamışdır. Yəhudi mütəfəkkirləri arasında "Fedon" və "Yerusəlim" əsərlərinin müəllifi M. Maymonid (Maimonides), İ. Nyuton (Isaac Newton), fəlsəfi-rasionalist və naturalist B. Spinoza (Baruch Spinoza), dini sionizm teoriyasını yaradan M. Baber (Martin Buber) və digər adlar vardır.

Hind ilahiyyatında vedalar, upanişadalar və Bhaqavad Gita kimi müqəddəs mətnlər əhəmiyyətli rol oynayır. Hind filosofları arasında Bhaqavat Gitanı tərcümə edən və hind fəlsəfəsi üzrə araşdırmalar aparan A. Şankara (Adi Shankara), Ramanuja və Madhva kimi şəxslərin adları məşhurdur.

Buddist ilahiyyatında buddist təlimlərin və Sutta Pitaka və Abhidhamma Pitaka kimi müqəddəs mətnlərin tərcümələri əhəmiyyətlidir. Buddist mütəfəkkirlər arasında Theravada buddizminin tərəfdarı "Mulamadhyamikakariki" və daha dörd əsərin müəllifi Naqarcuna (Nagar-

juna), Yoqaçara fəlsəfəsinin banisi Asanqa (Asanga) və Buddizmin inkişafına təsir edən “Trimşika” və “Vimşatika” əsərlərinin müəllifi Vasubandhu (Vasubandhu) kimi alimlər mövcuddur.

Bu alimlər ilahiyyatın və dinşünaslığın inkişafına vacib töhfələr vermişlər və hələ də bir sıra müasir alimlər həmin mütəfəkkirlərin fikirlərinin təsirinə məruz qalmağa davam edirlər (Лебедев 2015, 67-85).

Nəticə

İlahiyyat və dinşünaslıq arasındakı fərqləri başa düşməyin bir yolu onların verdiyi suallara baxmaqdır. İlahiyyat “*Allahın mahiyyəti nədir?*” və ya “*Qurtuluşun mənası nədir?*” kimi suallar verir. Bu suallar Tanrının varlığı və tədqiq olunan dini ənənənin doğru olduğu fərziyyələrinə əsaslanır. İlahiyyat fərdlər və icmalar üçün dini inanc və təcrübələrin mənasını və əhəmiyyətini anlamağa çalışır.

Dinşünaslıqda isə “*Dinin mənşəyi nədir?*” və ya “*Dinin mədəni və sosial funksiyaları nələrdir?*” kimi suallar verilir. Bu suallar hər hansı xüsusi dini ənənənin doğru olması fərziyyəsinə əsaslanmır, əksinə, dini bir insan fenomeni kimi başa düşməyə çalışır. Dinşünaslıq dininin tarixini və mədəni kontekstlərini və cəmiyyətə təsirini araşdıraraq, dini mədəni və sosial institut kimi anlamağa çalışır.

Təməl fərqliliklərlə yanaşı, ilahiyyat və dinşünaslıq arasında üst-üstə düşən mövzular da vardır ki, onlar bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqədədir. Hər iki disiplin də dinlərin mahiyyətini və xüsusiyyətlərini anlamaq üçün əhəmiyyət kəsb edir. İlahiyyat Tanrının varlığı və xüsusiyyətləri haqqında teoloji açıqlamalar verir, dinşünaslıq dinlərin tarixini və qaynaqlarını incələyən bu teoloji açıqlamaları dəstəkləyə və ya dəyişdirə bilər. Eyni zamanda, dinşünaslıqda dinlərin sosial, mədəni və tarixi aspektlərini dərk etmək üçün ilahiyyatın açıqlamalarına ehtiyac vardır. Belə çıxır ki, dini tədqiqatlarda fərqli metodlardan istifadə etməsinə baxmayaraq, ilahiyyat və dinşünaslıq bir-birini tamamlayan disiplinlərdir.

İlahiyyat, adətən, müəyyən dini ənənəyə əsaslanır və bu ənənənin inanc və təcrübələrini anlamağa çalışır. İlahiyyat fərdlər və icmalar üçün dini inanc və təcrübələrin mənasını və əhəmiyyətini anlamağa istiqamətlənir. Həmçinin ilahiyyat müəyyən bir icmanın inanc, doktrin və mənəviyyat məsələləri ilə məşğul olur. Dinşünaslıq isə Antropologiya, Tarix, Fəlsəfə və Sosiologiya kimi müxtəlif fənlərdən istifadə edən fənlərarası bir disiplindir. Dinşünaslıq dini onun mədəni və tarixi kontekstlərini, inanclarını, ayinlərini və rituallarını araşdıraraq, dini bir in-

san amili kimi anlamağa çalışır. İlahiyyatdan fərqli olaraq, dinşünaslıq inanc və ya doktrin məsələləri ilə deyil, daha çox dinin bir insan institutu kimi obyektiv öyrənilməsi ilə məşğul olur. Nəticədə belə çıxır ki, ilahiyyat elmi dini inanca əsaslanıb öyrənir, dinşünaslıq elmi isə dini mədəni və sosial hadisə kimi obyektiv və akademik nöqteyi-nəzərdən araşdırır.

İlahiyyat və dinşünaslıq özünəməxsus metodlara sahib olub fərqli disiplinlər olmalarına baxmayaraq, araşdırmamız onu göstərdi ki, bu iki elm arasında münasibətlər fərqli rakurslara sahib akademik disiplinlərin bir- birini tamamlayacağı və insanların dini inanclarını daha yaxşı başa düşə biləcəyi fikrinə söykənir. Hər iki disiplin dinlərin qarışıq mahiyyətini dərk etməyə çalışarkən, aralarındakı ixtilaf və dialoqlar daha çox məlumat və anlaşıma təmin edə bilər. Nəticədə, dinşünaslıq və ilahiyyat fərqli disiplinlər olsa da, hər ikisi insanların dini inanclarını başa düşməyə, habelə qloballaşan dünyada cəmiyyətlər arasında dialoq və əlaqə qurmağa çalışır. Hər iki disiplin də elmi metoda sahib olduğu üçün insanların dini inanclarına və rituallarına tolerant münasibəti təmin etmək üçün bir-birini tamamlaya bilər. Hər iki sahənin öz güclü və məhdudiyyətli tərəfləri də var ki, bu da aralarındakı fərqləri anlamaq baxımından dinin öyrənilməsi ilə maraqlanan hər kəs üçün vacibdir.

Ədəbiyyat

Антонов К.М. (2012). «*Теология как научная специальность*», Вопросы философии, Москва, (с. 73-84).

Bernhardt Reinhold. (2012). "*Comparative Theology: Between Theology and Religious Studies*", Religions, № 3, (p. 964–972).

Francis X. Clooney SJ. (2010). *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Wiley-Blackwell, (208 p.).

Knott Kim. (2007). *Religious studies and its relationship with theology: A spatial analysis*, The Finnish Society for the Study of Religion, vol. 43 No. 2, (pp. 173–197).

Киселев Б.Н. (2020). "*Теология и религиоведение: перспективы диалога*", Гуманитарный научный вестник. №6. (с. 90-94).

Кузьмина Е.В. (2013). «*Наука о религии: теология и (или) религиоведение?*», Культура и искусство, Ом. ун-та, № 1, (с. 149–150).

Лебедев В., Прилуцкий А., Викторов В. (2015). Религиоведение. Москва: Юрайт, (629 с.).

Motahhare Amene. (2007). Theology and religious studies. The Quality Assurance Agency for Higher Education, (24 p.).

Овсиенко Ф.Г. (2004). «Сферы изысканий религиоведения и теологии и специфика постижения ими рассматриваемых объектов», Религиоведение, № 2, (с. 116–130).

Скворцов К. (2003). Философия отцов и учителей Церкви (период апологетов). Киев. (472 с.)

Yeşilyurt Temel. (2009). “*Küreselleşme sürecinde İslam`ın geleceği ve ilahiyatçıların rolü*”, İlahiyat Fakültesi Dergisi, №14:1, (s. 1-36).

Osmanlı'da Tahrir Uygulamaları ve Gence-Karabağ Eyâletine Ait Tahrir Defterleri

Saadat Abdurahmanova

Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
İslam Tarihi Bilim Dalı Doktora Öğrencisi
İstanbul, Türkiye
saadetmuzafferova@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0002-8411-8091>

Mekale Teslim Tarihi: 28.11.2022

Mekale Kabul Tarihi: 19.03.2023

Özet

Devletin gelir kaynaklarını ve vergileri düzenli bir şekilde toplamak maksadıyla düzenlenen tahrir defterleri Osmanlı coğrafyasının tarihî coğrafi, etnografik, demografik ve ekonomik tarihine ait, benzeri başka hiçbir yerde bulunmayan istatistiksel bilgiler içeren birincil kaynaklardır. Bu nedenle söz konusu defterler günümüzde Osmanlı Arşivi'nin en değerli koleksiyonlarından birini oluşturmaktadır. Tarihî, coğrafi, ekonomik vb. açıdan değeri anlaşılan bu defterler Türkiye, Azerbaycan, Macaristan, Bulgaristan, Arnavutluk, Gürcüstan, Suriye ve Ürdün'de yayınlanmaya başlanmıştır. İçerikleri bakımından tahrir defterleri genellikle mufassal, icmal/mücmel ve evkâf defterleri olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Bunlar içerisinde özellikle mufassal defterler ait olduğu bölgenin sosyal, tarihî, coğrafi ve ekonomik durumuyla ilgili son derece kıymetli bilgileri havidir. İcmal/mücmel türünden olan defterler ise genellikle dirliklerin (zeâamet ve timar) sipahiler arasında taksimini, miktarını ve sipahilerin isimlerini içermektedir.

Kısa dönemlik bile olsa iki kez Osmanlı yönetiminde bulunmuş Gence- Karabağ eyâletinde iki defa tahrir sayımı gerçekleştirilmiştir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde söz konusu eyâlette gerçekleştirilen tahrirler sonucunda ortaya çıkan toplam dört defter kayıtlı bulunmaktadır. Gence-Karabağ eyâletinin Osmanlı dönemine ait söz konusu tahrir defterleri içerdiği değerli bilgiler nedeniyle bölgenin siyasî, askerî, dinî, etnik ve ekonomik vb. durumuyla ilgili yapılacak araştırmalarda baş

vurulması gereken en önemli kaynaklar olma niteliğine sahiptir. Bu makale ana hatlarıyla Osmanlı'da tahrir uygulamaları və Gence-Karabağ eyâletinin Osmanlı yönetimində bulunduğı 1588-1606 və 1725-1735 seneleri arasında eyâlette gerçəkleştirilən tahrir defterlərinin tanıtılmasını amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Tarih, Osmanlı, Eyâlet, Tahrir, Gence-Karabağ.*

Dergimizdə yayımlanan makalelərin telif hakları yazarlarda olup, CC-BY-NC lisansı altında açıq erişim olaraq yayımlanmaktadır.

Osmanlıda təhrir qeydləri və Gəncə-Qarabağ əyalətinə aid təhrir dəftərləri

Səadət Abdurahmanova

Marmara Universiteti Sosial Elmlər Bölməsi

“İslam tarixi” ixtisası üzrə doktorant

İstanbul, Türkiyə

saadetmuzafferova@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0002-8411-8091>

Daxilolma tarixi: 28.11.2022

Nəşrə təsdiq tarixi: 19.03.2023

Xülasə

Dövlətin gəlir mənbələrini və vergiləri nizamlı şəkildə toplamaq üçün tərtib edilən təhrir dəftərləri (vergi dəftərləri) qədim Osmanlı coğrafiyasının tarixi coğrafiya, etnoqrafiya, demoqrafiya, vergi sistemi və s. problemlərinin öyrənilməsi üçün statistik məlumatları ehtiva edən əvəzolunmaz qaynaqlardır. Odur ki, sözügedən dəftərlər dövrümüzdə Osmanlı arxivinin ən dəyərli kolleksiyasını təşkil edir. Tarixi, coğrafi, iqtisadi və digər cəhətlərdən əhəmiyyəti anlaşılan bu dəftərlər Türkiyə, Azərbaycan, Macarıstan, Yuqoslaviya, Bolqarıstan, Albaniya, Gürcüstan, Suriya və İordaniyada tədqiq edilmiş, nəşr olunmağa başlanmışdır. Osmanlı vergi praktikasında təhrir dəftərləri başlıca olaraq müfəssəl dəftər, icmal/mücməl dəftər və əvqaf dəftəri şəklində tərtib

edilirdi. Bunlardan, xüsusilə müfəssəl dəftərlərdə müvafiq inzibati vahidin sosial, tarixi, coğrafi və iqtisadi vəziyyəti ilə əlaqədar önəmli bilgiler qeyd olunurdu. İcmal dəftərlərində isə əsasən, dirliklərin sipahilər arasında bölüşdürülmə qaydaları və dirlik sahiblərinin adları yazılırdı.

Qısamüddətli olmasına rəğmən, Gəncə-Qarabağ bölgəsi iki dəfə Osmanlı hakimiyyətinə keçmiş və hər ikisində də Osmanlı əyalətində əhalinin siyahıyaalınması (təhriir) keçirilmişdir. Osmanlı Başbakanlıq Arxivində hazırda Gəncə-Qarabağ əyalətində keçirilən siyahıyaalınma nəticəsində ortaya çıxan dörd təhriir dəftəri mövcuddur. Olduqca qiymətli məlumatlar ehtiva etdiyinə görə, Osmanlı dövründə tərtib edilmiş təhriir dəftərləri, müvafiq coğrafiyanın tarixi, coğrafi, sosial, dini, etnik, iqtisadi və s. problemlərin öyrənilməsi baxımından bu sənəd xüsusi əhəmiyyət kəsb edən əvəzsiz mənbədir. Bu məqalə, əsasən, Osmanlı təhriir sistemi (əhalinin siyahıyaalınması) və Osmanlı hakimiyyəti dövründə (1588-1606 və 1725-1735-ci illər) Gəncə-Qarabağ əyalətində aparılan təhriirlər nəticəsində ortaya çıxmış təhriir dəftərlərini tanıتماq məqsədi güdür.

Açar sözlər: *tarix, Osmanlı, əyalət, təhriir, Gəncə-Qarabağ.*

Jurnalımızda dərc olunan məqalələrin müəllif hüquqları müəlliflərə məxsusdur və onlar CC-BY-NC lisenziyası ilə hər kəsə açıq şəkildə dərc olunur.

Ottoman Tahrir Notes and Notebooks in Ganja-Karabagh Province

Saadat Abdurahmanova

Marmara University Department of Social Sciences

PhD student in "Islamic History"

Istanbul, Türkiye

saadetmuzafferova@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0002-8411-8091>

Date of submission: 28.11.2022

Date of acceptance: 19.03.2023

Abstract

The tahrir notebooks (tax registers), which were created to collect the government sources of revenue and tax on a regular basis, are invaluable sources of statistical data to study history, ethnography, demography, the tax system and other problems of the ancient Ottoman geography. As a result, these notebooks are the most valuable collection of Ottoman archives in our time. Having historical, geographical, economic, and other significance, these notebooks were studied and published in Turkey, Azerbaijan, Hungary, Yugoslavia, Bulgaria, Albania, Georgia, Syria, and Jordan. Tahrir books were primarily compiled in the form of detailed books, review books, and awqaf books on Ottoman tax practice. Important information about the social, historical, geographical, and economic situation of the relevant administrative units was recorded in these, particularly in the detailed notebooks. The rules for the distribution of land among the sipahis, as well as the names of landowners, were written in the review notebooks.

Despite its short duration, the Ganja-Karabakh region was temporarily under Ottoman rule twice, and in both cases, the population census (tahrir) was conducted in the Ottoman province. The Ottoman Prime Minister's Archive currently houses four tahrir notebooks discovered during the census in Ganja-Karabakh province. As they contain very valuable information, the tahrir notebooks compiled during the Ottoman period are invaluable resources of

special importance for the study of the historical, geographical, social, religious, ethnic, economic, etc. problems of the relevant geography. The primary goal of this article is to introduce the Ottoman tahrir system (population census) and the tahrir notebooks that emerged as a result of the tahrir conducted in the Ganja-Karabakh province during Ottoman rule (1588-1606 and 1725-1735 years).

Keywords: *History, Ottoman, Province, Tahrir, Ganja-Karabakh*

The copyright of the articles published in our journal belongs to the authors and is published as open access under CC-BY-NC license

Реестровые записи в Османской империи и реестры, относящиеся к Гянджа-Карабахской провинции

Саадат Абдурахманова

Университет Мармара

Факультет социальных наук

Докторант по специальности «История ислама»

Стамбул, Турция

saadetmuzafferova@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0002-8411-8091>

Дата подачи статьи в редакцию: 28.11.2022

Дата подтверждения статьи к публикации: 19.03.2023

Резюме

Реестровые записи (налоговые реестры), составляемые для упорядоченного сбора источников дохода государства и налогов, являются незаменимыми источниками, содержащими статистические данные для изучения исторической древне-османской географии, этнографии, демографии, налоговой системы и др. проблем. Таким образом, в настоящее время упомянутые реестры представляют собой самую ценную коллекцию османского архива. Эти реестры, значимость которых в историческом, географическом, экономическом и других аспектах была осознана, были изу-

чены и начали публиковаться в Турции, Азербайджане, Венгрии, Югославии, Болгарии, Албании, Грузии, Сирии и Иордании. В налоговой практике Османской империи реестры в основном составлялись в виде детальных, обзорных записей и авгафов. В детальных записях указывались важные данные, связанные с социальным, историческим, географическим и экономическим положением соответствующей административной единицы. В обзорных записях в основном указывались правила разделения земель (дирлик) между сипахами и имена владельцев дирлик.

Несмотря на короткий период существования Гянджа-Карабахская провинция два раза переходила под управление Османской империи и в обоих случаях в Османской провинции была проведена опись (реестр) населения. В османских архивах в настоящее время имеется четыре реестра, составленные в результате описи в Гянджа-Карабахской провинции. Ввиду содержания ценных данных реестры, составленные в османский период, являются незаменимым источником, обладающим особым значением в плане изучения исторических, географических, социальных, религиозных, этнических, экономических и др. проблем соответствующей географии. Цель написания этой статьи заключается в изучении османской реестровой системы (описи населения) и реестров, составленных в результате описей в Гянджа-Карабахской провинции в период османской власти (1588-1606 и 1725-1735-е годы).

Ключевые слова: история, Османская империя, провинция, реестр, Гянджа-Карабах.

Авторские права на статьи, опубликованные в нашем журнале, принадлежат авторам и публикуются в открытом доступе по лицензии CC-BY-NC

Giriş

Erken dönemlerden itibaren Osmanlı'da yeni fethedilen bütün arazilerin nüfusu, arazi çeşitleri ve benzeri durumlar kayıt altına alınırdı ki buna tahrir denilmekteydi. Çeşitli arazi kayıtları ile bunların tımar, zeâmet, vakıf gibi özelliklerinin ve devlet gelirlerinin kaydedildiği tahrir defterleri Topkapı sarayındaki Kubbealtı isimle yere yakın defterhâne-de muhafaza edilmekteydi (Akgündüz, 1990, 1/10; Afyoncu, 1994,

9/100). Günümüzde ise Osmanlı Arşivi'nin en değerli koleksiyonunu oluşturan söz konusu defterler İstanbul Başbakanlık Osmanlı Arşivi ve Ankara Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Kuyûd-i Kadîme Arşivi'nde korunmaktadır (Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi, 2010, 99). Bu defterler, Osmanlı'nın sosyal, demografik ve ekonomik tarihine ait benzeri başka hiçbir yerde bulunmayan istatikselsel kaynaklardır. Önemi anlaşılan bu defterler Türkiye, Azerbaycan, Macaristan, Yugoslavya, Bulgaristan, Arnavutluk, Gürcistan, Suriye ve Ürdün'de yayınlanmaya başlanmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'ni Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nin Tapu Tahrir Defterleri kataloğunda 1431-1882 (h. 835-1300) yıllarına ait toplam 1.100 adet olan tahrir defteri bulunmaktadır (Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi, 2010, 99; Öz, 2010, 39/428).

Malum olduğu üzere XVI. yüzyılın ikinci yarısı ile XVII. yüzyılın tamamı, XVIII. yüzyılın ise ilk yarısına kadar Azerbaycan Safevî-Osmanlı savaşlarına sahne olmuştur. Osmanlı'nın Azerbaycan'da ele geçirdiği arazilerden biri de Safevîler döneminde Azerbaycan'ın dört (Şirvan (merkezi Şemahi), Gence-Karabağ (merkezi Gence), Sa'dçukur (merkezi Revan/ İrevan {şimdiki ismiyle Erivan ve Azerbaycan (günümüzdeki Güney Azerbaycan olup merkezi Tebriz) eyâletinden biri olan (Efendiyev, 2007, 316) Gence-Karabağ eyâleti olmuştur. Gence-Karabağ eyaletinin coğrafi sınırları önceleri esasen Kür ve Aras nehirleri arasındaki geniş bir araziye kapsamaktaydı. Şah I. Tahmasb (v. 984/1576) döneminde eyaletin sınırları biraz daha genişleyerek Tiflis'e kadar olan arazileri içermiştir. Şah Abbas I (v. 1038/1629) döneminde ise artık Lori ve Penek¹ sancaklarının Gence-Karabağ eyaletine tabi kılınmasıyla eyaletin sınırları daha da genişlemiştir (Memmedov, 2000, 4).

Daha önce Safevî yönetimine tabi olan Gence-Karabağ eyâleti ilki 1588-1606 (Kırzioğlu, 1976, 368), ikincisi ise 1725-1735 seneleri olmakla iki kez Osmanlı yönetiminde bulunmuştur (Efendizade, 1996, 14/19). Malum olduğu üzere yeni ele geçirilen arazilerde gelirlerin tespit edilmesi maksadıyla tahrir uygulamasının yapılması Osmanlı'nın devlet geleneklerindendi (Barkan & Meriçli, 1988, 16). Bu nedenle ele geçirilen Gence-Karabağ eyâletinde de her iki kez tahrir uygulaması gerçekleştirilmiştir.

¹ Diğer ismi Penbek'tir (Bk: Akbayar, 2001, 131; Sezen, 2006, 416).

1. Tahririn Tanımı ve Tarihçesi

Sözlükte “yazma, kaydetme, deftere geçirme” anlamlarına gelen tahrir kelimesi terim olarak Osmanlı maliye teşkilatında vergilerin ve bu vergileri verenlerin ismen tespiti için değişik dönemlerde ve farklı şehirlerde gerçekleştirilen sayımları ve bu sayımların kaydedildiği defterleri ifade eder (Öz, 2010, 39/425). Daha geniş bir şekilde ifade edilecek olursa tahrir defterleri, Sultan I. Murad döneminden itibaren Osmanlı padişahlarının fermanlarıyla özellikle de Sultan Mehmed Fatih, II. Beyâzid, Yavuz Sultan Selim, Kanuni Sultan Süleyman, II. Selim, III. Mehmed ve III. Murad zamanlarında, ehliyetli ilim adamları arasından seçilen muharrirler (tahriri kayda geçirenler) tarafından Osmanlı'ya bağlı köyler, mezralar, meralar, yaylaklar, kışlaklar vb. arazi çeşitlerinin kime ve hangi tarzda ait olduğunun doğru bir şekilde tespit edilerek kayıt ve tahrir olunduğu defterlerdir. Tahrir defterleri, *kuyûdu defter-i hâkânî* olarak da bilinmektedir (Akgündüz, 1990, 1/9).

Yapılan arařtırmalar tahrir sisteminin sadece Osmanlı'ya özgü olmadığını ortaya koymaktadır (Bk: Çiçek, 1995, 51-89). Tahrir sistemi daha ziyade vergi ve asker toplamak maksadıyla yapıldığından nüfus, arazi ve mal tahrirlerinin yapılması faaliyetinin, siyasî bir varlığın bulunduğu her yerde öteden beri uygulanmıştır (Barkan, 1941 (1), 26). Sanayi öncesi tarım yapısının hâkim olduğu çeşitli devlet ve imparatorluklarda devletin vergi ve vergi nüfusunu belirleyebilmek maksadıyla farklı sayımlar yapılmıştır. Meselâ, yaklaşık olarak milattan 2500-3000 yıl önce Mısır'da muntazam olarak arazi tahrirlerinin yapıldığı ilgili kaynaklarda zikredilmektedir. Mısır'da yapılan bu tahrirlerde vergileri adaletili bir şekilde toplayabilmek için herkesin elindeki toprak arazileri ölçülerek kıymet derecesiyle sınırları tespit edilirdi (Barkan, 1941 (1), 26). Ayrıca Akdeniz havzasında kurulmuş hemen hemen bütün devletlerde, Roma'da ve Ortaçağ Avrupa devletlerinde de devletin vergi nüfusunun ve kaynaklarının belirlenmesi maksadıyla tahrir yöntemi veya buna benzer farklı usullerin benimsendiği bilinmektedir (Barkan, 1941 (1), 27; Öz, 2010, 39/426). Osmanlıya gelinceye kadar diğer Türk-İslam devletlerinde de arazi ve nüfus tahrirlerinin-Osmanlılar kadar gelişmemiş olmamakla beraber -varlığı bilinen bir husustur. Selçuklu Devleti'nin İran'da, İlhanlıların Hint ve İran bölgesinde yaptırdıkları arazi ve nüfus tahrirleri bunlara örnek gösterilebilir. Hatta Anadolu Selçuklu Devleti döneminde sayıma tabi tutulmayan yer kalmadığı kaynaklarda zikredilmektedir. Bundan da Osmanlıların tahrir uygulamaları konusunda yeni bir usul ortaya koymadıkları ve kendilerinden önceki

Müslüman-Türk devletlerinin bu alandaki geleneklerini sürdürdükleri anlaşılmaktadır. Fakat Selçuklu Devlet'i döneminde tahrir defterleri Farsça yazıldığı halde Osmanlı'da bu defterlerde Türkçe kullanılmıştır. Ayrıca erken dönem Osmanlı tahrir defterlerinde yazı dili olarak Farsçanın kullanılması bu alandaki Selçuklu etkisini göstermektedir (Baran, 1941 (1), 28).

Kısacası Osmanlılar kendilerinden önceki-İslam-Türk devletlerinden devir aldıkları bu arazi ve nüfus tahrirleri usullerini geliştirerek devam ettirmişlerdir. Ama Osmanlı tahrir sistemi genel çaplı olmasıyla beraber ayrıntı ve düzen bakımından kendine has birtakım özellikler barındırmaktadır. Osmanlı'da tahrir sisteminin hangi tarihten itibaren uygulanmağa başlandığı kesin bilinmemekle birlikte günümüze ulaşan en eski tahririn 835/1431 tarihli Umur b. Karaca tarafından yapılan *Arvanid Sancağı Defteri* kabul edilmektedir. Dolayısıyla söz konusu defter ile diğer bazı belgelerden, sayım sonuçlarının kaydedildiği defter usulünün Osmanlı'da XIV. yüzyılda mevcut olduğu anlaşılmaktadır (Öz, 2010, 39/426).

2. Osmanlı'da Tahrir Uygulamaları

Osmanlı'da yeni fethedilen memleketlerin arazi ve nüfus tahrirleri Sultan II. Selim dönemine kadar hemen her sultan zamanında yapılmıştır. Devletin vergi teşkilatının esasını oluşturan bu tahrirlerin yapımı devletin gelişme ve zayıflama dönemlerine göre değişiklik göstermiştir. Devlet iktidarının mütemadiyen arttığı ve yükseliş devrini yaşadığı zamanlarda tahrirlerin yapımı muntazam olarak uygulanmıştır. Fakat devlet otoritesinin zayıflaması ve iç çalkantıların yaşandığı dönemlerde ise bu tahrirlerin yapılmasında aksaklıklar yaşanmıştır. Zira devletin ücra köşelerindeki bölgelerdeki gelir kaynaklarını ve bunlardaki değişimleri tespit etmek büyük külfet gerektirmekteydi. Bu nedenle XVII. yüzyıldan sonra, devlet hakiki kıymetini kaybederek zayıflamaya başladığından, devletin gelir kaynakları hesapsız bir şekilde tasarruf edilmeye başlanmış ve devletteki bu nizamsızlık tahrir yapımlarında da kendini göstermiştir. Bu husus tahrir yapımlarındaki düzensizliklerin yanı sıra, bu defterlerin harici şekillerinde de görülmektedir. Meselâ devletin kudret sahibi olduğu dönemlerde yapılmış tahrir defterlerinde kullanılan, kâğıt, mürekkep, tasnif usulü ve tertip tekniklerine azami dikkat gösterilmiştir. Devletin zayıfladığı dönemlerdeki tahrir defterlerinin yapımında ise bu hususlara dikkat edilmemiştir. Dolayısıyla öncekiri kullanılan kâğıt, mürekkep vb. malzemeler artık tahrir defterlerinde

kullanılmaz olmuřtur. Bu döneme ait defterlerde yazının okunaksız ve çirkin olması da dikkat çekmektedir (Barkan, 1941 (1), 24-25).

Osmanlı'da fethedilen bütün arazilerin nüfusu, arazi çeřitleri ve benzeri durumların resmi görevliler tarafından kayda alınarak muhafaza edildiđi tahrir iřlemi Divân-i Hümâyûn adına niřancı olarak adlandırılan müfti-i kanunun kontrolü altında yapılır ve bu iřle hem kanunları hem de řer'î esasları bilenler görevlendirilirdi. Tahrir iřlemi iki resmi görevli tarafından yürütölürdü. Bunlardan birincisi emin, muharrir, muharrir-i mıntika, muharrir-i memalik, emin-i velâyet veya defter emini olarak da adlandırılan il yazıcıdır. İkincisi ise buna yardımcı olarak tayin edilen vilâyet kâtibi veya sadece kâtip denilen görevliydi. Söz konusu tahrir heyeti gönderildikleri bölgede vekiller ve kadılarla birlikte teftiře bařlardı. Kadıların görevi kendi kazalarının tahriri yapılırken tahrir eminine yardım etmektir. Tahrir eminleri genellikle tecrübeli devlet adamlarından seçilirdi. Tahrir görevlileri yanlarında yazım iřlemini yapmak için defterdarlık, defterhâne, kapıkulu ocakları vb. birimlerde kâtiplik yapanlardan seçilen bir kiři bulunurdu. Ayrıca belirtmek gerekir ki tahrir iřlemi için vazifelendirilen her iki görevli de divan kâtipleri ve kadılar gibi ehliyetli řahıřlar tarafından tayin edilirdi. Bazı kanunnâme ve fermanların bařındaki mukaddimelerde bu hususu görmek mümkündür. Meselâ İbn Kemâl ve Ebu's-Suûd gibi âlim zatlar bu göreve getirilenlere örnek olarak gösterile bilir (Akgündüz, 1990, 1/11; Öz, 2010, 39/426-427).

Tahrir iřleminin nasıl yapılması hususuna gelince ise bölgeye gönderilen tahrir emini inceleme ve arařtırmalarına - eđer bölgede daha önce tahrir yapılmıř ise - önceki tahrir defterinde okuduklarıyla karşılařtırarak bařlardı. Tahrir heyeti, önceki tahrirden yeni tahrire kadar geçen süre zarfında vefat eden kiřileri siler, buluđ çađına erenleri ise deftere kaydederdi. Ayrıca kiřilerin medenî hallerindeki deđiřiklikler, ihtiyar, dul, çalıřamaz, zeâmet veya tımar sahibi oldukları, imam, müezzın, seyyid yahut rahip gibi bütün özellikleri yeni deftere kaydedilirdi. Bařka bir deyiřle tahrir emini eski defterdeki bilgileri gözden geçirerek güncelleřtirirdi. Yeni tahrir sonucunda hazırlanan defter "defter-i cedîd (yeni defter)", ondan önceki "defter-i atîk (eski defter)", daha önceki ise "defter-i köhne" řeklinde tanımlanırdı (Akgündüz, 1990, 1/11; Öz, 2010, 39/426).

Tahrir emini, tahririni yapacađı köyün yařlılarını, vakıf mütevellilerini ve askerileri, ellerindeki bütün belge ve senetlerle birlikte huzuruna çađırırdı. İlk olarak her köylünün elindeki toprak itibariyle statüsü göz-

den geçirilir ve çift resmi bağlamında ödemesi gereken vergiler tespit edilirdi. Tek tek her tımar ve zeâmet sahibinin, kendi bağımlı reâyâsını vergi mükellefi olacak konumdaki yetişkin oğullarıyla birlikte tahrir eminin önüne çıkarması gerekiyordu. Çeşitli nedenlerden dolayı vergi muafiyeti bulunan kişiler ise bu durumlarını gösteren belgeleri tahrir heyetine sunmaları gerekirdi (Güneş, 2004, 167-168; Öz, 2010, 39/426-427). Başka bir ifadeyle bölgede mevcut bulunan tımar, vakıf ve mülk sahipleri ile muafiyet erbabı söz konusu tahrir heyetinin huzuruna gelerek, her türlü berat ve hukukî vazifelerini tayin eden “vakıfnâme”, “mülknâme” gibi vesikaları ve kendilerine tahsis edilmiş bulunan gelir kaynaklarına dair “defter suretlerini” heyete sunarlardı. Bölgenin her türlü hizmet erbabının gelir kaynaklarının son durumunu bildiren ve bir nevi “beyannâme” özelliği taşıyan bu tebliğler arasında kendilerine ait reâyânın vergi verme çağında olan erkek nüfusunun isimleriyle, her birinin öşür ve sair rüsum halinde vermekte oldukları vergilerin üç senelik hâsıllarını bildiren listeler de bulunurdu. Söz konusu işlem tamamlandıktan sonra tahrir komisyonu her şeyi yerli yerinde teftiş etmeğe başlar, teftiş esnasında, kendisine verilmiş olan beyannâmelerin içeriği ile eski tahrir defterlerinin yazılarını karşılaştırır ve mahallinde reâyâyı görüp yeniden saymak ve işin ehli kimselerle istişarede bulunmak suretiyle en son durumu tespit ederdi (Barkan, 1941 (2), 214). Kadılar ise tahrir eminin hazine adına kontrol eder ve bölgedeki bütün gelir kaynaklarının deftere kaydedilerek hariç kalmamasına dikkat ederlerdi (İnalçık, 1987, XIX-XX) Bütün bu işlemler tamamlandıktan sonra belirlenen gelir kaynakları ve nüfus nişancı vasıtasıyla padişaha sunulurdu. Başka bir deyişle tamamlanan tahrir defterleri Divân-ı Hümâyûn’a arz edilmeden önce nişancının tetkik ve tahkikinden geçirdi (Akgündüz, 1990, 1/11).

Şayet tahriri yapılan bölge yeni fethedilmiş ise önce o bölgenin idari teşkilatı tayin ve tespit edilir ve bölgenin tahriri yapılırken de söz konusu memlekette eskiden mevcut bulunan nizam, kanun ve gelenekleri dikkate alınırdı. Bu eski nizam, kanun ve gelenekler, bölgede uygulanacak olan yeni idari teşkilat çerçevesi dâhilinde belirli usul ve kaidele göre tespit edilerek kaydedilirdi. Bazen bu yeni fethedilmiş bölgenin nizam ve kanunlarından bazıları olduğu hal üzere bırakılırken bazıları tamamen kaldırılırdı. Aynı zamanda söz konusu bölgedeki vergilerden bir kısmı, tebaaya ağır geldiği takdirde ya tamamen kaldırılır ya da hafifletilirdi (Barkan, 1941 (3), 92).

Osmanlı'da tapu tahrir defterlerinin muhafaza edildiđi yer "defterhâne" olarak adlandırılmaktaydı. Defterhâne birimi divanın toplandıđı Topkapı sarayındaki Kubbealtı isimli yere yakın yerleşmekteydi. Çünkü defterhâne padişahın sadrazamdaki mührüyle kapanan ve her divan toplantısında açılan üç hazineden birisi durumundaydı (Akgündüz, 1990, 1/10; Afyoncu, 1994, 9/100). Defterhâneler Osmanlı devlet teşkilatının en önemli birimlerinden biri sayılmaktaydı. Zira mufassal ve icmal olmak üzere tahrir defterlerinin yanı sıra günlük kayıtları içeren rûznâmçe ve derdest defterlerinin de muhafaza edildiđi defterhâne adeta devletin hazinesi konumundaydı. Öte yandan Osmanlı askerî gücünün temel unsuru tımarlı sipahilerden oluştuğundan bu sistemin iyi bir şekilde çalışabilmesi için devletin gelir kaynaklarının ayrıntılı olarak bilinmesi ve verilmiş tımarların takip edilmesi zorunluydu (İnalçık, 2003, 112; Afyoncu, 1994, 9/100). Bu nedenle yapılan tahrirler devletin önemli birimlerinden biri olan defterhâne muhafaza edilir ve defterlerle ilgili işlemler buradan yürütülürdü (Afyoncu, 1994, 9/100).

3. Tahrir Yapılma Nedenleri

Osmanlı'da tahrir uygulamalarının nasıl yapıldıđı hususunun açıklanmasından sonra söz konusu tahrir uygulamalarının yapılma nedenlerine geçilebilir. Osmanlı'da tahrir, tımar sistemiyle doğrudan bağlantılı olup, bu sistemin yürürlükte olduđu sancak ve eyaletlerde uygulanmıştır. İlki bir bölgenin fethinden hemen sonra olmak üzere çeşitli sebeplerden ötürü tahrir yapılırdı. Söz konusu tahrirlerin hangi zaman aralıklarıyla yapıldıđına dair verilen rakamlar hakikati tam olarak yansıtmamakla birlikte, genelde tahrirlerin her otuz senede tekrar yapılması gerektiğine işaret edilmektedir. Bununla birlikte Osmanlı idareciliđi altında bulunan bölgelerde daha önce yapılmasına rağmen farklı zamanlarda tekraren arazi ve nüfus tahrirlerinin yapıldıđı da görülmektedir (Öz, 2010, 39/426). Söz konusu tahrir uygulamalarının yeniden yapılmasının başlıca nedenleri aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

a. Osmanlı döneminde herhangi bir bölgede tahrir yapılmasının en önemli nedenlerinin başında hiç kuşkusuz fetih gelmekteydi. Bölgenin yeni fethedilmesiyle birlikte oranın gerçek tahriri yapılmaktaydı. Yeni fethedilen arazilerde tahrir yapılmasının asıl nedeni mezkûr arazilerin sultanın mülkine katılmasını resmen ve hukuken tasdik etmektir. Zira bilindiđi üzere Osmanlı'da devlet idaresinde bulunan bütün araziler padişahın mülkü sayılmaktaydı. Tahrir uygulamalarının yapılmasıyla yeni fethedilen bölgelerin Osmanlı mülküne resmen ve hukuken de-

vir teslim işlemi yapılmış oluyordu. Yeni fethedilen bölgelerin Osmanlı mülkü sayılabilmesi için her şeyden önce söz konusu bölgelerde tahrir işlemi yapılarak kaynaklarının belirlenmesi ve dağıtılması gerekmektedir. Ayrıca fethi yeni yapılmış bölgelerde tahrir uygulaması yapılırken sayım işlemlerinin acele edilmeksizin yapılması ve iki üç sene ertelenmesi Osmanlı idaresinin uzun ve derin tecrübelerine dayanan genel prensiplerindendi. Bunun nedenleri olarak ise yeni fethedilen bölgelerin halkını daha önce alışık olmadıkları yeni bir düzen getirerek ürkütmemek, uzun süren savaşlar nedeniyle emniyet ve iskânın bozulduğu bölgelerde halkın tekrar yerleşmesini kolaylaştırmak ve söz konusu bölgelerde emniyet hislerinin geliştirilmesi suretiyle bölge halkını Osmanlı yönetim sistemine tedricen alıştırmak vb. hususlar zikredilebilir (Barkan & Meriçli, 1988, 16).

b. Az önce işaret edildiği gibi yeni fethedilen bölgenin tahrir işlemi yapılırken acele edilmemesi Osmanlı idaresinin takip ettiği gene prensiplerindendi. Fakat bazı durumlarda fethin hemen ardından tahrir yapılabilmekteydi. Fethin hemen ardından yapılan bu tahrirler sağlıklı olmayıp eski tahrir kayıtlarına dayandığından ve yeni fethedilen bölgede düzen istikrara kavuştuğundan birkaç sene içinde yeniden tahrir yapılabilmekteydi. Yavuz Sultan Selim döneminde fethedilen doğu ve güneydoğu Anadolu sancaklarında 924 (1518) ve tekraren 928 (1522) yıllarında tahrirlerin yapılması buna örnek olarak gösterilebilir.

c. Tahrir uygulamalarının yapılma sebeplerinden bir diğeri taht değişikliğidir. İlgili kaynaklardan bölgenin yeni fethedilmesinden sonra yapılan gerçek tahrirle birlikte yeni padişahın tahta geçmesi durumunda da genel tahrirlerin yapıldığı görülmektedir (Barkan & Meriçli, 1988, 14; Barkan, 1941 (1), 36; Öz, 2010, 39/426). Nitekim Sultan II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Sultan III. Murad gibi bazı hükümdarların tahta geçişlerinin ilk yıllarında pek çok eyalette yeniden tahrir yapıldığı anlaşılmaktadır. Örneğin Yavuz Sultan Selim döneminde 944/1518 tarihinde İbn Kemal (ö. 940/ 1534)'in eminliğinde Karaman eyaletinde gerçekleştirilen tahrirle ait defterin başında, reâyânın dirlik ve düzenliği için "*müceddeden yazılmak emrolunduğu*" kaydı bulunmaktadır (Öz, 2010, 39/426).

Sarayda taht değişikliği yapılırken çeşitli hak, zeâmet ve makam sahibi kimselerin ellerinde berâtlar¹ ile vakıfnâme¹ veya mülknâme² gibi

¹ "Berat" Osmanlı diplomatiğinde; padişah tarafından bir memuriyete tayin, bir gelirden tahsis veya bir imtiyaz yahut muafiyetin verildiğini gösteren ve üzerinde padişahın tuğrası bulunan resmi belgedir (Kütükoğlu, 1998, 124).

belgeleri tecdit ettirmeleri ve tahta yeni geçen padiřahtan mukar-rernâme almaları geleneksel hale gelmiřti. Zira bu berat yenilemeleri devlet bütçesine büyük gelir temin etmekle birlikte, ilgililerin durumları-nın yerinde yapılacak tahrir işlemleriyle tespit edilmesi de deftere kay-dedilmesi gerekmektedir (Barkan & Meriçli, 1988, 14; Barkan, 1941 (1), 36).

d. Herhangi bir bölgede ıslahat girişimlerinin yapılmasının öngö-rülmesi de orada tahrir işleminin tekrar yapılmasını gerektiren neden-lerden biriydi. Zira genellikle řahıs veya aile mülkü halindeki toprakla-rın tasarrufunu üzerinde bulunduranların yahut vakıf idareleri gibi bazı kurumların devletin siyasi ideolojisine karřı yıkıcı bir güç oluşturabilme-leri gibi tehlikeleri önleyecek düzenlemeler ancak yapılacak tahrir uy-gulamalarıyla mümkün olabilirdi. Öte yandan yapılacak tahrirler netice-sinde yaya, müselleme, yürük gibi artık gereksiz sayılan birtakım askeri kadrolar ortadan kaldırılır ve “mensuhât” adı verilen bu tabaka devlete daha fazla vergi vererek reâyâ kategorisine dâhil ediliyordu (Barkan & Meriçli, 1988, 17-18).

e. Osmanlı’da tahririn yeniden yapılmasını gerektiren sebepler arasında, savařlar sebebiyle bölge halkının yerlerini terk etmesi ve bu yüzden oradaki sipahilerin gelirlerinde eksilme meydana gelmesi ve ayrıca dışarıdan gelen göçmenlerin yerleřtikleri bölgelerin kayda alın-ması kimi gerekçeler gösterilebilir (Miroğlu, 1990, 11).

f. Devlete ödenecek vergi gelirlerinin herhangi bir řekilde artmış veya azalmış görölmesi ve en esas, daha önceden deftere kaydedil-memiş gelirlerin deftere kaydedilmesini saėlamak yeniden tahrir yapıl-masının önemli sebeplerinden birini oluşturmaktaydı (İnalcık, 1987, XVIII).

Osmanlı belgelerinde yapılan arazi tahrirlerinin amacı, tahrir emin-lerine verilen talimat ile sonraki defter mukaddimelerinde açıkça belirtil-mekteydi. Ülke sınırları dâhilinde halkın iskân ettiėi yerlerin, işlerinin bütün özelliklerinin, sahip oldukları mallarının ve mülklerinin kaynakla-rının, tımar sahiplerinin gelirlerinin ve ayrıca tımar sahipleri ile reâyâ arasındaki anlaşmazlıkların padiřah tarafından bilinmesi ve reâyâyı

¹ Osmanlı döneminde resmi bir senet türü olarak vakıfnâme, vakfedilen malın vasıfları ve vakfedilme şartlarını içeren ve kadı tarafından onaylanan belgedir (Kütükoėlu, 1998, 359).

² Berât çeřidi olan mülknâmeleri diėer berât çeřitlerinden ayıran özelliėi bunlarda řahit isimlerinin kayıtlı olmasıdır. Bir belgenin mülknâme olduėu; “buyurdum ki...” sözünden önce yer alan “*layık görüp mülklüye verdim*” ifadesinden anlaşılmaktadır (Kütükoėlu, 1998, 137-138).

yerel askerlerin dayatmaya çalıştığı keyfî uygulama ve suiistimallere karşı korumak gibi nedenler tahrir yapmanın amaçları arasında zikredilmekteydi. Bunların yanı sıra tahrir uygulamalarından güdülen amaçlar arasında şeriata ve kanuna aykırı bidat ve haksızlıkların önlenmesi, avâriz vergisinin koyulması halinde hâne sayısının bilinmesi, çeşitli vakıflarının durumunun tespit edilmesi gibi durumlar da zikredilmektedir. Dolayısıyla ülke dâhilinde vergi verebilecek nüfusun kaydedilerek himaye edilmesi ve bütün vergi kaynaklarının kaydedilerek değerlendirilebilir hale getirilmesi, vergiden kaçma durumlarının açığa çıkarılması ve her türlü vergi muafiyetinin kontrol edilmesiyle kamu gelirlerinin artırılması kaygısı, arazi tahrirlerinin yapılmasının temel amaçlarını oluşturmaktaydı (İnalçık & Quataert, 2000, 1/175-176; Öz, 2010, 39/426).

4. İçerik Bakımından Tahrir Defterleri

Bilindiği üzere herhangi bir bölgenin tahririni yapmak üzere gönderilen görevliler köy-köy, kasaba-kasaba dolaşarak vergi mükellefi olan nüfus ve söz konusu nüfustan alınacak vergi gelirlerini belirleyerek deftere kaydederlerdi. Yapılan tahrir neticelerinin kaydedildiği müsvedde defterler daha sonra iki nüsha olarak temize çekilir ve bunlardan biri defterhâne muhafaza edilir diğeri ise tahriri yapılan bölgenin bağlı olduğu beylerbeyine gönderilirdi (Agündüz, 1990, 1/10; Öz, 2010, 39/427). Tahrir sonucu olarak hazırlanan tahrir defterleri genellikle mufassal, icmal/mücmel ve evkaf defterleri olmak üzere üç kısma ayrılmaktaydı.

4.1. Mufassal Defterler

Zamanla mufassal tahrir defterlerinin düzenlenmesinde farklı biçim ve özelliklere rastlansa da XVI. yüzyıldan itibaren söz konusu defterlerin düzenlenmesinde tekdüzeliğe riayet edildiği söylenebilir. Söz konusu dönemden sonra mufassal defterlerin düzenlenmesinde benimsenen yöntem şöyle özetlenebilir: Genellikle mufassal defterlerinin başında sancak sipahilerinin bölgeden toplanacak geliri hangi oran ve koşullara göre toplayacaklarını gösteren kanunname koyulurdu (İnalçık, 2003, 112-113). Özellikle XVI. yüzyılın son çeyreğine ait son klasik tahrir defterlerinin başında ayrıntılı fihristler bulunmaktadır. Bundan sonra merkezi kazadan başlanmak suretiyle tahriri yapılan sancağı oluşturan nahiye ve kazalar zikredilirdi. Kazaların sıralanmasına önce eğer varsa o kazanın merkezi konumundaki “nefs” adı verilen şehir

veya kasabanın yoksa yine söz konusu sancağın merkezi durumunda ki bir köyün zikredilmesiyle başlanırdı. Daha sonra ise şehir ve kasabaların mahalleleri ve bu mahallelerde iskân eden yetişkin erkeklerin adları, baba adları ve yaptıkları meslekler kaydedilirdi. Yetişkin nüfus deftere yazılırken evli-bekâr (müzevvec-mücerred veya hâne-mücerred) şeklinde ayrıma dikkat edilerek kaydedilirdi. Mahalleler kaydedildikten sonra şehir veya kasabanın geliri (hâsıl) ve pazar, boyahane, kapan, gümrük, iskele, bağ, bahçe vb. gibi söz konusu şehir, kasaba veya köylerin gelirini oluşturan unsurlar sıralanırdı. Dolayısıyla yetişkin erkek nüfus deftere kaydedildikten sonra söz konusu bölgenin gelir kaynakları ve tahmini gelir miktarı hesaplanırdı. Bunların yanı sıra zaman zaman vergilerin tamamından veya bir kısmından muaf olanlar ve onların muafiyet sebepleri de mufassal defterlerde kaydedilirdi (Öz, 2010, 39/428).

Bölgenin tahririni yapmakla görevlendirilmiş il yazıcısı köylerdeki bütün evli ailelerin aile reislerinin (erkekler) ve bekârların isimlerini ve mülkiyetlerinde bulunan toprağın miktarını ayrıntılı bir şekilde mufassal deftere kaydedirdi. Ayrıca tahrir emini deftere, merkezi kazaya bağlı olan her köyün isminin altına “öşür” ve “resm-i çift” vergilerinin yanı sıra Hristiyan tebaadan alınan “ispence” denilen ve nakit olarak ödenen bir çift vergisi, para cezaları, yani cerimeler ve gerdek resmi gibi başka resimlerden elde edilen gelirin tahmini miktarını kaydedirdi. Böylece her köyden tahsil edilecek olan vergi miktarı belirlenmiş olurdu (İnalçık, 2003, 112-113). Yeri gelmişken belirtilmesi gerekir ki tahrir emini tarafından söz konusu bilgiler deftere kaydedildikten sonra defterin padişah tarafından tasdik ettirilmesi gerekirdi. Mufassal tahrir defteri padişah tarafından tasdik edildikten sonra tahriri yapılan vilayetin hukuki statüsü kesinlik kazanmış oluyordu (Ortaylı, 2008, 126).

Dolayısıyla Osmanlı dönemi mufassal tahrir defterlerinin genellikle aşağıdaki bilgileri içerdiği görülmektedir:

1. Tahriri yapılan sancaktaki bazı eski uygulamalar,
2. Sancağa bağlı nahiye, kasaba ve köyler (karyeler),
3. Söz konusu kasaba ve köylerde bulunan mezralar, çiftlikler, değirmenler vb. gibi çeşitli tesisler,
4. Mezkûr yerleşim birimlerinde yerleşen vergi mükellefi erkek nüfus, vergiden muaf kişiler, gayrimüslimler, hâne sahibi dul kadınlar vb.,
5. Reâyânın elindeki ekilebilir toprak miktarı,
6. Tımar sistemi dâhilinde bulunmayan avârız vergileri,

7. Ahaliden toplanan cizye, ispence, çift, bennâk, caba, mücerret, öşür vb. gibi vergi türleri (İnalçık, 2003, 112-113; Ortaylı, 2008, 126; Öz, 2010, 39/428).

4.2. İcmâl/Mücmel Defterler

Mufasssal tahrir defterleri tamamlandıktan sonra hazırlanan icmâl defterleri, kısaca bölgenin idarî teşkilatı, köy isimleri ve senelik gelirlerinin kaydedildiği defterlerdi (Akgündüz, 1990, 1/11). Mufasssal defterlerde olduğu gibi icmâl defterlerinin hazırlanmasında zamanlı değişiklikler görülmekle birlikte, özellikle XVI. yüzyıldan sonra hazırlanan icmâl defterleri mufasssal defterde yer almayan dirlik sahiplerinin isimlerini ve gelir toplamını içermektedir. İcmâl defterleri; daha önce mufasssal defterlerinde tespit edilen vergi gelirlerinin dağıtımı olarak da kabul edilebilir. XV. yüzyılın sonlarından itibaren tımar icmâllerinde padişah-tan başlayarak dirlik sahipleri derecelerine göre sırayla belirtilmiş ve her dirlik sahibinin gelir elde ettiği köyler, söz konusu köylerin toplam gelir miktarı ve bu köyden dirlik sahibine verilecek payın miktarı verilmiştir (Öz, 2010, 39/428).

Tımar icmâllerinde tahrir emini önce bazı arazileri ve vergileri padişah hâssı olarak ayırır, diğer bir kısmını ise büyük ve küçük tımarlar olarak sipahilere dağıtırdı. Ayrıca bunların dirliğinin büyüklüğü, bu dirlikten toplanan gelir beylerbeyi veya sancak beylerinin defterlerinin yanı sıra sipahîlerin ellerindeki tımar berâtlarında da gösterilmekteydi (İnalçık, 2003, 113; Ortaylı, 2008, 126-127). Son olarak zikredilmelidir ki gelirlerin hâss, zeâmet ve tımar olarak dağıtımını gösteren icmâl defterleri de hazırlandıktan sonra mufasssal defterler gibi padişahın tasdikine sunulurdu (Ortaylı, 2008, 127).

4.3. Evkâf Defterleri

Evkâf defterlerini diğerlerinden ayıran en belirgin özelliği olarak tahriri yapılmış bölgede vakıf olarak tahsis edilmiş yerleşim yerleri hakkında bazen mufasssal defterlerde bulunmayan malumatları içermesiydi. Ayrıca söz konusu evkâf defterlerinde vakfa tahsis edilmiş yerleşim birimlerinin nüfusu ve vergi gelirleri hakkında mufasssal defterlerden farklı bilgiler bulunmamakla birlikte vakıf gelirlerinin harcandığı yerler konusunda ayrıntılı bilgiler mevcuttur. Son olarak işaret edilmesi gerekir ki tahrir sonucu olarak hazırlanan evkâf defterleri, mufasssalları

tamamlaması bakımından bölgeden bölgeye ve zaman içerisinde farklı özellikler serdetmektedir (Öz, 2010, 39/428).

Sonuç olarak işaret etmek gerekir ki tahrir sonucunda ortaya çıkan bu defterlerin her birinden birer nüsha merkezi hükumette nişancının dairesinde bulundurulur, birer nüshaları ise eyaletin beylerbeyi saklardı. Yapılacak herhangi bir deęişiklik defterlere nişancı tarafından “derkenâr” olarak kaydedilmekteydi (İnalcık, 2003, 113; Ortaylı, 2008, 127).

5. Tahrir Defterlerinin Önemi

Bilindięi üzere Osmanlı askerî gücünü temel unsurunu tımarlı sipahiler oluşturmaktaydı. Bu sistemin doğru bir şekilde çalışabilmesi için devletin gelir kaynaklarının ayrıntılı olarak bilinmesi ve verilmiş tımarların takip edilmesi zorunluydu (İnalcık, 2003, 112). Başka bir deyişle Osmanlı’da kendi hâkimiyeti altındaki bölgelerde siyasî, askerî ve malî hususların tespit edilmesi maksadıyla tahrirler yapılmaktaydı.

Osmanlı’dan günümüze yaklaşık olarak 95. 000.000 adet belge ve 360.000 adet defter kalmıştır. Arşivlere defterle açısından bakıldığında 360.000 defterin yaklaşık olarak yarısını devlet raporları (devletin gelir ve giderleri vs.), kalan yarısını ise muhasebe defterleri oluşturmaktadır. Dolayısıyla Osmanlı arşivlerinde yaklaşık olarak 180.000 civarında muhasebe defteri bulunmaktadır (Elitaş, 2008, 189-191). Sadece Osmanlı’dan miras kalan muhasebe defterlerinin sayısı bile Osmanlı’nın muhasebe sistemine ne kadar önem verdiğini konusunda önemli ipuçları sunmaktadır.

Tahrir defterleri Osmanlı yönetiminde bulunmuş herhangi bir bölgenin siyasi sosyal ve ekonomik tarihini detaylı bir şekilde tetkik etmek isteyen araştırmacıların müracaat edebilecekleri birincil kaynaklar mesabesindedir. Araştırmacılar bakımından tahrir defterlerinin kaynaklık edebileceği alanlardan bazıları şöyle sıralanabilir:

5.1. Sosyal Tarih Kaynağı Olarak Tahrir Defterleri

Pek çok açıdan ehemmiyetli bulunan tahrir defterlerinin içerdikleri bilgiler, Osmanlı toplumunun sosyal tarihi bakımından fevkalade önemi haizdir. Tahrir defterlerindeki bilgiler sayesinde, herhangi bir bölgedeki sosyal yapılanma, bunu etkileyen süreç ve faktörler ve nüfusun dinî yapısı konusunda önemli değerlendirmeler yapılabilir. Bilindięi üzere tahrir defterlerinde toplum içerisinde özel statüsü bulunan topluluk ve

cemaatler normal reâyâdan farklı olarak kaydedilmiştir. Ayrıca meslek sahiplerinin meslekleri de onların isimlerinin altında kaydedilmiştir. Bunların yanı sıra söz konusu bölgenin dinî bakımdan İslamlaşma süreci, gayrimüslimlerin durumu, şahıs isimlerinin altında yazılan imam, hatip, mülazim-i cami vb. ibarelerden hareketle dinî teşkilatlanmanın toplum nezdindeki yaygınlık derecesi gibi konulara açıklık getirilebilir. Fakat tahrir defterlerindeki malumatlar bazen birtakım yanlışlıklar, tutarsızlıklar ve eksiklikler içerdiğinden bütün bu değerlendirmeler ilmi tahlillere tabi tutularak yapılmalıdır (Öz, 1991, 433- 434).

5.2. İktisat ve Maliye Tarihi Kaynağı Olarak Tahrir Defterleri

Tahrir defterlerinin içerdiği bilgiler iktisat ve maliye tarihi araştırmaları bakımından fevkalade önemi haizdir. Bilindiği üzere Osmanlı'da devrin ekonomik şartları gereği, memur ve asker maaşlarının yanı sıra harp ve kamu masrafları, eyaletlerdeki muhtelif gelir kaynakları üzerine çekilen havalenamerler mahiyetindeki dirlik berâtları ve emirler vasıtasıyla verilmekteydi. Bu nedenle, devletin bütün gelir kaynaklarını en ayrıntılı ve dakik bir şekilde tespit edilmesi gerekirdi. Söz konusu gelirlerin kaydedildiği arazi ve nüfus tahrirleri ve bunların sonuçlarını özetleyen istatistik defterleri, Osmanlı'nın nizam ve teşkilatçılığının en temel istinat kaynaklarından birini oluşturmaktadır (Barkan, 1941 (1), 23-24).

Malum olduğu üzere bu defterlerde vergi vermekle mükellef olan erkek nüfusun tahmini vergi gelirleri özellikle hububat türünden ürünler için bazen nakdî bazen ise aynî olarak kaydedilmekteydi. Bu husus tahrir defterlerini, Osmanlı ekonomisindeki gelişme ve değişikliklerin incelenmesinde birincil kaynak konumuna yükseltmektedir. İlaveten söz konusu defterler, Osmanlı döneminde köyler ve şehir merkezleri arasındaki ekonomik ilişkileri ve şehirlerarasında oluşmuş iktisadi hiyerarşinin takip edilmesini kolaylaştıran önemli veriler bulundurmaktadır (Öz, 1991, 435).

5.3. Toponimi Araştırmaları Bakımından Tahrir Defterleri

Bilindiği üzere tahrir defterlerinde merkezi kazadan başlanmak suretiyle tahriri yapılan sancağı oluşturan nahiye ve kazalar, akabinde söz konusu kazanın şehir ve kasabaları, köyleri ve mahalleleri kaydedilmekteydi (Öz, 2010, 39/428). Defterlerdeki bütün bu bilgiler onları toponimi ve tarihi coğrafya araştırmaları bakımından önemli kılmakta-

dır. Dolayısıyla tahrir defterlerinin tarihi coğrafya bakımından kullanılması hem Osmanlı'nın hem de Osmanlı hâkimiyetinde kalmıř diğerk ülkelerin tarihi coğrafya arařtırmalarına önemli katkılar sağlamak potansiyeline sahiptir. (Öz, 1991, 438).

Tahrir defterlerinin taşıdığı ehemmiyet sadece bunlarla sınırlı değildir. Mezkûr defterlerde kayıtlı bulunan şahıs isimleri bile bu defterleri pek çok açıdan önemli kılmaktadır. Tahrir defterleri vasıtasıyla Osmanlılar tarihin temel kaynağını teşkil eden ve insanın geride bırakabileceğien temel ögeyi yani şahıs isimlerini miras bırakmış bulunmaktadır. Söz konusu şahıs adları hakkında arařtırma yapmak pek çok açıdan önem taşımaktadır. Çünkü neredeyse Osmanlı'nın bütün eyaletlerini kapsayan mezkûr defterlerdeki şahıs adları müstakil çalışmalar halinde sistematik bir şekilde yayınlanacak olursa Osmanlı'nın farklı eyaletlerinde dinî ve kültürel etkilerin neticeleri hakkında önemli bilgilere elde edilebilir (İlhan, 2006, 3).

Defterlerde kaydedilen şahıs adlarına dayanılarak onların dinlerinin hatta mezheplerinin belirlenmesi mümkündür. Zira bazı isimler yüzde yüz kesin olmamakla birlikte belli etnik gruplar tarafından kullanılmaktadır (İlhan, 2006, 48). Bilindiğı üzere bazı defterler tutulurken müslim gayrimüslim ayrımı yapılmıştır. Bu ayrımın yapılmadığı defterlerde ise şahıs isimlerinden veya onlarla kullanılan el-hâc, nasranî, yehûdî vb. gibi sıfatlardan hareketle onların din ve mezhepleri hakkında sağlıklı değerlendirmeler yapılabilir (İlhan, 2006, 50).

Dolayısıyla tahrir defterlerindeki şahıs isimlerine dayanarak o bölgenin etnik ve dini yapısı konusunda sıhhatli değerlendirmeler yapılabilmektedir. Örneğın Osmanlı döneminde Gence-Karabağ eyâletinde yapılmış tahrir defterlerindeki şahıs isimlerine dayanarak söz konusu dönemde Gence-Karabağ eyaletinin etnik ve dinî yapısı hakkında birincil kaynaklardan doğru bilgilere ulařılabilir. Meselâ, mezkûr defterde kullanılan şahıs isimlerinin oranına istinaden Gence-Karabağ eyaletinin nüfusunun çoğunluğunun müslümanlardan mı yoksa gayrimüslimlerden mi oluřtuğı hakkında sağlıklı bilgilere ulařılabilir.

Tahrir defterleri sadece askerlere tahsis edilecek gelirler için bir kütük ve referans kaynağı değil, aynı zamanda bir toprak ve nüfus statü defterleridir. Zira söz konusu defterler bir sonraki tahrir işlemine kadar arazinin, orada iskân eden kişilerin ve grupların toplumsal konumu ile vergi mükellefiyetlerini belirtiyordu (İnalçık & Quataert, 2000, 178; Güneş, 2004, 167).

Sonuç itibariyle, Osmanlı döneminde tahrir defterlerinin, her ne kadar, vergileri toplamak için tanzim edildiği ileri sürülmüş ise de dikkatle incelendiğinde söz konusu defterlerin taşıdığı fonksiyonun sadece bundan ibaret olmadığı görülecektir. Oldukça sistemli bir şekilde düzenlenen bu tahrir defterlerinde iktisat ve maliye tarihi bakımından ehemmiyetli bilgilerin yanı sıra diğer başka bilgilere de yer verilmiştir (İlhan, 2006, 42). Dolayısıyla tahrirler ayrıntılı bir nüfus sayımı olmakla beraber, Osmanlı'da toprağın kullanım tarzlarına ve tarım ürünlerinin çeşit ve miktarlarına dair ziraat sayımları olarak da kabul edilebilir (Barkan, 1988, 3 vd.).

Son olarak ise Osmanlı'nın sosyal-ekonomik tarihi konusunda eşsiz bilgiler içeren tahrirlerin önemine değindikten sonra söz konusu defterlerinin bazı eksikliklerinin bulunduğu işaret edilmesi gerekir. Çünkü bu tür tahrirler günümüz istatistik ilimlerinin meşgul olduğu tahrirler gibi salt ilmî araştırmalara malzeme hazırlamak için yapılmış değildir. Bilakis mezkûr tahrirlerin asıl hedefi vergi toplamak ve askerlere tahsis edilecek gelirleri karşılamak içindi (Barkan, 1941 (1), 26). Dolayısıyla ilmî çalışmalarda bu nevi tahrirlere dayanarak yorum yapılırken birtakım hususların göz önünde bulundurulması gerekir. Bunlardan bazıları:

1. Tahrir defterlerinde kayıtlı bulunan vergiler hakkında yorum yapılırken bu vergilerin gerçekte toplanacak veya toplanmış vergi miktarlarını değil, aksine tahmini ve ortalama vergi miktarını yansıttığı gözden kaçmamalıdır. Ayrıca tahrirlerin reâyâdan toplanan bütün vergileri değil, sadece daimî vergileri ihtiva ettiği hususuna da dikkat edilmelidir (Öz, 1991, 434; Güneş, 2004, 172).

2. Nüfus araştırmalarında tahrir defterlerindeki rakamlardan faydalanırken gözden kaçırılmaması gereken bazı hususlar bulunmaktadır. Zira malum olduğu üzere söz konusu defterlerde sadece buluş çağına gelmiş vergi mükellefiyeti taşıyan erkek nüfus kaydedilmiştir. Nüfusun yarısından fazlasını oluşturan kadınlar ve çocuklar devre dışı bırakılmıştır. Dolayısıyla bu defterlerdeki rakamlar demografik çalışmalarda kullanılırken mezkûr hususlara dikkat edilmelidir (Öz, 1991, 436).

6. Osmanlı Döneminde Gence-Karabağ Eyaletinde Yapılan Tahrirler

Malum olduğu üzere, Gence-Karabağ eyaleti birincisi XVI. yüzyılın sonları (1588), ikincisi ise XVIII. yüzyılın başları (1725) olmak üzere iki kez Osmanlı tarafından ele geçirilmiş ve adet olduğu üzere her defa-

sında da bölgenin yeni tahriri yaptırılmıştır. Osmanlı hâkimiyeti dönemlerinde Gence-Karabağ eyaletinde yapılmış tahrir defterleri Başbakanlık Osmanlı Arşivi ve Ankara Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Kuyûd-i Kadîme Arşivi'nde kayıtlı bulunmaktadır.

Hiç kuşkusuz, günümüzde Azerbaycan Cumhuriyeti'nin batı sınırlarında yerleşen Gence-Karabağ bölgesinin özellikle XVI-XIX. yüzyıllardaki siyasî, askerî, ekonomik, demografik vb. durumuyla ilgili olarak yapılacak bilimsel arařtırmalarda baş vurulması gereken birincil kaynaklar arşiv belgeleridir. Söz konusu arşiv belgelerinin önemli bir kısmı, hatta en güvenilir ve en önemlileri Osmanlı Arşivlerinde saklıdır. Yeri gelmişken burada işaret edilmesi gerekir ki, özellikle XVI-XVIII. yüzyıllarda Gence-Karabağ eyaleti daha çok Safevî hâkimiyetinde bulunmasına rağmen bu bölgenin gerek idarî taksimatı gerekse sosyal ve ekonomik durumuna dair dolgun ve detaylı malumatlar Farsça¹ kaynaklardan daha çok Osmanlıca tertip edilmiş kaynaklarda yani tahrir defterlerinden elde edilmektedir (Memmedov, 2000, 4). Gence-Karabağ eyaletiyle ilgili (XVI-XVIII. yüzyıllara ait) söz konusu arşivlerde kayıtlı bulunan belgelerden tespit edebildiklerimiz şunlardır:

6.1. Gence-Karabağ Vilayetinın İcmal Defteri (1001/1593)

Defterin tam adı; "Gence Vilayetinın Dağıstan-i Gence² Haçın, Gerger, Ahıstabad, Verende, Dizak, Hakeri Livalarının Tımarlarını ve Evkâfını Hâvi İcmal Defteri" olarak kaydedilmiştir. 1001/1593 senesine ait tapu tahrir defteridir. 1588'de başlanan tahrir işlemiyle önce Gence defterdarları olan Ali ve Mehmed Efendiler, sonra maliye defterdarı Hacı Kasım oğlu Mehmed görevlendirilmişti. Tahrir işlemi büyük ölçüde 1592'de tamamlanmasına rağmen çeşitli sebeplerden ötürü bazı eksiklikler bulunmaktaydı. Bunun üzerine maliye defterdarlığına

¹ XVIII. yüzyıl Safevî devlet teşkilatı hakkında bilgi veren Farsça kaynaklardan en önemlisi Mirza Samia'ya nispet edilen *Tezkiretü'l-mülûk* adlı eserdir. Eseri ilk kez Rus şarkiyatçı V.

F. Minorsky tarafından notlar eklenerek İngilizce yayınlanmıştır (V. Minorsky, *Tadhkirat al-Mulûk; A Manual of Safavid Administration* (c. 1137/1725), London: 1943/Cambridge: 1980.) Daha sonra ise Minorsky'nin notlarının Mesud Receb Niyâ tarafından Farsça çevirisiyle birlikte (Tahrân h. 1368.) yayınlanmıştır (Woodhead, 2005, 30/116).

² Dağıstan-i Gence (Dağlık Gence) denilince Gence-Karabağ eyâletinin Gence'den Gökçe Gölü'ne kadar uzayan dağlık bölgeleri, Errân-i Gence (Gence'nin dağlık olmayan bölgeleri) denilince ise eyâletin Kür ve Aras nehri boyunca uzayan sıcak arazileri kast olunmaktadır (Kırzioğlu, 1979, 372).

İmamzâde Mehmed getirildi (Bilgili, 2011, 19). İmamzâde Mehmed Efendi ile birlikte beş maliyeci tarafından yapılmaya başlanan Gence eyaletinin tahriri 1595'te Sultan III. Mehmed'in tahta çıkmasından sonra padişahın tuğrasının söz konusu defterin başı ile ekine çekilmesiyle yürürlüğe girmiştir (Kırzioğlu, 1979, 203). Defterin orijinal nüshası tahribata uğradığından okunaklı değildir. Defterde esasen siyâkat yazı türü kullanılmıştır. Bununla beraber derkenarlarda kırık divanî yazı türüne de rastlanmaktadır. Defterde tamamen divan rakamları (erkâm-ı divâniyye) kullanılmıştır (Kuş, 2003, 2). Zira malum olduğu üzere, Osmanlı'da siyâkat yazısının kullanıldığı her yerde siyâkat rakamları da kullanılmıştır. Bunlardan yazım kısmına siyâkat yazısı, rakam kısmına ise divan rakamları (erkâm-ı divâniyye) denmiştir (Divan rakamları hakkında bilgi için bk:Öztürk, 1996, 44-50).

Gence Osmanlılar tarafından 1588'de ele geçirilince (Uzunçarşılı, 1988, 3/76) Gence merkez olmak üzere yeni bir Osmanlı eyaleti (Gence-Karabağ eyaleti) oluşturulmuştur (Selânikî, 1989, 1/204). 699 numaralı tapu tahrir defteri Gence-Karabağ eyaletinin XVI. yüzyıldaki idari bölgesi hakkında dolgun malumatlar veren ilk belge olma özelliğini taşımaktadır. 1593 yılına ait Gence vilayeti tapu tahrir defterine göre Gence-Karabağ eyâleti; on iki nâhiyeli Gence, Yirmidörtlü taifesinin de yaşadığı dört nâhiyeli Berda, Hacılı ve Otuzikili taifelerinin de yaşadığı yedi nâhiyeli Haçın, beş nâhiyeli Ahıstabad, üç nâhiyeli Dizak, dört nâhiyeli Hakeri ve bir nâhiyeli Verende sancakları olmakla toplam yedi sancağa ve 36 nâhiyeye ayrılmıştır (Memmedov, 2000, 5). Belirtmek gerekir ki eyâletin Berda sancağına bağlı Yirmidörtlü taifesi (Bu durumda Berda sancağı beş nâhiyeden oluşacaktır.) ve Haçın sancağına bağlı bulunan Hacılı ve Otuzikili taifeleri de (Bu durumda Haçın sancağı dokuz nâhiyeden oluşacaktır.) nâhiye olarak kabul edilecek olursa-ki bazı kaynaklarda böyle gösterilmiştir-Gence-Karabağ eyâletinin yedi sancak ve 39 nâhiyeye ayrıldığını söylemek mümkündür (Kırzioğlu, 1979, 372; Efendizade, 1996, 14/18). Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki defterin transkripsiyon ve değerlendirmesinin yapmış Elif Kuş'a göre ise 1001/1593 yılına ait Gence vilayeti tapu tahrir defterinde Gence eyaletinin; Gence, Haçın, Ahıstabad, Gerger, Verende, Dizak ve Hakeri olmakla yedi sancağı bulunmuştur. Bunlardan sadece Gence ve Haçın sancaklarının kazaları bulunmaktaydı. Gence sancağı; merkez Gence kazası ve Berda kazası olmakla iki kaza ve toplam 25 nahiye-den oluşmaktaydı. Haçın sancağının ise bir kazası (Karaağaç kazası) ve bu kazaya bağlı beş nahiyesi bulunmaktaydı. Ahıstabad sancağının

altı, Gerger sancağının üç, Verende sancağının bir, Dizak sancağının dört ve Hakeri sancağının da dört nahiyesi bulunmaktaydı. Böylece Gence vilayeti toplam 48 nahiyeden oluşmuştur (Bk: Kuş, 2003, 304). Gerçekten defterde Berda sancak olarak değil kaza olarak kaydedilmiştir (Kazâ-i Berda der Livâ-i Gence). (Bk: Kuş, 2003, 115).

Gence vilayetinin 1593 yılına ait icmal defteri T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivleri Daire Başkanlığı "Tapu" bölümünde 699 numaralı olarak kayıtlı bulunmaktadır (Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi, 2010, 111). Defter adet olduğu üzere, hangi dönemde ve hangi defterdârlar zamanında tutulduğunu belirten bir dibâce ile başlamaktadır. Dibâce iki yaprak olup, ebatı 175x454 mm. boyutundadır. Defterin 273-299. sayfeleri tetimme olup, ebatı 166x464 mm. boyutundadır. Ayrıca defterin 277 sayfasında tuğra bulunmaktadır. Defterin dibâce ve tetimme dışında kalan diğer sayfaları ise, 178x495 mm. boyutunda olup 5-272. sayfaları kapsamaktadır. Orijinali bir hayli bozulmuş ve tahrip olmuş bu defterin 95-96, 98, 105, 109, 110, 118-123, 142-144, 169-170, 190, 220-

223, 237, 267-272. sayfaları boştur. Ayrıca defterin 80. sayfasının sonu, 97. sayfasının önü ve 104. sayfasından sonrasının eksik olup karışık dikildiği sağ kısımdaki sayfanın son ve ondan sonra gelen sol-daki sayfanın ilk ibareyi belirten işaretlerden anlaşılmaktadır. Önemine binaen belirtmek isteriz ki söz konusu defterin tetimme kısmında (s. 288-de) Şeyh Nizami Gencevî Vakfı'na bağışlanmış köy, mezra, tarla, bostan, çiftlik ve dükkan gibi vakıf malları belirtilmiştir (Kırzioğlu, 1979, 219). Defterde siyâkat hattı kullanılmış ve siyah çini mürekkeple yazılmıştır. Defterin derkenarlarında bazen kırık divânî yazı türüne de rastlanmaktadır. Defter boyunca divânî rakamlar kullanılmakta olup, nadi-ren arapça rakamlara rastlanmaktadır. Defterde orijinal sayfa rakamları mevcut değildir (Kuş, 2003, 2).

1593'te Gence maliye defterdârı İmamzâde tarafında tamamlanan Gence-Karabağ eyâletinin icmal defteri Gence eyâletinin idari taksimatının yanı sıra, XVI. yüzyılda eyâlette varlığını sürdürmüş pek çok taife, cemaat, ulus ve oymaklar hakkında değerli malumatlar barındırmaktadır. Bu sebeple 1593 tarihli icmal defteri, söz konusu dönemde Gence-Karabağ eyâletinin nüfusunu oluşturan taife, cemâat ve oymaklar hakkında en birincil kaynak olma niteliğine sahip olmaktadır. Defterde eyâlette yaşayan taife, cemâat, ulus ve oymaklar bağlı bulundukları nâhiye ve sancaklar belirtmek suretiyle kayd edilmiştir (Kırzioğlu, 1979, 206-222; Kuş, 2003, 90-99). Öte yandan belirtmekte yarar vardır

ki defterde bazen eyâlette yerleşmiş oymakların hangi ulusa (cemâat) bağlı olduğu belirtilirken bazen belirtilmemiştir (Kırzioğlu, 1979, 206-219).

Ayrıca belirtmek gerekir ki, Gence-Karabağ eyâletinin 1593 tarihine ait icmal defteri XVI. yüzyılda eyâlette bulunmuş bazı vakıflar hakkında kıymetli bilgiler içermektedir. 1593 senesine ait 666 numaralı defterdeki kayıtlar; Gence eyâletinde Osmanlılardan önce kurulmuş ve Osmanlılar döneminde de varlığını sürdürmüş Şeyh Nizami, İmamzâde Şeyh Muhammed, Şeyh Sirâcuddîn ve Şeyh İzzeddîn vakıfları olmak üzere dört vakıf hakkında bilgiler içermektedir. Defterde bu vakıfların yönetim biçimi, giderlerinin karşılanması için bu vakıflara bağışlanmış köy, mezra, dükkanlar ve yine söz konusu vakıfların yıllık gelirleri gibi konular hakkında önemli malumatlar mevcuttur (Kuş, 2003, 99-101). Kısacası, içerdiği bilgiler bakımından günümüzde bile önemini koruyan bu defter Gence-Karabağ eyâletinin tarihî coğrafî, etnografik, demografik ve ekonomik tarihinin araştırılmasında birincil kaynaklar arasında yerini almaktadır.

Defter üzerinde Elif Kuş tarafından *699 Numaralı Gence Vilayeti Tapu Tahrir Defteri* (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Bölümü, 2003.) adlı yüksek lisans tezi yapılmıştır. Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki 1593 yılına ait Gence vilayetinin icmal defteri üzerinde Elif Kuş tarafından yapılan 699 Numaralı Gence Vilayeti Tapu Tahrir Defteri adlı Y/Lisans çalışmasında özellikle, yer isimlerinin belirlenmesinde birtakım hatalar bulunmaktadır. Meselâ Kürekbasan nahiyesinin Kürenbastan (Kuş, 2003, 107), Yavlak nahiyesinin Bavlak (Kuş, 2003, 111), İncerdud nahiyesinin İncedud (Kuş, 2003, 119), olarak kaydedilmesi bunlara örnek olarak gösterilebilir.

6.2. Gence-Karabağ Eyaletinin Mufasssal Defteri (1140/1727)

Gence-Karabağ eyaletinin 1140/1727 tarihli mufasssal tahrir defteri olup 682 sayfadan ibarettir. Defterin başında kanunnâmesi bulunmaktadır. Malum olduğu gibi Rus Çarı I. Petro'nun 1722'de Hazar sahili bölgeleri işgal etmek için yürüyüşe çıkması üzerine Osmanlılar duruma müdahale edebilmek amacıyla harekete geçtiler. Sonuç olarak 1724'te Osmanlı-Rusya arasında imzalanan antlaşmadan (Anlaşma metninin aslı için bk: **A. DVN. DVE.** d, 83/1_70-76. Ayrıca şuraya da bakılabilir. *Osmanlı Belgelerinde Karabağ*, 2009, 29-37) sonra Osmanlılar Gence-Karabağ eyaleti de dâhil olmakla Nahçıvan, Erivan (Revan) ve Tebriz'i ele geçirdiler (Efendiyeve, 2007, 3/332). Fethedilen beldelerde gelirlerin

tespit edilebilmesi maksadıyla tahrir uygulamasının yapılması Osmanlı'nın devlet geleneklerindendi. Bu nedenle İran'dan alınan Gence vilayetinin Osmanlı kanun ve kuralları üzere tahrir edilebilmesi işlemine başlanmış ve Kapıcıbaşı İbrahim ve defterdâr Mehmed tarafından yürütölen bu tahrir işlemleri 1728'de tamamlanmıştır (*Osmanlı Belgelerinde Karabağ*, 2009, 45-47).

1727 yılına ait Gence-Karabağ eyaletinin mufassal tahrir defteri XVIII. yüzyılda bu eyaletin idari taksimatı, sosyal ve ekonomik durumu hakkında en doğru bilgileri muhtevî arşiv belgesidir. Malum olduđu üzere Osmanlı'da eyalet idaresi sancak, kaza, nahiye ve köylere ayrılmaktaydı. Söz konusu defterde Gence-Karabağ eyaletinin idari taksimat bakımından “kaza-nahiyeköy” ve “sancak-nahiye-köy” şeklinde olduđu görölmektedir (Bekadze, 2017, 107). Dolayısıyla idari taksimat bakımından Gence-Karabağ eyaleti toplam otuz yedi nahiyeden ibaret iki kaza (Gence ve Lori) ve beş sancaktan (Hılhına, Berda, Bergüşad, Arasbar/Ersibar ve Çulender) oluşmaktaydı (Memmedov, 2000, 6).

Önemine binaen belirtmek gerekir ki Gence-Karabağ eyâletinin idarî taksimatı hakkında en kapsamlı bilgiler içeren 1727 tarihli mufassal defterinin kanunnâmesindeki bilgilere göre (Bk: BOA, Tapu Tahrir Defteri, nr. 903, 4-5), XVIII. yüzyılın başlarında Gence-Karabağ eyaletinin sınırları Safevîler dönemindeki Gence beylerbeyliğinin arazisine göre kısmen küçüldüyü anlaşılmaktadır. Bunun nedeni Gence-Karabağ eyaletine bağılı sancakların peyderpey olarak Osmanlı yönetimine geçmesidir. Zira Safevîler döneminde Gence-Karabağ beylerbeyliğine bağılı olan Gazah sancağı henüz 1723'te gönüllü olarak Osmanlı yönetimine geçmiştir. Bu dönemde Gence-Karabağ beylerbeyliğinin toprakları tamamen ele geçirilemediğinden Gazah sancağı¹ Osmanlı yönetimindeki komşu Tiflis eyaletine bağlanmıştır (Mustafazade, 2002, 38-39). Öte yandan Şah Abbas I döneminde Gence-Karabağ beylerbeyliğine tabi kılınan Lori ve Penek/Pembek sancakları henüz XVII. yüzyılın ortalarına doğru tekrar Osmanlı yönetimine geçmiş ve Çıldır eyaletine bağlanmıştır. Çıldır eyaleti ise 1726'da Tiflis eyaletiyle birleştirilerek İshak Paşa'ya tevcih edilmiştir (Emecen, 1993, 301; Efendiyeve, 2007, 3/340).

Gence-Karabağ eyâletinin 1727 senesine ait mufassal tahrir defterinin en önemli özelliklerinden biri bölgenin idarî taksimatının yanı sıra,

¹ Osmanlı tarafından ele geçirilen Gazah bölgesi; İnce, Çuvar, Ahıstan ve Türk olmak üzere dört nâhiyelik sancak (livâ) statüsüyle 1727'de Tiflis Eyaletine bağlanmıştır (Bk: Mustafayeve, 2001, 6).

eyâletin demografik durumuna ilişkin doğru ve kapsamlı bilgiler içermesidir. Tahrir esnasında eyâletin nüfusunu oluşturan müslümanlar ve ve gayrimüslimler ayrıca kayd edilmiştir (Memmedov, 2000, 12-13). Ayrıca burada önemli bir hususa özellikle işaret etmek gerekir ki, defterin sonuna doğru elat tayfaları ve toplulukları (tavâif-i elatları) (Bk: BOA, Tapu Tahrir Defteri, nr. 903, 487.) adlı müstakil bir başlıkta Gence-Karabağ eyâletinde yaşamış 25 oymaklı Cevanşir cemâati (Tapu Tahrir Defteri, nr. 903, 487-505), 21 oymaklı Otuzikiler cemâati (Tapu Tahrir Defteri, nr. 903, 506-519), Kebirli, Kengerli, 2 oymaklı Etyemezli, 2 oymaklı Kürt Püsyen ve Karaçorlu cemâatleri hakkında oldukça değerli bilgiler verilmiştir (Tapu Tahrir Defteri, nr. 903, 520-252). Bunların yanı sıra defter boyunca çeşitli nâhiyelere bağlı Kıbtıyân, Zergerli (Tapu Tahrir Defteri, nr. 903, 56-57), Karabirimli (Tapu Tahrir Defteri, nr. 903, 147), Karaçılar, Kirdhonaşın, Hacı Selli, Hacı Alili (Tapu Tahrir Defteri, nr. 903, 137-140), Deliler (Tapu Tahrir Defteri, nr. 903, 79), Sıracılı, Köşlü (Tapu Tahrir Defteri, nr. 903, 111-112), Savalanlı (Tapu Tahrir Defteri, nr. 903, 171), Fahrallı (Tapu Tahrir Defteri, nr. 903, 154-156), Keygeldili (Tapu Tahrir Defteri, nr. 903, 181- 183), Bâyezidli (Tapu Tahrir Defteri, nr. 903, 232), Gökçeli, Tatılı (Tapu Tahrir Defteri, nr. 903, 237), Kızılhacılı (Tapu Tahrir Defteri, nr. 903, 248), İbrahimhacılı (Tapu Tahrir Defteri, nr. 903, 218), Emirli (Tapu Tahrir Defteri, nr. 903, 226, 248), Demirci Hasanlı, Sofralı (Tapu Tahrir Defteri, nr. 903, 231), Öksüzlü (Tapu Tahrir Defteri, nr. 903, 241), Hacı Ali (Tapu Tahrir Defteri, nr. 903, 244), Binekli (Tapu Tahrir Defteri, nr. 903, 245), Karakoyunlu (Tapu Tahrir Defteri, nr. 903, 246) vb. birtakım ulus ve oymaklar hakkında malumatlar verilmiştir. Bu yönüyle söz konusu defter bölgenin sosyal, demografik ve dinî tarihi üzerinde yapılacak araştırmalarda baş vurulacak birincil kaynaklar arasında kendi yerini almaktadır.

Öte yandan 1727 tarihili 903 numaralı tapu tahrir defterindeki istatistik bilgiler bölgenin ziraî ve ekonomik durumuna ilişkin çok önemli veriler olarak kabul edilmektedir. Bu bilgiler aracılığıyla bölgenin söz konusu dönemdeki ziraî ve ekonomik durumu hakkında kapsamlı tasavvur oluşturulabilir. Bunun yanı sıra defterde kayd edilen yerleşim birimi isimleri toponomi araştırmaları bakımından hala büyük önemi haizdir.

1727 yılına ait Gence-Karabağ eyaletinin mufassal defteri T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivleri Daire Başkanlığı "Tapu" bölümünde 903 numaralı olarak kayıtlı bulunmaktadır (Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi, 2010, 111). Özelliklerine gelince ciltsiz ve ebrusuz olan defterin ebadı 46×16 olup, toplam 640

sayfadan ibarettir. Defterin bařında üç, sonunda ise beř sayfa bořtur. Bunların haricinde söz konusu defterin 7-14, 214, 296-298, 483-486, 526, 546 ve 606.cı sayfaları numaralandırılmasına raėmen boř olarak kayd edilmiřtir (Tapu Tahrir Defteri, nr. 903'ün tanıtım sayfası). Defterde nesih, siyâkat ve kırma siyâkat yazı türleri kullanılmıřtır. Söz konusu defter Hüsameddin Memmedov tarafından Azerbaycan Türkçesine uyarlanmıřtır (Hüsameddin Memmedov, *Gence-Karabaė Eyaletinin Mufassal Defteri*, Bakü: řuřa Neřriyatı, 2000). Ayrıca bu defter tarafımızdan “*Tahrir Defterlerinde Gence-Karabaė Eyâleti (1727-1731)*” ismiyle doktora tezi olarak çalıřılmaktadır.

6.3. Gence Livası İcmal Defteri (1145/1731-32)

1145/1731-32 yılına ait Gence-Karabaė eyaletine baėlı Gence, Berda ve Hılhına sancaklarında Revân Valisi Vezîr İbrâhim Pařa tarafından tevcih olunan tımarları havi tahrir defteri olup toplam 298 sayfadan müteřekkildir. Defterin tam adı; “Revân Valisi Vezir İbrâhim Pařa tarafından Gence, Berda ve Hılhına Sancaklarında Tевcih Olunan Tımarları Hâvî Mufassal Tahrir Defteri” řeklinde kaydedilmiřtir. Kanunnamesi bulunmamaktadır. Defterde esasen siyâkat yazısı ve rakamları kullanılmıřtır. Bununla beraber talik yazı türüne de rastlanmaktadır. Gence-Karabaė eyaletinin 1731 yılına ait tımar tevcihlerini havi mezkûr tahrir defteri T.C. Bařbakanlık Devlet Arřivleri Genel Müdürlüėü Osmanlı Arřivleri Daire Bařkanlıėı “Tapu” bölümünde 913 numaralı olarak kayıtlı bulunmaktadır (Bařbakanlık Osmanlı Arřivi Rehberi, 2010, 111). Defterin özellikleri; ciltsiz ve ebrusuz, ebadı 34×13, toplam sayfa sayısı 298. Defterin 138, 151, 152, 170, 179-186, 198, 200, 246, 247. ci sayfaları numaralandırılmasına raėmen boř olarak kayd edilmiřtir (Tapu Tahrir Defteri, nr. 913. (Kapak sayfasına bk.)

6.4. Gence-Karabaė Eyaleti Ruznamçe Defteri (1145/1732)

1732 yılına ait bu defter Gence-Karabaė eyaletine tabi Gence, Hılhına, Berda ve Bergüşad sancakları için yapılmıř tahrir sonucu Gence eyâleti muhafızları Hacı İbrahim ve Hacı Ali Pařalar tarafından belirlenen tımar ve zeametlere tayin edilen sipahiler ile tahmini gelir miktarlarını gösteren Ruznamçe Defteri'dir. Defter T.C. Bařbakanlık Devlet Arřivleri Genel Müdürlüėü Osmanlı Arřivleri Daire Bařkanlıėı “Tapu” bölümünde 914 numaralı olarak kayıtlı bulunmaktadır (Bařbakanlık Osmanlı Arřivi Rehberi, 2010, 111). Söz konusu defter T.C.

Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı tarafından yayınlanmıştır (Bk: *Osmanlı Belgelerinde Karabağ*, İstanbul: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 2009, 297-352).

Sonuç

Devletin vergi gelirini tespit etmek amacıyla Osmanlı'da yeni fet-hedilen bütün arazilerin nüfusu, arazi çeşitleri ve benzeri durumlar kay-ıt altına alınırdı. Tahrir defterleri olarak nitelenen bu defterler, Osman-lı'nın sosyal, demografik ve ekonomik tarihine ait, benzeri başka hiçbir yerde bulunmayan istatikselsel ve birincil kaynaklar olma özelliğine sahip-tir. Bu bakımdan söz konusu defterler günümüzde Osmanlı Arşivi'nin en değerli koleksiyonlarından birini oluşturmaktadır.

Malum olduğu üzere Gence-Karabağ eyâletinin Osmanlı yöneti-minde bulunduğu 1588-1606 ve 1725-1735 yılları arasında eyâlette iki kez tahrir sayımı gerçekleştirilmiştir. Daha önce Osmanlı döneminde tahrir sonucu olarak hazırlanan defterlerin içerik bakımından genellikle mufasssal, icmal ve evkaf defterleri olmak üzere üç kısma ayrıldığına işaret edilmişti. Tespit edebildiğimiz kadarıyla T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivleri Daire Başkanlığı "Tapu" bölümünde Gence-Karabağ eyâletinde gerçekleştirilmiş tahrirler sonu-cu ortaya çıkan ikisi icmal, biri mufasssal, biri ise ruznamçe olmakla top-lam dört defter bulunmaktadır.

Söz konusu defterlerden Osmanlı Arşivi'nde 699 numaralı olarak kayıtlı bulunan "*Gence-Karabağ Vilayetinin İcmal Defteri (1001/1593)*" ve yine aynı arşivde 903 numaralı olarak kayıtlı bulunan "*Gence-Karabağ Eyaletinin Mufasssal Defteri (1140/1727)*" isimli defterler gü-nümüzde Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Gence-Karabağ bölgesinin XVI-XVIII. yüzyıllardaki siyasî, askerî, ekonomik, demografik vb. durumuyla ilgili çok değerli bilgiler içermektedir. Bu nedenle söz konusu defterler konuyla ilgili olarak yapılacak bilimsel araştırmalarda baş vurulması gereken birincil kaynaklar arşiv belgeleridir. Arşivde 913 numaralı ola-rak kayıtlı bulunan "*Gence Livası'nın İcmal Defteri (1145/1731-1732)*" ve 914 numaralı olarak kayıtlı bulunan "*Gence-Karabağ Eyaleti Ruz-namçe Defteri (1145/1732)*" isimli defterler ise Gence-Karabağ eyâleti-ne tabi Gence, Berda, Hilhına ve Bergüşad sancaklarında tımar ve zeâmet sahiplerinin isimlerini ve miktarlarını kapsamaktadır.

Kaynakça

- Afyoncu Erhan. (1994). "Defterhâne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/100-104. İstanbul: TDV Yayınları.
- Akbayar Nuri. (2001). *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Akgündüz Ahmet. (1990). *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları.
- Akgündüz Ahmet. (1990). *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları.
- Barkan Ömer Lütfi. (1941/1). "Türkiye'de İmparatorluk Devirlerinin Büyük Nüfus ve Arazi Tahrirleri ve Hâkana Mahsus İstatistik Defterleri (I)". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 2, (20-59).
- Barkan Ömer Lütfi. (1941/2). "Türkiye'de İmparatorluk Devirlerinin Büyük Nüfus ve Arazi Tahrirleri ve Hâkana Mahsus İstatistik Defterleri (II)". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 2, (214-247).
- Barkan Ömer Lütfi. (1941/3) "Osmanlı Devrinde Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan Bey'e Ait Kanunlar". *Tarihi Vesikalar Dergisi* 1/2 (Ağustos), (91-106).
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*. (2010). İstanbul: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı.
- Bekadze İasha. (2017). "XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Gence-Karabağ Eyaleti'nde Sanayi İşletmeleri ve Sosyal Tesisler". *Karadeniz*, 9/33. (Ankara), (105-144).
- Bilgili Ali Sinan. (2011). *İran-Azerbaycan-Ermenistan ve Gürcistan'da Osmanlı Vakıfları: XVI-XVIII. Yüzyıllar*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Çiçek Kemal. (1995). "Osmanlılardan Önce Akdeniz Dünyasında Yapılan Bazı Tahrîrler Hakkında Gözlemler". *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)* 6, (51-89).
- Efendiyev Oktay (ed.). (2007). *Azerbaycan Tarihi*. 7 Cilt. Bakü: İlim. Efendiyev Oktay. (2007). *Azerbaycan Safevîler Devleti*. Bakü: Şark-Garp. Efendizade Oktay. (1996). "Gence". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/17-20. İstanbul: TDV Yayınları.

Elitaş, Cemal vd. (2008). *Osmanlı İmparatorluğunda 500 Yıl Boyunca Kullanılan Muhasebe Yöntemi: Merdiven Yöntemi*. Ankara: T.C. Maliye Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı.

Emecen, Feridun (1993). "Çıldır Eyaleti". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/300-301. İstanbul: TDV Yayınları.

Güneş Ahmet. (2004). "Osmanlı Tahrir Defterleri ve Bunların Tarih Yazıcılığında Kullanımı Hakkında Bazı Düşünceler". *Türk Dünyası Araştırmaları* 150 (Haziran), 165-184.

İlhan M. Mehdi. (2006). "Mufassal Tahrir Defterlerindeki Adların Önemine Dair Bazı Örnekler". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 25/40, (41-58).

İnalcık Halil & Donald Quataert (ed.). (2000). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi (1300-1600)*. trc. Halil Berktaş. 2 Cilt. İstanbul: Eren Yayıncılık.

İnalcık Halil. (1987). *Hicri 835 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid*.

Ankara: Türk Tarih Kurumu.

İnalcık Halil. (2003). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. trc. Ruşen Sezer. İstanbul: YKY.

Kırzioğlu Fahrettin. (1976). *Osmanlılar'ın Kafkas Ellerini Fethi (1450-1590)*. Ankara: Sevinç Matbaası.

Kırzioğlu M. Fahrettin. (1979) "1593 (H. 1001) Osmanlı Vilayet Tahrir Defteri'nde Anılan Gence-Karabağ Sancaklar, Ulus ve Oymakları". *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi: Ahmet Caferoğlu Özel Sayısı 1*, (192-222).

Kuş Elif. (2003). *699 Numaralı Gence Vilayeti Tapu Tahrir Defteri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Kütükoğlu Mübahat. (1998). *Osmanlı Belgelerinin Dili*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.

Memmedov Hüsameddin (haz.). (2000). *Gence-Karabağ Eyaletinin Mufassal Defteri*. Bakü: Şuşa Neşriyat.

Memmedov Hüsameddin. (2000). *Gence-Karabağ Eyaletinin Mufassal Defteri*. Bakü: Şuşa Neşriyat.

Miroğlu İsmet. (1990). *Kemâh Sancağı ve Erzincan Kazası (1520-1566)*,

Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Mustafayev Şahin (2001). *Tiflis Eyaletinin Mufassal Defteri*. Bakü: Pedagogika Yayınları.

Mustafazade Tofig. (2002). *XVIII. Yüzyıl-XIX. Yüzyılın Başlarında Osmanlı-Azerbaycan Münasebetleri*. Bakü: İlim.

Ortaylı İlber. (2008). *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*. Ankara: Cedit Neşriyat, 3. Baskı.

Osmanlı Belgelerinde Karabağ. (2009). İstanbul: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü BOA Daire Başkanlığı.

Öz Mehmet. (1991). "Tahrir Defterlerinin Osmanlı Tarihi Araştırmalarında Kullanılması Hakkında Bazı Düşünceler". *Vakıflar Dergisi* 22, (429-439).

Öz Mehmet. (2010). "Tahrîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.

49/425-429. İstanbul: TDV Yayınları.

Öztürk Said. (1996). *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Siyâkat Yazısı ve Tarihi Gelişimi*. İstanbul: OSAV.

Selânikî Mustafa Efendi. (1989). *Târîh-i Selânikî*. 2 Cilt. hzr. Mehmet

İşpirli. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi.

Sezen Tahir. (2006). *Osmanlı Yer Adları*. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü.

Uzunçarşılı İsmail Hakkı. (1988). *Osmanlı Tarihi*. 10 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Woodhead Christine. (2005). "Minorsky, Vladimir Fedorovich". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/116-117. İstanbul: TDV Yayınları.

Din Araşdırmaları Jurnalının nəşr qaydaları

Din Araşdırmaları Jurnalında dinin teoloji, fəlsəfi, tarixi, sosioloji, psixoloji, ədəbi və digər aspektlərdən tədqiq olunduğu məqalələrin qəbulu aparılır.

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun Din Araşdırmaları Jurnalı Ali Attestasiya Komissiyasının elmi jurnallar qarşısında qoyduğu tələblərə və beynəlxalq standartlara uyğun şəkildə ildə iki dəfə nəşr olunur və yayımlanır.

Jurnalda dərc olunan məqalələrin müəllif hüquqları yalnız yazı müəllifinə aiddir. Elmi nəşrə göndərilən və qəbul edilən məqalələr üçün heç bir ödəniş tələb olunmur. Məqaləsi nəşr olunan hər bir müəllif jurnalın çap nüsxəsindən hər hansı ödəniş etmədən redaksiyadan əldə edə bilər. Jurnalda dərc olunacaq hər məqalə üçün DOI (Digital Object Identifier) təsisçi tərəfindən təmin edilir.

Jurnala elmi dərəcəsi olan xarici ölkə və yerli alimlərin, o cümlədən doktorantların, həmçinin magistrantların məqalələri qəbul edilir.

Əvvəllər hər hansı bir mənbədə dərc olunmamış və dəyərləndirmədə olmayan məqalə dərc olunmaq üçün jurnala göndərilə bilər.

Müəllif məqaləsini göndərmək üçün Din Araşdırmaları Jurnalının saytında qeydiyyatdan keçərək, şəxsi kabinet yaratmalıdır. Məqalələr yalnız sayt üzərindən qəbul edilir. <https://journal.ait.edu.az/daj>

Məqalələr plagiatla bağlı müvafiq elmi tədqiqat bazalarında yoxlanılır. Uyğunluq göstəricisi isə 15 %-dən yüksək olan məqalələr qəbul edilmir.

Məqalədə iqtibas, istinad və ədəbiyyat siyahısı yazının ümumi həcmnin 30 faizindən çox olmamalıdır.

1. Məqalənin mətni "A4" formatında, "Arial" 12 şriftlə, yuxarıdan və aşağıdan 2 sm, soldan 3 sm, sağdan 1 sm məsafə, 1 intervalla, 1 nüsxədə olmalıdır.

2. Məqalənin ümumi həcmi 5000-9000 sözdən ibarət olmalıdır.

3. Hər bir məqalədə UOT (Universal Onluq Təsnifatı) indekslər və ya PACS (Picture Archiving and Communication) tipli kodlar göstərilə bilər. Kodlar məqalə başlığından yuxarıda, səhifənin solunda yuxarıda qeyd olunmalıdır.

4. Təqdim olunan araşdırmanın əvvəlində məqalənin adından sonra müəllifin adı, elmi dərəcəsi və ya elmi adı, işlədiyi (təmsil etdiyi)

müəssisə, vəzifəsi, şəhər və ölkə, elektron poçt ünvanı və ORCID-kod göstərməlidir.

5. Daha sonra məqalə yazılan dildə xülasə yazılmalı və açar sözlər qeyd edilməlidir. Xülasələrin həcmnin 200-250, açar sözlərin isə 5-8 sözdən ibarət olması tələb edilir. Açar sözlər ümumidən-xüsusiyyə doğru sıralanmalı, ilk açar söz məqalənin aid olduğu elm sahəsinin adı olmalıdır.

Xülasə və açar sözlər, ən azı, 3 (üç) dildə (məqalənin yazıldığı dil, rus və ingilis dilində) verilməlidir. Hər bir xülasədə məqalənin və müəllifin adı, elmi dərəcəsi və ya elmi adı, işlədiyi (təmsil etdiyi) müəssisə, vəzifəsi, şəhər və ölkə, elektron poçt ünvanı və ORCID-kod tam göstərməlidir. Məqalənin yazıldığı dildə, həmçinin digər dillərdə olan xülasə və açar sözlər girişdən əvvəl yerləşdirilməlidir. Məqalənin müxtəlif dillərdəki xülasələri bir-birinin eyni olmalı və yazının məzmununa uyğun gəlməlidir. Müəllifin gəldiyi elmi nəticə, işin yeniliyi, əhəmiyyəti və s. xülasədə yığcam şəkildə qeyd olunmalıdır.

6. Daha sonra giriş, ən azı, 2 (iki) yarımbaşlıq, nəticə və ədəbiyyat siyahısı olmalıdır.

7. Mövzu ilə bağlı son 10 ilin də elmi mənbələrinə istinadlar vacibdir.

8. Ədəbiyyat siyahısında olan digər dillərdəki adlar transliterasiya olunaraq yazılmalıdır.

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 accepts articles in which religion is studied from theological, philosophical, historical, sociological, psychological, literary and other sides.

The journal of Religious Studies of AIT is published and released twice a year in accordance with the requirements and international standards set by the Supreme Attestation Commission before scientific journals and is published digitally.

Copyright for articles published in the journal belongs only to the author of the article. No fee is charged for articles submitted and accepted for scientific publication. Each author whose article is published can receive a printed copy of the journal free of charge. DOI for each article to be published in the journal is empowered by the founder.

The journal accepts articles from foreign and local scholars with scientific degrees, as well as PhD and Masters students.

An article that has not been previously published in any source and has not been evaluated can be submitted to the journal for publication.

For the purpose of submission of article, the author must create a personal cabinet by registering on the website of the Religious Studies. Acceptance of articles is carried out only through the site. <https://journal.ait.edu.az/daj>

Articles are checked for plagiarism in the relevant research bases. Articles with a compliance rate above 15% will not be accepted.

Citations, references and bibliography in the article should not be more than 30 percent of the total volume of the article.

1. The article should be arranged in "A4", "Arial" - 12 font, 2 cm from the top and bottom, 3 cm from the left, 1 cm from the right, line spacing - 1, in 1 copy.

2. The total word count for the article should be around 5000-9000.

3. UDC indexes or PACS type codes should be indicated in each article. Codes should be typed above the title of article and on the left part of page.

4. At the onset of the submitted study, after the title of the article, the full name of the author, academic degree and academic title,

institution in which he/she works (represents), position, country, city, e-mail address and ORCID code should be indicated.

5. Subsequently, the abstract should then be written in the same language as the article and the keywords should be listed. The abstract should be 200-250 words and keywords should be 5-8 words. Keywords should be sorted from general to particular, the first keyword should match the name of the scientific field to which the article belongs.

Abstract and keywords must be provided in at least 3 (three) languages (language of the article, Russian and English). It is important to indicate the name of the article, the author, academic degree, institution in which he/she works (represents), position, country, city, e-mail address and ORCID code of the author in the summary. The abstract and keywords written in the language of article and in other languages should be placed before the introduction. The abstracts of the article drawn up in different languages should be identical and consistent with the content of the article. The author's scientific conclusion, novelty and importance of the work and etc. should be concisely mentioned in the abstract.

6. Subsequently there should be the introduction, at least 2 (two) subtitle, conclusion and bibliography.

7. To cite scientific sources published in the latest 10 years is necessary.

8. Names in other languages should be transliterated in the bibliography list.

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 журнал Религиозные исследования принимаются статьи исследования религии с теологическими, философскими, историческими, социологическими, психологическими, литературными и другими аспектами.

Журнал АИТ Религиозные исследования издается и публикуется два раза в год в соответствии с требованиями, предъявляемыми Высшей Аттестационной Комиссией к научным журналам и международными стандартами.

Авторские права на статьи, опубликованные в журнале, принадлежат исключительно автору. Для статей, отправленных и принятых в научное издание, не взимается оплата. Каждый автор, статья которого издана, может безвозмездно получить от редакции распечатанный экземпляр журнала. DOI (Digital Object Identifier) для каждой статьи, подлежащей опубликованию в журнале, обеспечивается учредителем.

В журнал принимаются статьи зарубежных и местных ученых с ученой степенью, а также докторантов и магистрантов.

К публикации в журнал могут быть отправлены статьи, не опубликованные ранее в каких-либо источниках и неоцененные.

Для отправки статьи автор должен зарегистрироваться на сайте журнала Религиозные исследования и создать личный кабинет. Статьи принимаются только через сайт. <https://journal.ait.edu.az/daj>

Статьи проверяются в соответствующих научно-исследовательских базах на плагиат. Статьи с показателем соответствия более 15 % не принимаются.

Цитаты, ссылки и перечень литературы в статье не должны превышать 30% от общего объема статьи.

1. Текст статьи должен быть предоставлен в формате A4, написан шрифтом «Arial» 12, отступ - 2 см сверху и снизу, 3 см слева, 1 см справа, 1 интервал, в 1-м экземпляре.

2. Общий объем статьи - 5000-9000 слов.

3. В каждой статье могут быть указаны индексы UOT (Универсальная десятичная классификация) или коды типа PACS (Picture Archiving and Communication). Коды должны быть указаны сверху заголовка статьи, на верхней левой стороне страницы.

4. В начале предоставленного исследования после заголовка статьи должны быть указаны имя, ученая степень и звание, место работы (место, которое он представляет), должность, город и страна, адрес электронной почты и код ORCID автора.

5. Далее должно быть написано резюме на языке статьи и указаны ключевые слова. Объем резюме должен составлять 200-250 слов, а ключевых слов должно быть 5-8. Ключевые слова должны быть перечислены от общих к специальным, первым ключевым словом должно быть название сферы науки, к которой относится статья.

Резюме и ключевые слова должны быть предоставлены как минимум на 3-х (трех) языках (язык, на котором написана статья, русский и английский язык). В каждом резюме должно быть указано название статьи и имя, ученая степень и звание, место работы (место, которое он представляет), должность, город и страна, адрес электронной почты и код ORCID автора. Резюме и ключевые слова на языке, на котором написана статья и на других языках, указываются до введения. Резюме к статье на различных языках должны полностью соответствовать друг другу по смыслу и структуре. В резюме в краткой форме указывается научное заключение, к которому пришел автор, новизна и значимость работы и т.д.

6. Далее должно быть указано введение, как минимум 2 (два) подзаголовка, заключение и список литературы.

7. Важно указывать ссылки на научные источники по теме за последние 10 лет.

8. Названия на других языках в библиографии следует транслитерировать.

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

Din Arařtırmaları Dergisine dini teolojik, felsefi, tarihi, sosyolojik, psikolojik, edebi ve diğ er yönlerden konu edinen ve daha önce hiçbir yerde yayınlanmamıř ve ya yayınlanması için gönderilmemiř arařtırma makaleleri kabul edilmektedir.

Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü Din Arařtırmaları Dergisi Azerbaycan Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı'na baėlı Ali Attestasiya Komisyonu'nun bilimsel dergilere yönelik taleplerine ve uluslararası standartlara uygun olarak yılda iki defa basılır ve elektron olarak yayımlanır.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları ve diğ er sorumluluklar sadece yazara aittir. Dergiye gönderilen makale için hakem ve yayın sürecinde hiçbir ücret talep edilmemektedir. Makalesi yayınlanan her yazar derginin basılı halini hiçbir ücret ödemeden Aİ  -nin yayın sürecini yöneten biriminden elde edebilir. Dergide yayınlanan her bir makale için DOI (Digital Object Identifier) numarası kurucu kurum tarafından saėlanmaktadır.

Dergiye yerli ve yabancı akademisyenlerin, ayrıca doktora ve yüksek lisans  ğrencilerinin makaleleri kabul edilmektedir.

Yayın için Dergiye daha önce herhangi bir yerde yayınlanmamıř ve deėerlendirme sürecine alınmamıř makaleler gönderilebilir.

Yazar, makalesini göndermek için ilk önce Din Arařtırmaları Dergisinin e-sayfasında kayıtdan geçerek kendi profilini oluřturmalıdır. Makale yayın bařvurusu yalnız derginin e-sayfası üzerinden yapılır ve kabul edilir. <https://journal.ait.edu.az/daj>

Makaleler intihal durumunu tespit eden ilgili bilimsel arařtırma veritabanlarında taranarak kontrol edilir. Uyumluluk derecesi 15%`ten yüksek olan makaleleri sistem kabul etmiyor.

Makalede alıntı, atıf ve kaynakça arařtırmanın genel hacminin 30 %`den fazla olmamalıdır.

1. Makale metni "A4" biçiminde, "Arial" 12 punto, üstten ve alttan 2 sm, soldan 3, saėdan 1 sm bořluk, 1 aralıkla, 1 nüshada olmalıdır.
2. Makale hacmi, 5000-9000 kelime aralıėında olmalıdır.
3. Her bir makalede UOT (Uluslararası Onluk Tesnifatı) veya PACS (Picture Archiving and Communication Systems) gibi dizinler gösterilebilir. Dizinler makale bařlıėının üzerinde, sayfanın sol üst köşesinde belirtilmelidir.

4. Gönderilen makalede başlıktan sonra yazarın adı, soyadı, akademik unvanı, çalıştığı (tems il ettiđi) kurum, görevi, şehir ve ülke, e-posta adresi ve ORCID numarası belirtilmelidir.

5. Daha sonra makalenin yazıldığı dilde özet yazılmalı ve anahtar kelimeler belirtilmelidir. Özetler 200-250 kelime aralığında olmalı, anahtar kelimelerin sayı 5-8 kelimed en fazla olmamalıdır. Anahtar kelimeler genelden özele olacak şekilde yazılmalı, ilk anahtar kelime makalenin ait olduđu alanın adıyla ilgili olmalıdır.

Özet ve anahtar kelimelerin, en az, 3 (üç) dilde (makalenin yazıldığı dil, ingilizce ve rusça) yazılması gerekmektedir. Tüm özetlerde makale ve yazarın adı, akademik derece veya akademik unvanı, çalıştığı (tems il ettiđi) kurum, görevi, şehir ve ülke, e-posta adresi ve ORCID numarası tam olarak belirtilmelidir. Makalenin yazıldığı dildeki ve diğ er dillerdeki özet ve anahtar kelimeler girişten önce gelmelidir. Makalenin farklı dillerdeki özetleri içerik olarak birbirleriyle aynı olmalıdır. Makalenin özetinde çalışmanın özgünlüğü, önemi ve yazarın geldiđi sonuç ve ya sonuçlar öz bir şekilde belirtilmelidir.

6. Makalede yapı itibariyle giriş, en az iki altbaşlık, sonuç ve kaynakça olmalıdır.

7. Makalede konuyla ilgili son 10 yılın bilimsel kaynaklarına da atıfta bulunulmalıdır.

8. Kaynakçada yer alan diğ er dillerdeki isimlerin transliterasyon şeklinde yazılması gerekmektedir.

Din Arařtırmaları Dergisi, 2020 yılından itibaren, Azerbaycan Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyası tarafından felsefe ve psikoloji ile ilgili bilimsel makalelerin yayınlanması için önerilen süreli yayınlar listesinde yer almaktadır.