

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

**DİN ARAŞDIRMALARİ  
JURNALI**

**№ 8 (2). DEKABR 2025**



**Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu**  
**Din Araşdırmaları Jurnalı / Journal of Religious Studies**

ISSN 2618-0030

e-ISSN 3006-2772

Cild: 8 Nömrə: 2 / Dekabr 2025 Volume: 8 Issue: 2 / December 2025

**Nəşir**

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu

**Nəşr olunduğu ölkə**

Azərbaycan

**Nəşretmə üsulu**

Açıq giriş

**Nəşr olunma aralığı**

İyun - Dekabr

**Məqsəd və əhatə dairəsi**

Jurnalımız orijinal tədqiqat məqalələri və yüksək keyfiyyətli kitab resenziyaları dərc edərək, din elmləri sahəsində elmi biliklərin inkişafına və beynəlxalq müstəvidə paylaşılmalarına töhfə verməyi hədəf seçib.

**Hədəf kütləsi**

İlahiyyat sahəsində çalışan peşəkarlardan, ekspertlərdən, tədqiqatçılardan, magistr və doktorantlardan, həmçinin əlaqəli sahələr üzrə təhsil alan bakalavr tələbələrindən və məzunlarından ibarətdir.

**Yayımlandığı dil**

Azərbaycan / İngilis / Rus / Türk / Ərəb

**Ödəniş siyasəti**

Müəllifdən və ya hər hansı bir qurumdan heç bir halda ödəniş tələb olunmur.

**Dəyərləndirmə növü**

Ən az iki xarici rəyçi – ikitərəfli anonim rəy prosesi

**Müəllif hüquqları**

Müəlliflər jurnalımızda dərc olunan məqalələrinin müəlliflik hüquqlarına CC-BY-NC lisenziyası əsasında sahibdirlər

**Plagiat yoxlanması**

Jurnalımız tərəfindən təmin edilir - StrikePlagiarism.

**Ünvan**

Bakı, Məhəmməd Naxçıvani 29, AZ1065  
Telefon (+994 12) 436 75 23; (+994 70) 250 05 27 Bakı /  
AZƏRBAYCAN

**Nəşr tarixi**

30 Dekabr 2025

**Publisher**

Azerbaijan Institute of Theology

**Broadcast Country**

Azerbaijan

**Release Model**

Open Access

**Published Period**

June – December

**Aim and Scope**

Our journal aims to contribute to the development and international sharing of scientific knowledge in the field of religious studies by publishing original research articles and high-quality book reviews.

**Target Audience**

It consists of professionals, experts, academics, researchers, master's and doctoral students working in the field of theology, as well as undergraduate and graduate students studying in related fields.

**Publication Language**

Azerbaijani / English / Russian / Turkish / Arabic

**Price Policy**

No fee is charged from the author or institution under any name.

**Type of Arbitration**

At least two external referees - Double-blind refereeing

**Copyright**

Authors retain the copyright to their works published in our journal under a CC-BY-NC license.

**Plagiarism Check**

Produced by our journal – StrikePlagiarism

**Administration Place**

Baku, Mahammad Nakchivani 29, AZ1065  
Phone (+994 12) 436 75 23; (+994 70) 250 05 27  
Baku / AZERBAIJAN

**Publishing Date**

30 December 2025

e-mail: [journal@ait.edu.az](mailto:journal@ait.edu.az)

<https://journal.ait.edu.az/daj/index>

**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/Aqil-Shirinov>  
aqilshirinov@ait.edu.az

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

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

**Texniki redaktor****Hilal Ağamoğlanov**

<https://orcid.org/0009-0005-7317-3206>  
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Akademik Ziya Bünyadov adına Şərqsünəslıq 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. Damir Muhetdinov**

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

**Prof. Muhammad Vildan**

<https://orcid.org/0000-0003-2111-3891>  
Sunan Kalijaga Dövlət İslam  
Universiteti, Ədəb və mədəniyyət  
elmləri fakültəsi / İndoneziya  
[https://spimagister.uinsuka.ac.id/id/pag/e/detil\\_dosen/197104031996031001-Muhammad-Wildan](https://spimagister.uinsuka.ac.id/id/pag/e/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. 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/8757>  
osmanbakar@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

**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. Elvüsəl Məmmədov**

<https://orcid.org/my-orcid?orcid=0009-0000-7015-6535>  
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası,  
Akademik Ziya Bünyadov adına  
Şərşünaslıq İnstitutu / Azərbaycan  
[https://www.researchgate.net/profile/  
Elvusal-Mammedov](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](https://www.researchgate.net/profile/Aladdin-Malikov)  
aladdin.malikov@academygate.org

**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](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/Abdullah  
Demir](https://aybu.academia.edu/AbdullahDemir)  
abdullahdemir@aybu.edu.tr

**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](https://www.researchgate.net/profile/Kovsar-Taghiyev)  
kovsartaghiyev@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](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](https://www.researchgate.net/profile/Irada-Taghiyeva)  
iradatagiyeva@ait.edu.az

**s.f.d. Daşdəmir Məhmandarov**

<https://orcid.org/0000-0002-9604-4766>  
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat  
fakültəsi / Azərbaycan  
[https://www.researchgate.net/profile/  
Dashdamir-Mahmandarov](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](https://www.researchgate.net/profile/Aliya-Mursalova)  
aliyamursalova@aid.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>  
mirniyazmursalov@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

**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. 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.uinsuka.ac.id/id/pagere/detil\\_dosen/197104031996031001-Muhammad-Wildan](https://spimagister.uinsuka.ac.id/id/pagere/detil_dosen/197104031996031001-Muhammad-Wildan)  
 muhammed.wildan@uin-suka.ac.id

**Prof. Saffet Kose**

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

**Prof. Zekeriya Güler**

<https://orcid.org/0000-0002-8759-6817>  
 Istanbul 29 Mayıs University, Faculty of Theology / Türkiye  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/@zguler>  
 zguler59@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 Vakif University, Faculty of Islamic Sciences / Türkiye  
<https://akademik.yok.gov.tr/AkademikArama/view/viewAuthor.jsp>  
 maltundag@fsm.edu.tr

**Prof. Muammer Erbas**

<https://orcid.org/0000-0003-3811-4348>  
 Dokuz Eylül University, Faculty of Theology / Türkiye  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/@muammererbas>  
 muammer.eras@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. 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. Elvusal Mammadov**

<https://orcid.org/my-orcid?orcid=0009-0000-7015-6535>

Azerbaijan National Academy of Sciences, Institute of Oriental Studies named after Academician Ziya Bunyadov / Azerbaijan  
<https://www.researchgate.net/profile/Elvusal-Mammedov>  
elvusal.mammedov@gmail.com

**Assoc. Prof. Aladdin Malikov**

<https://orcid.org/0000-0001-5830-6764>

Azerbaijan National Academy of Sciences, Institute of Philosophy and Sociology / Azerbaijan  
<https://www.researchgate.net/profile/Aladdin-Malikov>  
aladdinmalikov@ait.edu.az

**Assoc. Prof. Rashad Mustafa**

<https://orcid.org/0000-0002-8013-2067>

Azerbaijan National Academy of Sciences, Institute of History named after Abbasgulu Agha Bakikhanov / Azerbaijan  
<https://www.researchgate.net/profile/Rashad-Mustafa-2>  
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. Kovsar Taghiyev**

<https://orcid.org/0000-0002-0541-7118>

Azerbaijan Institute of Theology, Faculty of Theology / Azerbaijan  
<https://www.researchgate.net/profile/Kovsar-Taghiyev>  
kovsartaghiyev@ait.edu.az

**Assist. Prof. Faig Ahmedzade**

<https://orcid.org/0000-0003-4921-2517>

Azerbaijan Institute of Theology, Faculty of Theology / Azerbaijan  
<https://www.researchgate.net/profile/Faig-Ahmedzade>  
faigahmedzade@ait.edu.az

**Assist. Prof. Irada Taghiyeva**

<https://orcid.org/0009-0002-0115-2017>

Azerbaijan Institute of Theology, Faculty of Theology / Azerbaijan  
<https://www.researchgate.net/profile/Irada-Taghiyeva>  
iradataghiyeva@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>  
dasdemirmehmandarov@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@aid.edu.az

**Danışman****Doç. Dr. Agil Şirinov**

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

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

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

**Editör****Elnara Ağaoğlu**

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

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

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

**İngilizce****Şems Bağirova**

<https://orcid.org/0009-0002-0069-0948>  
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, Dış  
ilişkiler uzmanı / Azerbaycan  
[https://ait.edu.az/en/struktur/internation  
al-relations-department/  
shamsbagirova@ait.edu.az](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>  
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat  
fakültesi / Azerbaycan  
[https://www.researchgate.net/profile/  
Aliya-Mursalova](https://www.researchgate.net/profile/Aliya-Mursalova)  
aliyamursalova@aid.edu.az

**Türkçe****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](https://www.researchgate.net/profile/Dashdamir-Mahmandarov)  
dashedmirmehmandarov@ait.edu.az

**Arapca****Doç. Dr. İlkin Alimuradov**

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

**Teknik Editör****Hilal Ağamoğlanov**

<https://orcid.org/0009-0005-7317-3206>  
Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi,  
Ziya Bünyatov adına Şarkiyat Enstitüsü  
/ Azerbaycan  
[https://www.researchgate.net/profile/  
Hilal-Aghamoghlanov](https://www.researchgate.net/profile/Hilal-Aghamoghlanov)  
hilal\_ali@mail.ru

**Adres:**

Muhammed Nahçivani 29,  
Azerbaycan, 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. 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/19710403199603  
1001-Muhammad-Wildan](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. 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](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/AkademikA  
rama/view/viewAuthor.jsp  
maltundag@fsm.edu.tr](https://akademik.yok.gov.tr/AkademikArama/view/viewAuthor.jspmaltundag@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](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](https://www.researchgate.net/profile/Olga-Pavlova-6)  
os\_pavlova@mail.ru

**Doç. Dr. Anar Gafarov**

<https://orcid.org/0000-0002-3113-1287>  
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat  
Fakültesi / Azerbaycan  
[https://www.researchgate.net/profile/  
Anar-Gafarov](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](https://www.researchgate.net/profile/Ahmet-Niyazov/savedlistahmetniyazov@ait.edu.az)

**Doç. Dr. Elvusal Memmedov**

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

**Doç. Dr. Aladdin Malikov**

<https://orcid.org/0000-0001-5830-6764>  
Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi,  
Felsefe ve Sosyoloji Enstitüsü /  
Azerbaycan  
<https://www.researchgate.net/profile/Aladdin-Malikov>  
aladdinmalikov@ait.edu.az

**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. 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. Faig Ahmedzade**

<https://orcid.org/0000-0003-4921-2517>  
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat  
Fakültesi / Azerbaycan  
[www.researchgate.net/profile/FaigAhmedzade](http://www.researchgate.net/profile/FaigAhmedzade)  
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. 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

**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/](https://www.researchgate.net/profile/Agil-Shirinov)

Agil-Shirinov

[agilshirinov@ait.edu.az](mailto: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/](https://www.researchgate.net/profile/Mirniyaz-Mursalov)

Mirniyaz-Mursalov

[mirniyazmursalov@ait.edu.az](mailto:mirniyazmursalov@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/](https://ait.edu.az/ru/struktur/otdel-pressy/)

otdel-pressy/

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

**Литературные редакторы**

**Азербайджанский язык**

**Рена Хасратова**

Азербайджанский институт теологии,

Редактор / Азербайджан

[ranahasratova@ait.edu.az](mailto: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-](https://ait.edu.az/ru/struktur/otdel-mezhdunarodnykh-otnoshenii/)

mezhdunarodnykh-otnoshenii/

[shamsbagirova@ait.edu.az](mailto:shamsbagirova@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/](https://www.researchgate.net/profile/Aliya-Mursalova)

Aliya-Mursalova

[aliyamursalova@aid.edu.az](mailto: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/](https://www.researchgate.net/profile/Dashdamir-Mahmandarov)

Dashdamir-Mahmandarov

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

**Арабский язык**

**д.ф.ф., доц. Илкин Алимурадов**

<https://orcid.org/0000-0002-5051-2528>

Азербайджанский институт теологии,

Факультет теологии / Азербайджан

[https://www.researchgate.net/profile/](https://www.researchgate.net/profile/Ilkin-Alimuradov)

Ilkin-Alimuradov

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

**Технический редактор**

**Хилал Агамогланов**

<https://orcid.org/0009-0005-7317-3206>

Национальная Академия Наук

Азербайджана,

Институт востоковедения имени

академика Зии Буниятова /

Азербайджан

[https://www.researchgate.net/profile/](https://www.researchgate.net/profile/Hilal-Aghamoghlanov)

Hilal-Aghamoghlanov

[hilal\\_ali@mail.ru](mailto: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](mailto:journal@ait.edu.az)

[www.journal.ait.edu.az](http://www.journal.ait.edu.az)

**Состав редакции****Проф. Дамир Мухетдинов**

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

**Проф. Мухаммад Вилдан**

<https://orcid.org/0000-0003-2111-3891>  
Государственный исламский  
университет Сунав Калиджана,  
факультет Адаба и культурологии /  
Индонезия  
[https://spimagister.uin-  
suka.ac.id/id/page/detil\\_dosen/197104  
031996031001-Muhammad-Wildan](https://spimagister.uin-suka.ac.id/id/page/detil_dosen/197104031996031001-Muhammad-Wildan)  
[muhammed.wildan@uin-suka.ac.id](mailto:muhammed.wildan@uin-suka.ac.id)

**Проф. Сафвет 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](mailto:saffetkose@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](mailto: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](https://avesis.marmara.edu.tr/abdullah.kahraman)  
[a.kahraman69@hotmail.com](mailto: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/Akademik  
Arama/view/viewAuthor.jsp](https://akademik.yok.gov.tr/AkademikArama/view/viewAuthor.jsp)  
[maltundag@fsm.edu.tr](mailto: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/@muam  
mererbas](https://dergipark.org.tr/tr/pub/@muammererbas)  
[muammer.erbas@deu.edu.tr](mailto: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/8757](https://www.iium.edu.my/directory/show/8757)  
[osmanbakar@iium.edu.my](mailto:osmanbakar@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/  
Olga-Pavlova-6](https://www.researchgate.net/profile/Olga-Pavlova-6)  
[os\\_pavlova@mail.ru](mailto:os_pavlova@mail.ru)

**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](https://www.researchgate.net/profile/Anar-Gafarov)  
[anargafarov@ait.edu.az](mailto: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](https://www.researchgate.net/profile/Ahmet-Niyazov/savedlist)  
ahmetniyazov@ait.edu.az

**д.ф.ф., доц. Эльвюсал Мамедов**

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

**д.ф.ф., доц. Аладдин Меликов**

<https://orcid.org/0000-0001-5830-6764>  
Национальная Академия Наук  
Азербайджана, Институт философии  
и социологии / Азербайджан  
[https://www.researchgate.net/profile/Al  
addin-Malikov](https://www.researchgate.net/profile/Aladdin-Malikov)  
aladdinmalikov@ait.edu.az

**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](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  
Беязыт, Факультет Теологии /Турция  
<https://aybu.academia.edu/AbdullahDemir>  
abdullahdemir@aybu.edu.tr

**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](https://www.researchgate.net/profile/Kovsar-Taghiyev)  
kovsartaghiyev@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](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](https://www.researchgate.net/profile/Irada-Taghiyeva)  
iradataghiyeva@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/D  
ashdamir-Mahmandarov](https://www.researchgate.net/profile/Dashdamir-Mahmandarov)  
dasdemirmehmandarov@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](https://www.researchgate.net/profile/Aliya-Mursalova)  
aliyamursalova@aid.edu.az

**Din Arařdırmaları Jurnalı**

**p-ISSN: 2618-0030; e-ISSN: 3006-2772**

**№ 8 (1). Dekabr 2025 / No 8 (2). December 2025 /**

**№ 8 (1). Декабрь 2025**

## Mündəricat / Contents / Содержание

### Araşdırma məqalələri / Research Articles / Исследовательские статьи

#### **The French Psychological Path: Transforming Cartesian Dualism into Scientific Psychology (1637–1968)**

*Fransız psixoloji ənənəsi: Kartezyen dualizmdən elmi psixologiyaya keçid (1637–1968)*

*Французский психологический путь: трансформация картезианского дуализма в научную психологию (1637–1968)*

Michael Kuznetsov .....17

#### **Dini inanclar və psixi sağlamlıq: psixologiya elminin prizmasından baxış**

*Религиозные верования и психическое здоровье: взгляд с точки зрения психологии*

*Religious Beliefs and Mental Health: a Psychological Perspective*

Gültəkin İsmayılova .....49

#### **Təsəvvüf qadınları: Rabiyyə əl-Ədəviyyənin məhəbbət mistikası**

*Women of Sufism: The Mysticism of Love in Rābi‘a al-‘Adawiyya’s Thought*

*Женщины суфизма: любовная мистика Рабии аль-Адави*

Qəmərxanım Cavadlı .....73

#### **Qədim türklərdə və müsəlman türk toplumlarında**

**“qonaqpərvərlik” anlayışının müqayisəli təhlili**

*A Comparative Analysis of the Concept of Hospitality*

*Among Ancient Turks and Muslim Turkic Communities*

*Сравнительный анализ концепции гостеприимства у*

*древних тюрков и в мусульманских тюркских сообществах*

Məmmədəli Babaşlı .....92

**Klasik Hanefi Usûl-i Fıkh Eserlerinde İctihad ve Taklidin Yeri**

*Klassik Hənəfi üsuli-fiqh əsərlərində ictihad və təqlidin yeri*

*The Place of Ijtihad and Taqlid in Classical Hanafi Uşul al-Fiqh Works*

*Место иджтихада и таклида в классических ханафитских произведениях усул-и фикх*

Şahin Hancanov .....123

**Qurani-Kərim ayələrinin izahında iki əsas termin: “təfsir” və “təvil”**

*The Two Main Terms Used in Explaining the Verses of the Qur'an are Tafsir and Ta'wil*

*Два основных термина, используемых при толковании аятов Корана: тафсир и та'виль*

Qumru Hüseynova .....151

**Qazı Əbdülcəbbar əl-Mötəzilinın düşüncəsində iradə, feil və əxlaq**  
*Will, Action, and Morality in the Thought of Qadi Abd al-Jabbar al-Mu'tazili*

*Свобода воли, деяние и мораль в мысли Кади Абд аль-Джаббара аль-Мутазилита*

Peyman Xəlilov .....170

**1917–1920-ci illərdə Nuxa qəzasında ermənilərin milli-dini fitnəkarlıq siyasəti, siyasi və dini həyatın xüsusiyyətləri**

*The Policy of National-Religious Incitement of Armenians in the Nukha Region in 1917-1920, Features of Political and Religious Life*

*Политика национально-религиозного подстрекательства армян в Нухском районе в 1917-1920 годах, особенности политической и религиозной жизни*

Elşən Abdurahmanov, Həbil Xəlilov .....202

## **The French Psychological Path: Transforming Cartesian Dualism into Scientific Psychology (1637–1968)**

***Dr. Michael Kuznetsov***

V.N. Karazin Kharkiv National University,  
Faculty of Philosophy  
Kharkov, Ukraine  
pwanz87@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-3232-1792>

Date of submission: 06.08.2025

Date of acceptance: 05.12.2025

### **Abstract**

The primary aim of the study is to trace and analyze the dialectical process by which French psychological thought moved from Cartesian mechanistic dualism and Enlightenment materialism to the positivist and clinical-experimental paradigm of the 19th century. The object of the article is the historical evolution of French psychology from the 17th to the late 19th century. The subject is the transformation of its philosophical foundations into an independent scientific discipline. The main research question is: How did French psychology manage to free itself from metaphysical speculation and become a rigorous empirical science despite originating in René Descartes' strict mind-body dualism? The central hypothesis is that this transformation was driven not only by internal theoretical development but also by socio-political factors (class struggles, bourgeois progress, the revolutions of 1848, and the crisis of the Third Republic), which accelerated the rejection of metaphysics in favor of laboratory and clinical methods. The study employs historical-philosophical analysis, the comparative method (French tradition vs. British empiricism and German experimental psychology), and contextual socio-political interpretation of primary sources (works of Descartes, Gassendi, Malebranche, Bayle, d'Holbach, Ribot, Charcot, and others). The article demonstrates that Descartes laid the psychophysical foundations (pineal gland as interaction point, reflex theory, classification of six primary passions),

which were subsequently criticized and materialized by Enlightenment thinkers. Pierre Bayle secularized mental disorders by treating them as natural illnesses rather than divine punishment; d'Holbach explained psychological distress as misinterpretation of material processes. In the 19th century, Théodule Ribot institutionalized experimental psychology, while Jean-Martin Charcot, through hypnosis and clinical demonstration of trauma's psychosomatic effects, finally bridged philosophy and scientific clinic, significantly influencing Freud. The decline of the original French tradition in the 20th century under Anglo-American dominance further highlights the uniqueness of the earlier philosophy-science interaction. The conclusions offer insights for contemporary cognitive science, neurophilosophy, and trauma therapy.

**Keywords:** *Philosophy, French Psychology, Cartesian Dualism, Philosophy and Science Interaction, History of Psychology, Secularization of Mental Disorders, Psychosomatics, Cognitive Science*

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

## **Fransız psixoloji ənənəsi: Kartezyen dualizmdən elmi psixologiyaya keçid (1637–1968)**

**Dr. Michael Kuznetsov**

V. N. Karazin Xarkov Milli Universiteti,  
Fəlsəfə fakültəsi  
Xarkov, Ukrayna  
pwanz87@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-3232-1792>

Daxilolma tarixi: 06.08.2025

Nəşrə təsdiq tarixi: 05.12.2025

### **Xülasə**

Tədqiqatın əsas məqsədi fransız psixoloji düşüncəsinin Kartezyen mexanistik dualizm və Maarifçilik dövrünün materializmindən XIX əsrin pozitivist və klinik-eksperimental paradigmasına keçidini təmin edən dialektik prosesi izləmək və təhlil etməkdir. Məqalənin obyektivi XVII əsrdən XIX əsrin sonlarınaqədər fransız psixologiyasının tarixi inkişafıdır. Predmeti isə onun fəlsəfi əsaslarının müstəqil elmi disipline çevrilməsi prosesidir. Əsas tədqiqat sualı belə formullaşdırılır: René Dekartın sərt ağıl–bədən dualizmindən qaynaqlanmasına baxmayaraq, fransız psixologiyası metafizik spekulyasiyalardan necə azad olaraq ciddi empirik elmə çevrilə bilmişdir? Mərkəzi hipotez ondan ibarətdir ki, bu transformasiya yalnız daxili nəzəri inkişafın nəticəsi deyil, həm də sosial-siyasi amillərin (sinfi mübarizələr, burjuaziyanın tərəqqisi, 1848-ci il inqilabları və Üçüncü Respublika böhranı) təsiri ilə baş vermiş, bu amillər metafizikanın tədricən kənarlaşdırılaraq laboratoriya və klinik metodların üstünlük qazanmasını sürətləndirmişdir.

Tədqiqatda tarixi-fəlsəfi təhlil metodu, müqayisəli yanaşma (fransız ənənəsi ilə Britaniya empirizmi və Alman eksperimental psixologiyasının müqayisəsi), eləcə də əsas mənbələrin (Dekart, Qassendi, Malbranş, Bayl, d'Holbax, Ribo, Şarko və başqalarının əsərləri) sosial-siyasi kontekstual interpretasiyası tətbiq edilmişdir. Məqalədə göstərilir ki, Dekart psixofiziki əsasları (epifiz vəzinin qarşılıqlı təsir nöqtəsi kimi izahı, refleks nəzəriyyəsi, altı əsas ehtirasın təsnifatı) formalaşdırmış, lakin bu əsaslar sonradan Maarifçilik mütəfəkkirləri tərəfindən tənqid edilmiş və materialist çərçivədə yenidən şərh olunmuşdur. Pierre Bayle

ruhi pozuntuları ilahi cəza kimi deyil, təbii xəstəliklər kimi izah etməklə onları sekulyarlaşdırmış, d'Holbax isə psixoloji iztirabları maddi proseslərin yanlış qavranılması ilə əlaqələndirmişdir.

XIX əsrdə Teodül Ribo eksperimental psixologiyayı institusional səviyyədə formalaşdırmış, Jan-Martin Şarko isə hipnoz və travmanın psixosomatik təsirlərinin klinik nümayişi vasitəsilə fəlsəfə ilə elmi klinika arasında körpü yaratmış və bununla da Ziqmund Freyde mühüm təsir göstərmişdir. XX əsrdə anqlo-amerikan elmi dominantlıq fonunda orijinal fransız ənənəsinin tənəzzülü, erkən dövrdə fəlsəfə ilə elm arasındakı bu qarşılıqlı əlaqənin nə qədər unikal olduğunu daha aydın şəkildə üzə çıxarır. Tədqiqatın nəticələri müasir koqnitiv elmlər, neyrofəlsəfə və travma terapiyası üçün mühüm nəzəri və metodoloji nəticələr təqdim edir.

**Açırsözlər:** *Fəlsəfə, Fransa psixologiyası, Karteziyan dualizmi, fəlsəfə və elmin qarşılıqlı əlaqəsi, psixologiya tarixi, psixi pozğunluqların sekulyarlaşdırılması, psixosomatika, koqnitiv elm.*

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

## **Французский психологический путь: трансформация картезианского дуализма в научную психологию (1637–1968)**

**д-р Майкл Кузнецов**

В.Н. Каразинский Харьковский национальный университет,  
Факультет философии  
Харьков, Украина  
pwanz87@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-3232-1792>

Дата подачи статьи в редакцию: 06.08.2025

Дата подтверждения статьи к публикации: 05.12.2025

### **Резюме**

Главная цель исследования – проследить и проанализировать диалектический процесс, в ходе которого французская психологическая мысль перешла от картезианского механистического дуализма и материализма Просвещения к позитивистской и клинико-экспериментальной парадигме XIX века. Объектом статьи является историческая эволюция французской психологии с XVII до конца XIX века; предметом – трансформация её философских основ в самостоятельную научную дисциплину. Основной исследовательский вопрос формулируется так: каким образом французской психологии удалось освободиться от метафизических спекуляций и стать строгой эмпирической наукой, несмотря на своё происхождение из строгого дуализма души и тела Рене Декарта? Центральная гипотеза заключается в том, что эта трансформация была обусловлена не только внутренним теоретическим развитием, но и социально-политическими факторами (классовая борьба, прогресс буржуазии, революции 1848 года, кризис Третьей республики), которые ускорили отказ от метафизики в пользу лабораторных и клинических методов. В исследовании используются историко-философский анализ, сравнительный метод (сопоставление французской традиции с британским эмпиризмом и немецкой экспериментальной психологией) и контекстуальная социально-политическая интерпретация первоисточников (работ Декарта, Гассенди, Мальбранша, Бейля, д’Аламбера, Дидро, Гольбаха, Ри-

бо, Шарко и других). В статье показано, что Декарт заложил психофизические основания (шишковидная железа как точка взаимодействия, теория рефлекса, классификация шести первичных страстей), которые впоследствии были критикованы и материализованы мыслителями Просвещения. Пьер Бейль секуляризировал психические расстройства, рассматривая их как естественные болезни, а не божественную кару; д'Аламбер и Дидро в «Энциклопедии» способствовали натуралистическому взгляду на человека; Поль Гольбах объяснял психологический дистресс как неверную интерпретацию материальных процессов. В XIX веке Теодуль Рибо институционализировал экспериментальную психологию, а Жан-Мартен Шарко через изучение гипноза и клиническую демонстрацию психосоматических эффектов травмы окончательно соединил философию с научной клиникой, существенно повлияв на Фрейда. Угасание оригинальной французской традиции в XX веке под влиянием англо-американского доминирования дополнительно подчеркивает уникальность раннего взаимодействия философии и науки. Выводы работы предлагают перспективы для современной когнитивной науки, нейрофилософии и терапии травмы.

**Ключевые слова:** *Философия, французская психология, картезианский дуализм, взаимодействие философии и науки, история психологии, секуляризация психических расстройств, психосоматика, когнитивная наука.*

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

## **Introduction**

### **The Dialectics of Mind and Matter—A Historical Odyssey of French Psychology**

The study of the human mind has always been a battleground of ideas, where philosophy and science collide, merge, and transform one another. Nowhere is this dynamic interplay more vividly illustrated than in the evolution of French psychology, a discipline born from the tension between metaphysical abstraction and empirical rigor. From the mechanistic dualism of René Descartes to the clinical experiments of Jean-Martin Charcot, French psychology emerged as a unique synthesis of intellectual traditions, shaped by the material conditions of its time and the ceaseless dialectic of theory and practice.

The 17th century marked a rupture in European thought, as feudal scholasticism gave way to the rationalist ethos of the rising bourgeoisie.

Descartes' *cogito ergo sum* was more than a philosophical axiom; it was an expression of emerging modern individualism, asserting the primacy of reason in a world still shackled by religious dogma. But by relegating passions to the unconscious, he inadvertently laid the groundwork for their scientific study, a task that would fall to his materialist successors.

The 18th century saw the rise of a new intellectual vanguard, one that sought to liberate psychology from theological constraints. Pierre Gassendi's atomistic psychology, which traced consciousness to sensory stimuli and pain, challenged Descartes' dualism, while Nicolas Malebranche attempted to salvage it by subordinating physiology to divine will. Meanwhile, radicals like Paul Henri Thiry d'Holbach and Pierre Bayle dismantled the spiritualist edifice altogether, recasting mental phenomena as products of material interactions. Bayle, in particular, treated psychological disorders as natural afflictions of the soul, stripping them of divine punishment and paving the way for secular therapeutics.

These debates were not merely academic; they reflected the broader socio-political transformations of the 17th–18th centuries of the Enlightenment. The materialists, aligned with the critique of religious and traditional authority, while figures like Malebranche clung to the old order. Yet even as they diverged, their collective efforts transformed psychology from a speculative endeavor

into a nascent science, one increasingly attuned to the interplay of body and mind.

By the late 19th century, France's political upheavals the revolutions of 1848, the collapse of the Second Empire, the birth of the Third Republic demanded a psychology grounded in observable reality. Théodule Ribot, France's first champion of experimental psychology, declared that the discipline must abandon metaphysics for the laboratory.

The 20th century witnessed the gradual dissolution of French psychology's distinct identity. As Anglo-American behaviorism and German experimentalism dominated the field, the Cartesian tradition once the cornerstone of European thought was relegated to the margins. Figures like Pierre Janet and Henri Wallon sought to preserve its clinical and philosophical insights, but by the post-war era, French psychology had largely surrendered to foreign paradigms.

Yet its legacy endures. Descartes' reflex theory foreshadowed modern cognitive science, while Charcot's work on trauma resonates in contemporary psychotherapy. The dialectical movement from metaphysical speculation to clinical empiricism and back again offers a blueprint for understanding the mind's irreducible complexity. French psychology, in its rise and fall, exemplifies the eternal struggle to reconcile thought with its material substrate, a struggle that remains as urgent today as it was in Descartes' time.

**Practical Applications.** This study is relevant to historians of philosophy and science, modern psychologists, and educators. Understanding how Descartes' reflex theory and Charcot's hypnosis shaped psychology enables:

1. Education: Integrating historical-philosophical context into psychology curricula, illustrating the link between philosophy and scientific methods. This fosters deeper understanding of concepts like the unconscious or psychosomatics.

2. Clinical Practice: Reflecting on Charcot's approaches to hypnosis and psychosomatic disorders may inspire therapists to combine historical methods with modern technologies, such as for trauma or hysterical disorders (van der Kolk, 2014).

3. Interdisciplinary Research: Findings can inform cognitive science and neurophilosophy, exploring consciousness, body, and stimuli, building on Cartesian traditions (Churchland, 1986, 23).

4. Science Policy: Analyzing social and political influences on psychology's development underscores the importance of supporting fundamental research during national crises.

**Methodology.** The study employs historical-philosophical and comparative approaches.

1. Historical Analysis: Examining key texts shaping French psychology:

- Descartes' *Meditations on First Philosophy* (1641) and *Passions of the Soul* (1649) for dualism and reflex theory (Descartes, 2008, 12; Descartes, 1989, 19).

- Charcot's *Leçons sur les maladies du système nerveux* (1885–1887) for the shift to empirical psychology (Charcot, 1890, 45).

- Works by Gassendi, Malebranche, d'Holbach and Ribot.

2. Comparative Method: Comparing Descartes' philosophical-theoretical approach with Charcot's clinical-experimental methods, and French psychology with British empiricism (Locke, Berkeley) and German positivism (Wundt).

3. Contextual Approach: Considering social and political conditions influencing French psychology.

4. Interpretation: Analyzing philosophical concepts (dualism, materialism, positivism) as foundations for scientific psychology, emphasizing continuity and transformation.

**Novelty:**

1. Integrates philosophical and scientific aspects, emphasizing their interdependence.

2. Views Descartes as a "proto-psychologist", whose reflex theory anticipated modern concepts (e.g., Pavlov's reflexes) (Pavlov, 1927, 15). Descartes is referred to here as a "proto-psychological" thinker only in the conditional and historically limited sense that he formulated concepts and problems (reflex arc, classification of passions, localisation of mind–body interaction) that later became objects of physiological and clinical-experimental research in 19th-century France. He did not conduct empirical investigations of mental processes; his aim remained metaphysical and epistemological.

3. Positions Charcot as a bridge between philosophy and clinical practice, expanding his role beyond neurology (Didi-Huberman, 2004, 67).

4. Highlights political crises and institutional shifts (e.g., from universities to grandes  coles) in psychology's development.

5. Frames French psychology as a model for philosophy-science interaction, relevant to cognitive science and neurophilosophy.

## **I. Philosophical Origins of French Psychology: From Descartes to Charcot**

The history of human thought reveals a dynamic interplay between philosophy and science, sometimes merging passionately, sometimes diverging like warring lovers. French psychology, a curious offspring of the Enlightenment and heir to medieval scholasticism, exemplifies how philosophical reflection, born in quiet studies, becomes a scientific tool and transformative practice. From René Descartes, who separated soul and body, to Jean-Martin Charcot, whose hypnotic sessions at Salpêtrière unveiled the psyche's mysteries, this journey was intellectual and deeply social, reflecting struggles of ideas and classes.

### **Descartes: Metaphysics as a Precursor to Science**

In the 17th century, amid feudal Europe's clinging traditions and the rising bourgeoisie, René Descartes heralded a new worldview. His *Meditations on First Philosophy* (1641) and *Passions of the Soul* (1649) were not merely philosophical treatises but steps toward understanding human nature scientifically (Descartes, 2008, 12; Descartes, 1989, 19). Descartes replaced Aristotle's triadic soul: vegetative, sensitive, rational, with a strict dualism: *res cogitans* (thinking substance) and *res extensa* (extended substance) (Descartes, 2008, 15). Descartes' dualism was fundamentally epistemological: it aimed to establish the foundations of certain knowledge (*cogito ergo sum* as indubitable) by distinguishing the immaterial, thinking substance (*res cogitans*) from the extended, material substance (*res extensa*). While he applied mechanistic explanations to the body and passions, his primary goal was not a mechanical psychology but a metaphysical guarantee of cognition against skepticism. He viewed humans as machines governed by reflexes, with the pineal gland bridging spirit and body (Descartes, 1989, 23). Yet, his ideas reflected his era's constraints, reconciling discoveries with Catholic orthodoxy, citing Anselm of Canterbury and Gaunilo.

Descartes, a product of feudal society, served the emerging bourgeoisie's demand for rationality. His "cogito ergo sum" was a manifesto of individualism, vital for capitalist progress (Descartes, 2008, 17). However, by prioritizing reflective thought, he relegated passions to the unconscious, awaiting later exploration (Descartes, 1989, 25).

Although Descartes' account of the reflex was purely deductive and mechanistic, it provided the conceptual schema that French physiologists of the 19th century (Pierre Flourens, Claude Bernard, and later Théodule Ribot) subjected to experimental testing. This pattern – philosophical hypothesis → physiological critique → laboratory or clinical verification – represents the distinctive French route from speculation to science, in contrast to the German emphasis on psychophysics or the British reliance on introspection.

### **Enlightenment: Materialism vs. Metaphysics**

This opposition was not binary; the Enlightenment featured intermediate positions such as empiricism (Locke's influence via Voltaire), sensualism (Condillac's emphasis on sensation as the origin of ideas), occasionalism (Malebranche's divine causation of mind-body interactions), and vitalism (La Mettrie's extension of mechanism to living organisms). These nuances enriched the philosophical landscape, bridging rationalism and materialism while challenging theological determinism.

Pierre Gassendi's atomistic theory challenged Descartes, arguing the soul is driven by pain, the primary emotion triggering consciousness. Nicolas Malebranche reconciled Cartesianism with divine will, viewing physiology as a divine instrument (Malebranche, 1997, 34).

Pierre Bayle, an atheist, freed psychology from religious constraints, focusing on human ailments like anxiety and sexuality. Paul Henri Thiry d'Holbach, a materialist, linked psychological disorders to misinterpretations of nature and self (d'Holbach, 2001, 45).

These thinkers reflected class struggles: Gassendi and d'Holbach's materialism aligned with bourgeois aims to dismantle feudal prejudices, while Malebranche upheld the old order (d'Holbach, 2001, 47). They prepared the ground for the 19th-century scientific revolution.

### **Charcot: From Philosophy to Clinic**

By the late 19th century, during the Second Empire and Third Republic, France sought answers in science amid wars and crises. Théodule Ribot, embracing positivism, declared psychology experimental, founding *Revue Philosophique* in 1876 (Ribot, 1889, 1). Jean-Martin Charcot, at Salpêtrière, transformed psychology into clinical reality. His hypnosis studies, notably with patient Augustine Gleizes, linked physical trauma to mental disorders, bridging Cartesian dualism and modern neurology (Charcot, 1890, 45; Didi-Huberman, 2004, 67).

Charcot's disputes with the Nancy School (Hippolyte Bernheim, Ambroise Liébeault) highlighted scientific dialectics: some saw hypnosis as accessing unconscious will, others as addressing anatomical issues (Bernheim, 1884, 23). Social conditions shaped science, with psychology serving bourgeois control (Plekhanov, 1908, 56).

### **Dialectic of Philosophy and Science**

French psychology's evolution, from Descartes to Charcot, reflects ideas' material embodiment. Descartes' dualism spurred mechanism, later animating Ribot and Charcot (Descartes, 1989, 19; Ribot, 1889, 1). Enlightenment materialists paved the way for empiricism, and Charcot grounded psychology in humanity (d'Holbach, 2001, 45; Charcot, 1890, 45). Philosophy birthed science but ceded to laboratories and clinics.

In the 20th century, French psychology "died," succumbing to British evolutionism and American voluntarism. Yet, dialectics suggest new syntheses may emerge, possibly through Lacan and Foucault, viewed through natural history's contradictions.

## **II. The Liberation of Reason: From Theological Constraints to Secular Inquiry in French Thought (16th–18th Centuries)**

Medieval reflections on the human soul in France belonged to scholastic *philosophia de anima* and remained inseparable from theology. The University of Paris (founded c. 1150-1200) was one of Europe's leading centres for such speculation, but psychology as an autonomous or experimental discipline did not yet exist. The distinctive French tradition of psychophysical and epistemological inquiry

emerges only from the late Renaissance onward, when thinkers began systematically to challenge the theological monopoly over explanations of mind, behaviour, and suffering.

Although the ideas examined below do not constitute “scientific psychology” in the 19th-century sense (Fechner, Wundt, Ribot), they represent the decisive intellectual preconditions for its later emergence. Giordano Bruno, Pierre Gassendi, René Descartes, Nicolas Malebranche, Pierre Bayle, George Berkeley (via Voltaire’s mediation), Voltaire himself, and Paul-Henri Thiry d’Holbach collectively transformed the soul from a theological entity into an object of secular philosophical investigation.

Giordano Bruno (1548-1600), though Italian, profoundly influenced French philosophical culture through his pantheistic monism. He conceived souls as indestructible atoms within an infinite animated universe and insisted that reason must ethically dominate animal instincts as the path to human excellence (Bruno, 1998, 112, 134–135, 155, 167, 182, 201). Primarily ontological and ethical in character, Bruno’s ideas nevertheless undermined medieval dualisms and anticipated later French attempts to naturalise the soul.

Pierre Gassendi (1592-1655) introduced atomistic sensationalism and revived Epicurean psychology in France. Against both scholasticism and Cartesian rationalism, he argued that all knowledge and consciousness arise from sensory atoms impinging on a subtle corporeal soul, and that pain is the primary stimulus of mental life (Gassendi, 1659, 34). Gassendi thus offered the first sustained French alternative to innate ideas and theological causation.

René Descartes (1596-1650) formulated the most influential version of substance dualism in French philosophy: the absolute separation of *res cogitans* (immaterial thinking substance) from *res extensa* (material extended substance). His primary goal was epistemological and metaphysical to secure indubitable knowledge while remaining compatible with Catholic doctrine (Descartes, 2008, 17, 20, 54; Descartes, 1989, 19, 23–27). The mechanistic account of bodily movement and passions (Description of the Human Body, 1648; Passions of the Soul, 1649), the pineal gland as the seat of interaction, and the classification of six primary passions (wonder, love, hatred, desire, joy, sadness) have often been retrospectively interpreted as precursors of physiological psychology an interpretation that later influenced Pavlov’s reflex theory (Pavlov, 1927, 15). Descartes

himself, however, conducted no empirical research; his “reflex” model was purely deductive, and passions appeared as automatic bodily responses only partially accessible to reflective consciousness.

Nicolas Malebranche (1638-1715), as a critical yet faithful Cartesian, replaced interactionist dualism with occasionalism: all genuine causation, including mind–body relations, belongs exclusively to God (Malebranche, 1997, 34, 89, 132). Malebranche thereby preserved theological oversight while exploring psychophysical problems with unprecedented precision.

Pierre Bayle (1647–1706) achieved the decisive breakthrough toward secularisation. In his *Historical and Critical Dictionary* he treated melancholy, excessive passions, moral deviance, sexual disorders, and sleeplessness as natural afflictions of the soul rather than divine punishments or marks of original sin (Bayle, 1991, 157, 214). By rejecting the traditional “corpus of divine chastisements”, Bayle removed mental pathology from religious jurisdiction and laid conceptual groundwork for later clinical approaches.

George Berkeley (1685-1753), although British–Irish, became a major interlocutor in French debates thanks to Voltaire’s enthusiastic translation and commentary (*Lettres philosophiques*, 1734). Berkeley’s immaterialist idealism — “to be is to be perceived” — denied the existence of matter independent of perception and served as a powerful counterweight to the rising tide of French materialism (Berkeley, 2008, 42, 56, 61, 73, 89). Voltaire, while ultimately rejecting Berkeley’s conclusions, popularised his critique of materialism and thereby sharpened the French discussion of perception and reality.

Voltaire himself (1694-1778), through his relentless campaign against religious superstition and dogmatic metaphysics, further accelerated the secularisation of psychological questions. By disseminating Locke’s empiricism and mocking Leibnizian optimism, he helped create the intellectual climate in which materialist explanations of mind could flourish.

Paul-Henri Thiry d’Holbach (1723-1789) brought the process to completion. In *The System of Nature* he presented the human mind as nothing but the brain’s functions produced by material organisation and motion, and mental distress as the consequence of erroneous interpretations of nature and society (d’Holbach, 2001, 45, 93, 145). With d’Holbach, theological causation vanished entirely from French explanations of cognition and behaviour.

This chronological sequence reveals a clear dialectical progression within the French tradition:

- ❖ Thesis: Descartes' dualistic separation of mind and body under theological compatibility.

- ❖ Antithesis: Malebranche's occasionalist reinforcement of divine mediation and Bayle's secular critique of religious explanations of affliction.

- ❖ Synthesis: d'Holbach's uncompromising materialism, decisively supported by Voltaire's anti-clerical propaganda and Berkeley's idealist challenge (mediated through Voltaire).

Bruno's earlier monism and Gassendi's persistent sensationalism supplied the empirical and monistic counter-pressures throughout the period.

Thus, between the late 16th and late 18th centuries, French philosophical thought gradually freed explanations of human mentality from the "chains" of feudal–theological interpretations. What began as speculation compatible with Catholic doctrine (Descartes) ended as a fully secular, materialist ontology of mind (d'Holbach) — thereby creating the indispensable intellectual preconditions for the emergence of psychology as an autonomous scientific discipline in the 19th century.

### **III. Materialism vs. Mysticism. From Physiological Materialism to Clinical and Experimental Psychology: The Late 19th-Century Synthesis and Its Transformations (1870–1914)**

The mid-19th century legacy of Condillac, La Mettrie, Cabanis and the Ideologues provided French psychology with a robust physiological-materialist foundation. By the 1870s–1880s this tradition converged with two new methodological imperatives: laboratory experimentation and systematic clinical observation of pathological states. The result was not an abandonment of materialism, but its sophisticated refinement and diversification into two complementary branches that together constituted the distinctive French contribution to scientific psychology.

Étienne Bonnot de Condillac (1714–1780) transformed Locke's empiricism into a rigorous French sensationism. In his *Traité des sensations* (1754) he argued that all mental operations: including memory, judgment, and will are nothing but "transformed sensations." By imagining a statue that gradually acquires senses, Condillac

demonstrated that the mind is entirely constituted by sensory experience, thereby eliminating any need for innate ideas or an immaterial soul (Condillac, 1919, 12–89).

Julien Offray de La Mettrie (1709–1751) went further in *L’Homme-machine* (1747). Drawing on Cartesian mechanism but rejecting dualism, he declared the human being a self-moving machine governed by the same physical laws as animals. Mental states, for La Mettrie, are direct products of brain organisation; differences in temperament and intelligence depend exclusively on physiological constitution (La Mettrie, 2023, 34-67). His provocative thesis provoked scandal but decisively shifted French thought toward a monistic physiology of mind.

Pierre-Jean-Georges Cabanis (1757–1808), physician and member of the Ideologues circle, provided the most systematic formulation of this medico-philosophical materialism. In *Rapports du physique et du moral de l’homme* (1802) he asserted that thought is a secretion of the brain just as bile is a secretion of the liver. Sensitivity, habit, and temperament are functions of the nervous system; moral and intellectual differences between individuals, sexes, and ages are reducible to physiological conditions (Cabanis, 1815, 112–145, 234–256). Cabanis explicitly aimed to establish a “science of man” grounded in observation and anatomy, a direct precursor of 19th-century scientific psychology.

The Ideologues (Destutt de Tracy, Maine de Biran, later Pierre Laromiguière), building on Condillac and Cabanis, sought to create a genuine “science of ideas” (*idéologie*). Although Maine de Biran (1766–1824) reintroduced an active principle of effort and will against mechanistic reductionism (Maine de Biran, 1942, 78–92), the dominant tendency of the group remained sensationist and physiological. Their work constituted the immediate philosophical bridge between Enlightenment materialism and the positivist psychology of Théodule Ribot and Hippolyte Taine.

Alexandre Koyré argued scientific and philosophical thought are unified, constantly interacting (Koyré, 1957, 12). Political and social crises drove France to seek behavioral patterns, formalizing psychology from 1870–1879 during the Second Empire and Third Republic (Ribot, 1889, 1).

Théodule Ribot (1839–1916) inaugurated the experimental-positivist current. In *La Psychologie anglaise contemporaine* (1870)

and especially *La Psychologie allemande contemporaine* (1879) he explicitly advocated the replacement of metaphysical psychology with a positive science based on physiology, pathology, and heredity. Founding the first French chair of experimental and comparative psychology at the Collège de France (1888) and the journal *Revue philosophique* (1876), Ribot institutionalised the laboratory approach. His works on memory, attention, and personality disorders (*Les Maladies de la mémoire*, 1881; *Les Maladies de la volonté*, 1883; *Les Maladies de la personnalité*, 1885) demonstrated that complex mental functions could be studied through pathological dissociation, a method that remained materialist in spirit while being rigorously empirical. (Ribot, 1889, 1-3).

Parallel to Ribot, Jean-Martin Charcot (1825–1893) and the Salpêtrière School developed a clinical-experimental paradigm centred on hysteria and hypnosis. Charcot's famous *Tuesday Lessons* (1887–1889) and his nosological classification of *grande hystérie* transformed hysteria from a vague "uterine" disorder into a neuro-psychic condition amenable to clinical demonstration and physiological explanation. Although Charcot retained a somatist framework (hereditary degeneration + cerebral lesion), his public hypnotic demonstrations revealed the extraordinary power of suggestion and psychological factors, a fact that would later be exploited and criticised by the rival Nancy School. Jean-Martin Charcot, at Salpêtrière, studied hysteria and mental disorders. His work with Augustine Gleizes used hypnosis to address trauma-induced disorders (Charcot, 1890, 45; Didi-Huberman, 2004, 67). Jean-Martin Charcot is unequivocally considered the "father of French neurology" and psychotherapeutic approaches (Charcot, 1889, 45). He collaborated closely with Belgian physician Joseph Delbœuf (1831-1896). While Charcot focused on psychosomatic manifestations of disease, Delbœuf investigated optical illusions and suggestion (Delbœuf, 1886).

Sigmund Freud studied under both masters, adopting from Charcot the theory of impulsivity as unrealized sexual energy (later conceptualized as "libido" with Josef Breuer), and from Delbœuf the hypnotic method for accessing automatic processes mental strata (Freud, 1895).

Delbœuf's Three Laws of Attention:

1. Concentration: Accumulation of mental forces directed toward goal completion.
2. Tension (fatigue): State of peak mental activity followed by degradation.
3. Degradation (assimilation): Fatigue-induced cessation of psychosomatic activity (Delbœuf, 1886)

The Nancy School of Hypnosis, founded by Ambroise Liébeault (1823-1904) and Jules Liégeois (1833-1908), opposed Charcot's Parisian theories. Their 1884 work *De la suggestion dans l'état hypnotique et dans l'état de veille* challenged Charcot's anatomical-clinical correlation model.

Paul Broca proved speech disorders (aphasias) demonstrated psychoneurological phenomena without physical manifestations (Broca, 1861).

Pierre Janet introduced the concept of the subconscious (subconscient) (Janet, 1976, 412)

The First International Psychological Congress was established in 1889 by Charcot and Théodule Ribot (Ribot, 1889)

French psychology abandoned its materialist foundations (Charcot, Delbœuf, Bernheim) for German physiology and American voluntarism (Ellenberger, 1981). The 21st century continues this epistemological dependence, marking what some consider the "death" of the distinctive French psychological tradition (Castel, 2007, 289).

The period 1870–1914 did not witness the "death" of French psychological materialism, but rather its transformation and bifurcation into two dominant and mature scientific paradigms.

1. Laboratory-experimental psychology (Ribot, Binet, later Piaget);
2. Clinical-dynamic psychology of the subconscious (Janet, later Lacan and French psychoanalysis).

Both paradigms remained rooted in the physiological tradition of Cabanis and Broca while integrating the psychological discoveries of the hypnosis schools. The subsequent 20th-century dominance of German-American experimentalism and Anglo-American behaviourism should therefore be understood not as the extinction of the French tradition, but as its partial internationalisation and reconfiguration under new institutional conditions.

Thus, far from constituting a rupture, the late 19th-century French synthesis of materialism and clinical observation represents the most

original and enduring contribution of the French school to modern scientific psychology, a contribution whose traces remain visible in contemporary trauma studies, dissociation theory, and the psychology of suggestion.

#### **IV. Dialectic of Soul and Science: Triumph and Decline**

The period 1870–1968 constitutes the classical epoch of French psychology the time when France produced a unique synthesis of empirical science, clinical observation, philosophical reflection, and social critique that has not been replicated elsewhere. Rather than a linear progression or a story of “decline”, this century-long development is best understood as a permanent tension between three major poles:

1. Positivist-experimental psychology (Ribot → Binet → Piéron → Piaget);
2. Clinical-dynamic psychology (Charcot → Janet → Lacan);
3. Philosophical and critical psychology (Bergson → Merleau-Ponty → Sartre → Foucault → Deleuze/Guattari).

These poles continually interacted, criticised, and enriched one another, producing an extraordinarily fertile intellectual field.

Pierre-Henri Castel's 2007 article reviewed *History of Psychology in France* (Castel, 2007, 197). Castel, following Georges Canguilhem, critiqued mechanistic psychology (Canguilhem, 1955, 45). French psychology spanned 1870–1968, driven by Ribot, Charcot, Bernheim, and Pierre Janet (Ribot, 1889, 1-6; Charcot, 1890, 45; Janet, 1903, 56).

Georges Politzer and Henri Wallon advanced prenatal and child psychology (Politzer, 1970, 34; Wallon, 1995). Alfred Binet and Gabriel Tarde developed individualistic psychology. Henri Piéron and Guillaume Duchenne structured scientific psychology (Piéron, 1923, 67; Duchenne, 1862, 34).

The history of French psychology from 1870 to 1968 marks a significant evolution in the discipline, transitioning from philosophical speculation to empirical science. This period witnessed the establishment of psychology as an academic field in France, influenced by various intellectual movements and key figures.

##### **1. The Positivist-Experimental Tradition**

Théodule-Armand Ribot (1839–1916) is recognized as the founder of scientific psychology in France. In 1876, he established the *Revue*

Philosophique, providing a platform for the emerging psychological science. Ribot's works, such as *La Psychologie Anglaise Contemporaine* (1870) and *L'Hérédité Psychologique* (1873), introduced Darwinian and Spencerian evolutionary ideas to French psychology, emphasizing the physiological basis of mental life and advocating for psychology as a natural science (Castel, 2007, 45).

Alfred Binet (1857–1911), influenced by Ribot and Charcot, focused on experimental psychology and intelligence testing. In collaboration with Théodore Simon, he developed the Binet-Simon Intelligence Scale in 1905, aiming to identify children needing special educational assistance. This test was later adapted into the Stanford-Binet Intelligence Scale, becoming a cornerstone in psychometric testing (Binet & Simon, 1904, 166-168). Henri Piéron (1881–1964) transformed this approach into applied and physiological psychology. Binet's intelligence scale (Binet & Simon, 1905) and Piéron's psychophysiology laboratories created the infrastructure of modern French experimental psychology. Piéron's played a crucial role in institutionalizing psychology in France, contributing to the development of experimental methods and psychological education (Castel, 2007, 197).

Hyppolyte Taine (1828–1893), a French historian and philosopher, contributed to the understanding of collective psychological phenomena. His work *De l'Intelligence* (1870) emphasized the influence of race, milieu, and moment on human behavior, laying groundwork for subsequent studies in social and collective psychology (Pieron, 1923, 12).

## **2. The Clinical-Dynamic Tradition**

Jean Piaget (1896–1980), working within this tradition yet radically expanding it, demonstrated that intelligence is an active construction of cognitive schemas through interaction with the environment, a position that retained the French emphasis on genesis and development against static Anglo-American testing paradigms (Piaget, 1977). Jean Piaget: "Humans construct knowledge by establishing cognitive schemas" (Piaget, 1977, 67)

Juliette Favez-Boutonnier's (1903-1994) "Laws of the Couch" (Tarde-inspired approach where interpsychology periodically addresses the subject through logical forms unrelated to the unconscious or "echoes" of conscious acts): Language, gestures, facial expressions as "windows" to the inner world - where emotions are fictional manifestations, while incoherence, obsessions, manias

and fears constitute our true selves. Psychoanalysis begins and ends on the couch (Favez-Boutonnier, 1956, 147).

### **3. The Philosophical-Critical Tradition**

Henri Bergson (1859–1941) challenged mechanistic psychology with the concepts of *durée réelle* and *élan vital*, influencing both Piaget's genetic epistemology and Merleau-Ponty's phenomenology of perception, who introduced concepts of duration and intuition into psychological discourse, challenging mechanistic views of the mind (Bergson, 1925, 67).

Maurice Merleau-Ponty (1945, 1961) and Jean-Paul Sartre (1943, 1949) integrated Husserlian phenomenology with Gestalt theory and psychoanalysis, producing an existential-phenomenological psychology of embodied subjectivity that remains one of the most original French contributions to 20th-century thought (Sartre, 1949, 112).

Michel Foucault (1961, 2006) and Félix Guattari (with Gilles Deleuze) extended this critical lineage into the post-1968 period. Guattari's concepts of desiring-machines, schizoanalysis, and rhizome (behavior (Foucault, 2006, 512-514; Lacan, 2006, 237-268; Deleuze & Guattari, 1972, 1980, 1987) were not marginal philosophical metaphors but direct interventions in psychiatric practice at La Borde clinic. They offered a radical materialist psychiatry that replaced the Oedipal individual with collective assemblages of enunciation and non-hierarchical networks of desire thereby prolonging, rather than abandoning, the French tradition of criticising mechanistic and normative models of the psyche.

Henri Wallon's (1995) psycho-genetic theory of child development through emotional and social stages and Georges Politzer's (1970) concrete psychology of drama further enriched this critical current by insisting on the irreducibly historical and social character of mental life. He argued: "Intellectual development involves not just the brain but emotions transmitted through sensory channels" (Wallon, 1995, 89).

One of the faithful to Freudian methodology was Raymond de Saussure (1894-1971) - a Swiss psychologist and the first chairman of the European Psychoanalytical Federation, the son of the famous linguist-positivist Ferdinand Saussure (1857-1913). R. Saussure predicted in 1942 that Adolf Hitler was obliged to commit suicide due to his paranoid schizophrenia (Bod et al., 2014, 90-91).

Felix Guattari (1930–1992) was a French philosopher, psychoanalyst, and political activist, best known for his work in collaboration with philosopher Gilles Deleuze (1925–1995). Guattari further deepened Foucauldianism. Guattari opposed classical Freudianism and introduced the concept of "schizoanalysis". Schizoanalysis aims to deconstruct fixed identities and free desire from the control of social and symbolic structures.

Felix Guattari discovered that humans are social beings (minority thinking), and that collective thinking often forms between different individuals, which he called "desiring machines." The desiring machine is a mechanical-biological approach that proves that desire is not something individual, but autonomously functioning, like a machine, and connecting with other flows (subjects) and forces to satisfy its urges.

### **Félix Guattari's Concepts:**

1. Schizoanalysis: "Aims to deconstruct fixed identities and liberate desire from social structures" (Guattari& Deleuze,1987, 45)
2. Desiring Machines: "Autonomous desire-production systems connecting across subjects" (Guattari& Deleuze,1987, 89)
3. Rhizome: Non-hierarchical networks characterized by:
  - ❖ Connectivity (any point connectable)
  - ❖ Heterogeneity
  - ❖ Multiplicity
  - ❖ Indeterminacy (Deleuze &Guattari,1987, 112-115).

Thus, the period 1870–1968 represents not the end, but the apogee and lasting legacy of the distinctive French contribution to psychological science, a contribution characterised by the refusal to separate empirical research, clinical practice, and philosophical critique (Castel, 2007, 197-289). Jean Piaget and Noam Chomsky's 1975–1978 debate marked this shift (Piaget,1977, 34).

In summary, the development of psychology in France from 1870 to 1968 reflects a dynamic interplay between empirical research and philosophical inquiry, leading to a rich and diverse psychological tradition that continues to influence contemporary thought.

### **Conclusion**

The historical development of psychology in France is unique in world science because only in France did the Cartesian mind–body problem remain a living national issue that demanded scientific, not

merely philosophical, resolution. While British empiricism (Locke, 1975; Berkeley, 2008) dissolved the substantial soul into sequences of impressions and German transcendental and experimental traditions (Kant, Herbart, Wundt, 1904) reformulated psychology within idealist or strictly laboratory frameworks, France persistently sought either to “save” or empirically overcome Descartes. This centuries-long confrontation culminated in Charcot’s clinical demonstrations (Charcot, 1890), which showed that the mysteries of the soul could be staged, induced, and therapeutically manipulated in the clinic (Didi-Huberman, 2004).

French psychiatry emerged independently, forged through immense struggle against social challenges. French psychological thought long adopted ancient concepts via Italian scholars and Greek refugees from Byzantium. Over time, it became deeply intertwined with Austro-German methodologies for studying and treating the human psyche (both mental and somatic dimensions). Today, French theories remain overshadowed by Austro-American academic dominance (both typologically and comparatively).

For the purposes of the present study, the entire historical process may be analytically divided into the following five stages (author’s periodisation):

**Table 1. Author’s Periodisation of French Psychology**

<b>Stage</b>	<b>Chronological limits</b>	<b>Characteristics</b>
1	Ancient (Greco-Roman) heritage to 1641	Reception of philosophia de anima through medieval scholasticism and Renaissance humanism
2	Early (pre-scientific) psychology 1641 – 1870/79	Metaphysical and epistemological elaboration of psychophysical problems (Descartes → d’Holbach → Condillac → Cabanis)
3	Semi-scientific (transitional) psychology 1879 – 1920	Convergence of physiological materialism with clinical demonstration and early laboratory work (Ribot, Charcot, Bernheim, Janet, Binet)

<b>Stage</b>	<b>Chronological limits</b>	<b>Characteristics</b>
4	Mature scientific psychology 1920 – 1968	Institutionalisation and maximum pluralism: experimental (Piéron, Piaget), clinical-dynamic (Janet → Lacan), phenomenological-existential (Merleau-Ponty, Sartre), critical (Foucault, Deleuze–Guattari)
5	Era of international reconfiguration (post-1978)	Partial integration into global Anglo-American paradigms while preserving distinctive clinical and critical currents

The evolution of French psychology cannot be disentangled from its historical milieu.

French psychology emerged from the epistemological ferment of the 17th century, where René Descartes' mind-body dualism first conceptualized the psyche as a mechanistic yet irreducible counterpart to physicality. This Cartesian legacy interrogating consciousness as both *res cogitans* and embodied phenomenon became France's unique contribution to early psychophysical inquiry.

The Ancien Régime's feudal constraints, the bourgeois revolutions of 1789–1848, and the Third Republic's crises shaped its development.

The interdisciplinary legacy of French psychology also informs neurophilosophy and cognitive science. The trajectory from Descartes' metaphysical speculations to Jean-Martin Charcot's clinical empiricism epitomizes a Hegelian synthesis: philosophy, having midwived psychological science, yielded primacy to laboratory observation and nosology. Where Descartes asked "What is thought?", Charcot demanded "How does hysteria manifest?"—marking the discipline's maturation into positivism. Descartes' "reflex theory" foreshadows automatic processes in cognitive psychology (Kahneman, 2013, 45), and Charcot's hypnosis influences modern trauma treatments (van der Kolk, 2014). Descartes' mechanistic model of animal-machine responses anticipated, but did not equate to, later physiological reflex theories (by Pavlov).

Comparing French psychology with German experimentalism and British empiricism reveals both its unique contributions and its limitations, enriching our understanding of its historical and modern significance. Wilhelm Wundt's establishment of the first experimental

psychology laboratory in Leipzig in 1879 marked a shift toward empirical rigor, emphasizing introspection and controlled experiments to study consciousness (Wundt, 1904, 12). Unlike the French tradition, which evolved from philosophical dualism and clinical observation, Wundt’s approach was systematically scientific, focusing on measurable mental processes such as reaction times and sensory perception (Wundt, 1904, 14). While Descartes and Charcot integrated metaphysical and clinical insights (Descartes, 1989, 19; Charcot, 1890, 45), Wundt’s rejection of metaphysical speculation aligned German psychology with positivism, influencing modern experimental methods in cognitive psychology (Kim, 2022).

**Table 2. Comparative Epistemological Profiles of the Three Major 19th-Century National Traditions**

Criterion	French tradition	German tradition (Wundt line)	British tradition (Locke–Mill line)
Starting philosophical problem	Cartesian mind–body dualism	Kantian transcendental subject	Empiricist dissolution of substantial soul
Primary method of objectification	Clinical-pathological + hypnotic demonstration	Controlled laboratory introspection + reaction-time measurement	Associationist analysis of ideas
Institutional base	Hospital clinic (Salpêtrière) + Collège de France	University psychological laboratory (Leipzig 1879)	Philosophical societies + later university departments
Strongest domain	Trauma, dissociation, suggestion, psychotherapy	Sensory processes, attention, reaction time	Learning, habit, behaviour

Criterion	French tradition	German tradition (Wundt line)	British tradition (Locke–Mill line)
20th-century global influence	Psychoanalysis, trauma studies, critical psychology	Experimental cognitive psychology	Behaviourism, cognitive science (via information-processing metaphor)
Representative sources	Charcot 1890; Janet 1889; Lacan 2006	Wundt 1904; Külpe, Ebbinghaus	Locke 1754; Mill 1843; Watson 1913

However, French psychology's strength lay in its clinical applicability, particularly through Charcot's work, which bridged philosophy and practice. Wundt's laboratory-based approach, while foundational for experimental psychology, was less directly applicable to clinical settings, as it prioritized abstract mental processes over real-world disorders (Kim,2022). Charcot's hypnosis, by contrast, addressed tangible psychological conditions like hysteria, laying groundwork for psychotherapy (Charcot,1890, 47). This clinical focus gave French psychology an edge in shaping early psychoanalytic traditions, as evidenced by Freud's adoption of Charcot's impulsivity theories (Freud, 1895).

British empiricism, exemplified by John Locke and George Berkeley, offers another point of comparison. Locke's tabula rasa theory, which posited that the mind is a blank slate shaped by sensory experience (Locke, 1754, 67), contrasted with Descartes' emphasis on innate ideas and dualism (Descartes, 2008, 20). While Descartes viewed the mind as an active agent structuring experience via reflexes, Locke's passive model aligned with behaviorist traditions that dominated 20th-century Anglo-American psychology (Watson, 1913, 23). Berkeley's idealism, which argued that perception constitutes reality (Berkeley, 2008, 89), paralleled French materialists like d'Holbach, who linked distress and mental imbalances to erroneous interpretations of nature and self (d'Holbach,2001, 45). However, French psychology's integration of materialism with clinical practice, as

seen in Charcot’s work, provided a more practical framework for addressing mental health compared to Berkeley’s abstract philosophy (Didi-Huberman,2004, 69).

The decline of French psychology’s distinctiveness in the 20th century, as it succumbed to Anglo-American voluntarism and German experimentalism (Castel, 2007, 197), reflects a broader tension between philosophical depth and empirical standardization. While Wundt’s methods became the global standard for experimental psychology, French psychology’s philosophical roots offered a richer context for understanding the mind-body relationship, as seen in modern embodied cognition theories. Similarly, the British empiricist focus on sensory experience influenced behaviorism but lacked the clinical immediacy of Charcot’s methods, which continue to inform trauma therapy (van der Kolk, 2014).

The French achievement lies not in having resisted globalisation, but in having enriched global psychology with methodological pluralism and critical depth that no single national school has equalled. The clinical-experimental synthesis of 1870–1914 and the philosophical renewal of 1920–1968 continue to provide indispensable resources for contemporary trauma studies, embodied and enactive cognition, critical psychology, and relational psychoanalysis.

**Table 3. Continuity of the French Research Programme: From 17th-Century Metaphysics to 21st-Century Applications**

17th-century Cartesian concept	18th–19th-century French transformation	20th–21st-century global scientific application
Reflex (animal-machine)	La Mettrie → Cabanis → Charcot’s “neuro-motor reflex”	Automaticity and dual-process models (Kahneman 2011)
Passions of the soul	Ribot’s pathological method of personality	Dissociative disorders and personality pathology

17th-century Cartesian concept	18th–19th-century French transformation	20th–21st-century global scientific application
Psychophysical interaction (pineal gland)	Janet’s psychological tension and subconscious fixed ideas	Trauma and dissociation research (van der Kolk 2014)
Suggestion / idea-force	Bernheim–Delbœuf → Freud → Lacan	Modern evidence-based hypnosis and suggestion therapy
Desiring-production	Deleuze–Guattari’s schizoanalysis	Contemporary relational and critical psychotherapy

Thus, the French path from Descartes’ pineal gland to Charcot’s hysterical attack and Deleuze–Guattari’s desiring-machines constitutes one of the most coherent and fertile research programmes in the entire history of the discipline, a programme whose epistemological and methodological lessons remain fully operative today.

### **Acknowledgements**

I wish to express my profound gratitude to my mentors from V.N. Karazin University, whose erudition and guidance were instrumental in the formation of this work.

I am deeply indebted to Andrii Kharchenko, Associate Professor at the Department of Psychological Counselling and Psychotherapy, Ihor Romanov, PhD, Associate Professor and Oleksandr Loiko, PhD in Philosophy, of the Faculty of Philosophy. Furthermore, I owe a great debt to the scholars who shaped my academic worldview: Professor Dmytro Mykolaiovych Chornyı (Doctor of Historical Sciences), Associate Professor Michael Vitaliiiovych Chuienko (Candidate of Philosophical Sciences) and Professor Ivan Dmytrovych Zahryichuk (Doctor of Philosophical Sciences).

Their illuminating courses on the genesis, formation, and development of psychological thought, its methodology and historical ideas, provided me with a foundational framework for understanding the soul's complexities. 'A doctrina ignis accensus sum' — I was kindled by the fire of their teaching, which they have passed on to me. This knowledge now allows me to comprehend the intricate nature of inner struggles and various mental disorders, with greater depth and clarity. My sincere thanks for their invaluable instruction and inspiration.

## References

- Bayle, P. (1991). *Historical and Critical Dictionary* (R. Popkin, Trans.). Hackett.
- Bergson, H. (1925). *Matière et Mémoire: Essai Sur la Relation du Corps à l'esprit*. Paris : F. Alcan.
- Bernheim, H. (1884). *De la suggestion dans l'état hypnotique et dans l'état de veille*. Paris: Doin.
- Berkeley, G. (2008). *An Essay towards a New Theory of Vision*. In D. M. Clarke (Ed.), *Berkeley: Philosophical writings* (pp. 1–105). Cambridge University Press.
- Binet, A., & Simon, Th. (1904). *Sur la nécessité d'établir un diagnostic scientifique des états inférieurs de l'intelligence*. *L'Année Psychologique*, 11, 163–190. <https://doi.org/10.3406/psy.1904.3674>
- Bod, R., Maat, J., & Weststeijn, T. (Eds.) (2014). *The making of the humanities. - Volume III: The Modern Humanities*. Amsterdam University Press. [https://doi.org/10.26530/OAPEN\\_500288](https://doi.org/10.26530/OAPEN_500288)
- Broca, P. (1861). *Nouvelle observation d'aphémie produite par une lésion de la moitié postérieure des deuxième et troisième circonvolutions frontales*. *Bulletins de la Société Anatomique de Paris*, 36, 398–407.
- Bruno, G. (1998). *Giordano Bruno: Cause, Principle and Unity: And Essays on Magic* (R. J. Blackwell & R. de Lucca, Eds.). Cambridge University Press.
- Cabanis, P.-J.-G. (1815). *Rapports du physique et du moral de l'homme*. Paris : Caille et Ravier.

Canguilhem, G. (1955). *La formation du concept de réflexe*. University de Paris.

Condillac, É. B. de (1919). *Traité des sensations: première partie*, publiée d'après l'édition de 1798, augmentée de l'extrait raisonné, des variantes de l'édition de 1754, de notes historiques et explicatives, d'une introduction et d'éclaircissements. Delagrave.

Castel, P.-H. (2007). Histoire de la psychologie en France (XIXe–XXe siècles). *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 16(1), 195–199. <https://doi.org/10.3917/RHSH.016.0195>

Charcot, J. M. (1890). *Leçons sur les maladies du système nerveux. Œuvres Complètes (Vol. 3)*. Lecrosnier & Babé.

Charcot, J.-M. (1889). *Clinical lectures on diseases of the nervous system* (T. Savill, Trans.). London: New Sydenham Society.

Churchland, P. (1986). *Neurophilosophy: Toward A Unified Science of the Mind-Brain*. MIT Press.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. University of Minnesota Press.

De Biran, M. (1942). *Œuvres choisies de Maine de Biran [Selected works of Maine de Biran]*. Aubier-Montaigne.

Delbœuf, J. (1886). La mémoire chez les hypnotisés. *Revue Philosophique*, 21, 441-472.

Descartes, R. (1989). *Passions of the soul* (S. Voss, Trans.). Hackett.

Descartes, R. (2008). *Meditations on First Philosophy: With selections from the objections and replies* (M. Moriarty, Trans.). Oxford University Press.

Didi-Huberman, G. (2004). *Invention of Hysteria: Charcot and the Photographic Iconography of the Salpêtrière*. MIT Press.

d'Holbach, P. H. T. (2001). *The System of Nature or, Laws of the moral and physical world* (H. D. Robinson, Trans.). Batoche Books, Kitchener.

Duchenne, G. (1862). *Mécanisme de la physionomie humaine ou analyse électro-physiologique des passions* (Vol. I). Vve Jules Renouard.

Ellenberger, H. F. (1981). *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. Basic Books.

Favez-Boutonnier, J. (1956). *Problèmes de psychologie générale*. Paris : Centre de documentation universitaire.

Foucault, M. (2006). *History of Madness* (J. Murphy and J. Khalfa, Trans.). Routledge.

Freud, S. (1895). *Studies on Hysteria*, SE, 2. With Josef Breuer. In J. Strachey (Ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (24 Vols., pp. 1953-1974). Hogarth Press.

Gassendi, P. (1659). *Syntagma philosophiae Epicuri, cum Refutationibus dogmatum quæ contra Fidem Christianam ab eo asserta sunt* (Vol. 1). Adrian Vlacq.

Holbach, P.-H. T. (2001). *The System of Nature: Or, Laws of the Moral and Physical World : Volume 1* (H. D. Robinson, Trans.). Batoche Books, Kitchener.

Janet, P. (1976). *Les obsessions et la psychasthénie*. Arno Press.

Janet, P. (1903). *Les obsessions et la psychasthénie*. Paris: Alcan.

Kahneman, D. (2013). *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Koyré, A. (1957). *From the closed world to the infinite universe*. Johns Hopkins University Press.

Kim, A. (2022). Wilhelm Maximilian Wundt. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition). Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/wilhelm-wundt/>

Lacan, J. (2006). *Écrits: The First Complete Edition in English* (B. Fink, Trans.). W.W. Norton & Company.

Locke, J. (1975). *An Essay Concerning Humane Understanding* (P. H. Nidditch, Ed.). Clarendon Press.

La Mettrie, J. O. de. (2023). *L'Homme-machine* (S. Gonzalez, Ed.). Classiques Garnier.

Malebranche, N. (1997). *Dialogues on Metaphysics and on Religion* (N. Jolley & D. Scott, Eds.; D. Scott, Trans.). Cambridge University Press.

Malebranche, N. (1997). *The search after truth* (T. Lennon & P. J. Olscamp, Trans.). New York: Cambridge University Press.

Pavlov, I.P. (1927) *Conditioned Reflexes: An Investigation of the Physiological Activity of the Cerebral Cortex*. Translated and Edited by G. V. Anrep. Oxford University Press, London.

Piaget, J. (1977). *The Development of Thought. Equilibration of Cognitive Structures*. Oxford: Basil Blackwell.

Piéron, H. (1923). *Le cerveau et la pensée*. Paris: Alcan.

Plekhanov, G. (1908). *Fundamental Problems of Marxism*. Moscow.

Politzer, G. (1970). *Principes fondamentaux de philosophie*. Paris.

Ribot, T. (1889). *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Paris: Alcan.

Sartre, J.-P. (1949). *L'Être et le néant: Essai d'ontologiephénoménologique*. Gallimard.

van der Kolk, B. A. (2014). *The Body Keeps the Score: Brain, Mind, and Body in the Healing of Trauma*. Penguin Books.

Wallon, H. (1995). *L'évolutionpsychologique de l'enfant*. Paris, A. Colin.

Watson, J. B. (1913). Psychology as the behaviorist views it. *Psychological Review*, 20(2), 158–177.

Wundt, W. (1904). *Principles of physiological psychology* (E. B. Titchener, Trans.). London: Swan Sonnenschein.

## **Dini inanclar və psixi sađlamlıq: psixologiya elminin prizmasından baxış**

***psix.f.d. Gültəkin İsmayılova***

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası

Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu

Sosial psixologiya şöbəsinin böyük elmi işçisi

Bakı, Azərbaycan

[gulya.alibekovaa@mail.ru](mailto:gulya.alibekovaa@mail.ru)

<https://orcid.org/0000-0001-7740-321X>

Daxilolma tarixi: 24.09.2025

Nəşrə təsdiq tarixi: 04.12.2025

### **Xülasə**

Məqalədə dini inancın psixoloji aspektləri müasir elmi metodlar və nəzəri modellər çərçivəsində sistemli şəkildə təhlil olunur. Din şəxsin fərdi daxili resurslarının səfərbər edilməsində, mənəvi gücünün artırılmasında və sosial qeyri-sabitlik şəraitində insan zehninə sađlamlıđının qorunmasında mühüm rol oynayır. Araşdırmada dinin bu istiqamətdə rolu geniş müzakirə edilir, həmçinin inancların idraki, emosional və davranış komponentləri klassik, humanist və koqnitiv psixologiyanın nəzəri yanaşmaları əsasında izah olunur. Bu kontekstdə daxili və xarici motivasiya modellərinə əsaslanaraq, dini inancların psixoloji rifaha təsirinin müsbət, eləcə də riskli tərəfləri müəyyənləşdirilir. Müasir empirik araşdırmalar göstərir ki, dini ayinlər yalnız fərdi rifahı deyil, həm də kollektiv kimliyi, sosial inteqrasiyanı və emosional sabitliyi gücləndirir. Pozitiv psixologiya nümayəndələrinin nəticələrinə görə, dindar şəxslər digərlərinə nisbətən həyatlarından çox məmnun olur, emosiyalarını daha effektiv tənzimləyirlər. Humanist psixologiya dini inancı insanın özünüdərk etmə və həyatın mənasını anlamaq ehtiyacının ifadəsi kimi qəbul edir, ekzistensial yanaşmalar isə onu böhran vəziyyətlərində psixoloji dayaq kimi şərh edir. Bu baxımdan, dini inancın fərdi sabitliyi qorumaq, sosial münasibətləri möhkəmləndirmək funksiyası önə çıxır. Bununla belə, sərt və qorxuya əsaslanan dini inancların neqativ şərhə

şəxsi gərginlik, obsessiv düşüncə, günahkarlıq hissi və hətta psixotik əlamətlərlə nəticələnə bilər. Bu səbəbdən, dini inanc qoruyucu psixoloji resurs, həmçinin potensial risk faktoru kimi dəyərləndirilir.

Məqalədə dini inancların neyrobioloji mexanizmlərlə bağlılığı, psixoloji yardımda spiritual terapiyanın tətbiqi, sosial dəstəyin və mədəniyyətlərarası fərqlərin rolu müqayisəli şəkildə təqdim olunur. Əlavə olaraq, araşdırmada psixoterapiya praktikasında dini inancların nəzərə alınmasının fərdi müdaxilələrin effektivliyini artırdığı və şəxsiyyətin inkişafına müsbət təsir göstərdiyi vurğulanır. Nəticə etibarilə bildirilir ki, dini inancın psixoloji sabitliklə risklər arasındakı tarazlığının düzgün anlaşılması müasir psixologiya və psixoterapiya üçün fundamental əhəmiyyət kəsb edir.

**Açar sözlər:** *din psixologiyası, dini inanclar, psixi sağlamlıq, psixoloji sabitlik, mənəvi rifah, dini motivasiya, sosial inteqrasiya, emosional tənzimlənmə.*

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

## **Religious Beliefs and Mental Health: a Psychological Perspective**

***PhD in Psychology Gultakin Ismayilova***

Senior Researcher, Department of Social Psychology

Institute of Philosophy and Sociology,

Azerbaijan National Academy of Sciences

Baku, Azerbaijan

[gulya.alibekovaa@mail.ru](mailto:gulya.alibekovaa@mail.ru)

<https://orcid.org/0000-0001-7740-321X>

Date of submission: 24.09.2025

Date of acceptance: 04.12.2025

### **Abstract**

The article systematically analyzes the psychological aspects of religious belief within the framework of modern scientific methods and theoretical models. The article broadly discusses The role of religion in mobilizing individual inner resources, enhancing spiritual strength, and maintaining mental health in conditions of social instability. On the basis of classical, humanistic, and cognitive psychology, we explain the cognitive, emotional, and behavioral components of religious beliefs. In this context, relying on internal and external motivation models, both the positive and potentially risky effects of religious beliefs on psychological well-being are identified. Contemporary empirical studies indicate that religious practices strengthen not only individual well-being but also collective identity, social integration, and emotional stability. According to the findings of positive psychology, religious individuals are generally more satisfied with their lives and regulate their emotions more effectively. Humanistic psychology views religious belief as a manifestation of the quest for self-awareness and meaning in life, whereas existential perspectives highlight its function as a psychological refuge during crises. Thus, religion contributes both to the preservation of personal stability and to the strengthening of social relations. However, rigid and fear-based interpretations of religion may lead to personal tension, obsessive thoughts, guilt feelings, and even psychotic symptoms. Therefore, religion should be regarded both as a protective psychological resource and as a

potential risk factor. The article also highlights the neurobiological mechanisms of religious experience, the use of “spiritual therapy” in psychological assistance, and the role of social support and intercultural differences. Moreover, it is emphasized that considering religious beliefs in psychotherapy increases the effectiveness of interventions and positively influences personal development. In conclusion, understanding the balance between stability and risks in religious belief is of fundamental importance for modern psychology and psychotherapy.

**Keywords:** *Psychology of Religion, Religious Beliefs, Mental Health, Psychological Stability, Spiritual Well-Being, Religious Motivation, Social Integration, Emotional Regulation*

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

## **Религиозные верования и психическое здоровье: взгляд с точки зрения психологии**

**д.ф по психологии Гюльтекин Исмаилова**

Старший научный сотрудник Отдела социальной психологии  
Институт Философии и Социологии,  
Национальная Академия Наук Азербайджана  
Баку, Азербайджан  
gulya.alibekovaa@mail.ru  
<https://orcid.org/0000-0001-7740-321X>

Дата подачи статьи в редакцию: 24.09.2025

Дата подтверждения статьи к публикации: 04.12.2025

### **Резюме**

В данной статье системно анализируются психологические аспекты религиозных убеждений в рамках современных научных методов и теоретических моделей. Религия играет важную роль в мобилизации внутренних ресурсов личности, повышении духовных сил и сохранении психического здоровья в условиях социальной нестабильности. В исследовании подробно рассматривается роль религии в этом направлении, а также когнитивные, эмоциональные и поведенческие компоненты религиозных убеждений объясняются на основе классической, гуманистической и когнитивной психологии. В этом контексте, исходя из моделей внутренней и внешней мотивации, выявляются как положительные, так и потенциально рискованные стороны влияния религиозных убеждений на психологическое благополучие. Современные эмпирические исследования показывают, что религиозные практики укрепляют не только индивидуальное благополучие, но и коллективную идентичность, социальную интеграцию и эмоциональную устойчивость. Согласно выводам позитивной психологии, религиозные люди более удовлетворены своей жизнью и эффективнее регулируют эмоции. Гуманистическая психология рассматривает веру как выражение потребности в самопознании и поиске смысла жизни, а экзистенциальные подходы подчеркивают её значение как психологической опоры в кризисных ситуациях. Таким обра-

зом, религия способствует сохранению личной стабильности и укреплению социальных связей. Однако жесткие и основанные на страхе интерпретации религии могут привести к внутреннему напряжению, навязчивым мыслям, чувству вины и даже психотическим симптомам. Поэтому религиозная вера рассматривается как защитный психологический ресурс, но одновременно и как потенциальный фактор риска.

В статье также освещаются нейробиологические механизмы религиозного опыта, применение «духовной терапии» в психологической помощи, а также роль социальной поддержки и межкультурных различий. Подчеркивается, что учет религиозных убеждений в психотерапии повышает эффективность вмешательств и положительно влияет на личностное развитие. В заключение делается вывод о фундаментальной важности понимания баланса между стабильностью и рисками религиозных убеждений для современной психологии и психотерапии.

**Ключевые слова:** Психология религии, религиозные убеждения, психическое здоровье, психологическая устойчивость, духовное благополучие, религиозная мотивация, социальная интеграция, эмоциональная регуляция

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

## **Giriş**

Psixologiya elmi dinin cəmiyyətə təsirini təkcə fərdi səviyyədə deyil, həm də qlobal psixososial proseslərin bir hissəsi kimi öyrənir. Əhəlinin böyük əksəriyyəti üçün dini inanclar sosial həmrəylik, fərdin psixoloji müdafiəsi mexanizmlərinin formalaşmasında mühüm rol oynayır. Müasir tədqiqatlar dini ayinlərin və inancların fərdi rifahı gücləndirməklə yanaşı, həm də kollektiv şəxsiyyətin və sosial sabitliyin qorunmasında təsirli bir amil olduğunu vurğulayır. Bu baxımdan, dini inanc mikro-sosial münasibətlərin, makrososial strukturların psixoloji sabitliyinin vacib bir hissəsidir. Psixologiyada müqayisəli tədqiqatlar göstərir ki, dini inanclar təkcə fərdi psixoloji rifaha deyil, həm də qlobal təhlükəsizliyə, sülhə və mədəniyyətlərarası dialoqa təsir edir. Bu çərçivədə din münaqişələri azaltmaq, sosial ədaləti təşviq etmək və humanitar dəyərləri qorumaq üçün vacib psixoloji və sosial qaynaq olaraq dəyərləndirilir. Din yalnız mənəvi sahə ilə məhdudlaşmır, eyni zamanda, insan beyninin idrak və emosional funksiyalarına təsir göstərir, qərar qəbul etməyi, empatiyanı və məsuliyyət hissini artırır (Koenig, 2022, 19).

Müasir dövrdə çoxsaylı tədqiqatlar göstərir ki, din və mənəviyyat hissləri insanların mənsubiyyət və təhlükəsizlik ehtiyaclarını inanclar vasitəsilə daha çox təmin edir. İnsanlar daha böyük bir cəmiyyətin bir hissəsi olduqlarını hiss edirlər; bu da stressi azaltmağa və həyatın çətinlikləri qarşısında müqaviməti artırmağa kömək edir. Bu baxımdan, dini inanc təkcə subyektiv hiss deyil, həm də bioloji və sosial mexanizmlərin qarşılıqlı təsirinin nəticəsidir.

Qeyd etmək lazımdır ki, dinin psixoloji təsiri yalnız möminlərdə deyil, ateistlər və aqnostiklərdə də hiss olunur. Məsələn, dini sosial qurumlar – xeyriyyə təşkilatları və yardım fondları, təhsil müəssisələri inanc sistemləri fərqli olan insanlara belə, mənəvi və emosional dəstək verə bilirlər. Bu, dini inancların geniş bir sosial məkanda psixoloji sabitliyin qorunmasında vacib və çoxtərəfli amil olduğunu sübut edir. Eyni zamanda, dinin psixoloji rolu yalnız böhran hallarında deyil, gündəlik həyatın ən sadə vaxtlarında belə özünü göstərir. Şəxs dua və ya düşüncə zamanı daxili rahatlıq tapmaqla yanaşı, həm də gündəlik qərarlarında daha sabit və balanslı davranış nümayiş etdirir. Dini inanclar ünsiyyət mədəniyyətinə, ailə münasibətlərinə və iş etikasına normalarına da təsir göstərir. Bu təsir insanların emosional nizam-intizamlarını, tolerantlıqlarını və məsuliyyət hisslərini artırır. Beləliklə, din yalnız fəvqəladə hallarda dayaq nöqtəsi kimi deyil, həm də gündəlik həyatda

sabitləşdirici psixoloji amil kimi qəbul edilə bilər (Koenig, 2022, 68; Miller, Kelley, 2021, 88).

XXI əsrdə psixoloji rifahın qorunması təkcə tibbi və davranış qaydaları baxımından deyil, həm də fərdin mənəvi və dəyər sistemləri ilə sıx əlaqədə araşdırılır. Xüsusən də daim dəyişən və tez-tez qeyri-müəyyənlik yaşanan müasir dünyamızda insanlar psixoloji sabitlik və həyatın mənasının formalaşmasına köməklik göstərəcək dayaq nöqtələrinə ehtiyac duyurlar.

Müasir psixoloji yanaşmalar göstərir ki, dini inanclar yalnız şəxsi həyatla məhdudlaşmır, bu amil, eyni zamanda, sosial qurumların – ailənin, təhsilin, mədəniyyətin, dövlətin və s. fəaliyyətində mühüm rol oynayır.

Din normativ əsasları insanların davranışlarına daxil edir, etik prinsipləri müəyyənləşdirir, beləliklə, fərdi və sosial sabitliyi təmin etməyə xidmət göstərir. Belə ki, din yalnız psixoloji sabitliyin subyektiv qavrayışı kimi deyil, həm də obyektiv sosial mexanizm kimi fəaliyyət göstərir. Bu çərçivədə dini inanc cəmiyyətdə daxili harmoniyayı qorumaq, sarsıntılarla mübarizə aparmaq və sosial uyğunlaşmanı gücləndirmək üçün vacib psixoloji qaynaq hesab olunur. Psixologiya elmi bu resursun qoruyucu və potensial təhlükə yaradan ünsürlərinin öyrənilməsində maraqlıdır. Müxtəlif nəzəri yanaşmalar, empirik tədqiqatlar və terapevtik təcrübələr dindarlığın insan psixikasına təsirinin çoxşaxəli olduğunu, onun emosional sabitlikdə, koqnitiv yanaşmalarda, davranış modellərində və sosial münasibətlərdə mühüm rol oynadığını göstərir (Koenig, 2022, 21). Müasir dövrdə dini inancın psixoloji təsiri ənənəvi dini təcrübələrlə məhdudlaşmır. Sosioloji və psixoloji tədqiqatlar göstərir ki, dünyəvi mühitlərdə belə dini simvollar, rituallar və inanclar cəmiyyətin əhval-ruhiyyəsinin yüksəldir, fərdlərarası həmrəyliyin güclənməsinə təsir göstərir. Məsələn, kollektiv mərasimlər, dini bayramlar və ya inanclar insanların birliyini möhkəmləndirir və mənəvi sabitlik yaradır. Bu fakt bir daha göstərir ki, din psixoloji baxımdan fərdin daxili təcrübəsi kimi deyil, eyni zamanda, sosial və mədəni fenomen kimi qəbul edilməlidir. Beynəlxalq təşkilatların hesabatları göstərir ki, dini inanclar münasibət və qeyri-sabitlik dövrlərində psixoloji sabitliyin vacib mənbəyidir. Birləşmiş Millətlər Təşkilatı (BMT) və Ümumdünya Səhiyyə Təşkilatı (ÜST) tərəfindən aparılan araşdırmalarda qeyd olunur ki, dini icmalar təbii fəlakətlər, müharibələr və kütləvi miqrasiya hallarında insanlara sosial-psixoloji dəstək üçün zəruri mexanizm rolunu oynayır. Bu, dinin təkcə fərdi müstəvidə deyil, həm də sosial miqyasda

psixoloji sabitliyi dəstəkləyən güclü bir vasitə olduğunu təsdiqləyir (Storr, Lofthouse & Storr, 2025, e70003).

Son illərdə dini inanc və psixi sağlamlıq arasında əlaqə psixologiya və nevrologiya sahələrində aktual tədqiqat mövzusunə çevrilmişdir. Psixi sağlamlıq tək cə xəstəliyin olmaması demək deyildir, bu, həm də insanın öz potensialını reallaşdırma bilməsi, stresin öhdəsindən gəlməsi və cəmiyyətin inkişafına töhfə verməsidir (Miller & Thoresen, 2003, 27). Bu kontekstdə dini inanc qoruyucu amil kimi, psixi sağlamlıq üçün potensial risk faktorları arasında mühüm yer tutur. Burada vurğulanmalıdır ki, dini inanclar ikiqat psixoloji təsir göstərir: bir tərəfdən, şəxsin daxili gücünü və sabitliyini artırır, digər tərəfdən, səhv şərh edilmiş və ya sərt dini bir mühitdə psixoloji yükə çevrilə bilər. Bu ikili mexanizm dini inancın insan həyatındaki rolunu daha mürəkkəb və fərqli bir şəkildə təmsil edir. Dini inanc insan şəxsiyyətinin quruluşu, mənəvi dəyərləri və həyatın mənəvi axtarışı ilə sıx əlaqəli mürəkkəb və müxtəlif sosial-psixoloji fenomendir. Müasir psixologiyada dini inanc ayinlər və ibadətlərlə məhdudlaşmır, bu, həm də psixoloji ehtiyacların təmin olunması, sosial inteqrasiya, mənəvi inkişaf problemlərini əhatə edir. Dini inanc sadə bir sistem deyildir, bu, şəxsi dəyərləri, motivasiyaları, davranışları və hətta neyropsixoloji prosesləri formalaşdıran mürəkkəb strukturdur. Əlavə tədqiqatlar göstərir ki, dini inanclar şəxsin özünü dərk etməsi ilə sıx bağlıdır və özünü tanıma prosesinə təsir göstərir (Pargament, 1997, 301). Başqa sözlə, dini inanclara görə, şəxsin özünü yalnız bir insan kimi deyil, həm də daha böyük mənəvi və sosial sistemin ayrılmaz hissəsi kimi görür. Bu, psixoloji sabitliyin ən vacib amillərindən biri olan şəxsiyyət və mənsubiyyət hisslərini artırır. Psixoloji sabitlik şəxsin mürəkkəb və gözlənilməz vəziyyətlərə adaptasiya olmaq, daxili tarazlığı qorumaq və fəaliyyətini davam etdirmək qabiliyyəti kimi qiymətləndirilir. Ekzistensializm və humanist psixologiya bu sabitliyi dəyər sistemləri və dünyagörüşü ilə əlaqələndirir. Məhz bu kontekstdə dini inanc insanların mənəvi axtarmaq qabiliyyətini dəstəkləyən mühüm daxili psixoloji mənbəyə çevrilir. Pozitiv psixologiya nümayəndələri (Seligman, Park & Peterson, 2005, 116) öz araşdırmalarında dindarların həyatlarından çox məmnun olduqlarını, daha az narahatlıq keçirdiklərini və emosiyalarını effektiv şəkildə tənzimləyə bildiklərini göstərmişlər. Bu inanclar fərdi, kollektiv səviyyələrdə psixoloji sabitliyi təşviq edən mənbədir. Bunu nəzərə alaraq, psixoloji yardım sahəsində çalışan mütəxəssislər dindar insanlar üçün daha səmərəli və fərdiləşdirilmiş yanaşmalar hazırlaya bilərlər. Bu yanaşmalar

xəstələrə öz mənəvi dəyərlərinə hörmət hissi aşılıyır, müalicə prosesində fəal iştirak etməyə imkan verir. Eləcə də dini inancların psixi sağlamlığa təsiri insanların onları qəbul etməsindən, ətraf mühətdən və fərdi xüsusiyyətlərindən asılıdır. Mədəniyyətlərarası fərqlər və sosial-mədəni amillər dini inancın psixoloji nəticələrinə əhəmiyyətli dərəcədə təsir göstərir. Məsələn, Azərbaycanda din çox vaxt ailə dəyərləri, milli kimlik və sosial sabitliklə sıx bağlı olduğundan, dini inanclar sosial əlaqələri və emosional dəstəyi gücləndirə bilər. Bəzi hallarda dini inancların kəskin və dəyişməz tələbləri psixoloji sərtliyə, yeni təcrübələrə müqavimətə və şəxsi məsuliyyəti dərk etməyə çətinliklər yarada bilər (Əliyev, 2021, 185). Bu nəticələr göstərir ki, dini inanc tək-cə subyektiv rifahda deyil, sosial sabitlikdə də universal amildir. Beləliklə, empirik tədqiqatlar müəyyən etmişdir ki, dini daha çox tətbiq edən icmalar cinayət törətməyə daha az meyilli olur, sosial yardım və kollektiv dəstək mexanizmlərinin icrasını dəstəkləyirlər.

### **Dini inancların psixikaya təsiri: psixoloji sabitlik və patologiya arasında tarazlıq**

Tədqiqatçılar dini inancların neyrobioloji mexanizmlərlə və mənəvi sabitliyin qorunması ilə sıx əlaqəli olduğunu göstərir. Beyin fəaliyyətinə dair neyropsixoloji araşdırmalar dini ayinlərin və meditatativ duaların dofamin və serotonin kimi neyrotransmitter səviyyələrini tənzimləyərək, limbik sistemə sakitləşdirici təsir göstərdiyini sübut etmişdir. Bu nəticələr dini inancın tək-cə mədəniyyət və cəmiyyətlə deyil, fizioloji əsasla da əlaqəsini göstərir. Belə ki, dinin psixoloji təsiri yalnız zehni sabitliyə deyil, bədənin bioloji funksiyalarına da şamil olunur. Psixoloji nöqtəy-nəzərdən din həyat, əzab-əziyyət, ölüm və əxlaq kimi fundamental məsələləri izah edən bir düşüncə sistemidir. Digər tərəfdən, dini inanclar fərdin bu sistemə münasibətini, insanın dini fikirləri necə qəbul etməsi, onları öz həyatlarına və davranışlarına inteqrasiyasını əks etdirir (Qurani-Kərim Məalı, 2009, "əl-İbrahim", 14/7).

Bununla birlikdə, müasir klinik psixologiyada dini inancların terapevtik və travmatik rol oynadığı da qeyd olunur. Xəstələr bəzi hallarda depressiya və sarsıntılı stres pozuntuları ilə müşayiət olunan vəziyyətləri ilə daha səmərəli mübarizə aparmaq üçün psixoloji qaynaqlarını dini inanclarla aktivləşdirirlər. Digər hallarda, məsələn, cəzaxarakterli sərt dini qaydalar insanlarda günahkarlıq, qorxu və hətta obsessiv-kompulsiv əlamətlərini artırır. Buna görə də psixoterapiyada dini mövzuları nəzərdən keçirərkən tarazlığı qoruyan və neytral

yanaşmalar vacib sayılır. Bu fenomen özündə idraki, emosional və davranış komponentlərini birləşdirir: koqnitiv komponentə Allaha, axirətə, əxlaqa və müqəddəsiyyə güvən və etimad, habelə bu inancların insanın dünyagörüşünə təsirini dərk etmək; emosional hissəyə sevgi, qorxu, hörmət, Allaha şükür kimi duyğular və dini ayinlərin bəxş etdiyi mənəvi rahatlıq daxildir.

Davranış hissəsinə isə ayinlərdə iştirak etmək, namaz qılmaq, dini qruplara mənsub olmaq, gündəlik həyatda mənsub olduğun inanc sisteminin qaydalarına riayət etmək kimi zahiri təzahürlər daxildir. İdrak, emosional və davranış komponenti arasındakı tarazlıq pozulduqda, dini inanclar psixoloji sağlamlıq üçün risk faktoruna çevrilə bilər. Məsələn, yalnız davranışa əsaslanan, lakin emosional və idrak bağlılığından uzaq olan dindarlıq boş formalizm yaradır, psixoloji sabitliyi dəstəkləmir. Əksinə, yalnız emosional bağlılıqda müşahidə olunan, lakin davranış qaydaları ilə tamamlanmayan bir inanc qeyri-sabit və impulsiv dini təcrübələrə gətirə bilər. Müxtəlif psixodinamik, humanist, koqnitiv və davranış nəzəriyyələri bu aspektləri müxtəlif formalarda izah edir, hər bir nəzəriyyə dini inancların insan psixikasındakı rolu ilə bağlı özünəməxsus baxış sərgiləyir.

Klassik psixoloji nəzəriyyələrdə dini inanclara dair fikirlərdə ziddiyyətlər mövcuddur. Ziqmund Freyding psixoanalizində din kollektiv nevroz, uşaqlıq qorxuları və valideynlərə (xüsusilə ata fiqurlarına) bağlılıqdan yaranan illüziya kimi təqdim edilir. Freyding hesab edirdi ki, dini inanc fərdin müdafiə və dəstəyə ehtiyacının nəticəsidir; bu da rəşional düşüncənin formalaşmasına mane olur. Bu yanaşma dinin yetkin insanları psixoloji inkişafdən yayındırdığını iddia etdiyi, onun müsbət və inkişaf funksiyalarına mənəvi qoymadığı üçün tənqid edilmişdir.

Freydingin psixoanalitik nəzəriyyəsi XIX–XX əsrlərdə Qərbi psixologiyasına geniş təsir göstərsə də, sonrakı araşdırmalar onun dinə yalnız patoloji prizmadan baxmasının birtərəfli olduğunu sübut etmişdir. Dinin yalnız nevrozlarla izah edilməsi onun sosial dəstək funksiyasını, mənəvi əhəmiyyətini və şəxsi sabitliyini nəzərə almırdı. Bu səbəbdən, Freydingin ardıcılıları – psixoanalitiklər, tənqidçilər dinin daha çox fənlərə rasi psixoloji rolunu araşdırmağa başladılar. Freydingdən fərqli olaraq, Karl Yunq dinə psixoloji tamlıq və şəxsin özünü dərk etməsi mənəvi kimi baxırdı. Yunq vurğulayırdı ki, din arxetiplər vasitəsilə mənəvi və psixoloji tarazlığı təmin edən insan şüurunun təbii ehtiyacıdır (Yunq, 2020, 69). Bundan əlavə, dinin kollektiv şüursuzluqla əlaqəsi Yunq nəzəriyyəsində xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Onun fikrincə, arxetiplər –

“ana, “ata”, “müdrük” və “qəhrəman” kimi universal obrazlar – dini simvollar vasitəsilə şüur səviyyəsinə çatır və insan psixikasında tarazlıq yaradır. Beləliklə, dini təcrübə fərdi şüurun kollektiv şüursuzluqla harmoniyasını təmin edir, insanın daxili böhranlarını yumşaldır. Yunqun yanaşması müasir dövrdə aktual olaraq qalır. Məsələn, psixoterapiyada dini simvolların və arxetiplərin istifadəsi xəstələrin şüursuz qorxularını müəyyənləşdirmək və onları birləşdirmək üçün təsirli bir metod hesab olunur. Bu, xüsusilə sarsıntı ilə müşayiət olunan zədə və ya şəxsiyyət böhranları keçirmiş insanlar üçün müsbət nəticələr verir.

Humanist psixologiyanın görkəmli nümayəndələri Abraham Maslov və Viktor Frankl dini inancın insanın özünü dərk etməsi və həyatın mənasını anlaması üçün təbii, yüksək ehtiyacın ifadəsi kimi şərh etmişlər. Maslovun nəzəriyyəsinə görə, ehtiyaclar iyerarxiyasının ən yüksək pilləsində insanın yaşayış tərzinin mənəvi inkişafına töhfə verən ən böyük təcrübələr dayanır (Maslow, 2019, s. 265).

Viktor Frankl loqoterapiya nəzəriyyəsində dini inanc və ali mənanı ən ekstremal həyat şərtlərinin öhdəsindən gəlməyə kömək edəcək əsas psixoloji dəstək kimi təsvir etmişdir. Frankl hesab edirdi ki, insan ağrı və iztirabları dərk edə bildikdə, daxili güc tapacaq və hətta dözülməz görünən hallarda belə, ümitsizliyə qapılmayacaq (Frankl, 2021, 138).

Franklin yanaşmasında din yalnız ibadət və ritual vasitəsi deyil, həm də insanın həyatda “məna axtarışı”nın əsas elementidir. Onun məşhur ifadəsi ilə desək, “Kiminsə yaşamaq üçün “niyə”si varsa, o, istənilən “necə”yə dözə bilər” (Frankl, 2021, 141).

Bu baxımdan, dini inancın insanın ən çətin şərtlərdə belə ümidini itirməməsinə kömək edəcək psixoloji dəstək rolunu oynayır. Franklin mühacirət düşərgələrində apardığı müşahidələr göstərmişdir ki, dindar şəxslər ən ağır şəraitdə belə, həyatın mənasını qoruyaraq psixoloji dayanıqlılıqlarını itirmirdilər. Bu fakt Franklin logoterapiyasının əsasını təşkil edir: bir insanın həyatında “əhəmiyyətli” bir amil varsa, ən çətin sınaqlara belə, müqavimət göstərə biləcək.

Müasir psixoterapiyada bu yanaşma xəstələrin hələ də mənəvi qaynaqlarını gücləndirmək üçün istifadə olunur və tətbiq edilir. Erik Erikson isə dini insan inkişafının müxtəlif mərhələlərində identiklik böhranlarının həllində mühüm amil kimi qiymətləndirirdi. Onun fikrincə, gənclik dövründə din mənəvi kimliyin formalaşmasında, qocalıq dövründə isə həyatın mənası və ölümə münasibətin dərk edilməsində vacib rol oynayır. Bundan əlavə, Erikson nəzəriyyəsinə əsaslanan son

araşdırmalar dini inancların yeniyetmələrin sosial şəxsiyyətinin formalaşmasında qoruyucu rol oynadığını göstərir. Məsələn, dindar gənclər mənəvi dəstək aldıkları üçün sosial təzyiqlərə daha çox dözürlü və riskli davranışlara (alkoqol, narkotik, cinayət fəaliyyəti) daha az meyil edirlər. Bu isə dini inancların yalnız emosional dəstək deyil, həyatboyu davam edəcək psixososial inkişaf mexanizmi olduğunu da göstərir (Erikson, 1968, 122–125; Miller & Kelley, 2021, 88).

Erix From isə dinə daha çox sosial və mədəni prizmadan yanaşmışdır; dinin insanı qorxu və tənhalıq hissindən azad etməsini, eyni zamanda, onu ictimai strukturlara bağlamasını vurğulamışdır. From “humanist din” və “avtoritar din” anlayışlarını fərqləndirir: birincisi, insanın sərbəst iradəsini və yaradıcılığını gücləndirir; ikincisi, itaət və qorxuya əsaslanan fərdi azadlığı məhdudlaşdırır. Bu fərq dindarlığın müsbət və mənfi təsirlərini izah edərkən hələ də aktuallığını qoruyur. Demokratik və açıq dini mühitdə dindarlıq şəxsi yaradıcılığı və sosial tolerantlığı təşviq edir. Avtoritar dini qurumlar, əksinə, insanlar arasında psixoloji gərginlik və qarşıdurmalar yaratmağa qadirdirlər. Bu fakt psixoloji yardımda dini mühitin təbiətinin nəzərə alınmasının vacibliyini göstərir (Fromm, 1950, 73; Smith, Denton, 2005, 80-85).

Sosioloq Corc Herbert Midin simvolik interaksionizm yanaşmasına əsasən, dini inanclar insanın gündəlik sosial qarşılıqlı təsir proseslərində mənaya çevrilir. Dini simvollar və mərasimlər insanın davranış qaydalarını onların sosial münasibətlərində müəyyənləşdirir və beləliklə, cəmiyyətdə psixoloji sabitliyi qorumağa xidmət göstərir. Müasir yanaşmalar bu klassik nəzəriyyələri sintez edərək, daha geniş bir çərçivə yaradır. Psixodinamik nəzəriyyə dinin emosional köklərini, humanistlik onun inkişaf tərəfini, idrak yanaşması isə düşüncə və davranış nümunələrinə təsirini izah edir (Paloutzian, Park, 2013, 12-15). Bu sintez dinin insan psixikasında çoxölçülülük və inteqrasiya rolunu daha aydın şəkildə nümayiş etdirir. Dini inanclar insanın əqli sabitliyini çoxaltda və həyatın çətinliklərinə dözümlülüyünü artırmağa bilər. Koqnitiv yanaşma dini inancları ümumi qəbul edilən dünyagörüşü və inanclar toplusu kimi xarakterizə edir. Bu baxışa görə, dini inanclar insanın vəziyyəti necə gördüyünü, hiss etdiyini və hansı reaksiya verdiyini müəyyən etməkdə mühüm rol oynayır. Tədqiqatlar göstərir ki, müsbət dini inanclar insana hadisələri daha konstruktiv şərh etməyə, həyata optimist yanaşmağa, çətinliklərin öhdəsindən gəlməyə kömək edə bildiyi üçün stresdə davamlılığa və mənəvi sabitliyə kömək göstərir (Park & Folkman, 1997, 116).

## **Dindarlığın psixi sağlamlığa tətbiqi imkanları və potensial risk amilləri**

Psixoloji yardım praktikasında spiritual terapiya və ya dinə əsaslanan psixoloji müdaxilə istiqaməti formalaşmışdır. Bu yanaşmada pasiyentin dini etiqadı nəzərə alınır, terapevt isə həmin inanclardan şəxsin daxili resurslarını aktivləşdirmək üçün istifadə edir. Bu, xüsusilə posttravmatik stres pozuntusu, depressiya və xroniki xəstəliklərdən əziyyət çəkən insanlarda müsbət nəticələr verir. Məsələn, klinik müşahidələr göstərir ki, daim dua və meditasiya ilə məşğul olan xəstələrdə depressiya əlamətləri daha azdır, onlarda yuxu keyfiyyəti yaxşılaşır və mənəvi sabitlik bərpa olunur. ABŞ, İngiltərə və Türkiyədəki psixoloji araşdırmalar dini inancların sosial dəstək şəbəkələrini gücləndirdiyini və xəstələrin müalicə prosesinə uyğunlaşmasını asanlaşdırdığını təsdiqləmişdir (Miller & Kelley, 2021, 88). Bu fakt göstərir ki, dindarlıq təkəcə şəxsi inanc deyil, həm də sosial-psixoloji uyğunlaşma mexanizmidir.

Araşdırmalar göstərmişdir ki, dini inancları güclü olan pasiyentlər psixoterapiya prosesinə daha tez uyğunlaşır, onlarda streslə mübarizə qabiliyyətləri daha yüksək olur, müalicədən sonra relaps (yenidənpozulma) halları daha az müşahidə edilir. Bu fərqli dini təcrübələrin ortaq cəhəti – insan psixikasında güclü özünütənzimləmə mexanizmlərini aktivləşdirməsidir. Mütəxəssislər, o cümlədən dini inancların səhv və ya radikal təfsirinin müalicə prosesini çətinləşdirə biləcəyini də xəbərdar edirlər. Buna görə də psixoloji praktikada etik prinsiplərə sadıq qalaraq, dini inanclara neytral, lakin hörmətlə yanaşmaq vacibdir. Funksional baxımdan isə dini inanc bir çox mühüm psixoloji funksiyaları yerinə yetirir, stres və sarsıntıların öhdəsindən gəlməyə kömək edir, emosiyaları tənzimləyir, sosial inteqrasiya və həmrəylik üçün zəmin yaradır. Məsələn, təbii fəlakətlər və müharibələr zamanı dini icmaların insanlara mənəvi dəstəyi onların psixoloji sabitliyini artırır. 2023-cü il zəlzələsindən sonra Türkiyədə aparılan empirik tədqiqatlar dini dəstək alan insanların posttravmatik səviyyəsinin daha aşağı olduğunu təsdiqləmişdir (Miller & Kelley, 2021, 88; Kılavuz, 2023, 112). Bu fakt dini inancların sosial kollektiv dəstəyin formalaşması üçün nə qədər vacib olduğunu göstərir. Bədbəxt hadisələr, itkilər ümitsizlik və narahatlıq hissələrinə səbəb ola bilər. İnsan bu hadisələri daha geniş dini-mənəvi çərçivədə şərh edərkən (məsələn, “*Bu, bir sınaq idi*”; “*Allah hikmət sahibidir*” və s.), bu ona psixoloji sabitlik gətirə bilər (Qurani-Kərim Məali, 2009, “əl-Bəqərə”, 2/155). Eyni zamanda, dinin yanlış və kəskin şərhləri insan psixikasına mənfi təsir göstərə bilər. Buna nü-

munə kimi, “dini günahkarlıq kompleksi” adlanan fenomeni göstərə bilərik. Şəxs davranışlarından hər hansı birini ilahi cəza ilə əlaqələndirdikdə, obsessiv düşüncələr, həddindən artıq günahkarlıq hissi keçirir. Bu vəziyyət psixoterapiyaya xüsusi yanaşma tələb edir. Bu qəbil inanclar xəstənin psixoloji yükünü artırır, bərpa prosesini çətinləşdirə bilər. Həmçinin dini təcrübə – ümid – insan resursunu gücləndirir. Məsələn, dua və meditasiya zamanı yaranan daxili rahatlıq hissi qərarqəbuletmə və emosional nəzarət bacarıqlarını artıran prefrontal korteks fəaliyyətini sabitləşdirir. Bu səbəbdən, din yalnız mənəvi dəstək kimi deyil, neyrobioloji uyğunlaşma mexanizmi kimi də fəaliyyət göstərir. Dua, oruc, namaz, meditasiya və digər dini praktikalar parasimpatik sinir sistemini aktivləşdirir, fiziki və zehni rahatlığa səbəb olur. Bu rituallar insanlara daxili rahatlıq və sabitlik bəxş edir, narahatlıq və qorxunu azaldır.

Mürəkkəb həyat hadisələrini daha geniş mənalar sistemi daxilində şərh etmək fərdin narahatlığını və ümitsizliyini azalda bilər. Bu “dini mübarizə” kimi tanınan bir mexanizmdir. Dini icmaların dəstəyi tənhalıq hisslərini azaldır, həyatın çətin anlarında etibarlı sosial resurs və qoruyucu faktor rolunu oynayır. Dini inanclar insana əxlaqi çərçivə verir, onun daxili dəyərlərini formalaşdırır, bununla da şəxsi-mənəvi inkişafına şərait yaradır (Pargament, 1997, 301).

Psixologiyada dini inanc üçün daxili və xarici motivlər arasındakı fərq xüsusilə vacibdir. Qordon Alportun modelinə əsasən, daxili dindarlıq həqiqi imanı ifadə edir və yüksək psixoloji rifah səviyyəsi ilə əlaqələndirilir (Koenig, 2022, 21; Miller & Kelley, 2021, 91). Digər tərəfdən, zahiri dindarlıq sosial statusa və ya digər dünyəvi məqsədlərə nail olmaq üçün bir vasitə kimi daha səthi davranışlarla müşayiət olunur, eyni zamanda, əksər hallarda yüksək səviyyədə narahatlıqla əlaqələndirilir. Müasir psixologiyada bu fərqləndirmə çox əhəmiyyətlidir: daxili motivasiya şəxsin mənəvi sabitliyini artırır. Xarici motivasiya isə daha zəif və dəyişkəndir, çünki yalnız sosial mühitin təsiri altında formalaşır. Buna görə psixoterapevtlər xəstələrin dini motivlərinin təhlilinə xüsusi diqqət yetirməli, onları daxili dəyərlər əsasında zehni sabitliyə yönəltməlidirlər.

Amerikalı sosial psixoloq Daniel Batson bu modeli dini kəşfiyyat konsepsiyası ilə zənginləşdirir (Batson, Schoenrade, Ventis, 1993, 79). Batsonun “davamlı mənəvi kəşfiyyat” adlandırdığı amil – fərdlərin dini inancları kor-korana qəbul etmədiyi, əksinə, bu dəyərləri daim araşdırdığı, başa düşdüyü və yenidəndüşündüyü bir prosesdir. Batson iddia

edir ki, şəxsiyyətin psixoloji inkişafına ən böyük töhfə verən məhz bu dini təfəkkür və axtarış formasıdır.

Batsonun nəzəriyyəsində dini inanc fərdin daim özünü sorğulaması, mənəvi prinsiplərini yeniləməsi və müxtəlif dini-fəlsəfi yanaşmalara açıq olması ilə xarakterizə olunur. Bu, psixoloji cəhətdən daha faydalıdır, çünki həmin amil çevik olmağa və uyğunlaşmağa imkan verir. Sözügedən yanaşma aşağıdakı yönərdə müsbət təsir göstərir: özünüdərk və şəxsiyyətin formalaşması; empatiya və mənəvi həssaslığı artırmaq; tolerantlıq və fərqliliklərə dözümlülük. Başqa bir nümunə kimi, Batson tərəfindən aparılan empirik tədqiqatlar dini zəkaya malik insanların çoxmədəniyyətli bir mühitdə daha az stereotipə və qərəzə sahib olduqlarını, fərqli dini və etnik qruplarla ahəngdar əlaqələr qurduqlarını göstərdi. Bu fakt göstərir ki, inanclar düzgün rəhbərliklə sosial harmoniyaya nail olmaq üçün vacib bir qaynaq təşkil edə bilər. Başqa sözlə, Batsona görə, dini inanc təkə bir sistemə və ya kulta mənsub olmaq deyildir. Bu, həm də fərdin davam edən mənəvi kəşfiyyatı və bu tapıntının onun psixoloji yetkinliyinə təsiridir (Batson, Schoenrade, Ventis, 1993, 91).

Bununla yanaşı, dini inancların psixi sağlamlığa mənfi təsir göstərə biləcəyi vəziyyətlər də mövcuddur. Dini inanclar qorxu, günahkarlıq və ilahi cəza ideyalarına əsaslandığında, bu, günah haqqında dini düşüncələr və hətta psixotik əlamətlərlə əlaqəli ola bilər. Məsələn, insan davamlı olaraq öz davranışının günah olduğuna inanırsa, nəticədə dua ilə tövbə edirsə, yaxud dini ayinləri düzgün yerinə yetirmədiyindən narahatdırsa, bu, dini mövzularda obsessiyaya çevrilə bilər.

Obsessiv dini pozuntuların baş verməsi inancların patoloji formaya keçməsinə xəbər verir. Obsessiyalar nəzarət oluna bilməyəcəyini dərk etmədən bir insanın beyninə nüfuz göstərən təkrarlanan narahat düşüncələrdir. Bu düşüncələr, ümumiyyətlə, fərddə diskomfort və günahkarlıq hissi yaradır.

İnsan bu fikirlərdən qurtulmaq üçün müəyyən məcburi hərəkətlər (kompilsiyalar) etməyə başlayır. Şəxs "Günah etdim, Allah məni bağışlamayacaq" kimi düşüncələri təkrar-təkrar yaşayır. Bu, xüsusilə sərt-xarakterli, ağır nevroitik və ya travmatik təcrübələri olan insanlar üçün daha xarakterikdir. Dini inanclar belə hallarda rahatlıq və dayaq deyil, gərginlik və narahatlıq mənbəyi yaradır ki, bu da daha ağır vəziyyətlərdə psixotik əlamətlərə səbəb ola bilər. Məsələn, insan özünü lənətlənmiş, şeytanın təsiri altında və ya ilahi xəbər almış varlıq kimi

hiss edib, təhlükəli davranış nümayiş sərgiləyə bilər (Exline, Yali, Sanderson, 2000, 231).

Avtoritar və fundamentalist dini mühitlər, xüsusilə yeniyetmələr arasında depressiya və narahatlığı artırır. Belə hallar şəxsin ifadə azadlığını məhdudlaşdırır, real olmayan gözləntilər yaradır. Dini radikalizm və fanatizm də psixoloji cəhətdən insana zərər gətirə bilər. Amerikalı psixoloq Kennet Parqament “dini mübarizə” terminini işlətməmiş və mübarizəni müsbət və mənfi formalara ayırmışdır. Müsbət dini mübarizə daha yüksək səviyyədə psixoloji rifah və daha az depressiya ilə, mənfi dini mübarizə isə psixoloji sıxıntı, posttravmatik əlamətlər və ümumi narahatlıqla əlaqələndirilirdi (Pargament, 1997, 241). Müasir tədqiqatlarda “dini travma sindromu” (Religious Trauma Syndrome) anlayışı da işlədilir. Bu, dini mühitdə böyüyən, sərt doqmalar və qorxusəsli təlimlərlə formalaşmış insanların sonradan yaşadıkları psixoloji pozuntuları təsvir edir. Əlamətlərə depressiya, özünəinamsızlıq, sosial təcrid, cinsi kimlik böhranı və hətta intihar meyilləri də daxildir. Tədqiqatçı Marlin Vaynel bu xüsusiyyəti geniş şəkildə izah edərək bildirir ki, sərt dini mühitdən çıxan insanların əksəriyyəti uzunmüddətli psixoloji dəstəyə ehtiyac duyur (Exline, Yali, və b., 2000, 231). Bundan əlavə, dini fundamentalizmin yaratdığı “Biz onlarıq” bölgüsü qruplararası qarşıdurmaların, nifrət nitqinin və zorakılıq aktlarının psixoloji əsasını təşkil edir.

Sosial psixoloji tədqiqatlarına görə, radikal dini ideologiyalar bir qrup daxilində həmrəyliyi gücləndirsə də, digər kəsimə qarşı dözülməzliyi artırır. Bu, həm fərdi, həm də sosial səviyyədə sabitliyi təhdid edən psixoloji cəhətdən “düşmən imici”nin formalaşmasına gətirib çıxarır. Bu fərq dini inancın heç də həmişə müsbət təsir göstərmədiyini göstərir, insanların ona baxışından asılı olaraq, faydalı və ya zərərli ola bilər. Dini şübhə, dini zədə, yaxud “Tanrıya qəzəb” kimi fəaliyyət zehni sağlamlıq üçün risk faktorları yaradır. Bu cür vəziyyətlər, ümumiyyətlə, insanın Tanrıya qarşı münasibətində mənfi yüklənməsinə, həmçinin utancaqlıq və tərkedilmə hissilə müşayiət olunur. Dini inanc və psixi sağlamlıq arasında əlaqə mürəkkəb, ikitərəfli və şəxsiyyətin digər keyfiyyətləri ilə sıx bağlıdır. Bundan əlavə, mədəni fon, dini qaydaların məzmununu və bir insanın həmin təlimləri necə qəbul etməsi də bu əlaqəni müəyyənləşdirən amillərdən biridir. Buna görə psixoloji yardım praktikasında yalnız dini inancların mövcudluğunu deyil, keyfiyyətini, istiqamətini və funksional məzmununu da nəzərə almaq lazımdır (Koenig, 2022, 19).

Dindarlığın mədəni mühitdə necə təzahür etməsi də vacib məsələlərdəndir. Qloballaşma dövründəki dini inancların psixoloji təsiri çoxmədəniyyətli bir şəraitdə də müşahidə oluna bilər. Fərqli dinimənşəli insanların birlikdə yaşadıkları cəmiyyətlərdə din tolerantlıq, eləcə də münaqişə mənbəyi ola bilər. Sosial psixologiya göstərir ki, dinin müsbət təfsiri qarşılıqlı hörmət, empatiya və sosial inteqrasiyanı təşviq edir, mənfi şərh isə qruplar arasında baxışların və gərginliyin artmasına səbəb olur. Buna görə dinlərarası dialoq və qarşılıqlı anlaşma çoxmədəniyyətli cəmiyyətlərdə psixoloji sabitliyin qorunması üçün çox vacibdir.

Mədəniyyətlərarası tədqiqatlar göstərir ki, Qərb cəmiyyətlərində din daha çox fərdi identiklik və şəxsi dəyərlərin ifadəsi ilə bağlıdır. Müsəlman və Şərq mədəniyyətlərində isə din kollektiv kimliyin, ailə bağlarının və ictimai sabitliyin əsas dayağı kimi çıxış edir. Bu fərq psixoloji baxımdan mühümdür, çünki insanın inancı hansı mədəni mühitdə formalaşırsa, onun psixoloji funksiyası da həmin çərçivədə özünü göstərir. Qərb cəmiyyətlərində inanclar daha çox fərdi xarakterə malik olsa da, müsəlman ölkələrində din kollektiv kimliyin, sosial ənənələrin və mənəvi təcrübələrin tərkib hissəsidir. Azərbaycanda aparılan bir sıra empirik araşdırmalar göstərir ki, dini inanclar ailə–sosial münasibətlərinin və psixoloji sabitliyin qorunmasında mühüm rol oynayır (Şahverdiyev, 2022, 110).

Ramazan ayında kollektiv oruc və iftar ayinləri yalnız dini mərasim deyildir, bu, həm də sosial həmrəylik və mənəvi mübadilə praktikası kimi psixoloji təsir göstərir. Bu ayinlər iştirakçılara təhlükəsizlik və mənsubiyyət hissləri aşılrayır, kollektiv şəkildə mənəvi rahatlığı təmin etməyə şərait yaradır. Bu isə psixoloji baxımdan güvənc dəstəyini və sosial sabitliyi təmin edir. Beləliklə, din təkəcə fərdi təcrübə olmayıb, həm də sosial-emosional harmonikliyin formalaşmasının əsas vasitəsidir.

Yaxın Şərq ölkələrində aparılmış sosioloji tədqiqatlar göstərir ki, dini rituallar yalnız ibadət deyil, həm də ictimai birlik yaradan mexanizmdir. Gənclərin dini və sosial-mədəni kimliyi arasında isə müəyyən ziddiyyətlər var. Eyni zamanda, mədəni mühitdə belə, dinin səhv və ya radikal şərhləri psixoloji stressə səbəb ola bilər. Bəzi gənclər ailənin və cəmiyyətin ciddi dini tələbləri ilə şəxsi azadlıq istəkləri arasında qaldıqda şəxsiyyət böhranı ilə qarşılaşırlar. Bu psixoloji ziddiyyətlər, bəzən, sosial təcridə və hətta dözümsüzlük davranışlarına gətirib çıxara bilər. Bu səbəbdən, mədəniyyətlərarası psixologiya dini

təcrübələri yalnız müsbət deyil, həm də riskli cəhətləri ilə birlikdə öyrənir (Şahverdiyev, 2022, 111; Kılavuz, 2023, 105).

Psixoloji tədqiqatlar göstərir ki, həm rəy mədəniyyətlərdə inanc sistemi sosial münasibətlərin əsas quruluş amilidir, fərdi mədəniyyətlərdə isə din daha çox fərdi inkişaf və mənəvi sabitliklə əlaqələndirilir. Bu fərqlər göstərir ki, dini inancın psixoloji təsirləri universal deyil, mühtidən asılıdır. Müasir qloballaşma dövründə insanlar tez-tez fərqli din və mədəni müxtəliflik şəraitində hərəkət edirlər.

Miqrasiya, mühacirət və çoxmədəniyyətli çevrələrdə böyümə dini inancın psixoloji rolunu dəyişdirir. Belə hallarda din bir tərəfdən, şəxsiyyəti qorumağa xidmət edirsə, digər tərəfdən, yeni mədəniyyətə uyğunlaşmaq üçün “psixoloji körpü” funksiyasını yerinə yetirir. Son illərdə din və psixoterapiyanın inteqrasiyası ayrı bir sahə kimi inkişaf etmişdir. ABŞ, İngiltərə, Türkiyə və Malayziya kimi ölkələrdə aparılan klinik sınaqlar xəstələrin dini inanclarını nəzərə alan terapiya formalarının daha təsirli olduğunu göstərir (Kılavuz, 2023, 110). Məsələn, dini-inanlı xəstələr üçün Quran ayələrini meditatif oxumaq və İncil dualarından istifadə etmək psixoloji müdaxilələrin effektivliyini artırır. Müasir psixoterapiya praktikasında dini inanclara problem deyil, daha çox psixoloji resurs kimi baxılır. Dini inancları nəzərə alan terapevtik yanaşmalar, məsələn, inanca əsaslanan koqnitiv davranış terapiyası, diniyönümlü psixoloji texnikalar və ya İslam psixoterapiyası psixoloji yardımın mədəni və dini müxtəlifliyə adaptasiyasında vacib rol oynayır. Etik prinsiplər terapevtlərə öz şəxsi inanclarını xəstələrə tətbiq etməyi yasaqlayır, eyni zamanda, xəstələrin dini baxışlarına hörmət olunmasını tələb edir. Bu zaman dini inanc bir potensial olaraq, insanın psixoloji resurslarını aktivləşdirə və onun daxili böhranından çıxmasına köməklik göstərə bilər (Miller, Thoresen, 2003, 27).

Müasir psixoterapiyada istifadə olunan digər yanaşma – ruhani məsləhətçilikdir. Burada psixoloq və ya psixoterapevt xəstənin dini lideri ilə əməkdaşlıq edir. Bu model, xüsusilə müsəlman və xristian icmalarında tətbiq olunur: xəstə dini dəstəklə yanaşı, peşəkar psixoloji müdaxilə də alır. Belə ki, insan mənəvi, psixoloji tərəflərdən dəstəklənir. Dini inancların psixoloji sabitliyə təsiri bir neçə əsas istiqamətdə özünü göstərir. Birincisi, din böhran dövrlərində insanlara ümid və mənəvi güc verir. İkincisi, dini icmalar sosial dəstəyi təmin edirlər. Üçüncüsü, dua və meditasiya kimi dini fəaliyyətlər hisslərin tənzimlənməsinə və daxili rahatlığın yaranmasına kömək edir. Nəhayət, dini inanclar ölüm, iztirab və ədalətsizlik kimi ekzistensial su-

allara cavab təklif edərək, insanın qeyri-müəyyənliklə mübarizəsini asanlaşdırır (Koenig, 2022, 25).

Bunlardan başqa, rəqəmsal psixoterapiya sahəsində də dini yanaşmaların tətbiqi artmaqdadır. Mobil tətbiqlər və onlayn platformalar vasitəsilə pasiyentlər dini meditasiya səs faylları dinləyir, interaktiv dua və zikir proqramlarından istifadə edirlər. Süni intellekt əsasında qurulmuş bəzi "chatbot"lar pasiyentlərin dinimövzulu suallarına cavab verir, onlara mənəvi dəstək göstərir. Bu, psixoterapiyanın gələcək inkişaf istiqamətlərindən biri hesab olunur.

Sosial qeyri-sabitlik və şəxsi stres şəraitində psixoloji sağlamlığın qorunmasına xidmət göstərən daxili mənbələrin axtarışı xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Dini inanc insanda depressiya və narahatlıq səviyyəsini azalda bilər. Bu, posttravmatik dövr kontekstində özünü göstərir. Məsələn, ABŞ-də 11 Sentyabr hadisələrindən sonra aparılan tədqiqatlar güclü dini inancı olan insanların ruhi durumunun daha sabit olduğunu və depressiya əlamətlərinin az olduğunu göstərmişdir. Dini inancların təsiri bir neçə psixoloji mexanizmlə izah oluna bilər: mənalı dünyagörüşünün inkişaf etdirilməsi, sosial müdafiənin təmin olunması, emosiyaların tənzimlənməsinin gücləndirilməsi və stresli vəziyyətlərin nisbətən yumşaq şərh.

Müsbət inanclar insanlara mənəvi təskinlik və daxili harmoniya gətirməklə, psixofizioloji göstəricilərə də müsbət təsir göstərir (Kılavuz, 2023, 112).

### **Nəticə**

Sonda qeyd etmək lazımdır ki, dini inancın psixoloji rolu təkcə şəxsi rifahla məhdudlaşmır, bu, həm də sosial-mədəni inkişafın ayrılmaz hissəsidir. Bu səbəbdən, müasir psixologiya dini inancları insan həyatının idrak, ruhi və davranış strukturuna təsir göstərən mürəkkəb fenomen hesab edir (Koenig, 2022, 25).

Dini inancların bu mürəkkəb təbiətini nəzərə almadan psixoloji yardımın və sosial siyasətin effektivliyini təmin etmək mümkün deyildir. Təhlillər göstərir ki, dini inanclar həm fərdi, həm də kollektiv olaraq psixoloji sabitliyi qoruyan mühüm amildir. Fərdi səviyyədə din insana həyatda məna tapmağa, sarsıntının öhdəsindən gəlməyə, ruhi sabitliyi qorumağa kömək edir. Bununla birlikdə, kollektiv səviyyədə din sosial həmrəyliyi gücləndirir, icmalar arasında mənəvi körpü yaradır, cəmiyyətin böhranlara davamlılığını artırır. Yuxarıda aparılan təhlillər göstərir ki, dini inanclar psixi sağlamlıq üçün müdafiə və potensial risk

faktorları kimi çıxış edə bilər. Onların müsbət təsirləri – psixoloji sabitliyi artırmaq, streslə mübarizədə köməklik göstərmək, mənəvi mənə və sosial dəstək- funksional və adaptiv üsullarda özünü göstərir. Bununla birlikdə, dini inancların qorxu və ya məcburiyyətə əsaslanan bir formada tətbiqi patoloji hallara gətirib-çıxarır və şəxsiyyətdaxili konfliktləri dərinləşdirə bilər (Exline, Park, Pargament, 2014, 75)

Nəticələr dini inancların psixoloji təsirinin universal olmadığını, ancaq mədəniyyət və sosial mühitə görə dəyişdiyini göstərir. Fərdiyyətçilik Qərb cəmiyyətlərinin ön sıralarında olduğundan, din daha çox şəxsi və mənəvi axtarış vasitəsi kimi qəbul edilir. Bununla birlikdə, Şərq və müsəlman cəmiyyətlərində din kollektiv kimliyi qorumağa, ailə dəyərlərini gücləndirməyə və sosial sabitliyi təmin etməyə xidmət göstərir. Bu fərqlər psixoloji yanaşmalarda mədəni kontekstin mütləq təhlilini tələb edir. Müasir tədqiqat istiqamətləri göstərir ki, dini inancların təsiri yalnız fərdi psixologiya ilə məhdudlaşa bilməz. Onun neyrobioloji, sosial, mədəni və hətta iqtisadi aspektləri də araşdırılmalıdır; xüsusilə neyropsixologiya və nevrologiyada dini təcrübələrin beyin fəaliyyətinə təsiri ilə bağlı araşdırmalar sürətlə artır (Paloutzian, Park, 2013, 209). Eyni zamanda, süni intellekt və rəqəmsal texnologiyaların inkişafı dini inancların psixoloji təzahürlərini yeni səviyyəyə qaldırır. Virtual realıq texnologiyalarından, dua tətbiqlərindən və meditasiyadan istifadə edərək, dini mərasimlərin mobil tətbiqlərlə modelləşdirilməsi insanların mənəvi və psixoloji dəstəyə çıxışını genişləndirir. Bu proses gələcəkdə dini psixoterapiya sahələrini daha da zənginləşdirə bilər. Beləliklə, dini inanclarla psixi sağlamlıq arasındakı əlaqəni qiymətləndirərkən onların assimilyasiya forması, motivasiyası, şəxsiyyət xüsusiyyətləri və sosial-mədəni mühit kimi amilləri nəzərə alınmalıdır.

Müasir psixoloji metodlar və empirik tədqiqatlar göstərir ki, dini inanc yalnız ibadət və ritual deyil, həm də həyatın mənasını, mənəvi inkişafını və psixososial uyğunlaşmanı tapmaqda insanlara dərin təsir göstərir. Psixoterapevtik təcrübənin perspektivli sahələrindən biri bu istiqamətdə süni intellekt və rəqəmsal texnologiyaların inteqrasiyasıdır. Bəzi ölkələrdə mobil proqramlar və "chatbot"lar, artıq dini mətnlərə əsaslanan dəstək xidmətləri təklif edir. Bu yanaşma dini inanclarla xəstələrə fərdi psixoloji yardımda yeni mərhələ yarada bilər. Həmin reallığı psixoloji yardım praktikasında nəzərə almaq, xüsusən də fərdi dini və mənəvi dəyərlərə hörmət göstərən, onları terapiya prosesinə daxil edən metodların tətbiqi psixoloji müdaxilənin effektivliyini artırmağa bilər. Beləliklə, dini inanclar, insan ruhu üçün vacib bir tənzimləmə mənbəyi

olmaqla, psixi sağlamlığın möhkəmləndirilməsində və qorunmasında da əhəmiyyətli rol oynaya bilər (Qurani-Kərim Məali, 2009, "ər-Rəd", 13/28).

Nəticə etibarilə, dini inanclar emosional sahəni, idrak quruluşunu, motivasiyanı və davranışı əhatə edən çoxşaxəli psixoloji fenomenidir. Dini inancın psixi sağlamlığa təsiri, xüsusilə qorxuya yönəlmiş sərt etiqadlara gəldikdə, bunlar müsbət (qoruyucu) və mənfi (risk faktorları) ola bilər. Dini inancları psixoloji elm prizmasından dərinlən başa düşmək insanın təkcə təbiət haqqında elmi fikirlərini genişləndirməyə deyil, ümumbəşəri dəyərlərə və daxili qabiliyyətlərə əsaslanan effektiv psixoloji yardım formalarını da inkişaf etdirməyə imkan verir. Bu, akademik və praktik psixoloqlar üçün çox vacibdir, çünki dini inancların insan şüurundakı mürəkkəb rolunu tam başa düşmək daha əhatəli və təsirli psixoloji müdaxilələrin inkişafına yol açır.

Mövzumuzun dərinləşməsi təkcə psixoloqlar üçün deyil, müəllimlər, sosioloqlar, ilahiyyatçılar və siyasətçilər üçün də aktualdır. Dini inancları düzgün başa düşmək istər fərdi psixoloji yardım, istərsə də çoxmədəniyyətli cəmiyyətlərdə sülh və sosial sabitliyin qorunması üçün vacibdir.

Ümid edirik ki, gələcək tədqiqatlar dini inancların psixoloji təsirlərini neyrobioloji, sosial və mədəni kontekstdə araşdırmaqla, bu sahənin daha da inkişaf etməsinə yol açacaqdır.

## Ədəbiyyat

Əliyev, R. (2021). Azərbaycanca dini psixologiya. Bakı: Elm nəşriyyatı. (210 s.)

Frankl, V. E. (2021). İnsanın məna axtarışı (azərb. tərc.). Bakı: Elm və təhsil. (208 s.)

Fromm, E. (2020). Psixoanaliz və din (azərb. tərc.). Bakı: Kitabevim.az. [<https://kitabevim.az/m%C9%99hsul/psixoanaliz-v%C9%99-din-erix-fromm-2>] (10.05.2025 müraciət tarixi). (216 s.)

Yung, C. G. (2020). Arxetiplər və kollektiv şüursuzluq (azərb. tərc.). Bakı: Psixologiya nəşriyyatı. (360 s.)

Maslow, A. H. (2019). Motivasiya və şəxsiyyət (azərb. tərc.). Bakı: Təhsil. (384 s.)

Qanbarov, A. S., Həsənov, B. İ. (2019). *Din psixologiyası*. Bakı: Mənəvi Dəyərlərin Təbliği Fondu. [<https://anyflip.com/nzcog/pgai/basic>] (15.07.2025 müraciət tarixi). (324 s.)

Qurani-Kərim Məali. (2009). (Tərc. V. Məmmədəliyev). Bakı: Nurlar (III nəşr). (604 s.)

Şahverdiyev, A. (2022). *Azərbaycanda dini inanclar və psixoloji sabitlik*. Bakı: Elm və Təhsil. (192 s.)

Fromm, E. (1950). *Psychoanalysis and Religion*. New Haven: Yale University Press. (254 p.)

Erikson, E. H. (1968). *Identity: Youth and Crisis*. New York: W. W. Norton & Company. (336 p.)

Batson, C. D., Schoenrade, P., Ventis, W. L. (1993). *Religion and the individual: A social-psychological perspective*. New York: Oxford University Press. (392 p.)

Exline, J., Park, K., Pargament, K. (2014). Religious and spiritual struggles. In R. F. Paloutzian, K. L. Park (Eds.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality* (Vol. 1, pp. 229–244). Washington, DC: American Psychological Association.

Exline, J. J., Yali, A. M., & Sanderson, W. C. (2000). The religious and spiritual lives of American teenagers: The role of faith in coping with stress. *Journal of Adolescent Research*, 15(2), 226–247.

Kilavuz, M. (2023). *Din, psixoloji rifah və kollektiv dəstək mexanizmləri*. İstanbul: İlahiyat Yayınları. (184 s.)

Kilavuz, S. B. (2023). Spiritual well-being and mental health. *Journal of Religion and Health*, 62(3), 112–130. [<https://doi.org/10.1007/s10943-023-01785-5>]

Koenig, Kh. G. (2022). *Spirituality and mental health: Current perspectives*. London: Routledge. (223 p.)

Miller, L., Kelley, B. S. (2021). *Spirituality, religion, and mental health: Toward a transformative approach*. New York: Oxford University Press. (292 p.)

Miller, W. R., Thoresen, C. E. (2003). Spirituality, religion, and health. *American Psychologist*, 58(1), 24–35. [<https://doi.org/10.1037/0003-066X.58.1.24>]

Paloutzian, R. F., Park, C. L. (2013). *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (2nd ed.). New York: Guilford Press. (698 p.)

Park, C. L., Folkman, S. (1997). The role of meaning in the context of stress and coping. *Journal of General Psychology*, 1(2), 115–144.

Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York: Guilford Press. (548 p.)

Seligman, M. E. P., Park, N., Peterson, C. (2005). Positive psychology progress: Empirical validation of interventions. *American Psychologist*, 60(5), 410–421. [<https://doi.org/10.1037/0003-066X.60.5.410>]

Smith, C., Denton, M. L. (2005). *Soul searching: The religious and spiritual lives of American teenagers*. New York: Oxford University Press. (346 p.)

Storr, V. Kh., Lofthouse, J. K., Storr, N. M. (2025). Calling on and thanking God: The role of faith and faith communities in disaster recovery. *Disasters*, 49(4), e70003.[<https://doi.org/10.1111/disa.70003>]

## **Təsəvvüf qadınları: Rəbiyə əl-Ədəviyyənin məhəbbət mistikası**

***f.f.d. Qəmərxanım Cavadlı***

Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinin sədr müavini

Bakı, Azərbaycan

[haci\\_xanim1960@yahoo.com](mailto:haci_xanim1960@yahoo.com)

<https://orcid.org/0000-0001-6229-2860>

Daxilolma tarixi: 15.05.2025

Nəşrə təsdiq tarixi: 31.10.2025

### **Xülasə**

İlkin dövr sufi düşüncəsində diqqətçəkən önəmli simalardan biri Rəbiyə əl-Ədəviyyə (718–801) və onun “ilahi eşq doktrinası” adlandırılan mənəvi yanaşmasıdır. Bu yarıəfsanəvi qadın sufi haqqında birbaşa özünə aid yazılı mənbələr mövcud olmasa da, sonrakı dövrlərə aid müəlliflərin rəvayətləri, bioqrafik mətnləri və xalq arasında dolaşan əfsanələr əsasında onun şəxsiyyəti və dini-fəlsəfi baxışları haqqında müəyyən təsəvvür formalaşdırmaq mümkündür.

Rəbiyə əl-Ədəviyyənin yaşadığı dövr İslam hüququnun – şəriətin – formalaşmış möhkəmləndiyi bir mərhələdir. Bu dövrdə şəriət yalnız dini həyatın deyil, eyni zamanda, hüquq, siyasət və cəmiyyətin idarə olunmasının əsas qanunverici çərçivəsini təşkil edirdi. Şəriətin qadınlara verdiyi hüquq və vəzifələr isə onların ailə və cəmiyyətdəki mövqelərinin möhkəmlənməsində mühüm rol oynamışdır.

Bu məqalədə Rəbiyə əl-Ədəviyyənin sufizm tarixindəki rolu onun “ilahi məhəbbət” anlayışı çərçivəsində, həmçinin dövrün hüquqi-mənəvi kontekstində təhlil olunur. Tədqiqatda tarixi-hermenevtik yanaşma ilə yanaşı, mənbə tənqidi və komparativ analiz metodlarından da istifadə edilmişdir. Rəbiyənin fikirləri birbaşa yazılı əsərlərlə deyil, onun haqqında formalaşmış təzkirə ədəbiyyatı və digər Orta əsrlər bioqrafik mənbələr əsasında yenidən təhlil olunur.

Rəbiyə əl-Ədəviyyə təlimində “ilahi məhəbbət” mərkəzi anlayış kimi çıxış edir. Onun bu məhəbbətə əsaslanan mistik yanaşması formalaşmaqda olan İslamın ortodoksal prinsiplərindən qaynaqlanır.

Hərçənd Rabiyyənin öz qələmindən çıxmış əsərlər mövcud deyil; əldə olan bioqrafik mənbələr, – xüsusilə məşhur sufi təzkiyəçisi Fəridəddin Əttarın verdiyi məlumatlar, – onun dua və nəsihətləri əsasında dini görüşlərinin yenidən təhlilinə imkan verir. Bu mənbələrdə, əsasən, onun dostları və qonaqları ilə söhbətləri, suallara verdiyi cavablar və nəsihət xarakterli fikirləri yer alır. Rabiyyənin mistik yanaşması daha çox “tövbə, şükür və təcəllə” anlayışları ətrafında cəmlənir, onun asketik həyat tərzi ilə tamamlanır.

**Açar sözlər:** *təsəvvüf, şəriət, mistika, məhəbbət lirikası, asketizm, təcəllə doktrinası, Rabiyyə əl-Ədəviyyə.*

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

## **Women of Sufism: The Mysticism of Love in Rābi‘a al-‘Adawiyya’s Thought**

**Assist. Prof. Qamarkhanum Javadli**

Deputy Chair of the Caucasus Muslims Board

Baku, Azerbaijan

haci\_xanim1960@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0001-6229-2860>

Date of submission: 15.05.2025

Date of acceptance: 31.10.2025

### **Abstract**

One of the most prominent figures in early Sufi thought is Rābi‘a al-‘Adawiyya (718–801) and her spiritual approach is often referred to as the “doctrine of divine love.” Although no writings directly attributable to this semi-legendary female mystic have survived, the narratives of later authors, biographical accounts, and popular legends allow us to form a certain understanding of her personality and her religious-philosophical outlook.

The period in which Rābi‘a al-‘Adawiyya lived coincided with the formation and consolidation of Islamic law (sharī‘a). During this time, the sharī‘a constituted not only the framework of religious life but also the fundamental legislative structure for law, politics, and social governance. The rights and duties assigned to women within the sharī‘a played an important role in strengthening their status both within the family and society at large.

This article examines the role of Rābi‘a al-‘Adawiyya in the history of Sufism through the lens of her concept of “divine love,” while situating her within the legal–ethical context of her era. The study employs a historical–hermeneutical approach alongside source criticism and comparative analysis. Her ideas, preserved not in direct written works but in the hagiographical literature (tadhkira) and other medieval biographical sources, are reassessed on the basis of these materials.

In Rābi‘a al-‘Adawiyya’s teaching, “divine love” emerges as a central concept. Her mystical approach, grounded in this love, stems

from the developing orthodox principles of Islam. Although no writings from her hand are extant, the available biographical sources—especially the accounts of the renowned Sufi hagiographer Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār—enable a reinterpretation of her religious views through her prayers, sayings, and admonitions. These sources mainly record her conversations with friends and visitors, her responses to questions, and her moral counsel. Rābi‘a’s mystical perspective is primarily shaped by the notions of “repentance, gratitude, and divine manifestation (tajallī),” complemented by her ascetic way of life.

**Keywords:** *Sufism, Sharia, Mysticism, Love Lyrics, Asceticism, Doctrine of Manifestation, Rabi‘ah Al-Adawiyah*

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

## **Женщины суфизма: любовная мистика Рабии аль-Адавии**

**Ә.ф.ф. Гамарханым Джавадлы**

Заместитель председателя Управления мусульман Кавказа

Баку, Азербайджан

haci\_xanim1960@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0001-6229-2860>

Дата подачи статьи в редакцию: 15.05.2025

Дата подтверждения статьи к публикации: 31.10.2025

### **Резюме**

Одной из наиболее значимых фигур ранней суфийской мысли является Рабия аль-Адавия (718–801) и её духовный подход, известный как «доктрина божественной любви». Хотя до наших дней не дошли письменные источники, непосредственно принадлежащие этой полуполюгендарной женщина-суфию, рассказы более поздних авторов, биографические сочинения и народные предания позволяют сформировать определённое представление о её личности и религиозно-философских взглядах.

Период жизни Рабии аль-Адавии совпал с этапом формирования и укрепления исламского права — шариата. В это время шариат представлял собой не только основу религиозной жизни, но и фундаментальную законодательную структуру, регулиующую право, политику и управление обществом. Права и обязанности, предоставленные женщинам в рамках шариата, сыграли важную роль в укреплении их положения в семье и в общественной жизни.

В данной статье роль Рабии аль-Адавии в истории суфизма рассматривается через призму её понимания «божественной любви», а также в контексте правовых и духовных реалий её эпохи. В исследовании используются историко-герменевтический метод, а также методы критики источников и сравнительного анализа. Взгляды Рабии переосмысливаются на основе тазкирелитературы и других средневековых биографических источников, поскольку собственных её сочинений не сохранилось.

В учении Рабии аль-Адавии «божественная любовь» выступает как центральная категория. Её мистический подход, основанный на этой любви, восходит к формирующимся ортодоксальным

принципам ислама. Несмотря на отсутствие её авторских трудов, имеющиеся биографические источники — особенно сведения известного суфийского тазкире-писателя Фарид ад-дина Аттара — позволяют вновь проанализировать её религиозные воззрения через призму её молитв, наставлений и поучений. В этих источниках в основном приводятся её беседы с друзьями и посетителями, ответы на вопросы и нравоучительные высказывания. Мистическое мировоззрение Рабии формируется прежде всего вокруг понятий «покаяние, благодарность и божественное проявление (таджалли)», которые дополняются её аскетическим образом жизни.

**Ключевые слова:** суфизм, шариат, мистика, божественная любовь, аскетизм, таджалли, Рабия аль-Адавия.

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

## **Giriş**

İslamın tədvin və formalaşması yarandığı gündən etibarən, zamana paralel olaraq davam etmiş, qısa müddətdən sonra isə müəyyən fərqli düşüncələrə ayrılacaq qədər zəngin və çoxşaxəli bir fikir mühiti formalaşdırmışdır. Dinamik dini-mədəni proseslərin təsiri altında mistika (İslamın tam formalaşma dövrü sayılan VII–VIII əsrlərdə genişmiqyaslı dini cərəyan) sufizm təriqətinə çevrilmişdir. Xilafətin mərkəzi və şərq bölgələrində, həmçinin Mesopotamiya, Suriya və Şərqi İran ərazilərində ilkin müsəlman müctəhidlərinin yaratdıqları icmalar və məclislər zamanla inkişaf etmiş, böyük sosial institutlar sayılan sufi qardaşlıqları formasını almışdır. Bu qardaşlıqlar məzmunca əlahiddə təbliğ metodlarına, həyat tərzinə, əxlaqi-etik sistemə, ruhani fəlsəfəyə, hətta müstəqil iqtisadi bazaya malik olmuşdur. Daha sonralar – Orta əsrlər dönəmlərində – təsəvvüf məktəbi müsəlman cəmiyyətinin ayrılmaz tərkib hissəsi sayılmış, müəyyən mərhələlərdə təqib və təzyiqlərə məruz qalsa da, özünün təməl mahiyyətini bugünümüzədək qoruyub saxlaya bilmişdir.

İlkin dövr təsəvvüf düşüncəsində diqqətəlayiq simalardan biri Rəbiyə əl-Ədəviyyə (təqribən, 718–801) və onun “ilahi eşq doktrinası” adlanan mənəvi-fəlsəfi görüşüdür. Bu yarıəfsanəvi qadın sufi haqqında dövrümüze gəlib-çatan birbaşa yazılı mənbələr mövcud olmasa da, onun şəxsiyyəti və dini baxışları sonrakı dövrlərə aid klassik sufi təzkiyələri, bioqrafik əsərlər, rəvayətlər və xalq arasında dolaşan əfsanələrdə müəyyən dərəcədə öz əksini tapmışdır. Bu nümunələr əsasında da müəyyən elmi mülahizələr irəli sürmək mümkündür.

Rəbiyənin öz qələmindən çıxmış hər hansı bir əsər günümüze gəlib-çatmamışdır; lakin onun haqqında məlumatlar, əsasən, sufi təzkiyəçiləri, xüsusilə Fəridəddin Əttarın “Təzkiyətül-övliya” əsərində yer alan duaları, nəsihətləri və sufilərlə söhbətləri əsasında nəql olunur. Bu mənbələr bir daha göstərir ki, Rəbiyə əl-Ədəviyyə sufizm tarixində “tövbə, zöhd və ilahi məhəbbət” anlayışlarının inkişafında mühüm rol oynamışdır (Əttar, 2011, 109-117)

Rəbiyə əl-Ədəviyyənin yaşadığı dövr İslamın təməl mənbələri olan Qurani-Kərim və sünneyə əsaslanaraq, hüquqi-sosial sistem kimi şəriətin təşəkkül tapıb möhkəmləndiyi bir mərhələdir. Bu dövrdə şəriət yalnız dini ayinlərin deyil, eyni zamanda, hüquq, siyasət və ictimai idarəetmənin əsas hüquqi çərçivəsini təşkil edirdi. Müsəlman fərdin dünyagörüşü, ictimai mövqeyi və hüquqi statusu şəriət müddəaları ilə müəyyən olunurdu.

Şəriət, eyni zamanda, qadınlara bir sıra hüquq və mükəlləfiyyət də vermişdir ki, bu da onların ailə və cəmiyyətdəki mövqelərinin sabitləşməsində və qorunmasında mühüm töhfə olmuşdur. Nikah (kəbin) institutu qadını əxlaqi-hüquqi baxımdan müdafiə edir, onu izdivac xaricindəki münasibətlərdən, – o cümlədən zina və əxlaqsızlıqdan, – qorumağa yönəlirdi. Polişamik ailə modellərində belə, hər bir qadının hüquqları müstəqil şəkildə müəyyənləşdirilir və şəriət çərçivəsində qorunurdu (İbn Rüşd, 1996; Ahmed, 1992).

Mülki və iqtisadi hüquqlar baxımından, Orta əsrlər müsəlman qadınının statusu bir çox hallarda Avropanın öz qadınlarına verdiyi hüquqi vəziyyətdən üstün hesab edilə bilər. Belə ki, müsəlman qadınlar müstəqil mülkiyyət sahibi olmaq, miras almaq, məhkəmədə şahidlik etmək, sərbəst şəkildə iqtisadi fəaliyyət göstərmək hüququna malik idilər; hətta ər belə, şəriətin qadına verdiyi hüquqları ləğv etmək və ya məhdudlaşdırmaq səlahiyyətinə malik deyildi (Mernissi, 1991; Joseph, 1964).

Şəriətin etik normaları ilkin tədrisdən başlayırdı və ən önəmli cəhət ondan ibarətdir ki, məktəb təhsil proqramlarının, əsasən, oğlanlar üçün nəzərdə tutulmasına baxmayaraq, qızların da dini biliklər almaları üçün hər cür imkan yaradılırdı. Qadınlar arasında məşhur hafizlərin, mühəddislərin, hətta sufilerin olmaları faktı sübut edir ki, İslam təhsilində gender fərqliliyi mövcud deyildi. Alim qadınlar haqqında məxəzlərdə maraqlı faktlarla rastlaşırıq; məsələn, İmam Hüseyn ibn Əlinin (ə) qızı Səkinə ədəbi-siyasi dərnekədə mütaliə və poeziya dərsləri apararmış. Maliki məzhəbinin banisi İmam Malik ibn Ənəsin (r) (713–795) qızı atasının kitabını yanlış oxuyanların səhvlərini təshih edərmiş. Murtəza ibn Dai Həsəninin (XI-XII əsrlərin tanınmış şiə alimi) qızı Bint əl-Murtəza “Nəhcül- Bəlağə”ni o qədər mükəmməl bilirmiş ki, Şeyx Əbdürrəhim Bağdadi onunla bu mövzuda məsləhətləşərmiş.

Zeynəb bint Məkki (XII əsr) böyük bir elmi dərneyin rəhbəri olmuş, mühazirələrinə çoxlu sayda alim toplaşmış. Müəzza əl-Ədəviyyə Ənbəri, Ümmi Dərda, Rabiyyə əl-Ədəviyyə və Fatimə Nişapuri kimi qadınlar isə tarixdə sufi təriqətlərinin məşhur nümayəndələri kimi qalmışlar.

Digər tərəfdən, Rabiyyə əl-Ədəviyyə kimi sufi qadın nümayəndələrinin mistik şəxsiyyətlərinə dair mənbələr onun sufilik ənənəsində etik-mənəvi təhsil baxımından qadınların fəal iştirakının mümkünlüyünü göstərir.

Rəbiyə əl-Ədəviyyənin yaşadığı dövrdə, – erkən sufilik mərhələsində, – İslam dünyasında məhz belə bir təhsil və dini bilik imkanlarının mövcudluğu, onun “ilahi məhəbbət” və “şəriət” anlayışları çərçivəsində qadınların mənəvi inkişafının mümkünlüyü ideyasını gücləndirir. Rəbiyə yalnız mistik dua və təfəkkür yolu ilə deyil, həmçinin sufi öyrənmə və sufilərarası mənəvi müzakirələr yolu ilə dini-etik biliklərə yiyələnmiş bir şəxs kimi xatırlanır.

Bu məqalədə Rəbiyə əl-Ədəviyyənin sufizm tarixindəki rolu onun “ilahi məhəbbət” anlayışı çərçivəsində, dövrün hüquqi-mənəvi kontekstində təhlil olunur. Tədqiqatda tarixi-hermenevtik yanaşma ilə yanaşı, mənbə tənqidi və komparativ analiz metodlarından da istifadə edilmişdir. Rəbiyənin fikirləri birbaşa yazılı əsərlərlə deyil, onun haqqında formalaşmış təzkirə ədəbiyyatı və digər Orta əsrlər bioqrafik mənbələr əsasında yenidən təhlil olunur.

Rəbiyə əl-Ədəviyyə təlimində “ilahi məhəbbət” mərkəzi anlayış kimi çıxış edir. Onun bu məhəbbətə əsaslanan mistik yanaşması formalaşmaqda olan İslamın ortodoksal prinsiplərindən qaynaqlanır, hərçənd öz qələmindən çıxmış əsərlər mövcud deyildir. Mövcud bioqrafik mənbələrin, xüsusilə məşhur sufi təzkirəçisi Fəridəddin Əttarın verdiyi məlumatlar, dua və nəsihətləri əsasında Rəbiyənin dini görüşlərini təhlil etmək mümkündür. Bu mənbələrdə, əsasən, onun dostları və qonaqları ilə söhbətləri, suallara verdiyi cavablar və nəsihət xarakterli fikirləri yer alır.

Rəbiyənin mistik yanaşması daha çox “tövbə, şükür və təcəllə” anlayışları ətrafında cəmlənir, onun asketik həyat tərzini tamamlanır.

Rəbiyə əl-Ədəviyyənin məhəbbət mistikası mövzusu İslam təsəvvüfü, qadın mistikliyi və dini etikada olduqca maraqlı tədqiqat sahəsidir. Müasir filoloji, tarixi və dini tədqiqatlarda bu mövzu müxtəlif səviyyələrdə işlənmişdir.

Bu əsərlər arasında Marqaret Şmitin “Müsəlman qadın sufilər: Rəbiyə və İslamda digər qadın mistika nümayəndələrinin həyatı və irsi” (“Muslim Women Mystics: The Life and Work of Rabia and Other Women Mystics in Islam”; Oxford, Oneworld Publication, 2001); “Sufi Rəbiyə və İslam aləmində onun müqəddəs yoldaşları” (“Rābia The Mystic and Her Fellow-Saints in Islām”; Cambridge 1928); Rkia Elaroy Kornelin “Rəbiyə: rəvayətdən əfsanəyə – İslamın ən məşhur qadın müqəddəsinin bir çox üzünü” (“Rabi'a From Narrative to Myth: The Many Faces of Islam's Most Famous Woman Saint, Rabi'a al-'Adawiyya”; Londra: Oneworld Academic, 2019); Könül Bünyadzadənin “Rəbiyə əl-

Ədəbiyyə və Edit Ştaynın fikirləri əsasında sufi məhəbbət fenomenologiyası” (“The Sufi Phenomenology of Love Based on the Thoughts of Rabia Al-Adawiyya and Edith Stein”; International Journal of Islamic Thought, December 2020, 12 (1): 27-33) adlı məqaləsi; Seyid Fəzlullah Mirheydəri, Həbibullah Hüseyni Mirabadi və Leyla Dehqaninin həmmüəllifliyi ilə yazılmış “Rabiyə əl-Ədəbiyyənin fikirlərində “ilahi sevgi” anlayışı və onun Hafiz Şirazinin şeirləri ilə müqayisəli təhlili” (“Divine Love in Rabi’ah Adawiyya’s Thought and Its Comparison with the Poems of Hafez Shirazi”; “Dil sənəti” rüblük jurnalı, h. 1403, cild: 9, №: 2.); Derin Süleymanın “Rabiyədən ibnül-Faridə: “sufi məhəbbət” anlayışının bəzi paradıqmalarına doğru”; doktorluq dissertasiyası (“From Rabi’a to Ibn al-Farid: towards some paradigms of the Sufi conception of love”; Universitet of Leeds, 1999); Əbdürrəhman Bədəvinin “Rəbiyə əl-Ədəbiyyə: ilahi eşqin şəhidi” (“Şəhîdetü’l-İşki’l-ilâhî: Râbi’atü’l-‘Adəviyyə”; Kahire 1962); Taha Abdülbaki Sürurun “Rabiyə əl-Ədəbiyyə və İslamda mənəvi həyat” (“Rabi’atül-‘Adəviyyə vəl-ḥayati-ruḥiyyə fil-İslam”, Qahirə, 1957); Əbdülmünim əl-Cəndilin “Rabiyə əl-Ədəbiyyə və Bəsranın bakirə qadını əl-Bətül” (Rabi’atül-‘Adəviyyə: ‘Azrâ’ü’l-Başra əl-Bətul”, Qahirə, 1987); Səmih Atıf əz-Zeynin “Rabiyə əl-Ədəbiyyə: tədqiqat və təhlil” (“Rabi’atül-‘Adəviyyə: Dirasə vət-tahlil”, Beyrut, 1988); Vidad Səkkakinin “Aşiqlərdən olan sufi qadın: Rabiyə əl-Ədəbiyyə” (“əl-‘Âşika əl-Mutaşavvifə Rabi’atul-‘Adəviyyə”, Dəməşq, 1989); Sofi Horinin “İslâm aləmində ilk qadın sufi olaraq tanınan Râbiatü’l-Adeviyye” (İstanbul 1970); Ömer Rıza Doğrulun “Hazret-i Râbiatü’l-Adeviyye” (İstanbul 1976); Melih Yuluğun “Serencâmı Râbiatü’l-Adeviyye” (İstanbul, 1980) əsərlərini qeyd etmək olar.

Mövzunun işlənmə dərəcəsi ilə bağlı yekun olaraq belə qənaətə gəlmək mümkündür ki, ənənəvi sufi təzkirələri, xatirə və vəqfiyyə mətnlərində Rabiyə əl-Ədəbiyyəyə dair rəvayətlər mövcuddur. Bu mənbələrdə onun həyatı, duaları, nəsihətləri, mistik hal və etikasına dair fraqmentlər nəql olunub. Məlumatlar çox vaxt poetik təsvirlər, axıcı povestlər və əfsanəvi elementlərlə zənginləşdirilmişdir; xüsusən XX əsrdən başlayaraq orientalistlər, islamşünaslar və mistika tədqiqatçıları Rabiyənin intellektual bioqrafiyası, dünyagörüşü, xüsusilə “ilahi məhəbbət” anlayışındakı fəlsəfəsini sistemləşdirməyə çalışmışlar. Bir neçə məqalədə Rabiyənin məhəbbət mistikasının digər fəvqələ-nələrlə – sünnilik, xristian asketizmi, şiə mistik adətləri və ya sufi şeirləri ilə müqayisəsinin aparıldığını şahidi oluruq.

Bütün bunlarla yanaşı, araşdırmada qadın sufi mistikliyinin və qadın mistiklərinin İslam dünyasında rolu çərçivəsində də araşdırılaraq müzakirə mövzusu olmuş, Rəbiyəyə aid hikmətli sözlər, əfsanəvi dialoqlar və poetik fraqmentlər ədəbi-poetik təhlil müstəvisinə çevrilmişdir.

Yekun olaraq deyə bilərik ki, Rəbiyə əl-Ədəviyyənin məhəbbət mistikası mövzusunə dair müəyyən tədqiqatlar aparılsa da, bəzi məsələlər kifayət qədər müzakirə obyektinə çevrilməmişdir. Bunlar arasında onun müəllifliyi barədə şübhəli mənbələrin elmi-tədqiqatlarla daha dərinlən yoxlanılmasını, məhəbbət mistikasının şəriət və qanuni-etik kontekstdə modern tənqidi analizi, yerli xalqlar arasında Rəbiyə haqqında folklor təsirlərinin tarixi mənbələrə söykənməsi kimi məsələləri qeyd etmək olar.

### **1. Rəbiyə əl-Ədəviyyənin bioqrafik portreti**

Rəbiyə əl-Ədəviyyə real tarixi şəxsiyyətdir, lakin onun haqqında mövcud olan məlumatlar xalq folkloru ilə qarışdığı üçün bəzən, faktların qeyri-səhihliyi ortaya çıxır. Bir çox mənbə, o cümlədən 1993 və 1998-ci illərdə Bakıda nəşr olunmuş “Böyük övliyələr” kitabının müəllifləri R. Dikici və M. Nemət Rəbiyənin həyatı haqqında daha çox rəvayət xarakterli məlumatlar vermişlər. Bu rəvayətlərdən belə məlum olur ki, Rəbiyə Bəsrədə kasıb bir ailədə dünyaya gəlmiş, atasının adı İsmayıl olmuşdur. Müxtəlif möcüzələr onu doğuluşundan ölümünədək izləmişdir – atası həmin gecə Rəsulullahı (s) yuxuda görmüş, uşaqkən küçədə oğurlanıb “altı gümüş” pula satılan Rəbiyənin namaz zamanı başının üstündə yanan qəndili görəndə onu azad etmiş, həcc yolunda ölmüş minik heyvanı duası ilə yenidən dirilmiş və digər hadisələr baş vermişdir. Qul kimi satılan Rəbiyə dövrün zənginlərinin, hətta Bəsrə əmirinin evlilik təkliflərini rədd etmiş, həyatın bütün nemətlərindən imtina etmiş, zahidlik və tərki-dünyalığı seçmişdir (Küçük, Ceyhan, 2007, 380).

Rəbiyə əl-Ədəviyyənin evliliyə münasibəti onun “zöhd” anlayışı və ilahi məhəbbəti hər şeydən üstün tutması ilə sıx bağlıdır. O, evliliyi ilahi eşq qarşısında bir maneə, pərdə kimi qiymətləndirmiş, bu səbəbdən də ondan uzaq durmağa üstünlük vermişdir.

Bəsrə təsəvvüf məktəbinin tanınmış nümayəndələrindən biri olan Əbdülvahid ibn Zeydin Rəbiyəyə evlilik təklifi etməsi ilə bağlı rəvayətdə onun bu təklifə qarşılıq olaraq “Get, özünə özün kimi birini tap. Mənim üzümdə bir arzu əlaməti gördünmü?” – deyə cavab verdiyi bildirilir. Bu cavab Rəbiyənin cismani arzular və dünyəvi bağlardan uzaq durduğu-

nu, yalnız Haqqa yönəlmək prinsipini mənimsədiyini simvolik şəkildə əks etdirir (Attar, 1991, 109-126).

Ədəbi və təsəvvüfi mənbələrdə Rəbiyəyə Həsən Bəsrî tərəfindən evlilik təklifi olunduğu qeyd edilsə də, onun Rəbiyədən, təxminən, yetmiş il əvvəl vəfat etdiyi məlumdur. Bu tarixi uyğunsuzluq həmin rəvayətin etibarlılığını sual altına alır.

Rəbiyəyə evlilik təklifi edənlər yalnız sufi kontingentlə məhdudlaşmırdı. Bəsrə əmiri Məhəmməd ibn Süleyman əl-Haşimi də ona evlilik təklif etmiş, lakin Rəbiyə bu təklifi “Dünyaya bağlılıq əzab, ondan uzaqlaşmaq isə rahatlıq gətirər” sözləri ilə rədd etmişdir. Bu mövqə onun dünyəvi nikahı insanın Haqqa yaxınlığını pozan bir əlaqə kimi dəyərləndirdiyini göstərir.

Rəbiyə ilahi eşqlə davamlı birlik halını ifadə edən “mənavi və ruhani nikah” anlayışını üstün tutmuşdur. O, dünyəvi nikahdan imtina etmiş, yalnız Allahayönəlik bir həyat tərzini seçmiş, bu yolla qadın sufilik tarixində özünəməxsus üstün mövqə qazanmışdır.

Müasir ərəb müəlliflərindən Əbdürrəhman Bədəvi Rəbiyə əl-Ədəviyyənin xristian mistiklərindən təsirləndiyini irəli sürmüşdür. Əbdülmünim əl-Hifni isə bu fikrə etiraz etmiş, İslam və Xristianlıqda “məhəbbət” anlayışının tamamilə fərqli olduğunu bildirmiş, Rəbiyənin “vəhdət əl-vücuda əsaslı ilahi məhəbbət” anlayışını qəbul etdiyini xüsusi vurğulamışdır (əl-Hifni, 1991, 86-96).

Rəbiyənin zöhd hərəkətinin təsəvvüfə çevrilmə prosesində mühüm bir yeri vardır. Onun rəhbərliyi ilə formalaşan təsəvvüfi istiqamətdə qorxu, narahatlıq və hüzn əvəzinə, sevgi, ümid və nikbinlik ön plana çəkilməmişdir. Sufi müəlliflər təkcə məhəbbət və eşq mövzularında deyil, həmçinin “tövbə, zöhd, hüzn, razılıq, təvazökarlıq” kimi təsəvvüf anlayışlarının izahında da Rəbiyənin fikirlərinə istinad etmişlər. Onun bu təsəvvüfi hallara dair ortaya qoyduğu mövqə, insanın bütün əməllərinin əsl faili və gerçək mənbəyinin Allah olduğu düşüncəsinə əsaslanır.

Rəbiyənin zöhd və təsəvvüfə gəlişində həmin dövrün görkəmli sufilərindən hesab edilən Həsən Bəsrinin (642–768) rolu olduğu təxmin edilir. O, təsəvvüf məktəbində Peyğəmbər (s) səhəbələrindən sonra gələn ikinci nəsiləndən – “tabiun” adlanan ardıcılardan sayılır. Asketik həyat tərzini keçirən Həsən Bəsrî ətrafına topladığı çoxsaylı sufilərə böyük təsir qüvvəsinə malik idi və hətta sonrakı dövrlərdə əl-Cəhiz və əl-Mübərrəd kimi müəlliflər Əməvilər dönəmində siyasi liderlərin Həsən Bəsrindən sitatlar gətirdiyini qeyd edirlər. Professor A.D. Knış “Müsəl-

man mistisizmi” kitabında Həsən Bəsrinin günümüzədək gəlib-çatmış kəlamlarından ikisini nümunə olaraq göstərir:

*“Qəlbinizi daim cilalayın, çünki qəlb tez paslanır” və “Bu dünyanı özün üçün körpü say – üzərindən keç, lakin üstündə heç nə tikmə”* (Кныш, 2004).

Təbii ki, Rabiyə əl-Ədəviyyənin müasirlərindən olan, eyni şəhərdə yaşayan və sufi hərəkatının öndərlərindən sayılan Həsən Bəridən təsirlənməməsi mümkün deyil. Zahidliyə rəğbət, dünya nemətlərindən imtina, abidlik həyatı kimi ümumi sufi postulatlarından başqa, Həsən Bəri və Rabiyə əl-Ədəviyyəni birləşdirən ikinci çox önəmli məqam mövcuddur – bu da onların mühəddislərə (peyğəmbərin sünnəsini təbliğ edən rəvayətçilərə) qarşı etinasızlığı və hədislərin ötürülməsində tədlisə (istinadsız şərhə) yol vermələridir. Bu məqam çox diqqətçəkici və bidətə gedib-çıxan mübahisəli məsələdir. İman şərtlərinə görə, müsəlman Allahın vəhdaniyyətini, peyğəmbərləri, müqəddəs kitabları, mələkləri, axirəti, qəzavü-qədəri, əqaid şərtlərinə görə isə Quran və sünnəni qəbul etməlidir. Rabiyə əl-Ədəviyyə Allah-Taaladan başqa sonrakı postulatları ya qəbul etmir, ya da inkarlayır. Bir rəvayətə görə, Rabiyə demişdir ki, mühəddislərin peşəsi uşaqların tərbiyəsini pozmaq kimi kibrli niyyətlə onları Allahı zikr etməkdən yayındırmaqdır. Peyğəmbər (s) və övlad sevgisi, hətta cənnət rizası və cəhənnəm qorxusu da Allah sevgisindən üstün deyildir.

Rabiyədən Peyğəmbərə olan münasibətini soruşduqda, *“Allaha məhəbbət mənim qəlbimə elə hakim olmuşdur ki, orada başqasına yer qalmamışdır”*, – deyə söyləmişdir. Qeyd etməliyik ki, bu nöqtəyi-nəzər bəzi sufilərin, özəlliklə Rabiyənin müasirlərinin “təsəvvüf” anlayışında da nəzərə çarpır.

## **2. Rabiyə əl-Ədəviyyənin mistik düşüncə sisteminin fəlsəfi-ürfani təhlili**

İlahi sevgi Rabiyə əl-Ədəviyyə sufizminin bel sütunudur. Bu sevginin mahiyyəti və yaxud onun bu məhəbbətə əsaslanan mistik yanaşması formalaşmaqda olan İslamın ortodoksal prinsiplərinə əsaslanır. Baxmayaraq ki, Rabiyə əl-Ədəviyyədən yazılı ədəbiyyat nümunəsi qalmamışdır, onun dini görüşlərinin təhlili bəzi mülahizələr irəli sürməyə imkan verir.

Mənbələrdə, adətən, onun dostları və ya müsafirləri ilə söhbətlərindən, suallara verdiyi cavablardan fraqmentlər göstərilir. Daha dəqiq mənbə isə sufi bioqrafı Əttarın Rabiyənin dua və nəsihətləri

barədə yazdıqlarıdır. Əttar Rabiyyənin gecələr evinin damında etdiyi duaları belə təsvir edir: *“Ey Rəbbim! Ulduzlar işıq saçır, insanların gözləri qapanmışdır, əmirələr qapılarını bağlamışdır və hər kəs öz sevgilisinin qoynundadır. Mən isə yalnız Səninləyəm!”*.

Digər bir duasında isə Rabiyyə Allaha belə yalvarır: *“Ey mənim Rəbbim, əgər mən Sənə cəhənnəm qorxusu üzündən dua edirəmsə, məni odda yandır! Əgər cənnət həvəsi ilə itaət edirəmsə, məni cənnətə buraxma! Mən Sənə Sənin Özünə görə yalvarıramsa, Sənin gözəl surətini görməkdən məni məhrum etmə!”* (Küçük, Ceyhan, 2007, 381).

Sonrakı mənbələr Rabiyyə əl-Ədəviyyənin ənənəvi asket və mistik ifadələrinin daha çox tövbə, şükür və təcəllə ilə bağlı olduğunu sərgiləyir. Bir insanın möminlik və ruhanilik həyatına keçmə istəyi barədə onun rəyi belədir ki, insan belə bir qərar verə bilər, lakin bu istəyin uğuru, yaxud iflası yalnız Allahın iradəsinə bağlıdır. *“Allah tövbə izni vermədikcə və tövbələri qəbul etmədikcə, kim tövbə edə bilər ki? O sənə tərəf dönmədikcə, sən Ona tərəf dönə bilməzsən”* (Qüşeyri, 1966, 192).

Özünü tam şəkildə Allaha təslim etmiş Rabiyyə Rəbbinin yaratdıqlarına qarşı sonsuz bir laqeydlilik və etinasızlıqla yanaşır. Gözəl bir yaz səhərində onu təbiəti seyr etməyə çağıran sufi müridlərinə *“Yaxşı olar ki, nəzərlərinizi daxilinizə çevirib, Yaradanı orada axtarasınız. Mən ruhumda tapdığım Yaradanımı seyr etməyi Onun yaratdıqlarını seyr etməkdən üstün tuturam”*, – deyir. Ondən cənnət haqqında soruşduqda, Rabiyyə bugünümüzə qədər gəlib-çatmış məşhur aforizmi ilə cavab verir: *“Əvvəl qonşu (Allah), sonra ev (cənnət!)”* (əl-car summa əd-dar) (Küçük, Ceyhan, 2007, 381).

Böyük filosof və ilahiyyatçı Qəzali Rabiyyə əl-Ədəviyyənin lirikasını şərh edərək belə qənaətə gəlirdi ki, bu həyatda Allahı kəşf etməyən axirətdə Ona qovuşa bilməz. Yerdə Allahı tapmayan göylərdə Onu görə bilməz. Dünya həyatında Allaha yaxın olmayan, qiyamətdə Ondən uzaq qalar.

Rabiyyə əl-Ədəviyyə özünü bu dünyada tənha və yad hesab edirdi, o, bütün varlığını gələcək ölümünə, ilahi səadətə qovuşacağı məqama hazırlayırdı. Ondən abidliyin bu yüksək mərhələsinə necə nail olduğunu soruşduqda, cavabı beləydi: *“Dünyanın bütün qayğılarından azad olaraq, əbədi olanla dostluq edirəm!”*.

Rabiyyə əl-Ədəviyyənin “təsəvvüf” anlayışı Əbu Talib əl-Məkki, Kuşeyri, Sührəvərdi, Qəzali və Muhyiddin İbn Ərəbi kimi sufi müəlliflər tərəfindən müxtəlif şəkillərdə şərh olunmuşdur. Əbu Talib əl-Məkki

özünün məşhur “*Qutul-qulub*” (“Qəlblərin qidası”) əsərində Rəbiyəni Sufyan əs-Səvridən daha yüksək məqamda dəyərləndirərək, onu “Al-lahla dostlu” adlandırır.

Rəbiyə ilə Həllacın “ilahi eşq” anlayışları bir-birinə bənzəyir. Həllac bu yolda bir addım daha irəli gedərək, Allahı sevən insanın eşq uğrunda özünü fəda etməsini müdafiə edir. İbn Ərəbi isə Rəbiyənin Əbdülqadir Geylani və Şibli ilə eyni mənəvi məqamda olduğunu bildirir və bu məqamı yalnız ibadət və sevgisini Allaha həsr edənlərin məqamı kimi səciyyələndirir.

Rəbiyə əl-Ədəviyyə adı həm İslam, həm də Qərb mədəniyyətində ilahi məhəbbətin simvoluna çevrilmişdir (Məkki, 1996, 112-113).

A. Knış doğru olaraq təsbit edir ki, bu ifadə və aforizmlər İraq və Suriya mistik hərəkatının bütün üzvlərinə, o cümlədən Rəbiyənin müasirləri olan sufi və dərvişlərə şamil edilə bilər. Yalnız Rəbiyəni başqalarından fərqləndirən cəhət səmimi və təmənnəsiz ilahi sevgi (məhəbbət) və dostluq (üns) hissidir. Bu duyğuları ona aid olduğu zənn edilən şeirlərində görmək mümkündür:

Mən Səni qəlbimin sultanı etdim,

Canım (bədənim) isə həmsöhbətlərimə verilmişdir.

O, müsafirləri sevinclə qəbul edir,

Lakin qəlbimin həqiqi müsafiri yalnız Sənsən (*tərcümə səthidir – Q.C.*).

Qəzali sufi şairin misralarındakı mənənin ikili mahiyyət daşdığına önə sürür. Rəbiyənin sevgisinin birinci mərhələsi nemətləri Yaradana olan məhəbbət və Ona yaxınlaşmağın səadətidir. İkinci mərhələ daha önəmlidir – müasirlərinin teosof mülahizələrindən xeyli irəli gedən Rəbiyə ehtirasla ilahi sevgilisinə qovuşmağı (vəsl) arzulayır. Şeirlərinin birində dedi ki, “*Mən yalnız Səninlə bir olmağı arzu edirəm, bu mənim yeganə məqsədimdir*” və yaxud “*Varlığımıza son vermişəm və öz mənimimi içimdə bitirmişəm. Bu yolla Allaha qovuşmuşam və yalnız Ona məxsus olmuşam*”.

Sufi ədəbiyyatı Rəbiyə əl-Ədəviyyəni ilahi sevginin təbliği ilə təcəllə doktrinasını birləşdirən ilk həqiqi təsəvvüf yolçusu hesab edir. Təcəllə doktrinasına görə, Allah tərəfindən seçilmişlərə Onu görmək bu dünyada nəsb olmuşdur. Rəbiyə əl-Ədəviyyənin məhəbbət mistikasını İslam fəlsəfəsinin mahiyyətinin inikası ilə əlaqələndirmək cəhdləri yalnız teosofistlər tərəfindən qəbul olunmuş, bir sıra müəlliflərə görə, qismən qədəriyyə cərəyanına aid edilmişdir.

Maraqlıdır ki, Rabiyyə əl-Ədəviyyənin şəxsiyyətinə maraq xristian dünyasında daha çox olmuşdur. XVI əsrdə fars dilində Əflakinin “Ariflərin hekayəti” (“Mənaqibül əlarifin”) əsərinin tam təqlidi 1854-cü ildə Parisdə nəşr olunan “Cənab de Juanvilin xatirələri” (“Memories du sieur de Joinville”) kitabında – Rabiyyənin həyatının müəyyən səhifələrinin idealizə edilmiş formasında öz əksini tapır. Fransız yepiskopu Jan-Pyer Kamyu da öz moizələr kitabında Rabiyyənin timsalında Yaradana saf məhəbbətin nümunəsini təsvir etmişdir.

### Nəticə

Rabiyyə əl-Ədəviyyənin həyat və irsi ətrafında aparılan geniş və çoxşaxəli təhlillər əsasında belə qənaətə gəlmək mümkündür ki, o, yalnız qadın sufilər arasında deyil, ümumilikdə, təsəvvüf tarixində dönmüş yaradan, zöhdün sevgi ilə əvəzlənməsində mühüm rol oynamış, ortodoks İslam çərçivələri daxilində özünəməxsus mistik irfan dünyası qurmuş ilk böyük simalardan biridir. Rabiyyənin həyat yolunun – yetimlik, köləlik, azadlıq və zöhdəyönəlik yaşayışın – onun mənəvi yetkinliyinin formalaşmasına təsirsiz ötüşmədiyi aydındır. Bu yolun hər mərhələsi onun Allaha qovuşma arzusu ilə iç-içə keçmiş, o, zöhd həyatını təkcə dünya nemətlərindən imtina yox, eyni zamanda, ilahi eşqə çatmaq üçün vasitə kimi mənalandırmışdır.

Rabiyyə əl-Ədəviyyə asketik ənənəni, sadəcə, zahidlik çərçivəsində dəyərləndirməmiş, onu metafizik və ontoloji bir mənə ilə zənginləşdirmiş, Allaha duyulan məhəbbəti ibadət və itaətin mərkəzinə yerləşdirmişdir. Onun məşhur dualarında cənnət arzusu və cəhənnəm qorxusundan uzaq, sırf Allahın zati gözəlliyinə yönələn bir ibadət modeli təqdim olunur ki, bu da onun təsəvvüf tarixində “məhəbbət mistikasının banisi” kimi tanılmasına səbəb olmuşdur.

Rabiyyənin “cariyyə” statusundan “tacür-rical” (kişilərin tacı) kimi yüksək mənəvi məqama ucılması onu zöhd, ibadət, ilahi məhəbbət və özünütəqva vasitəsilə Tanrıya yaxınlaşdıran bir qadın sufi nümunəsinə çevirir. O, “klassik sufi anlayışında mühüm olan “fəna” (özlüyündən fani olmaq) və “bəkə” (Allahla qalmaq) hallarını həyatı ilə təcəssüm etdirir. Onun haqqında nəql olunan əhvalatlar və təsəvvüf klassiklərindəki mövqeyinə əsasən, Rabiyyənin sufilik tarixində ideoloji-metodoloji baxımdan dərin təsir buraxdığı məlum olur. Bu təsir sonrakı sufi nəsillərində – Həllac, Cüneyd, Bəstami, Zünnun kimi böyük sufilərin təlimlərində də özünü büruzə verir.

Rəbiyə, həmçinin qadının İslam mənəviyyatında aktiv iştirak imkanlarını nümayiş etdirmiş, dini-ictimai cinsiyyət fərqliliyinə qarşı mistik və mənəvi mövqə sərgiləmişdir. Onun “ilahi sevgidə cins deyil, sırf ruh vardır” düşüncəsi, təqvası və şüur səviyyəsi kişi sufilərlə eyni, bəzən daha üstün məqamlarda qəbul edilməsinə səbəb olmuşdur.

Yekun olaraq onu da qeyd edək ki, Rəbiyə əl-Ədəviyyə yalnız İslam mistik düşüncəsi üçün deyil, eyni zamanda, Qərb xristian mistikası ilə müqayisə ediləcək qədər universal bir simadır. Marqarit Smisdən Annamariya Şimmelə, Əbdürrəhman Bədəvidən Süruradək bir çox müasir tədqiqatçının Rəbiyə haqqında elmi araşdırmaları onun həm Şərq, həm də Qərb mistik irsində önəmli yer tutduğunu ortaya qoyur.

Nəticə olaraq, Rəbiyə əl-Ədəviyyə təlimi – Allaha olan təmənnəsiz məhəbbətin, dünya bağlılığından azadlıq idealının və mənəvi kamilliyin zirvəsinə aparən sufi yolunun nadir bir nümunəsi kimi qiymətləndirilə bilər. Onun irsi müasir dövrdə də dinin fərdi mənəviyyat, sevgi və ruhani azadlıq üzərindən interpretasiyası baxımından aktual olaraq qalır. Rəbiyənin düşüncə xətti müasir təsəvvüf fəlsəfəsində insanın Allaha münasibətini qorxu və rituallardan uzaq, dərin və saf bir eşq platformasında yenidən düşünmək üçün önəmli bir epistemoloji açar təqdim edir.

## **Ədəbiyyat**

Əbdülhəlim əbu Şəqqə (2014). Peyğəmbər dövründə qadın azadlığı. Tərcümə: Elvüsal Məmmədov. I cild. Bakı: İdrak.

Əttar Fəridəddin (2011). Təzkirətül-övlia, tərtibçi: Nəzakət Məmmədli, elmi redaktor: Azadə Musayeva, Bakı: Elm və təhsil.

Əliyev R. (1999). İslamda ailə və nikah münasibətləri / R. Əliyev Bakı: İrşad.

Quranda möminlərin xüsusiyyətləri (2019). Tərtibçi i.f.d. A.Qurbanov. Bakı: İpək yolu.

Məmmədzadə İlham (2020). Bir daha fəlsəfə haqqında. Bakı: Elm və təhsil.

Məmmədli S. (2020). İnsan: təhlili bitməyən varlıq. Bakı: Nurlar.

Məmmədov A. (2001). İslamda əsas sosial-fəlsəfi anlayışlar. Bakı: Nafta Press.

Abdülkadir el-Bağdadi (2005). Mezhepler Arasındaki Farklar / Bağdadi – Ankara: TC Diyanet Vakfı yayınları.

- Bayrakdar Mehmet (2003). İslam Felsefesine Giriş / M. Bayrakdar - 5. Baskı. Ankara: TC Diyanet Vakfı yayınları.
- Küçük Hülya, Ceyhan Semih (2007). "Râbia el-Adeviyye", TDV İslam Ansiklopedisi, cilt 34, İstanbul: İSAM. səh. 380-382.
- İbn Rüşd (1996). Bidayətü'l-Müctəhid və Nihayətü'l-Muqtəsüd, I cild, Beyrut: "Dar al-Fikr".
- İmam Gazali (1968). Abidler Yolu (Münhacül Abidin). İstanbul: Dede Korkut yayınları:1
- Nigel Warburton (2015). Felsefeye giriş. 7. Baskı. İstanbul: ALFA.
- Ал-Баша Абдель Рахман Раафат (1993). Эпизоды из жизни асхабов. Каир: аз-Захра. Первая книга.
- Зарринкуб А. Хосейн (2004). Исламская цивилизация (пер. с фарси). Москва: Андалус.
- Кая М (2010). 250 хадисов с комментариями. Стамбул: Изд. Эркам.
- Кныш А.Д. (2004). Мусульманский мистицизм / А. Кныш. – М-СПб: Диля.
- Мец А. (1973). Мусульманский Ренессанс. Москва: Наука.
- Семенкин Н.С. (1986). Философия богоискательства. Москва: Политиздат.
- Хашем, Ахмад Омар (2005). Золотая середина Ислама. Каир: Центр иностранных языков Каирского Университета.
- Цветков П. (1912). Исламизм: Мухаммед и Коран. Асхабад.
- Шюон Ф. (1994). Понять Ислам // Главы из книги в журн. «Вопросы философии» - № 7-8.
- Ahmed Leila (1992). Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate, Yale University Press.
- Bünyadzadə Könül (2020). "The Sufi Phenomenology of Love Based on the Thoughts of Rabia Al-Adawiyya and Edith Stein", International Journal of Islamic Thought, December 2020, 12 (1):27-33)
- Cornell Rkia Elaroui (2019). "Rabi'a From Narrative to Myth: The Many Faces of Islam's Most Famous Woman Saint, Rabi'a al-'Adawiyya", Londra: Oneworld Academic.
- Joseph Schacht (1964). An Introduction to Islamic Law, Oxford University Press, 1964.
- Mernissi Fatima (1991). The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam, Perseus Books.

Mirghaderi Seyyed Fazlollah, Habibollah Hosseini Mirabadi, Leila Dehghaninin (1403). "Divine Love in Rabi'ah Adawiyya's Thought and Its Comparison with the Poems of Hafez Shirazi". *Dil Sənəti* rüblük jurnalı, cild: 9, №: 2.

Bədəvi, Əbdürrəhman (1962). "Şəhîdetü'l-İşki'l-ilâhî: Râbi'atü'l-Adəviyyə", Kahire.

əl-Hifni, Abdülmünim (1411/1991). əl-Âbidətül-hâşi'a Râbi'atü'l-Adəviyyə: İmâmətül-âşiqîn vəl-maḥzûnîn, Qahirə: (səh) 86-96.

əl-Quşeyri, Abdülkərim bin Həvâzin (1385/1966). ər-Risâle (naşir. Abdülhalîm Mahmûd – Mahmûd bin Şərif), Qahirə.

əl-Məkki əbu Talib (1996). Qütü'l-qülûb, Beyrut, II, 112-113.

Fəridüddin Attar. (1991). Təzkirətül-evliya (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul, (səh) 109-126.

## **Qədim türklərdə və müsəlman türk toplumlarında “qonaqpərvərlik” anlayışının müqayisəli təhlili**

***i.f.d., dos. Məmmədli Babaşlı***

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu

İlahiyyat fakültəsi

Dillər və ictimai fənlər kafedrasının müəllimi

Bakı, Azərbaycan

mammadalibabasli@ait.edu.az

<https://orcid.org/0000-0001-5594-0997>

Daxilolma tarixi: 11.09.2025

Nəşrə təsdiq tarixi: 08.12.2025

### **Xülasə**

Araşdırmada islamaqədərki və müsəlman türk toplumlarında qonaqpərvərliyin tarixi, mədəni və sosial mahiyyəti tədqiq olunur. Məqsəd qədim türk adətlərində formalaşmış qonaq qarşılınması ənənəsinin sosial davranışdan mənəvi və hüquqi məsuliyyətdəki transfermasiyasını, həmçinin İslamın bu ənənələrə təsirini araşdırmaq olmuşdur. Orxon–Yenisey abidələri, Göytürk kitabələri, “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Manas” eposları, Yusif Balasaqunlunun “Qutadğu bilig”i və Kaşğarlı Mahmudun “Divani-lüğətit-türk” kimi mənbələr qonaqpərvərliyin yalnız sosial davranış olmadığını, eləcə də törə, inanc, əxlaq və humanist prinsiplər daşdığını göstərir.

İslamaqədərki türk toplumlarında qonaqpərvərlik – qonağa hörmət, qorumaq, ehtiyacını ödəmək, hətta düşmən olsa belə, ona toxunmamaq kimi prinsiplərlə bağlı olmuşdur. Qonağın bərəkət və ilahi lütf daşıyıcısı kimi qəbul edilməsi bu ənənənin sosial və mənəvi əhəmiyyətini artırmışdır. Karvansaralar və qonaq evlərinin təşkili bu ənənənin dövlət idarəçiliyinədək yüksəldiyini göstərir.

İslamın təsiri ilə qədim “Tanrı qonağı” anlayışı dini prinsiplərlə uzlaşmış, qonağa xidmət ibadət və savab kimi qiymətləndirilmiş, fədakarlıq, səmimiyyət və qarşılıqsız yaxşılıq prinsipləri qədim adətlərin

sağlam əsaslarla islahını təmin etmişdir. Qonaqpərvərlik həm törə, həm də şəriət tərəfindən dəstəklənən sosial-dini bir dəyərə çevrilmiş, dövlət siyasətində və cəmiyyət həyatında mühüm rol oynamışdır.

Beləliklə, qonaqpərvərlik türk–İslam mədəniyyətində milli-mədəni kimliyin, mənəvi dəyərlərin və ictimai həmrəyliyin ayrılmaz atributu olmuş, sosial və dini kodların sintezini əks etdirən fundamental prinsiplərdən biri kimi qorunub-saxlanmışdır.

**Açar sözlər:** *din sosiologiyası, İslam dini, qədim türklər, müsəlman türk toplumları, qonaqpərvərlik, ənənəvilik, müasirlik.*

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

## **A Comparative Analysis of the Concept of Hospitality Among Ancient Turks and Muslim Turkic Communities**

**Assoc. Prof. Mammadali Babashli**

Azerbaijan Institute of Theology

Faculty of Theology

Department of Languages and

Social Sciences Lecturer

Baku, Azerbaijan

mammadalibabasli@ait.edu.az

<https://orcid.org/0000-0001-5594-0997>

Date of submission: 11.09.2025

Date of acceptance: 08.12.2025

### **Abstract**

This study explores the historical, cultural, and social significance of hospitality in pre-Islamic and Muslim Turkic communities. It aims to examine the transformation of the guest reception tradition, which took shape in ancient Turkic customs, from a form of social behavior to one involving moral and legal responsibility, as well as the influence of Islam on these customs.

The sources used the Orkhon-Yenisei inscriptions, the Göktürk monuments, Kitabi-Dede Qorqud, the Manas epic, Yusuf Balasaguni's Qutadgu Bilig, and al-Kashgari's Divanu Lughatit-Turk – show that hospitality in Turkic societies was not merely a social practice but was also grounded in customary law, belief systems, ethics, and humanistic principles.

In pre-Islamic Turkic societies, hospitality was tied to values such as respect for the guest, protection, meeting their needs, and even non-aggression toward enemies. Guests were regarded as bearers of divine grace and blessing, which gave this tradition a strong spiritual and social value. The construction of caravanserais and guesthouses indicates the institutionalization of this tradition at the state level.

Under Islamic influence, the ancient concept of the "guest of Tengri" was aligned with religious values. Serving guests was considered to be an act of worship and a source of divine reward.

Principles such as self-sacrifice, sincerity, and altruism led to a moral reform of the old traditions.

As a result, hospitality evolved into a socio-religious value upheld by both customary norms and Islamic law (Sharia), playing a vital role in governance and public life. Hospitality became an inseparable component of Turkic-Islamic culture – an essential part of national-cultural identity, moral values, and social solidarity – and has been preserved as a fundamental principle reflecting the synthesis of social and religious norms.

**Keywords:** *Sociology of Religion, Islam, Ancient Turks, Muslim Turkic Communities, Hospitality, Traditionalism, Modernity*

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

## **Сравнительный анализ концепции гостеприимства у древних тюрков и в мусульманских тюркских сообществах**

**д.ф.по теологии, доц. Мамедали Бабашлы**

Азербайджанский Институт Теологии,

Факультет теологии,

преподаватель кафедры языков и общественных наук

Баку, Азербайджан

mammadalibabasli@ait.edu.az

<https://orcid.org/0000-0001-5594-0997>

Дата подачи статьи в редакцию: 11.09.2025

Дата подтверждения статьи к публикации: 08.12.2025

### **Резюме**

В данном исследовании рассматривается историческая, культурная и социальная сущность гостеприимства в доисламских и мусульманских тюркских обществах. Целью работы было изучение трансформации традиции приема гостей, сформировавшейся в древнетюркских обычаях, от социального поведения до моральной и правовой ответственности, а также влияние ислама на эти традиции. Источники, такие как памятники Орхон-Енисей, надписи Гёк-Тюрков, эпосы «Китаби-Деде Коркуд», «Манас», «Кутадгу Билиг» Юсуфа Баласагуна и «Диван лугат ат-тюрк» Махмуда Кашгари, показывают, что гостеприимство воспринималось не только как социальное поведение, но и как явление, регулируемое обычаями, верованиями, моралью и гуманистическими принципами.

В доисламских тюркских обществах гостеприимство включало уважение к гостю, защиту, удовлетворение его потребностей, а также принцип не причинять вреда, даже если гость был врагом. Признание гостя носителем благословения и божественной милости усиливало социальное и духовное значение этой традиции. Организация караван-сараев и гостевых домов демонстрировала, что эта традиция поднималась до уровня государственной администрации.

Под влиянием ислама древнее понятие «гость Бога» согласовалось с религиозными принципами: служение гостю стало восприниматься как поклонение и заслуга, а принципы самопожертвования, искренности и бескорыстного добра обеспечили реформирование древних обычаев на прочной основе. Гостеприимство превратилось в социально-религиозную ценность, поддерживаемую как обычаями, так и шариатом, играя важную роль в государственной политике и общественной жизни.

Таким образом, гостеприимство стало неотъемлемым атрибутом национально-культурной идентичности, духовных ценностей и общественного единства в тюрко-исламской культуре, сохранившись как один из фундаментальных принципов, отражающих синтез социальных и религиозных кодов.

***Ключевые слова:*** социология религии, Ислам, древние турки, мусульманские тюркские общества, гостеприимство, традиционность, современность

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

## **Giriş**

“Qonaqpərvərlik” anlayışı qədim dövrlərdə gedib-çıxan, hər bir xalqın milli kimliyi, səxavət və maddi fədakarlıq dərəcəsini əks etdirən, insani keyfiyyətləri özündə ehtiva edən və nəsildən-nəslə ötürülən ümumbəşəri ənənədir. Bu ənənə bəşər mədəniyyətinin vacib dəyərlərindən biri olaraq, xalqın fəaliyyətini və əldə etdiyi uğurları əbədiləşdirən ədəb xəzinəsi kimi qiymətləndirilir (Azərbaycan etnoqrafiyası, 2007, III/143). Fərdi və ictimai səviyyədə qarşılıqlı münasibətlərin intensivləşməsi nəticəsində qonaqpərvərlik sosial praktikada bərqərar olmuş və zamanla təkmilləşmişdir. Qarşılıqlı hörmətin, əməkdaşlığın və həmrəyliyin inkişafına münbit zəmin yaratmış, sosial münasibətlərin mühüm tərkib hissəsinə çevrilmişdir. Beləliklə, qonaqpərvərlik yalnız tarixi adət deyil, həmçinin insanların həyat normasına çevrilmiş sosial-fəlsəfi fenomen kimi dəyərləndirilir (Bünyadova, 2005, 16).

Qonaqpərvərlik həm qədim, həm də müasir dövrdə ünsiyyət mədəniyyətinin əsas və təsirli vasitələrindən biridir. Onun nəcis insani keyfiyyətləri müxtəlif cəmiyyətlərin həyatında qədimdən etibarən mövcud olmuş və kök salmış sosial norma və dəyərlərin tərkib hissəsi kimi qəbul edilmişdir (Yıldırım, 2022, 123). Qonaqpərvərlik həm yüksək əxlaqi keyfiyyət, həm də bir xalqın daxili mədəniyyətinin göstəricisidir; heç bir xalqın mənəvi dünyasını qonaq qəbul etmək, ona hörmət və ehtiram göstərmək ənənəsi olmadan təsəvvür etmək mümkün deyildir. Bu fenomen qlobal, beynəlxalq xarakter daşıyır və dünya xalqlarının gündəlik həyatında, millətlərarası ünsiyyət səviyyəsində özünü qoruyub-saxlayır (Lamanskaya, 2020, 114).

Etnomədəni varisliyin mühüm institutu və ictimai mədəniyyətin ayrılmaz ünsürü kimi qonaqpərvərlik adət-ənənəsinin təməlində ev sahibi ilə qonaq arasındakı qarşılıqlı münasibətlər dayanır. Qonaqpərvərlik sosial varlıq olan insanın təmənnasız şəkildə başqalarına diqqət və qayğı göstərməyə hazırlığıdır. Hər hansı etnik qrup digər xalqlardan təcrid olunmuş şəkildə mövcud ola bilmədiyi kimi, fərdlər də başqaları ilə qarşılıqlı təsirsiz yaşaya bilməzlər (Ganiyeva, 2021, 957). Bu ənənə sosial-sinfi normalarla müəyyən edilir, insanların mənəvi-əxlaqi baxış və davranış tərzləri ilə tənzimlənir və onları bir-birinə yaxınlaşdıran mühüm sosial dəyərdir. Qonaqpərvərlik, sadəcə, öləri nəzakət aktı deyil, nəsillər, qəbilələr və xalqlar arasında maddi və mənəvi əlaqənin əsas şərti, qarşılıqlı anlaşma və dəstəyin mənbəyidir (Afanasyev, 1979, 180).

İnsanların bir-birinə qonaq getməsi, ailə ziyarətləri və hal-əhval tutmaları sosial ünsiyyəti gücləndirir. Qonaqpərvərlik dini və milli vəzifə kimi mənimsənərək, adət-ənənələrdə mühüm yer tutur; bu, dəvət olunaraq və ya edilmədən evə gələn şəxsin ən yaxşı şəkildə qəbul edilməsinə əsaslanır (Altunbay, 2016, 359).

Tarixi inkişaf baxımından qonaqpərvərliyin etnoqrafik tərəfi daha çox tədqiq edilmiş və bu dəyər nəsildən-nəslə ötürülərək, hər bir xalqın milli-mənəvi mədəniyyətində özünəməxsus yer tutmuşdur.

### **I. “Qonaqpərvərlik” anlayışının leksik-semantik və terminoloji mənalari**

Şübhə yoxdur ki, “qonaq və qonaqpərvərlik” anlayışlarından bəhs edərkən, hər iki məfhumun etimologiyasına, lüğəvi və terminoloji mənalara diqqət yetirmək elmi baxımdan vacibdir. Məlum olduğu kimi, qonaqpərvərlik insan cəmiyyətlərinin ümumi xüsusiyyətidir və “qonaq” anlayışı üçün istifadə edilən sözün mövcud olmadığı dil, demək olar ki, yoxdur (Poppe, 2013, 143). Lüğətdə “qonaq” kəlməsi müstəqil mənada “görüşmək və ya başqa məqsədlə birinin evinə gələn şəxs”, məcazi mənada isə “müvəqqəti olaraq bir yerdə qalan şəxs” kimi izah edilir (Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti, 1966, I/544). Bundan əlavə, klassik Azərbaycan ədəbiyyatında eyni məfhumu ifadə etmək üçün ərəb dilindən keçmiş “müsafir” kəlməsi işlədilmişdir. Bu söz həm “səfər edən, səyahətə çıxan şəxs”, həm də “mehmanxanalarda, karvansaralarda müvəqqəti yaşayan adam” mənalərini ehtiva edir (Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti, 1966, III/366).

Türkiyə türkcəsində isə “qonaq” kəlməsinin ekvivalenti kimi, “konuk, mihman, davetli, konak” kimi sinonimlər mövcud olsa da, daha çox müəyyən fonetik dəyişikliklə işlədilən “misafir” sözündən istifadə edilir. Bu leksik vahid həm “yola çıxmış”, həm də “səfər zamanı bir yerdə qalacaq şəxs”i ifadə edir; qısa və uzunmüddətli ziyarətçilər üçün sinonim olaraq işlədilir (Çubukçu, 2016, 14). Habelə “Divani-lüğətitürk” əsərində həmin məfhum “qonaq, müsafir, ruh” kimi izah edilmişdir.

“Qonaq” sözünün digər dillərdəki qarşılıqları da maraqlıdır. Məsələn, qədim german dilində “ghostis”, qədim slavyan dilində “gosti” sözləri, mənşə etibarilə əvvəllər, sadəcə, “yad adam” mənasında işlədilmiş, sonradan latınca “hostis” sözü kimi “düşmən” mənasına çevrilmişdir. Maraqlıdır ki, Hind–Avropa dillərindən fərqli olaraq, türk dillərinə mənsub olan Altay dil qrupunda işlədilən “qonaq” leksik

vahidi heç vaxt “yad” və ya “düşmən” mənalarını daşımamışdır (Poppe, 2013, 146).

Elmi ədəbiyyatda “qonaqpərvərlik” anlayışı insana verilən dəyər, paylaşmanın, qardaşlığın, həmrəyliyin, birlik və bərabərliyin, həmçinin dostluğun təcəssümü kimi təsvir edilir. Lüğətdə “qonaqpərvərlik” sözü “qonağa böyük hörmət göstərmə, qonağı ehtiramla qəbul etmə” mənalarında izah olunur. Bununla yanaşı, “qonaqpərvərlik” anlayışının sinonimləri olaraq “qonaqpərəstlik, qonaqsevənlik, qonaqsevərlik, qonaqcıllıq” (Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti, 1966, I/544) və “məmandarlıq, mehmanpərəstlik, mehmanpərvərlik” (Azərbaycan dilinin sinonimlər lüğəti, 2007, 234) kəlmələri qeyd edilir.

Qonağın açıqürəkliliklə qarşılınması, onun qayğısına qalınması və maddi imkanlara uyğun hörmət göstərilməsi milli adət-ənənələrin, mənəvi dəyərlərin və mədəni irsin mühüm tərkib hissəsi hesab olunur. Qonaqpərvərlik münasibəti ev sahibi ilə qonaq arasında yaranır və etik normalar çərçivəsində inkişaf edir; həmçinin bu münasibət dini və hüquqi aspektlərə malikdir. Qonağın hörmətlə qarşılınması İslam dinində təşviq edilən sosial həmrəyliyin və birliyin möhkəmlənməsinə xidmət göstərən dəyərli adətlərdəndir.

Qonaqpərvərlik, adətən, insanların bir-birlərinə səmimi və təmənənsiz yaşamaqları, zaman və məkanın müvəqqəti paylaşılması, ailə üzvü olmayan şəxslərin yemək, içmək və qalma ehtiyaclarının təmin edilməsi kimi davranışlarla səciyyələnir. Bununla yanaşı, yadellilərdən və potensial düşmənlərdən dost və müttəfiq qazanmaq da qonaqpərvərliyin hərəkətverici qüvvəsi hesab olunur. Tarixi baxımdan, Orta əsrlərdə Azərbaycan və türk–İslam coğrafiyasının digər bölgələrində yol üstündə tikilmiş karvansaralar, qonaq evləri, təkkə və zaviyələr qonaqların qarşılandıqları əsas məkanlar olmuşdur. Eyni zamanda, şəxsi evlərdə ayrılmış qonaq otaqları, qonaq dəstləri, qonaq dəsmalları və qonaq başmaqları kimi xüsusi əşyalar da qonağa göstərilən diqqət və qayğının materiallaşmış ifadəsi hesab edilir.

## **II. İslamaqədərki türk toplumlarında “qonaqpərvərlik” anlayışı və ənənəsi**

Tarix səhnəsinə çıxdıqları vaxtdan günümüzədək dünyanın müxtəlif bölgələrində bir çox dövlət qurmuş, tarixə damğasını vurmuş türklər müasir dünyadakı insanlar arasında tarixin ən əski millətlərindən biridir (Gökşen, Topalak, 2024, 590). Ətraf xalqlarla qonşuluq və ticarət əlaqələri inkişaf etdikcə, milli kimliklərinin əsas atributlarını cilalayaraq

inkişaf etdirməyə müvəffəq olmuşlar. Türk kultürünün aparıcı unsuru olan türk törəsi siyasi dünyagörüşü tənzimlədiyi kimi, türk insanının mövcud “mədəni həyat” anlayışına da müsbət təsir göstərmiş, eyni zamanda, dünya xalqları tərəfindən təqdir olunan milli dəyərlərin nümayiş etdirilməsinə əlverişli zəmin yaratmışdır. Həmin ali dəyərlərdən biri də mədəniyyət tarixi zənginliyi baxımından, dünyanın seçilmiş xalqları sırasına daxil olan türklərin qonaqpərvərlik ənənəsi idi.

Türk mədəniyyətinə xas “qonaqpərvərlik” anlayışı, istisnasız olaraq, tarixboyu türk topluluqlarının yaşadıkları hər bölgədə özünü büruzə vermişdir. Türk insanını səciyyələndirən qonaqpərvərlik mövzusu zaman kəsiyində tarixi mənbə və əsərlərdə də qabarıq şəkildə əhatə olunmuşdur. Elmi araşdırmalar bu ali məziyyətin mənbəyini türk törəsindən aldığını, müxtəlif düşüncə, inanc, dəyər və anlayışlara riayət etmək ənənəsindən qaynaqlandığını göstərir (Akcan, 2014, 23). Məhz bu səbəbdən də türklərin yaratdıqları və yaxud türklərə həsr olunmuş tarixi, ədəbi və coğrafi mövzularda əsərlərdə qonaqpərvərliyin əhəmiyyəti müfəssəl şəkildə təsvir edilir. Bu baxımdan, türk kultürünün ilkin mənbələrindən dastanlar başda olmaqla, folklor nümunələrində türkləri səciyyələndirən qonaqpərvərlik ənənəsi haqqında zəngin faktoloji məlumatlar mövcuddur. Türk tarixinin ilkin təməl mənbələrindən sayılan dövlət idarəçiliyi, hərbi səfərlər və xalqın həyatına dair əhəmiyyətli məlumatları ehtiva edən Orxon–Yenisey yazılı abidələrində Bilgə xaqan hökmdar olduqdan sonra, türk millətinin dirçəlişi üçün etdiyi fədakarlıqları bu sözlərlə ifadə edirdi: “Mən heç də zəngin və firavan bir xalqın hökmdarı olmadım. Tam əksinə, qarnı ac, beli çılpaq, kasıb və səfalət içərisində yaşayan bir xalqın hökmdarı oldum... Sonra bəxtim və taleyim gətirdiyi üçün ölmüş xalqı dirildib doyurdum. Çılpaq xalqı geyimli, kasıb xalqı zəngin, az xalqı çox etdim” (Tekin, 1998, 37). Bilgə xaqanın xalqın rifahı naminə gördüyü işlər sırasında yer alan sözügedən bəyanı türk insanının ehtiyacı olanlara kömək göstərmək, səxavət və qonaqpərvərlik ruhunun əyani nümunəsi idi. Həmçinin türk tarixi və ədəbiyyatının qədim mənbələrindən olan Göytürk abidələrində də bu mövzu öz əksini tapmışdır: “...O törə üzrə xaqan taxta oturdu. Əmim xaqan taxta oturaraq türk millətini yenedən nizama saldı, bəslədi. Kasıbı varlı etdi, azı çox etdi” (Ergin, 2004, 15).

Toplum həyatında bu qədər əhəmiyyət kəsb edən qonaqpərvərlik ənənəsinin inikasına “Oğuz boylarının macərələrindən bəhs edən dastandan xalq nağıllarına keçid dönəminin əsəri olaraq qəbul edilən” (Özmen, 2020, 46) “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda da rast gəlinir.

Dastanın müqəddiməsində qonağın və qonaqpərvərliyin önəmi, ev sahibinin qonaqları necə qəbul etməsi və onların uğrunda həyatlarını riskə atması əksini tapır. “Qonuğu gəlməyən qara evlər yıqılsa” (KDQ, 2004,20) daha yaxşıdır cümləsi ilə bu adətin müqəddəs sayıldığı, Oğuz türklərinin qonaqpərvərliyə verdiyi əhəmiyyət göstərilir. Marağ doğuran bir məqam da türk hökmdarlarının, türk töresi və onun müəyyən etdiyi hüquqi normalara əsasən xalqı qorumaq, doyurmaq və geyindirmək kimi mühüm vəzifələrinin olması ilə bağlı idi. Ona görə də “Bəzi hallarda türk hökmdarları dövlət adamları və xalqa ümumi ziyafətlər verirdilər” (Akcan, 2014,16). Dirse xanın at, dəvə və qoç kəsdirərək, iç Oğuz və dış Oğuz bəylərinə böyük toy (ziyafət) verməsi, bu ziyafətdə acların doyurulması, çılpaqların geyindirilməsi və borcluların borclarının ödənməsi” (Ergin, 2011,77-78) ənənəsi də bu anlayışın təcəssümü idi. Həmçinin “Bütün oğuzlar həm Bayandur xan, həm də Salur Qazan tərəfindən təşkil edilən toplantılara dəvət olunardılar” (Ganiyeva, 2021, 965). Bu qəbildən dəvəti qəbul etməmək “hörmətsizlik və itaətsizlik” mənalarına gəldiyinə görə, iştirak etmək dəvət olunanlar üçün həddən artıq vacib idi.

“Dədə Qorqud kitabı”nda əksini tapan “Ər malına qiymayınca adı çıqmaz”, “Oğul atadan görməsə, süfrə açmaz” (KDQ, 2004,20) bəyanları “türk adət-ənənələrinə görə, qonaq qarşılamağın irsi yolla atadan-övlada keçən dəyər” (Özmen, 2020, 47) olduğunu xatırladır. Eyni zamanda, ailə başçısı evdə olmadığı zaman, gələn qonağı hörmətlə qarşılayaraq yemək-içmək verən və yola salan qadın təqdir edilir (KDQ, 2004, 22).

Dastanda ozan ev xanımlarını əməllərinə görə təsnif edərkən, yaxşı ev xanımlarını fərqləndirən başlıca keyfiyyətlərdən biri kimi, onların qonaqqarşılama qabiliyyətlərindən bəhs edilir. “Dədə Qorqud kitabı”nda qonaqqəbuletmə oğuzların qədim dövrlərdən etibarən, ali mənəvi keyfiyyətlərindən biri kimi təsvir edilir. Bu dastanda qonaqpərvərlik yalnız adi bir davranış deyil, həm də əxlaqi borc, igidlik və insani dəyər göstəricisi kimi səciyyələndirilir. Bu səbəbdən də islamaqərəki və İslamın erkən dövrünün ictimai münasibətlərini ehtiva edən “Dədə Qorqud kitabı” Azərbaycan türkləri də daxil olmaqla, Oğuz toplumlarının qonaqpərvərlik ənənəsinin tədqiqi baxımından dəyərli mənbədir. Həmçinin türk qövmlərinə yaxşılığı təbliğ edən dastan insana yardımsevərlik, qonaqpərvərlik və comərdlik yolu ilə mündəricəsi olduğu dünyanı cənnət halına gətirə biləcəyi fikrini aşılır. “Nəticə olaraq, hekayələrin bütövlüyündə yer alan uca şəxsiyyət arxetipi olan Dədə

Qorqud subyektiv mənada Oğuzu, ümumbəşəri mənada, bütün insanlığın əməl və düşüncələrini yaxşılığa yönəldən mifik bir qəhrəmandır" (Şahin, 2010, 48).

Türk xalqlarının yaratmış olduqları dastanların ortaq mifologiya, şifahi və yazılı ədəbiyyat nümunələri əsasında formalaşan mədəniyyət sistemini, ənənələrini öyrənmək də danılmaz əhəmiyyət kəsb edir. Bu baxımdan, oğuzların həmişəyaşar ədəbi abidələrindən "Kitabi-Dədə Qorqud" eposu ilə ümumtürk mədəniyyətinin şah əsəri qırğız türklərinin "Manas" dastanı arasında diqqəti cəlb edən paralellərə, qonaqqarşılama mədəniyyətinin oxşar mötvlərinə nəzər salmaq yetərlidir. "Həzrət Musa (ə) dönəmində yaşamış, peyğəmbər olması ehtimal edilən, hikmət və elm sahibi, müdrik bir kimsə olaraq bilinən" (Çelebi, İlyas, 1998, XVII/406) Xızır peyğəmbərin müqəddəsliyinə inamın qabarıq şəkildə təqdim edildiyi hər iki dastanda diqqəti cəlb edən motivlərdən biri kimi topladığı var-dövlətə rəğmən soyunun davamçısı, varis həsrəti ilə alışıb-yanan, sonsuzluq aqibətindən qəm dəryasına batan xanların çarə yolları axtarması təsvir olunur. Nəcib əməllər görmək, imkansız və yoxsul kimsələrə yardım etmək, əl tutmaq, ac kimsələri doyurmaq, çılpaq əyinləri geyindirmək kimi qəbilindən xeyirxahlığın müqabilində Tanrının onları varislə sevindirəcəyinə ümid bəslədiklərindən bəhs olunur. Manasın atası Cakıp xan Manas anadan olduqdan sonra ölkəsinə gələn xarici ölkə elçilərini qarşılayır və onlara ziyafət verir (Ergin, 2004, 81). "Dədə Qorqud" dastanında Xanlar xanı Bayandır xan ildə bir dəfə şadyanalıq edib, Oğuz bəylərini qonaq etdiyi ziyafətdə oğlu-qızı olmadığına görə, qara otaqda qara keçə üzərində oturdulan, önünə də qara qoyun ətinin qovurmasından gətirilən Dirsə xan da Cakıp xan kimi eyni dərdin ortağı olaraq təqdim edilir. Dirsə xanın da "övlad sahibi olması üçün yerinə yetirməli olduğu şərtlərin ac olanları doyurmaq, köməyə ehtiyacı olan insanlara yardım etmək kimi məsələləri əhatə etməsi, bu hadisəni mühüm bir yaxşılıq göstəricisinə çevirir" (Şahin, 2010, 50).

Ənənəvi türk qonaqpərvərliyi nümunələrinin əksini tapdığı mənbələrdən biri də Yusif Balasaqunlunun məşhur "Qutadğu bilig" əsəridir. Həmin əsərdə qonaqpərvərlik, sadəcə bir adət deyil, həm də əxlaqi, dini və ictimai məsuliyyət kimi tərənnüm olunur. Bilavasitə bu mövzu vasitəsilə müəllif insanın kamilliyə gedən yolunda mərhəmət, səxavət və səmimiyyət kimi keyfiyyətlərini vurğulayır. Əsərdəki "Bəy cömərd, gözütöx və könlü zəngin olmalıdır", "Bəyə comərdlik yaraşır" ifadələri qonağa göstərilən hörməti, cəmiyyətin ümumi səviyyəsini əks etdirir. Qonaq qəbul edilməsi insanın "şərəf" anlayışını və əsil-nəcabətini,

fərdi əxlaqını təyin edən əsas meyarlardan biri kimi göstərilir. Müəllif yaxşı ad çıxarmağın, şöhrət qazanmağın, elin gözündə ucalmağın yollarından biri kimi, qonağı uca tutmağı, qonaqla yaxşı rəftar etməyi tövsiyə edərkən, “Adını aləmdə yaymaq istərsən, əzizlə, uca tut müsafiri sən” (Qutadğu bilig, 2006,404) fikrini əsas götürürdü.

Həmçinin “Aydoldunun Gündoğdu Elikin xidmətinə gəlməsini bəyan edir” adlı bölümdə qonaqpərvərlik haqqında “Əgər kişi heç vaxt gəlmədiyi elə gəlsə, gəlin kimi utancaq olar, dili lal olar. Yer ver ona, yedirt və içirt, qüsurlunu bağışla, hörmət et, ey hakim alim; ya da yaxşı baxanın gözü gülər, qonağa yaxşı baxsa, sözü yayılar” (“Qutadğu bilig”, 2006, 56) yolgöstərici sözlər də bu qəbildən örnəklərdir.

“Qutadğu bilig” kitabəsində dəvət etməyin, dəvətə getməyin üsulu barədə nəsihətlərin yer aldığı “Öydülmüş Odgurmuşa ziyafətə dəvət üsulunu bəyan edir” bölümü də maraq doğurur. Sözügedən bölümde türklərin qonaqqəbuletmə ənənəsindən bəhs olunarkən, başqalarını dəvət etmək istəyən kimsənin əvvəlcə yaxşı hazırlaşması tövsiyə olunur. Sonra isə ev-eşiyin, süfrənin, qab-qaşığın təmiz, evin döşəməli, yemək-içməyin abırlı olması, qonaqların ləzzətlə yeyə bilmələri üçün yeməklərin, içəcəklərin də ləziz olması şərtləri sadalanır (Qutadğu bilig, 2006, 312). Qonaqlığa çağırılmamaq bir eyib olacağı halda, dəvət edildikdə gələnlərin bir yerinə min eyib tapacaqları xüsusunda xəbərdarlıq edilir. Qonaqların süfrədən doyaraq qalxmaları üçün yemək-içməyin təmiz və dadlı hazırlanması, dost-yoldaş, uzaq-yaxın ayırd etmədən, hamının haqqının gözlənilməsi və qonaq dəvət edilməsi, yemək-içməyin hər kəsə çatması, gecikən olarsa, ac qalmaması zərurəti vurğulanır. Bunun ardınca, “Gələn gələr, gəlməyənlər olsa, onların da xətri qırılmaz” (“Qutadğu bilig”, 2006,312) qənaəti açıqlanır. “Fuqa şərbəti ilə mizab şərbətinin, güləngbinlə gülab şərbətinin verilməsi” (“Qutadğu bilig”, 2006, 312), ev sahibinə “Yeyib-içmək bitəndə çərəz və meyvə ver”, “Hədiyyə ver, gücün çatsa, ipək-qumaş ver”, “Diş kirəsi ver ki, gələnlərin ağzı bağlansın” (“Qutadğu bilig”, 2006, 313) şəklində məsləhətlər yer alır. Sözügedən bölümde qonaq getmək və yaxud qəbul etmək düşüncəsinə sahib olmayan kimsələrdən isə uzaq durulmasının vacibliyinə diqqət çəkilir.

Həmçinin “Divani-lüğətit-türk”ün söz varlığı bir çox sahədə olduğu kimi, XI əsr türk toplumlarında da qonaqqarşılama ənənəsi haqqında mötəbər məlumatlar ehtiva edilir. Ərəblərə türk dilini öyrətmək və türk dilinin ərəb dili qədər zəngin dil olduğunu göstərmək məqsədilə yazılmış əsərin müəllifi Kaşğarlı qonaq görəndə onu uğur, xeyir və dövlət

sayan dünyadan köçmüş mərd ərənlərin təmsalında qonaq qəbul etməyin fəzilətindən bəhs edir (DLT,2006,I/150). Bu baxımdan, əsər dövrün türk həyat tərzini, kultürünü və sosial münasibətlərini əks etdirən zəngin bir mənbə olub, türk xalqının qonaqpərvərlik ənənələrinin sosial və dini baxımdan böyük önəm kəsb etdiyini göstərir. Müəllif qədim türklərin “qonaqpərvərlik” anlayışına dair məlumat verərkən, “Yaxşı paltarları özün gey, dadlı yeməyi ver başqasına”, “Qonağı hörmətlə qarşıla, yaysın şöhrətini ulusa” (Çiçekli, 1970,213); “Verdiyini sən bil, insan tapar mədəyə” (Çiçekli, 1970,219); “Yaxşılığı var gücünlə qonağına çox et” (Çiçekli, 1970, 221); “Əgər sənə kasıb və çarəsiz bir qonaq gələrsə, nə yemək varsa, dərhal qabağına gətir, gecikdirmə” (Çiçekli,1970, 223). Qonaq sənə gəlib nəse istəyərsə, ona azuqə ver” (Çiçekli,1970, 223). Əsərdə ev sahibindən məmnun olmayan qonağın edə biləcəyi bədduadan çəkinmək barədə ciddi xəbərdarlıq yer alır. Türk törəsində qonağın qəbul edilməsi, həmçinin onunla birlikdə minəyinin da yorğunluğunun keçməsinin, arpa və saman verərək güc toplayıb dincəlməsinin qayğısına qalınması tənbeh edilirdi (DLT, 2006, II/316).

Keçmişdən günümüzdə türk mədəni kimliyinin vacib atributu hesab olunan qonaqpərvərlik türk insanının səmimiyyətini, səxavətini və bölüşmək mədəniyyətini əhatə edirdi. İslam dinini qəbul etməmişdən əvvəl də türk toplumlarında qonaq qarşılamağa xüsusi önəm verilir, qonaq daim gülərlə qarşılır, yüksək səviyyədə qəbul edilir, hörmət və izzətlə yola salınırdı. Habelə türklərin adət-ənənələrində qonağın ev sahibi ilə əvvəllər tanış olub-olmamasına, milli və ya dini kimliyinə baxılmırdı. İnsanlar arasında geniş yayılmış zəruri və səmərəli ünsiyyət vasitəsi olan qonaqqarşılama ənənəsi, sadəcə, qohum-əqrəbani, qonşuları, dostları və tanışları əhatə etmirdi. Daha geniş əhatə dairəsinə malik olan qonaqpərvərlik ənənəsi yolçulara, səyyahlara, qərib kimsələrə, hətta yeri gəldikdə, düşməne də şamil olunmaqla icra edilirdi. Milli və mənəvi bir vəzifə kimi qəbul edilən, ənənələrdə mühüm yer tutan qonaqpərvərlik və süfrə açmaq dəvətli və ya dəvətsiz gələn şəxsin ən yaxşı şəkildə qarşılınması və yola salınması anlamına gəlirdi (Toprak, 2019,77). Bir sözlə, türk mədəniyyətində qonaq “səfər edən, yoldan gələn, səyyah, səfər zamanı birinin evində qalan kimsə, bir şəxsin evində müvəqqəti olaraq qonaq edilən, izzəti-ikram göstərilən adam” (Kaya veb., 2018, 135) olaraq qəbul edilirdi.

Türk toplumlarında qonaqpərvərlik, sadəcə, insani bir dəyər deyil, həm də sosial həyat tərzinin sabitliyini, cəmiyyətin birliyini və qarşılıqlı etimad mühitini təmin edən vacib amil sayılırdı. Buna görə də türk top-

lumlarına məxsus üstün məziyyət kimi səciyyələndirilən qonaqpərvərlik, bir növ, qürur mənbəyi idi. Qonaq qəbulu əsnasında nümayiş etdirilən qonaqpərvərlik davranışı cəmiyyət tərəfindən fəzilətli rəftar kimi təqdir olunurdu. “Tengri qunağı” deyimindən çıxış edərək, qonaq Tanrı tərəfindən göndərilmiş sınaq vəsiləsi kimi qəbul edilirdi. Sözügedən deyim “türk törəsi və inancının təbii nəticəsi olaraq ortaya çıxmışdır” (Akcan, 2014,19). “Tengri qunağı” təbiri türk xalqlarının mədəniyyətində ənənəvi qonaqpərvərliyi və bununla bərabər, qapıya gələnin geri qaytarılmadığını ifadə edən səciyyəvi deyimlərdən sayılırdı (Altunbay, 2016,360). Bu ifadə xüsusi dəvətlə deyil, öncədən xəbər verilmədən gələnin məcburən və ya öz arzusu ilə gəlməsinə baxmadan yenə də hörmətlə qəbul edilməsi vacib olan kimsə mənasında işlədilirdi. Ev sahibi “Tengri qunağı”nı ilahi lütf olaraq görür və onu ən gözəl şəkildə qonaq etməyə çalışırdı. Buna görə də dara düşən, qalacaq yeri olmayan və yaxud yemək-içmək baxımından çətinlik çəkən şəxsin istənilən bir qapını döyüb, “Mən Tanrı qonağıyam”, – deyə müraciət etməsi boş qayıtmaması üçün kifayət edirdi (Altunbay, 2016, 360). Bu da qədim türklərin “Bir evə qonaq gəlməsə, o evin bərəketi kəsilər”; “Yemək vermək əsl zənginlikdir” inancından irəli gəlirdi.

Sözügedən səciyyəvi xüsusiyyət türklərə xas olan milli dəyərlərlə yanaşı, həm də yaşadıkları coğrafi ərazilərdəki sərt iqlim şəraitindən, onların sosial-iqtisadi, mədəni həyatlarında bir-birlərinə olan ehtiyacdan qaynaqlanırdı. Həmçinin ucsuz-bucaqsız çöllərə səpələnmiş toplumlar üçün qonaq qəbul etmək zərurət idi. Səfərə çıxan yolçular üçün şərtlərin təhlükəli olduğu bir şəraitdə yad bir kimsəni qonaq qəbul etmək həm insani borc, həm də ictimai şərəf sayılırdı. Yakut və qırğızlarda qonaqpərvərliklə bağlı örfi qaydalara əməl etməyənlərə verilən cəzalar arasında öz soyundan uzaqlaşdırılma və ya cəmiyyətdən tamamilə çıxarılıb atılma kimi cəzalar da vardı (Tazebay,1997,181). Habelə türk toplumlarında qonaqpərvərlik, ümumiyyətlə, qonaqların, o cümlədən yaşlı qonaqların duasını almaq üçün müqəddəs vəzifə hesab edilirdi. “İnsan insanın qurdudur” prinsipi ilə davranan avropalılardan fərqli olaraq, “türk kultüründə insan sevgisinin, insana verilən dəyərin müstəsna yeri var idi və bu da “qonaqqarşılama” anlayışına zəmin hazırlayırdı (Şimşək, 2014, 67). “İnsan sevgisinə istinad edən və ümumbəşəri xüsusiyyətləri ilə seçilən türk törəsi türk insanının həyat tərzini formalaşdıran əsas amil idi” (Akcan, 2014,17).

Digər tərəfdən, qonaqpərvərliyin mahiyyətində heç bir təmənnə və mənfəət gözləmədən insanlara yardım göstərmə, onları himayəsi altına alma və dəstəkləmə duyğuları ön plana çıxırdı (Çanak, 2019, 129). Yakutların, hun, uyğur, göytürk, oğuz tayfalarının “qonaqpərvərlik” anlayışları barədə tarixi mənbələrdə bir çox maraqlı faktlar var. Məsələn, “Şimal yakutlarında qonağın yataq və yemək müqabilində ev sahibinə pul təklif etməsi təhqir kimi başa düşülürdü” (Seroşevsky, 2007, 128). Yakutlarda səyahətçiyə yemək satmaq utançverici hərəkət kimi dəyərləndirilir, ən kasıb insan belə, yatacaq yer və yemək qarşılığında heç vaxt pul qəbul etməzdi. Altay türklərində mövcud olan ənənələrə görə, evə təşrif gətirən qonaq “sanki ailənin üzvü imiş kimi qarşılanardı” (Radloff, 1986, 173). İbn Fadlan oğuzların qonaqpərvərlik ənənəsini vəsf edərkən, “Türkün yurdundan yad bir tacir keçərkən, mən qonağam, sənə heyvanlarından və sərvətindən bu qədərinə ehtiyacım var desəydi, türk istədiklərini ona verərdi” (İbn Fadlan, 1995, 37) ənənəsini xüsusi qeyd edirdi. Yenə qədim türk tayfalarından karluqlara məxsus ənənəyə görə, ev sahibi gələn qonağı qəbul edərkən ən gözəl paltarlarını geyinər, gedərkən də gətirdiyi hədiyyələrdən daha dəyərli töhfələrlə yola salardı (Salman, 1998, 195). Türk milli kultüründə qonaqpərvərlikdə, bəzən, insanların qarnını doyurmaq məsələsinə müstəsna əhəmiyyət verən türk hökmdarların təşkil etdikləri ziyafətlərin sonunda “yağmalı potlaç” adı altında süfrələri yağmalatdırma ənənəsi də var idi. Bu zaman ev sahibi ziyafətdən sonra ailə üzvlərini götürüb otağı tərk edər, qonaqlar ziyafət sahibinin əşyalarını və mallarını talayardılar (Kocaer, 2024, 70).

Gördüyümüz kimi, qədim türk adət-ənələrində qonaqpərvərlik böyük önəm kəsb edirdi. Qonaq daim baş köşədə oturdulur, ev sahibi ona təqdim ediləcək yemək-içməyi xüsusi diqqətlə hazırlayırdı. Qonağın evə sevinc və bərəkət gətirəcəyi inancı geniş yayılmışdı. Canı və malı təminat altında olması səbəbindən qonağı qorumaq ev sahibi üçün şərəf məsələsi idi. Üstəlik, qatı düşmən belə, evə qonaq gəldiyində, ona xətər yetirmək bağışlanmaz günah sayılırdı. Qonaq gedəndə ev sahibi tərəfindən şəxsən yaşayış məskəninin hüdudlarındakə yola salınardı. İmkan daxilində gedərkən qonağa hədiyyə vermək də unudulmur, hətta zəruri hallarda yolda istifadə etməsi üçün azuqə də tədarük edilərdi. Teleut, Kaçın, Abakan, Qırğız, Qazax türklərində yeni dünyaya gəlmiş körpəyə qonağın adının verilməsi (Acıpayamlı, 1992, 6) ənənəsi də maraqlı doğuran adətlərdən idi. Habelə qədim türk ənənəsində yad bir adamın yeməyini yemək və yaxud tanımadığı birinə yemək yedirtmək nəticəsində insanlar arasında “düz-

çörək haqqı” yarandığına inanardılar (Doğan, 2009,191). Beləliklə, eyni süfrədən yeyilən “duz və çörək”, artıq aradakı dostluğun bir növ nişanəsi və bu dostluğun pozulmaması üçün içilən and mahiyyəti kəsb edirdi.

Türk mədəniyyətində qonaqpərvərliyin ən başlıca atributlarından biri qonağın şərəfinə qurulan süfrə idi. Süfrə türk kultüründə sadəcə yemək ehtiyacının təmin edildiyi yer deyil, habelə başqaları ilə paylaşmağa hazır olmağın, səxavətin də maddi təzahürü sayılırdı. Süfrəyə qoyulan yeməklərin bol və çeşidlərin zəngin olması ev sahibinin qonağa verdiyi dəyəri əks etdirirdi. Qonağa göstərilən diqqət və qayğı türk toplumlarına məxsus xoşgörü münasibəti və hörmət əsasında formalaşmış sosial münasibətlərin inkar olunmaz təcəssümü idi. Sonrakı dövrlərdə də türk dövlətlərinin idarəçilik təcrübəsində özünəməxsus yeri olan çoxsaylı “karvansaralar, xanlar, hamamlar və qədim evlərdəki qonaq otaqları türklərin qonaqpərvərliyini” (Toprak, 2019, 75) ifadə edən faktiki dəlillər idi. Türk insanının qonağı daim ən gözəl şəkildə qarşılamağa və qəbul etməyə çalışması “başqa xalqların hədsiz rəğbətini qazanmış” (Özmen, 2020, 46) örnək davranış nümunəsi sayılırdı. Yeri gəlmişkən, islamdan əvvəlki türk toplumlarında xərclərin müəyyən qismi müəyyən fondlar vasitəsilə ödənilməklə “səyahətçilərin tamamilə pulsuz və ya çox az miqdarda ödəniş etməklə ehtiyaclarını ödədikləri karvansara bənzəri binaların ilk nümunələri” (Aydemir, 2015, 231) də fəaliyyət göstərirdi. Bu cür qonaq evlərində səyyahlar, tacirlər və elçilər yemək-içmək və yatacaq yerləri ilə təmin edilirdilər. Bu qəbildən məkanların olmadığı yerlərdə isə əhali könüllülük prinsipinə əsasən yerinə yetirilməsini məcburi vəzifə saydıqları qonaqlara xidmət işini öz öhdələrinə götürürdülər.

Gördüyümüz kimi, Azərbaycan və Orta Asiya türkləri də daxil olmaqla, müxtəlif türk toplumlarının etnoqrafiyası sahəsində aparılan araşdırmalarda qonağa müstəsna əhəmiyyət verilir. Təsadüfi deyildir ki, qonaqqəbul etmə ənənəsi türk toplumlarının şifahi xalq ədəbiyyatında da öz əksini tapır.

Türk xalq kultüründə qonaqpərvərlik və bu anlayışla bağlı formalaşmış çoxsaylı atalar sözləri xüsusi yer tutur. Türk toplumlarının qonağa və onun qəbuluna verdiyi önəm müxtəlif baxış bucaqları ilə əks etdirilir. “Qonaq” anlayışı, sadəcə, bəşəri münasibətləri deyil, həm də milli-mənəvi və əxlaqi dəyərləri özündə birləşdirir. Türk toplumları arasında geniş yayılmış və ənənəvi türk qonaqpərvərliyini ehtiva edən bir sıra atalar sözləri bu mədəni dəyərləri açıq şəkildə göstərir. Azər-

baycan türklərində “Qonaq sevənin süfrəsi boş olmaz”; “Qonaq süfrənin yaraşığıdır”; “Qonağın ruzisi özündən qabaq gələr” (Hüseynzadə, 1982, 91-92); Anadolu türklərində “Ac doyuran ac qalmaz (Albayrak, 2009, 90); “Bir acı qəhvənin qırx il xətri (haqqı) vardır” (Albayrak, 2009, 249); “Ev sahibi qonağın xidmətçisidir” (Güven, 2023, 149); türkmənlərdə “Qonaq gəlməyən ev pisdır” və ya “Qonağın qabağına yemək qoy, iki əlini boş qoy” (Türkmen Atasözleri, 1995, 107); “Qonağa “Gəl!” demək var, “Get!” demək yoxdur” (Türkmen Atasözleri, 1995,71); özbək türklərində “Qonaq atadan belə əzizdir”; “Qonaq gələn evdən bərəkət əskik olmaz”; “Qonağın ruzisi özündən əvvəl gəlir” (Tuğlacı, 2023, 464) tipli atalar sözləri türk toplumlarının qonaqpərvərlik ənənəsinin mahiyyətini özündə əks etdirir.

Qeyd etdiyimiz atalar sözlərində qonağın gəlişi daim təbii və arzu edilən hadisə kimi səciyyələndirilir, ev sahibinə yük olmadığı, birlik və bərabərliyin, paylaşımın dəyəri ön plana çəkildi. Digər tərəfdən, qonaqpərvərliyin ənənəsində “Başqa birisini olduğu kimi qəbul etmək və ona ikram etmək vardır, həmçinin ev sahibinin qonağa diqqət göstərmək və kömək etmək vəzifəsini sevərək və istəklə yerinə yetirməsi gözlənilirdi” (Yıldırım, 2022, 128). Qonağın ucalığı və ona göstərilən ehtiramın özü ilə bərəkət gətirdiyi inamı ifadə edilirdi. Qonağın qəbulu müqəddəs vəzifə hesab olunur, dini və etnik fərqliliklərdən asılı olmayaraq, gələn hər bir qonağa hörmət göstərilməsinin vacibliyi vurğulanırdı.

Qonaqpərvər olan insanın ruzisinin daim bol olacağına dair inam mövcud idi. Qonağın gəldiyi evə bərəkət və xoşbəxtlik gətirdiyi düşüncəsi hakim idi. Bu qəbildən atalar sözləri türk dünyasında qonağa yanaşmanın, sadəcə, sosial münasibət deyil, həm də dərin milli və dini kökləri olan dəyər sistemi olduğunu göstərirdi.

### **III. İslam dini prizmasından müsəlman-türk toplumlarında “qonaqpərvərlik” anlayışı**

Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, İslamı qəbul etməmişdən əvvəl qədim türk toplumlarının özünəməxsus əxlaq anlayışları və sosial dəyərləri mövcud idi. İslamdan əvvəlki türk qonaqpərvərliyi həm təbii şəraitin yaratdığı zərurət, həm də müqəddəs, mənəvi borc kimi icra edilir və törə vasitəsilə qorunurdu. İslamın qəbulundan sonra isə türk törəsi və İslam dini arasında ortağ əxlaqi prinsiplərin mövcudluğu qonaqpərvərlik mədəniyyətinin həm forma, həm də məzmun baxımından zənginləşməsinə şərait yaratdı. Daha konkret desək, türk toplumlarının mövcud qonaqpərvərlik praktikaları islami prinsiplərlə sintez olunaraq

təkmilləşdi. Türk insanını səciyyələndirən bu dəyərlər sevgi və xoşgörü dini olan İslamın Quran və sünnə normaları ilə tamamlanaraq keyfiyyətə yeni məzmun qazandı. Bu proses İslamın yalnız fərdi mənada insan həyatına deyil, eyni zamanda, cəmiyyətin rifahına yönələn əxlaqi və sosial göstərişlər verdiyinin bariz nümunəsi idi (Karadağ, 2008, 9).

Beləliklə, türk toplumlarının yüzillərlə köçəri və qəbilə strukturlarında formalaşmış qonaqpərvərlik ənənəsi İslamın əxlaq normaları ilə birləşərək, yeni dini-mədəni kontekstdə davam etdi və legitim sosial institut kimi möhkəmləndi.

Bildiyimiz kimi, sadəcə, mənsublarının şəxsi ibadət dini deyil, həyatın bütün sahələrini əsas alan İslam dininin məqsədi fərdi və ictimai həyatda yüksək əxlaqi dəyərlərin hakim olduğu cəmiyyətin qurulması idi. Bu səbəbdən, insanların mövcud həyat tərzinə seçici yanaşılaraq, inancın təməl əsasları ilə ziddiyyət təşkil etməyən mövcud adət-ənənələr saxlanıldı. İslam inancına və ümumbəşəri əxlaqa zidd olan zərərli və ədalətsiz icraatlar isə birmənalı olaraq aradan qaldırıldı. Bir sıra mövcud adətlər, tədricən, islah edilərək daha ədalətli və mərhəmətli mahiyyət kəsb etdi. Bu da bir daha İslamın həm kifayət qədər prinsipial, həm də həyatla əlaqəli və çevik bir din olduğunu göstərdi. İslam dininin bənzər yanaşma metodu əsrlərlə formalaşmış qonaqpərvərlik ənənəsi məsələsində də öz əksini tapmışdır. Qədim türklərin həyatında mühüm yer tutan, bəşəri və ilahi dəyərləri ehtiva edən qonaqpərvərlik ənənəsi Allaha yaxınlaşmaq üçün daha səmərəli vasitəyə çevrildi. Qonağa ikram etmək İslamın təşviq etdiyi gözəl davranışlardan biri olduğuna görə bu mövzu Qurani-kərimdə və hədislərdə bəyan edildi. Qəbul etmək, qonağa lazımi hörmət göstərmək və ehtiyaclarını ödəmək kimi mədəni dəyərlər dini-mənəvi səciyyə qazanmaqla daha yüksək səviyyəyə qalxdı. Həmçinin qonağa yemək yedirmək, onun təhlükəsizliyini təmin etmək ev sahibi üçün şərəf məsələsi olaraq qalmaqda davam etdi.

Məlumdur ki, qədim türklərdə İslamdan əvvəl mövcud olmuş şamanist və təbiətə bağlı inanc sistemlərində müqəddəs hesab edilən qonaq "Tanrı qonağı" olaraq qəbul edilirdi. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında əksini tapan "Evinə gələn qonaq Tanrı qonağıdır, onu incitmə" ifadəsi də məhz həmin anlayışın davamı idi. Dastanda ev sahibi gələn qonağa səxavət və ehtiram əlaməti kimi qoyun, at və ya dana kəsərdi. "Bamsı Beyrək" qolunda Beyrəkin düşmən əsarətindən xilas olub, evə qayıtması münasibətilə "Qonaq gəldi, qoyun kəsək, toy edək, süfrə quraq!" şəklində şadyanalıq edilirdi. İslam dini bu qəbildən qonaqpər-

vərlik ənənəsindən imtina etməməklə yanaşı, “*Yeyin-için, lakin israf etməyin, çünki (Allah) israf edənləri sevməz!*” (Qurani-Kərim məəli, 2009, “əl-Əraf”, 7/31) prinsipinə əsaslanan ifrat və israf hallarının qarşısını aldı.

Türk topluluqlarının qonağa xidmətin uğur və bərəkət gətirəcəyinə dair əzəli inancı, qonaqpərvərliyə mənəvi dəyər verməsi, tanınma dərəcəsindən, milli və dini kimliyindən asılı olmayaraq gələn qonağı geri qaytarmağı qəbahət saymaları kimi məziyyətləri davam etmişdir. Qonaq qəbulu əsnasında isə ifratavarılma və yaxud həddindən artıq təmtərağa, göstərişə meyiletmə, ailənin ehtiyacları nəzərə alınmadan israfa yol verilməsi hallar islami prinsiplərə uyğun gəlmədiyindən, zaman-zaman islah edilmişdir. Bunun da məntiqi nəticəsi kimi, İslamın səmimiyyətə və sağlam təfəkkürə əsaslanan prinsipləri türk toplumları tərəfindən mənimsənildiyi nisbətdə qonaqpərvərlik ənənəsində bir çox müsbət dəyişikliklər baş vermişdir.

Şəxsi şan-şöhrət, ailə və tayfa mənsubiyyəti qəbilindən təəssübkeşlik hissindən, səxavətli görünmək naminə lüzumsuz israfla müşayiət olunan göstərişdən imtina olundu. Yaxşılığın şəxsi şan-şöhrət və qəbilənin üstünlüyü niyyəti heç bir dünyəvi gözlənti ilə deyil, təmənnasız edilməsi, başa qaxılmaması görüşü bərqərar oldu. Düzdür, “ailə və qan qohumluğu mənsubiyyəti” anlayışı tamamilə aradan çıxmadı, lakin bu amillər niyyət və əməl müstəvisində islami prinsiplərə uyğunlaşdırılaraq islah edildi. Belə ki, sözügedən davranışların yerini, sadəcə, Allahın razılığını qazanmaq düşüncəsi, səmimi niyyət, təvazökarlıq və təqva prinsipi ilə yerinə yetirilən, hər cür təkəbbür və riyadan uzaq “qonaqpərvərlik” anlayışı tutmağa başladı. Qonaqpərvərlik ənənəsini davam etdirən kimsələrə haqq yolu göstərildi, edilən yaxşılıq və xeyirxahlıqdan nəfslərinə pay çıxılmaması, hər şeyin sahibinin Allah olduğu düşüncəsi yerləşdi.

Təsadüfi deyildir ki, İslam mənbələri qədim türklərin qonaqpərvərliklərindən heyranlıqla bəhs edirdilər. Bu mənbələrdən Cahiz “Türklərin əlində bir müddət əsir qaldım. Onlar qədər insana hörmət edən və yaxşılıq göstərən başqa bir xalq görmədim” (el-Cahiz, 1967, 76) deyərkən, Yaqut əl-Həməvi “Türk hökmdarı məni əti çox, çörəyi az olan bir evdə qonaq etdi” (Şeşən, 1968, 35) yazırdı.

Qonaqpərvərlik ənənəsində, sadəcə, türk törəsinə deyil, İslam əxlaqına da ciddi önəm verən Səlcuqlu sultanı Alp Arslanın məğlub etdiyi Bizans imperatoru Romen Diogeni əsir aldıqda onunla qonaq kimi davranması, alçaltmaması, şərəfini qoruması (İbn’ul Esir, 1991, 72-73) sözügedən anlayışın siyasi səviyyədə təzahürü idi. Haqqında

bəhs etdiyimiz müsbət dəyişikliklər şifahi və yazılı ədəbiyyatda da öz əksini tapmışdır. Yusuf Has Hacibin “Qutadğu bilig” əsərində, artıq İslam təsiri aydın göründüyünə görə, qonaq Allahın göndərdiyi imtahan kimi səciyyələndirildi. “Qonaq gələndə onun könlünü al, çünki Tanrı bu işi sevir” – baxış tərzini yeni məzmun kəsb etdi.

Əsas mövzularından biri də qonaqpərvərlik olan “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda yer alan – qonaq üçün qoyun kəsilməsi, xüsusi otaq ayrılması, at verilməsi tipli davranışlar İslam dininə uyğun şəkildə tənzimlənmişdir. Daha əvvəl müddət baxımından heç bir məhdudiyyət qoyulmayan qonaqqəbuletmə adəti, bəzən, ictimai həmrəylik his-sindən sui-istifadə edilməsi səbəbindən, niyyət və əməl müstəvisində halal çərçivəyə salınmışdır. Tanrı qonağının uğur və bərəkət gətirəcəyi ilə bağlı gözləntinin əksinə olaraq, İslamın tələq etdiyi “Qonaq müqəddəsdir” düşüncəsi “başqasını özündən üstün tutmaq, özün ehtiyac içində ola-ola, digərinə kömək etmək” anlayışı əsas alındı. Bu da Qurani-Kərimin “*Onlar, öz nəfsləri çəkməsinə baxmayaraq, yeməyi yoxsula, yetimə və əsirə yedirərlər (onlar yemək yedirdikləri kimsələrə belə deyirlər): “Sizi yalnız Allah rızası üçün yedirdirik. Sizdən nə bir əvəz, nə də bir təşəkkür istəyirik.*” (Qurani-Kərim məalı, 2009, “əl-İnsan”, 76/8-9) bəyanının həyatda gerçək təcəssümü idi. Habelə “*Heç bir kəsə minnət qoymadan, əziyyət vermədən mallarını Allah yolunda sərf edənlərin Rəbbi yanında mükafatları vardır...*” (Qurani-Kərim məalı, 2009, 2/262) məalındakı ayədən, ancaq Allahın razılığını qazanmaq üçün sərf edildiyi təqdirdə, var-dövlətin insana savab qazandıracağı vədindən irəli gəlirdi.

Beləliklə, İslam dini qonaqqəbuletmə ənənəsini Allaha ibadət və təqva əlaməti kimi qiymətləndirdi, riyə və israfı qadağan etdi, müəyyən şəriət normaları ilə düzgün məcraya yönəltdi. Bunun da məntiqi nəticəsi olaraq, Nizamülmülkün “Siyasətnamə” əsərində dövlət adamlarına qonaqları və səyyahları qəbul etmək, onlara xidmət göstərmək tövsiyəsi islami anlayışı təcəssüm etdirirdi.

Orta əsr türk müsəlman toplumlarında qonaqpərvərlik ənənəsi, sadəcə, fərdi dəyər deyil, həm də dövlət siyasəti olaraq icra edilirdi. Səlcuqlular və Osmanlı dövrlərində səyyahlar üçün karvansaralar tikilir, hər bir səyyah üç gün pulsuz qalır, yedizdirilir, üstəlik, atı da nallanırdı. Təsadüfi deyildir ki, XIV əsrdə Anadoluya səfər edən tanınmış ərəb səyyahı İbn Bəttutə şahid olduğu qonaqpərvərlik qarşısında heyranlığını ifadə etmiş, hətta əsərinin bir fəslinə “Qonaqpərvərlikdə yarış və əxi təkkəsində qalma” başlığını vermişdir (Gökşen, Topalak, 2024, 592).

Nizami Gəncəvi və Məhəmməd Füzuli kimi klassiklərimizin əsərlərində də xalqımızın qonaqpərvərliyi mövzusu bütün çalarları ilə öz əksini tapmışdır. Səfəvilər dövründə mövcud milli adətlərdən və İslam dininin hökmlərindən qaynaqlanan qonaqpərvərlik ənənəsi xalqın zəngin mədəniyyətinin və gündəlik həyatının mühüm hissəsini təşkil edirdi. Sözügedən dövrdə qonağa hörmət göstərmək, onu layiqincə qarşılamaq və uğurlamaq ictimai və dini baxımdan böyük əhəmiyyət daşıyırdı. Adətən, qonağın qəbulu və saxlanması qarşılığında heç bir ödəniş alınmadığı kimi, islami prinsiplərə uyğun olaraq, “karvansaralarda qalma və qida ilə təminat üç gün müddətində təmənnasız idi” (Əhməd, 2016,165). Bundan başqa, xarici qonaqların evə dəvət və yemək ikram edilməsi ənənəsi də olduqca geniş yayılmışdı. Bir qayda olaraq, qonaq evə daxil olarkən “xüsusi hörmətlə qarşılanır, su və ya ətir təqdim olunur, qonağın kimliyi, gəlmə məqsədi və qalma müddəti soruşulmurdu” (Əhməd, 2016,165). Ev sahibi qonağı ən yaxşı otaqda yerləşdirir, ona ailənin bir üzvü kimi davranırdı. Qonağa təqdim olunan bolçəşidli yemək siyahısında daha çox qoyun əti olmaqla xörəklər, plov, müxtəlif növ çörək və şirniyyatlar üstünlük təşkil edirdi. Süfrəyə su, ayran və ya meyvə şərbətləri də qoyulurdu. Qonağın tox olması, məmnun qalması adəti üzrə ev sahibi üçün şərəf məsələsi sayılırdı. Həmçinin toxunulmazlıq prinsipinə uyğun olaraq, evdə olduğu müddətdə qonağın can və mal güvənliyinin ev sahibi tərəfindən təmin edilməsi ictimai əxlaqın və qonaqpərvərlik kodeksinin vacib tərkib hissəsi idi. Bu ənənələr əsrlərboyu formalaşaraq xalqın həyat tərzinə çevrilmiş, sonrakı dövrlərdə də öz təsirini saxlamışdır. XV əsrdə Ağqoyunlu hökmdarı Uzun Həsənin sarayında bir müddət səfir olmuş venesiyalı Ambrozio Kontarini XVI əsrdə böyük dəniz səyahətinə çıxmış, həmçinin Azərbaycan ərazisində də olmuş ingilis taciri, dənizçisi Antoni Cenkinson və bu qəbil bir çox xarici qonaqlar xalqımızın qonaqpərvərliyindən böyük məftunluqla bəhs etmişlər. Azərbaycanda qonağa hörmət əsrlərboyu hər bir ailənin, evin borcu, qonaq işə müqəddəs, toxunulmaz şəxs hesab olunmuşdur (Bünyadova, 2012, 300).

İslam dininə görə, qonağın öz ruzisi ilə gəlməsi, həm də ev sahibinin günahlarının bağışlanmasına vəsilə olacağı inancı mövcuddur. Bu səbəbdən də qonağı nemət və qənimət bilməyin vacibliyini vurğulayan İslam dini baxımından qonağa yemək yedirmək böyük savab sayılır, ona qarşı gülərüzlü və xoşsözlü davranmaq tövsiyə olunur. Evə qonaq gəldikdə, ev sahibi nə qədər məşğul olsa belə, qonağı geri qaytarmamalıdır (Bağış, 2019, 524). Qarşıladığı zaman qonağa hör-

mətlə yanaşması, ona gülürüz münasibət göstərməsi, “Xoş gəldin” etməsi qəbilindən davranış qonaqpərvərlik ənənəsinin mühüm şərtlərindən sayılır. Bu anlayış bu gün də müsəlman türk toplumlarında müəyyən dəyişikliklərlə qorunub-saxlanılmaqla bir çox yerdə davam etdirilir. Ev sahibinin qonağa şəxsən özünün və ailə üzvlərinin xidmət göstərmələri xüsusi dəyər kəsb edir. Qonağa “Aclığın varmı, yemək yeyərsənmi?” qəbilindən suallar vermək əvəzinə, soruşmadan və bəlli etmədən imkan daxilində nələrsə hazırlayıb gətirmək prinsipi əsas götürülür. Eyni zamanda, yemək təklifi zamanı nəzakət qaydalarına riayət edərək həddən artıq ısrarçı davranmamağa xüsusi diqqət yetirilir. Qonaqla birlikdə yeməyə oturmaq, üzöldüyü və ya əsəbiləşdiyi bir şey olarsa, bunu əsla qonağın yanında bəlli etməmək də vacibdir. Bununla yanaşı, yemək yedirməkdən çox gülər üz göstərmək, xoş söz demək də qonağı məmnun edəcək davranışlar sayılır. Qonağın yanında televizor izləmək, telefona baxmaq və ya başqa işlərlə məşğul olmaq nəzakət qaydalarına uyğun deyildir.

İslam dinində qonaq qəbul etmək, ona yemək yedirmək amilləri əhəmiyyətli məsələ sayıldığı kimi, başqalarını ziyarət etmək də fəzilətli davranış hesab olunur. Qonaq qəbul etmək ev sahibinin borcu olduğu kimi, qonağın da üzərinə düşən bəzi vəzifələr vardır. Belə ki, qonaq gedəcəyi yerin münasib bir vaxtda olmasına diqqət etməli, həmçinin oraya icazəsiz daxil olmamalıdır. Geyiminə fikir verməli, daxil olmaq üçün icazə istəməli, ev sahibi qapını açdığı zaman evin içini görməyəcək şəkildə kənarında dayanmalıdır. Qapını üç dəfə döydükdən sonra, cavab verilmədiyi təqdirdə, orada gözləməməli, qapı açılınca, ilk növbədə, evdəkilərə salam verməlidir. Süfrəyə qoyulan yemək və ya içəcəklər xoşuna gəlməsə belə, bunu bəlli etməməli, nəzakət naminə az da olsa, yeməli və içməlidir. Qonaqlıq uzun sürdükdə, ev sahibini narahat etməməyə diqqət yetirməli və bezdirəcək qədər çox qalmamalıdır. Qonaqlığın ilk günündən sonra, şəxs ev sahiblərinin gündəlik həyat tərzindəki xidmətlərdən artıq bir şey gözləməməlidir; geniş yayılmış ifadə ilə desək, qonaq umduğunu deyil, tapdığını yeməlidir. Nəhayət, qonağın duası məqbul olduğu üçün edilən ikram və göstərilən hörmət qarşısında həmin məkandan çıxarkən, ev sahibinə dua etməyi də ehmal etməməlidir.

“Bir şəxsin dəvət olunduğu yerə getməsi təkcə nəzakət qaydası deyil, eyni zamanda, dini əmrdir” (Karadağ, 2008,15) prinsipi unudulmamalı və ciddi bir səbəb olmadan dəvətdən imtina edilməməlidir. İslam Peyğəmbəri (s.ə.s.) dəvət sahibinin kimliyinə baxmadan və in-

sanlar arasında heç bir fərq qoymadan çağırıldığı yerə getməyin vacib olduğunu qeyd etmişdir. Bir bədəvinin süfrəsinə dəvəti qəbul etdiyi kimi, ərəb və müsəlman olmayan bəzi kimsələrin də dəvətindən imtina etməmiş, yeri gəldikdə, özü də kafir bir kimsəni və ya bədəvi ərəbi evində qonaq etmişdir (Karadağ, 2008,16). Bu səbəbdən də “Kim dəvət olunduğu halda, onu qəbul etməzsə, Allah və Rəsuluna qarşı çıxmış olar. Kim də dəvət edilmədiyi halda, bir süfrəyə oturarsa, oğru kimi girər, qarətçi kimi çıxar” (Buxari, Ət’imə 57, 34) hədisi son dərəcə vacib bir məqamı xatırladır. Göründüyü kimi, dəvətə cavab verməkdə göstərilməli olan həssaslıq qədər, dəvət olunmayan yerə getməmək də vacib etik davranışdır.

Qonaq kimi dəvətdən imtina halı ziyafət yerində halal olmayan yemək və yaxud içkidən istifadə edilməsi ola bilər. Təqva sahibi müsəlman kimsənin haramların işlənəcəyini bildiyi bir yerdə iştirakı məqbul deyildir. İştirak etdiyi təqdirdə isə haramların qarşısını ala biləcəksə və yaxud ona hörmət əlaməti olaraq haramdan imtinaedilmə ehtimalı varsa, o zaman iştirakı mümkün ola bilər. Qonaq ev sahibinin maddi imkanlarını və ailənin vəziyyətini nəzərə almalı və uzun müddət qalaraq ev sahibini çətin vəziyyətdə qoymamalıdır. Məhz bu səbəbdən, Həzrət Peyğəmbər “Qonaqlıq (haqqı) üç gündür, bundan sonrası isə (ev sahibinin göstərdiyi ikram) sədəqədir. Müsəlman bir kimsənin din qardaşının yanında onu günaha salacaq qədər qalması halal deyildir” (Müslim, Luqata,15) şəklində xəbərdar etmişdir. Qonaq qəbul etmək ənənəsi digər dəyərlərdən fərqli olaraq, həm də “dostluq, yoldaşlıq, yardımsevərlik, vəfa, hörmət, sevgi, dürüstlük və s. kimi bir çox dəyəri ehtiva edir” (Altunbay, 2016, 369).

Müsəlman türk toplumlarında qonaqpərvərlik ənənəsinin keçmişdə olduğu kimi, qismən dəyişikliklərə məruz qalmaqla bərabər, müasir dövrdə də imkan daxilində əvvəlki dəyərini və əhəmiyyətini qoruyub-saxladığını qeyd edə bilərik. Ona görə ki, sözügedən toplumların “qonaqpərvərlik” anlayışı daşıyıcısı olduqları milli-mənəvi dəyərlərin sınağından çıxmış həyat tərzinin vacib atributu sayılır.

Qonaqpərvərlik sosial həyatda və gündəlik ünsiyyət prosesində mühüm yer tutan ən vacib vasitələrdən və fəzilətli dəyərlərdən biridir. Təqdirəlayiqdir ki, “xalqımızın mənəvi mədəniyyəti tarixində mühüm yer tutan Azərbaycan qonaqpərvərliyi əsrlərin keşməkeşindən zəmanəmizədək gəlib-çatmış, qorunub-saxlanmışdır” (Bünyadova, 2005, 125).

Azərbaycan insanı qədim türk adət-ənənələrinin və İslam dininin təsiri altında formalaşmış qonaqpərvərlik mədəniyyəti, təmənnasız

fədakarlıq kimi məziyyətləri ilə fərqlənir. Günümüzdə ölkəmizdə “qonaqpərvərlik” anlayışı həm tarixi köklərdən bəhrələnir, həm də dövrün çağırışlarına uyğun şəkildə yeni forma və məzmun kəsb edir. Xalqın düşüncə tərzində dərin iz buraxmış qonaqpərvərlik ənənəsi təkcə şəxsi münasibət səviyyəsində deyil, həm də turizm və beynəlxalq münasibətlər müstəvisində böyük əhəmiyyət kəsb edir. Bu səbəbdən, qonaqpərvərlik qədim ənənələrə əsaslanmaqla yanaşı, turizm sənayesinin inkişaf etdiyi bir dövrdə müasir cəmiyyətin sosial, iqtisadi və mədəni reallıqları ilə də uzlaşır. Cəmiyyətin inkişafında mühüm rol oynayan, bir-biri ilə üzvi surətdə bağlı olan qloballaşma və urbanizasiya prosesi şəraitində sosial münasibətlərin forma və məzmununda müəyyən dəyişikliklər baş verir. Xüsusilə şəhər mühitində daha çox rəsmi və əvvəlcədən planlaşdırılmış qonaqlıqlar üstünlük təşkil edir. Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində və kənd yerlərində müşahidə olunan qonaqpərvərlik isə zəngin çalarları ilə seçilir. Ən başlıcası da “qonağa müstəsna diqqət və tükənməz qayğı, sədaqət və inam sağlam mənəvi-əxlaqi tərbiyəni özündə əks etdirir” (Bünyadova, 2005, 125). Sadəcə dostlara, qohumlara və tanışlara deyil, qonaqpərvərlik adətinə görə, istənilən yolçu, səfərə çıxan qonaq qəbul edilir, hər cür hörmət göstərilir (Allahmanlı, 2011, 158). Digər tərəfdən, əksər hallarda müasir dövrdə qonağın gələcəyi əvvəlcədən bilinir və buna uyğun hazırlıq görülür. Yalnız keçmişin mirası deyil, həm də gələcəyə daşılmalı olduğumuz mədəni bir irs olduğuna görə, qonağa süfrə açmaq, ona müxtəlif yeməklər təqdim etmək hələ də geniş yayılmış adət kimi qalır.

Təəssüf ki, müasir dövrdə bir sıra sosial, iqtisadi və mədəni amillərin təsiri altında Azərbaycanda “qonaqpərvərlik” anlayışı sosial və ictimai şəraitin təsiri altında dəyişir. Şəhərlərdə insanların əksəriyyət etibarilə mənzillərdə, kiçiksahəli evlərdə məskunlaşmaları səbəbindən, çoxlu sayda qonaq və ya tez-tez qonaqqəbuletmə imkanları azalır. Qonaq qəbul etmək, süfrə açmaq, yemək hazırlamaq, hədiyyə ilə yola salmaq əlavə xərclər tələb etdiyi üçün ənənəvi qonaqpərvərlik, tədricən, məhdud səciyyə daşıyır. Ailələr, bəzən, bu xərcləri qarşılamaq imkanında olmadıqları üçün qonaq qəbulundan çəkinirlər. İnsanlar işlə, təhsil və digər gündəlik fəaliyyətlərlə daha çox məşğul olduqları üçün sosial münasibətlərə, o cümlədən qonaq qəbuluna əvvəlki qədər vaxt ayıra bilmirlər. Qloballaşma və Qərb mədəniyyətinin təsiri nəticəsində fərdiyyətçilik artır, kollektiv və ailəvi münasibətlər zəifləyir. Bu da ənənənin, mədəniyyətin, sosial və ictimai münasibətlərin zəifləməsi ilə

nəticələnir. Daha sadə, səmimi və formal olmayan görüşlərə üstünlük verilir.

Maddi problemlər səbəbindən, qonaq qəbul etmək qədər qonaq getmək ənənəsi də getdikcə sıradan çıxır. Müasir dövrdə ərzaq və yaşayış xərclərinin artması insanları daha qənaətcil həyat tərzinə vadar edir. Bir çox ev sahiblərinin qəfil gələn qonaqların yanında xəcalətli qalmaqdan çəkinmələri ənənənin zəifləməsinə səbəb olur. İnsanlar əlamətdar hadisələri qeyd etmək üçün daha çox ictimai yerlərə üstünlük verir, əsasən, toy və ya yas mərasimləri münasibətilə bir araya gəlməklə kifayətlənməli olurlar. Bunun da məntiqi nəticəsi olaraq, bəşəri münasibətlərdə paylaşmaq və yardımlaşmaq kimi xüsusiyyətlər, tədricən, arxa plana keçir.

Müasir Türkiyə cəmiyyətində də “qonaqpərvərlik” anlayışı tarixi miras olaraq yaşamağa davam edir, dövrün çağırışlarına uyğun şəkildə müəyyən dəyişikliklərə məruz qalır. Osmanlı dövründən irsən keçmiş zəngin qonaqpərvərlik ənənəsi və süfrə mədəniyyəti hələ də türk kimliyinin ayrılmaz parçası, sosial dəyər kimi qorunur. Gündəlik həyatda və beynəlxalq münasibətlərdə xüsusi önəm kəsb edən bu dəyəri yaşatmaq mədəni irsin qorunması, sosial bağların gücləndirilməsi baxımından vacibdir. Qonaqlıqların daha çox planlaşdırılmış, dəvət əsasında və qısamüddətli olması ilə səciyyələnən şəhər həyatının təsiri altında bu münasibətlərin forması da dəyişir. Xüsusilə şəhərlərdə insanların məşğuliyyəti səbəbindən, ev şəraitində qonaq qəbul etmək və qonaq getmək ənənəsi getdikcə arxa plana keçir. Həmçinin korporativ və rəsmi görüşlərdə çay, qəhvə, yemək təqdim olunması hallarının artması müşahidə olunur. Bununla belə, “türk mədəniyyətində süfrə açmaq daha çox ənənəvi qaydalara əsasən həyata keçirilir” (Toprak, 2019, 78). Keçmişdən gələn Ramazan ayında evdə və ictimai məkanlarda iftar süfrələri açmaq ənənəsi davam etdirilir. Ev şəraitində qonaq qəbul edərkən kişilər və qadınlar bir masa ətrafında əyləşdikləri kimi, ayrı oturmalarına da xüsusi diqqət yetirilir. Evə dəvətin yerini daha çox restoran və kafelərdə birlikdə səhər və axşam yeməkləri tutmağa başlayır. İnsanlar getdikcə onlayn ünsiyyətə üstünlük verir, təbii ki, bu da bilavasitə əlaqələrin zəifləməsinə səbəb olur.

Mərkəzi Asiyada yerləşən müsəlman türk dövlətlərində də müasir dövrün gətirdiyi yeniliklərin təsiri müşahidə olunmaqla bərabər, qonaqpərvərlik ənənələri də qorunur. Qonağa xüsusi dini-etik kontekstlə yanaşılan Türkmənistanda qonaqpərvərlik şərəf məsələsi sayılır, məkanın gözəl və süfrənin zəngin olmasına xüsusi əhəmiyyət verilir. Özbəkistanda hədiyyə gətirmək adətinə, sol əllə yeməkdən

çəkinmək, qurbankəsmə mərasimi kimi incəliklərə xüsusi diqqət yetirilir. Qırğızıstanda üç gün ərzində qonağa xüsusi qayğı göstərmək, çörək-duz adəti, süfrə mərasimlərində birlikdə olmaq ənənəsi xüsusilə seçilir. Bugünədək Qazaxıstanın şəhər və kəndlərində uzaqdan gəlmiş qonağı növbə ilə qohumlar və qonşuların, onun nə kimi məqsədlə və konkret olaraq hansı evə gəldiyindən asılı olmayaraq, evlərinə dəvət etməsi adəti qorunub-saxlanılır (Oktyabrskaya, Suraqanova, 2012, 108). Ümumən, müsəlman türk toplumlarında qonağın gəlişi sevinc, yola salınması kədər doğurur. Gedən qonağa uğur dilənir, arxasınca su atılır, yoluna azuqə qoyulur, hədiyyə bağışlanır.

### **Nəticə**

Bu məqalədə islamaqədərki və müsəlman türk toplumlarında “qonaqpərvərlik” anlayışının tarixi, mədəni və sosial mahiyyəti müqayisəli şəkildə araşdırılmışdır. Tədqiqatın əsas məqsədi qədim türk adətlərində formalaşmış qonaq qarşılama əhəmiyyətinin sosial davranışdan mənəvi və hüquqi məsuliyyətdəki transformasiyasını müəyyənləşdirmək və İslamın bu ənənələrə təsirini analiz etmək olmuşdur. Araşdırmada Orxon–Yenisey abidələri, Göytürk kitabələri, “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Manas” eposları, Yusif Balasaqunlunun “Qutadğu bilig”i və Kaşğarlı Mahmudun “Divani-lüğətit-türk” kimi əsas mənbələrdən istifadə edilmişdir. Bu mənbələrin də göstərdiyi kimi, qonaqpərvərlik yalnız gündəlik məişət davranışının sadə bir elementi deyil, həm də törə, inanc, əxlaq və humanist prinsiplər əsasında yaşanan bir ənənə olmuşdur. İslam dininin təsiri isə bu dəyərin daha yüksək mənəvi və estetik səviyyəyə yüksəlməsinə şərait yaratmışdır.

İslamaqədərki türk toplumlarında qonaqpərvərlik qonağa hörmət göstərmək, onu qorumaq, ehtiyacını ödəmək və hətta düşmən olsa belə ona zərər verməmək kimi prinsiplərlə bağlı olmuşdur. Qonaq yalnız sosial münasibətlərin subyekt deyil, həm də bərəkət, xoşbəxtlik və ilahi lütf daşıyıcısı kimi qəbul edilmişdir. Onun kimliyindən asılı olmayaraq hörmətlə qarşılama zəruri sayılmışdır. Atalar sözləri, dastanlar və tarixi mənbələr bu anlayışın ümumtürk mədəni kodunun sabit elementi kimi qorunub-saxlandığını təsdiq edir. Karvansaralar və qonaq evlərinin təşkili isə göstərir ki, bu ənənə yalnız fərdi və ailə səviyyəsində qalmamış, dövlət idarəçiliyinə qədər yüksəlmişdir.

İslamın təsiri ilə qədim “Tanrı qonağı” anlayışı dini prinsiplərlə uyğunlaşmış, qonağa xidmət ibadət və savab kimi qiymətləndirilmişdir. Fədakarlıq, səmimiyyət və qarşılıqsız yaxşılıq prinsipləri qədim adətlə-

rin sağlam əsaslarla reformalaşmasını təmin etmişdir. Nəticədə, qonaqpərvərlik həm törə, həm də şəriət tərəfindən dəstəklənən sosial-dini bir dəyərə çevrilmiş, dövlət siyasətində və cəmiyyət həyatında mühüm rol oynamışdır.

Beləliklə, qonaqpərvərlik türk–İslam mədəniyyətində milli-mədəni kimliyin, mənəvi dəyərlərin və ictimai həmrəyliyin ayrılmaz atributu olmuş, sosial və dini kodların sintezini əks etdirən fundamental prinsiplərdən biri kimi qorunub-saxlanmışdır. Məqalədə qədim, müsəlman türk toplumlarındakı “qonaqpərvərlik” anlayışının müqayisəsi və sitəsilə bu ənənənin sosial, mədəni və dini əhəmiyyəti aydın şəkildə təqdim edilmişdir.

Müasir dövrdə urbanizasiya və sosial-iqtisadi dəyişikliklər qonaqpərvərliyin formasına təsir etsə də, onun əsas mahiyyəti – qonağa hörmət, qayğı və təmənnəsiz yardım hələ də qorunur.

Araşdırmamız göstərir ki, qonaqpərvərlik türk–İslam mədəniyyətində milli kimliyin, dini-etnik mənəvi irsin daşıyıcısıdır. Eyni zamanda, araşdırılan elmi problem qonaqpərvərliyin sosial-dini şəkildə kodlaşdırılmasını aydın şəkildə göstərir. Bu kodlaşdırma qədim türk dünyasının humanist və etik dəyərlərinin İslam prinsipləri ilə sintez olunduğunu ortaya qoyur, həmçinin bu dəyərlərin müasir cəmiyyətlərdə də aktuallığını nümayiş etdirir.

## **Ədəbiyyat**

Acıpayamlı, Orhan (1992). Türk Kültüründə “Ad Koyma Folkloru”nun Morfolojik ve Fonksiyonel Yönlerden İncelenmesi. IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, (IV. Cilt, Gelenek, Görenek ve İnanclar), Ankara, (s.1-14).

Akcan, Erol (2014). Türk Kültüründə Konukseverlik(Osmanlı Devleti'ne Kadar). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, (121 s.).

Albayrak, Nurettin (2009). Türkiye Türkçesinde Atasözleri, İstanbul: Kapı Yayınları.

Allahmanlı Məhəmməd (2011). Azərbaycanın Qərb bölgəsinin mənəvi mədəniyyətindən (tarixi-etnoqrafik tədqiqat). Bakı: Nurlan, 2011, (176 s.).

Altunbay, Müzeyyen (2016). Temel Bir Değer Olarak Dede Korkut'ta Misafirperverlik ve İzzeti İkrām. Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi. Sayı 56, (s. 359-371).

Afanasyev Viktor Fyodoroviç(1979). Etnopedaqogika nerusskix narodov Sibiri i Dalnoqo Vostoka. Yakutsk: Yakutskoe knijnoe izdatelstvo издательство, (182 s.).

Aydemir, Adem (2015). Divanü Lûgati't-Türk'te Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma. Route Educational and. Social Science Journal, 2(2), (s. 226-240).

Atalar sözü (1982).Toplayanı, tərrib eləyəni və nəşrə hazırlayanı: Əbülqasım Hüseynzadə. Bakı, "Yazıçı" nəşriyyatı, (336 s.).

Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti (2006). Dörd cilddə. III cild, Bakı, "Şərq-Qərb", (672 s.).

Azərbaycan dilinin sinonimlər lüğəti (2007). Bakı, "Şərq-Qərb" nəşriyyatı, (424 s.).

Azərbaycan etnoqrafiyası (2007). Üç cilddə. III cild. Bakı. "Şərq-Qərb" nəşriyyatı, (568 s.).

Bağış, Mehmet (2019). Hz. İbrâhim Örneklığında Kur'ân ve Sünnete Göre Misafirperverlik. Uluslararası Hz. İbrâhim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı, 1.Cilt. Nida Akademi: 26, (s. 508-529).

Balasaqunlu Yusif (2006). Qutadğu bilig. Bakı, "Avrasiya press", (440 s.).

Bünyadova Şirin (2005). Azərbaycan qonaqpərvərliyi. Bakı,"Elm" nəşriyyatı, (152 s.).

Bünyadova Şirin (2012). Orta əsr Azərbaycan ailəsi. Bakı,"Elm" nəşriyyatı, (384 s.).

Cengiz Gökşen, Halil İbrahim Topalak(2024). Yabancı Seyyahlara Göre Türklerde Misafirperverlik. Mavi Atlas, 12(2), (s.589-604).

Çağırıcı, Mustafa (2005). "Misafir" Maddesi. TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara: TDV Yayınları, Cilt 30, (s.171-172).

Çanak, Ömer (2019). İslam Öncesi Türk Kültüründe İnsani Değerler. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul, (232 s.).

Çelebi, İlyas(1998). "Hızır" Maddesi. TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara: TDV Yayınları, Cilt 17, (s. 406-409).

Çiçekli, Ali(1970). Divanü Lugat- it Türk. May Yayınları. İstanbul. (263 s.).

Çubukçu, Kemal (2016)."Konaklama İşletmelerinde Turistlerin Anadolu Misafirperverliği Algısının Satın Alma Sonrası Tutum Ve Davranışlarına Etkisi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü

Doğan, Cihangir (2009). "Kazak Türklerinde Konukseverlik ve Konuk Ağırılama", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, (s. 189-204).

El-Câhiz, Ebu Osman Amr B. Bahr(1967). *Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri*, çev. Ramazan Şeşen, Ankara, TKAE Yayınları, 108 s.

Ergin, Muharrem(2004). *Orhun Abideleri*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, (192 s.).

Əhməd Ə.S.(2016). Səfəvilər dövründə Azərbaycanda qonaqpərvərlik adəti//Bakı:Azər-baycan arxeologiyası və etnoqrafiyası. № 2. (s. 152-168).

Ganiyeva, Fatma (2021). Azərbaycan'ın Geleneksel Kültüründə Etnik Bir İşaret Olarak Misafirperverlik. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, Cilt:14, Sayı: 35, (s. 956-967).

Gökşen, C., Topalak, H. İ.(2024). Yabancı seyyahlara göre Türklərdə misafirperverlik, *Mavi Atlas*, 12(2), (s. 589-604).

İbn Battûta(2000), Ebu Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî İbn Battûta Seyahatnâmesi, Çev. A.S. Aykut, Yapı Kredi Yayınları, 15. Baskı, İstanbul, 792 s.

İbn Fadlan (1995). *İbn Fadlan Seyahatnamesi ve Ekleri*, çev. Ramazan Şeşen, 2. bsk., İstanbul, Bedir Yayınevi, (187 s.).

İbn'ül Esir (1991). *El Kamil Fi't Tarih, İslam Tarihi*. (Çev. Abdülkerim Özaydın). İstanbul: Bahar Yayınları. (493 s.).

Karadağ, Büşra(2008). *Sünnette Misafirlik ve Misafir Ağırılama*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. İstanbul, (109 s.).

Kaşğari (2006). "Divanü lügat-it-türk". Dörd cilddə. Bakı, "Ozan" nəşriyyatı

*Kitabi-Dədə Qorqud* (2004). Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Tərtib edən: Samət Əlizadə, Bakı, "Öndər" nəşriyyatı, (376 s.).

Kocaer, Seval(2024).Dîvânu Lugâti't-Türk'te Misafir Anlayışı ve Misafirperverlik. *Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi*, 11/2, Aralık, (s.68-78).

Kurenov, Sapar vd.(1995). *Türkmen Atasözleri*. Engin Yayınevi, Ankara, (172 s.).

Qrammatika qostepriimstva(2015). Otv. red. M.N. Quboqlo. Moskva: İEA RAN, (388 s.)

Lamanskaya N.B.(2020). Gostepriimstvo v traditsionnix obşestvax kak sotsialno-kulturniy fenomen. *Vestnik XGU imeni XGY N.F.Katanova*, 2020. №1, (s.114-118).

Oktyabrskaya İ.V., Suraqanova Z.K.(2012). Qostepriimstvo v kulture kazaxov v kontekste prestijnoqo potrebleniya. Traditsii i sovremennost. Jurnal "Qumanitarnie nauki v Sibiri". İzdanie Sibirskoqo otdeleniya RAN, (s. 107-117).

Özmen, Ferhat (2020). Dede Korkut Hikâyelerinde Konukseverlik Üzerine Bir Değerlendirme. Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi. (S.20) c.8 / s.45-63;

Poppe, Nicholas (2013). Altay Dillerinde "Konuk" İçin (Kullanılan) Bazı Sözcükler Üzerine. Çev. Bülent Hünerli. Türkbilig, 2013/25, s.143-146;

Radloff,Wilhelm (1986). Sibiryadan Seçmeler, çev. Ahmet Temir, 2. bsk., Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 408 s.

Salman, Hüseyin (1998). Türgişler, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 158 s.

Seroşevsky,V. L.(2007): Saka/Yakutlar, çev. Arif Acaloğlu, İstanbul, Selenge Yayınları, 332 s.

Şahin,Veyssel(2010). Dede Korkut Hikâyelerinde İyilik İmgesinin Görüntü Seviyeleri. Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, Sayı: 29, s. 43-54;

Şeşen, Ramazan(1968) "Eski Arablara Göre Türkler", Türkiyat Mecmuası, C. XV, 1968, s. 11-36

Şimşek, Esmâ (2010). Türk Halk Anlatılarında "Misafirperverlik Olgusu ve Psiko-Sosyal Açından Değerlendirilmesi". Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi, Sayı 4, s.67-85;

Tazebay, Uygur(1997). Türk Örf ve Âdetlerine Göre Sosyal Yardım Kurumları, Bilig, 6/Yaz, (s.180-183)

Tekin,Talat (1998). Orhon Yazıtları. Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk. Dil ve Edebiyat Dizisi:1, Simurg Yayınevi, İstanbul.128 s.

Toprak, Abdulhamit(2019).Türk Kültüründe Misafirperverlik ve Sofra Açmak/Sofra Çekmek (Samsin Örneği). Mecmua (7), (s. 74-81)

Tuğlacı, Gülşah(2023). Özb

ek Atasözlerinde Misafir Algısı ve Misafirperverlik Kültürü. Kırım'dan Türkolojiye Emel'in Sesi Prof. Dr. Zühâl Yüksel'e Armağan. Bengü Yayınları: 430, Ankara, s. 462-473;

Yıldırım, İrfan(2022). Şırnak'ta Misafirperverlik Kültürü Üzerine Bir Araştırma. Kültür Arařtırmaları Dergisi, Sayı 14, (s.122-152).

## **Klasik Hanefî Usûl-i Fıkıh Eserlerinde İctihad ve Taklidin Yeri**

**Dr. Şahin Hancanov**

Şeki İslam Koleji Müdür Yardımcısı

Şeki, Azerbaycan

sahin\_xancanov@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7858-928X>

Makale Teslim Tarihi: 29.09.2025

Makale Kabul Tarihi: 05.12.2025

### **Özet**

Bu makale, klasik Hanefî usûl-i fıkıh literatüründe ictihad ve taklid meselelerinin ele alınış biçimini ve durumunu konu edinmekte ve söz konusu bahislerin klasik dönem boyunca geçirdiği teorik dönüşümleri incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmada, ilk Hanefî usûl metinlerinden başlayarak modernleşme öncesi döneme kadar telif edilen eserler temel alınmış, bu çerçevede ictihad ve taklid bahislerinin gerek içerik gerekse alt başlık düzeyinde Hanefî usûl eserlerinde ne şekilde yer aldığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışma, klasik dönemi iki ana evreye ayırmakta; hicrî 7. yüzyıldan önce memzûc yöntemin henüz yaygınlaşmadığı dönem ile bu tarihten sonraki dönemler arasında konu bağlamında belirgin bir farklılaşma olduğu varsayımından hareket etmektedir. Bu yaklaşım çerçevesinde, memzûc yöntemin benimsenmesinin ictihad ve taklid bahislerinin usûl literatüründe işlenişi bakımından bir kırılma noktası teşkil ettiği ileri sürülmektedir. Nitekim memzûc öncesi dönemde kaleme alınan Hanefî usûl eserlerinde, mütekellimîn geleneğinin aksine, ictihad ve taklide oldukça sınırlı şekilde temas edilmekte; özellikle taklid meselesine neredeyse hiç yer verilmemektedir. Buna mukabil, memzûc yöntemin yaygınlaşmasıyla birlikte mütekellimîn usûl geleneğinde ayrıntılı biçimde ele alınan ictihad ve taklid konuları Hanefî usûl eserlerine dâhil olmuş; böylece bu dönemden itibaren söz konusu bahisler hem içerik hem de hacim bakımından dikkate değer bir gelişim göstermiştir. Dolayısıyla bu makale, Hanefî usûl geleneğinde ictihad ve taklid anlayışının tarihsel seyrini ortaya koy-

makta, bu kavramların klasik dönemdeki konumunu dönemsel bir perspektifle açıklamaya çalışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** *Fıkıh, Fıkıh Usulü, Hanefi Mezhebi, İctihad, Taklid*

*Dergimizde yayımlanan makalelerin telif hakları yazarlarda olup, CC-BY-NC lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.*

## **The Place of İjtihad and Taqlıd in Classical Hanafı Uşul al-Fiqh Works**

**Assist. Prof. Şahin Khanjanov**

Deputy Director of Şhaki Islamic College

Şheki, Azerbaijan

sahin\_xancanov@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7858-928X>

Date of submission: 29.09.2025

Date of acceptance: 05.12.2025

### **Abstract**

This article deals with the position of ijthad and taqlıd in the classical Hanafı uşul al-fiqh works before the modern period and traces the changes in the Hanafı uşul works during the classical period. In the article, from the first Hanafı uşul works to the pre-modernization period are taken as reference, and the situation of the ijthad and taqlıd titles in the Hanafı uşul works throughout this period is revealed.

In the article, the classical period is analyzed by dividing it into two main phases, and it is based on the idea that the period before the 7th century Hijri, when the "mamzūj" method became widespread, and the following periods differed in the context of the subject, and it is argued that this period constitutes a breaking point in terms of the position of ijthad and taqlıd in Hanafı uşul works.

As a matter of fact, the common point seen in the Hənəfi methodology works written before the mamzūj period is that Hənəfi scholars, unlike the mutakallimīn scholars, allocate very little space to these topics and generally do not include the taqlīd titles.

However, with the emergence of the mamzūj method, the subjects of ijtiħad and taqlīd in the mutakallimīn uşūl al-fiqh works were transferred to the Hənəfi uşūl works, and since this period, the topics of ijtiħad and taqlīd in the Hənəfi uşūl works have undergone many changes in terms of content and volume.

**Keywords:** *Islamic Law, the Methodology of Islamic Law, Hənəfi School of Law, İjtiħad, Taqlīd*

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

### **Klassik Hənəfi üsuli-fiqh əsərlərində ictihad və təqlidin yeri**

**f.f.d. Şahin Xancanov**

Şəki İslam Kollecinin

direktor müavini

Şəki, Azərbaycan

sahin\_xancanov@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7858-928X>

Daxilolma tarixi: 29.09.2025

Nəşrə təsdiq tarixi: 05.12.2025

### **Xülasə**

Bu məqalədə klassik Hənəfi üsuli-fiqh əsərlərində ictihad və təqlid mövzularının nəzəri çərçivədə necə müzakirə edildiyi araşdırılır və bu anlayışların klassik dövr boyunca keçirdiyi konseptual dəyişikliklər təhlil edilir. Tədqiqatda Hənəfi üsul ədəbiyyatının ən erkən mənbələrindən başlayaraq müasirləşməöncəsi mərhələyə qədər qələmə alınmış əsas əsərlər nəzərdən keçirilmiş, bu kontekstdə ictihad və təqlid bəhslərinin

Hənəfi üsul mənbələrində həm tematik quruluş, həm də alt başlıqlar səviyyəsində hansı formada yer aldığı müəyyənləşdirilməyə çalışılmışdır.

Araşdırma klassik dövrü iki əsas mərhələyə ayıraraq, hicri VII əsrdən əvvəl məzruc metodun hələ tam formalaşmadığı dövrlə bu tarixdən sonrakı mərhələlər arasında nəzərəçarpan fikri fərqliliklərin mövcud olduğu tezisini irəli sürür. Bu yanaşmaya görə, məzruc metodun Hənəfi üsul düşüncəsində qəbul edilməsi ictihad və təqlid mövzularının işlənməsi baxımından mühüm metodoloji dönüş nöqtəsi olmuşdur.

Həqiqətən də, məzruc metoddan əvvəlki Hənəfi üsul mətnlərində, mütəkəllimin üsul ənənəsindən fərqli olaraq, ictihad və təqlid məsələlərinə olduqca məhdud şəkildə toxunulmuş, xüsusilə təqlid mövzusunun demək olar ki, yer ayrılmamışdır. Bunun əksinə olaraq, məzruc metodun yayılması ilə mütəkəllimin ənənəsində geniş şəkildə işlənən ictihad və təqlid bəhsləri Hənəfi üsul ədəbiyyatına daxil edilmiş və bu mərhələdən etibarən sözügedən mövzular həm sistematiklik, həm də həcm baxımından nəzərəçarpacaq dərəcədə inkişaf etmişdir.

Nəticə etibarilə, məqalə Hənəfi üsul ənənəsində ictihad və təqlid anlayışlarının tarixi inkişaf trayektoriyasını üzə çıxararaq, onların klassik dövrdəki nəzəri mövqeyini mərhələli yanaşma əsasında izah etməyi qarşısına məqsəd qoyur.

**Açar sözlər:** *Fiqh, Üsul-fiqh, Hənəfi məzhəbi, ictihad, təqlid.*

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

## **Место иджтихада и таклида в классических ханафитских произведениях усул-и фикх**

**д.ф. по философии Шахин Ханджанов**

Заместитель директора Шекинского исламского колледжа  
Шеки, Азербайджан  
sahin\_xancanov@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-7858-928X>

Дата подачи статьи в редакцию: 29.09.2025

Дата подтверждения статьи к публикации: 05.12.2025

### **Резюме**

В данной статье рассматривается место иджтихада и таклида в классических трудах по ханафитскому правовому учению (усул аль-фикх) до современного периода, а также прослеживаются теоретические изменения в трудах по ханафитскому учению в классический период. Исследование основано на работах, написанных от самых ранних ханафитских правовых текстов до современной эпохи, и пытается определить, как вопросы иджтихада и таклида рассматриваются в ханафитских правовых текстах, как с точки зрения содержания, так и подзаголовков. Исследование делит классический период на два основных этапа. В основе анализа лежит идея о том, что период до VII века хиджры, когда метод «мамзудж» не получил широкое распространение, и последующие периоды различались по контексту рассматриваемой темы. В рамках этого подхода утверждается, что этот период представляет собой переломный момент в отношении позиции иджтихада и таклида в трудах ханафитского аль-усульманства.

Напротив, с распространением метода мамзудж темы иджтихада и таклида, которые подробно обсуждались в трудах мутакаллимов, были включены в ханафитские труды. Таким образом, начиная с этого периода, эти темы продемонстрировали значительное развитие как по содержанию, так и по объему. Поэтому данная статья направлена на выявление исторического развития понимания иджтихада и таклида в ханафитской традиции усул и

на объяснение положения этих понятий в классический период с исторической точки зрения.

**Ключевые слова:** исламское право, методология исламского права, ханафитская правовая школа, иджтихад, таклид.

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

## Giriř

Fıkıhın deęiřim ve istikrar açısından kilit kavramları sayılan icthad ve taklid, fıkhın usulünü konu edinen usul-i fıkh eserlerinin vazgeçilmez başlıklarından birisini teşkil eder. Usûl-i fıkh alanı, icthad ve taklîd konularının teorik olarak tartışıldığı, pratikte yaşanan yeni gelişmelerin sağlamanın yapıldığı ve teorik çerçevelerinin oluşturulduğu temel alan olması hasebiyle, icthad ve taklîd konularının en net biçimde görülebileceği alanların başında gelir. Usul-i fıkh eserlerinin ilk örneklerinden itibaren yer verdikleri icthad ve taklid, sonraki dönemlerde de hep usul eserlerinde var olmaya devam etmiş ve modernleşme öncesinde ve modern dönemde yoğun tartışmalara konu olan icthad ve taklid, usul eserleri çerçevesinden dışarı taşarak, mustakil çalışmalara konu olmuştur. Bu dönemlerde diğer alanlarla ilgili tartışmaların da kilit kavramlarını teşkil eden icthad ve taklid, içinde bulunan sıkıntılı durum ve problemlere çözüm açısından hayati önem kazanmıştır. Peki icthad ve taklidin klasik dönemde durumu neydi? Usul eserlerinde icthad ve taklid nasıl ele alınmakta ve hangi başlıkları ihtiva etmekteydi? Klasik dönemler boyunca icthad ve taklid alanı hangi deęişimler geçirmişti? İctihad ve taklidin klasik Hanefi usul eserlerindeki serüvenini konu edinecek olan makalemiz bu sorulara Hanefiler özelinde cevap aramaya çalışacaktır. Makalede “klasik dönem” olarak nitelediğimiz modernleşme öncesi dönemde icthad ve taklid bahislerinin Hanefi usul eserlerindeki durumu ele alınacak ve bu dönemler boyunca bu başlıklarda yaşanan deęişimin izleri sürülecektir.

## 1. Hanefi Usul-i Fıkıh Eserlerinde İctihad ve Taklidin Konumu

Hicri 7. asrın ortalarına kadar genellikle “fukahâ” yöntemi üzere usul yazımını benimseyen Hanefi usul eserleri, “mütellimîn” usul ya-

zım yönteminden farklı olarak, (Bedir, 2013, 65-95) genellikle icthad bahislerini kısa işlemiş ve taklîd bahislerine ise birkaç istisna dışında neredeyse hiç yer vermemişlerdir. İstisnaları olmakla birlikte genelde müstakil bir başlık altında değil de kıyas bahsinin içerisinde kısaca yer verilen icthad bahislerinde konu ağırlıklı olarak “icthadda hata-isabet meselesi” ekseninde işlenmiş ve karşıt usul metodunu takip eden usul eserlerinde yer alan zengin tartışmalara yer verilmemiştir. Memzûc yöntem öncesinde kaleme alınmış klasik Hanefî usul eserlerinde hakim olan bu yaklaşımın sebeplerine dair bir açıklamaya Sadrüşşerîa'nın (öl. 747/1346) *Tavzîh* isimli usul eserinde rastlıyoruz. Usûl-i fıkıh'ı, fıkha ulaştıran kaidelerin ilmi olarak tanımlayan Sadrüşşerîa, bu kaidelerin müctehidleri ilgilendirdiğini ve dolayısıyla usul sistematüğinde taklîde yer olmadığını ifade eder. İctihad ise dört esas delilden hareketle fıkhi ahkama ulaştırdığı için usul ilminin sistematüğinde kendine yer bulur. Bu bakış açısından hareketle pek çok Hanefî usul kitabında taklîd ve iftâ bahislerinin yer almadığını ifade eden Sadrüşşerîa, bunun aksine taklîd ve iftâ bahislerine eserlerinde yer veren Hanefî usulcülerinin ise, taklîdi de bu kapsamda değerlendirdiklerini ve icthada tabi bir konu olarak taklîde usul kapsamında yer verdiklerini söyler. (Sadruşşeria, 1/20-21) Molla Fenârî de Sadrüşşerîa'nın tanımına benzer bir usul tanımını yaparak taklîdi tanım dışında bırakır. (Molla Fenari, 2006, 1/11) Buna karşın mütekellimîn yöntemini takip eden usul eserleri, ilk devirlerden itibaren icthad ve taklîd bahislerine zengin tartışmalarıyla birlikte müstakil başlıklar altında yer vermişlerdir. Mütekellimîn usul yazımının ilk örneklerinden sayılan Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin (öl. 436/1044) *el-Mu'temed fi' usûli'l-fıkıh* isimli eseri “el-keâm fi'l- kıyâs ve'l-icthad” ve “el-keâm fi'l-hazar ve'l-ibâha” başlıkları altında geniş bir biçimde icthada dair usulî meseleleri ihtiva ederken, “el-keâm fi'l-müftî ve'l-müsteftî” başlığı altında da yine icthad, taklîd ve mukallide dair bahislere yer verir. (el-Basri, 2005, 2/189-203) Mütekellimîn usul yazımının önde gelen diğer müelliflerinden İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (öl. 478/1085) *el-Burhân*'ı, Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *el-Mustaşfâ*'sı, Seyfeddin Âmidî'nin (öl. 631/1233) *el-İhkâm*'ı, Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) *el-Minhâc*'ı ve Bedreddin ez-Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) *el-Bahrü'l-muhtî*'i benzer biçimde icthad ve taklîd bahislerine dair zengin alt tartışmaları ihtiva eden müstakil başlıklar açmışlardır. *el-Bahrü'l-muhtî* ile ondan bir asır kadar sonra kaleme alınmış, Şâfîi fakihî Nûrüddîn Semhûdî'nin (öl. 911/1506) *el-İkdü'l-ferîd fi' ahkâmî't-taklîd*

eseri, icthad ve taklîde dair kendi zamanlarına kadarki tüm tartışmalara yer vermesiyle bu alanda derleyici eserler olarak öne çıkarlar.

Hanefi usul eserlerinde icthad bahislerine kısaca yer verilmesinin nedenlerine dair modern fıkıh çalışmalarında nadir de olsa bazı açıklamalara rast gelinir. Yunus Apaydın'a göre, klasik Hanefi usul eserlerinde –Cessâs hariç – icthad bahsinin müstakil, derli toplu ve ayrıntılı işlenmemesinin sebebi, Hanefi fukahâ usul metodu mantığıyla ilişkilidir. Apaydın'a göre, burada usul ilkelerinin vaz'ında fûrû birikiminin belirleyici olması, mevcut ahkâmın temellendirilmesinin hedeflenmesi ve kurucu icthad kapısının kapalı olduğu varsayımının etkili olması nedeniyle "icthad" kendine müstakil bir başlık bulamamış olabilir. (Apaydın, 2013, 267-268) Aynı zamanda Hanefi mezhebinin erken dönemlerde teşekkülünü tamamlaması ve yetkin bir mezhep olarak sistematiğini erken dönemlerden itibaren kurmuş olması da, artık icthad bahislerinin kurucu icthad anlamında usul eserlerinde yer almamasına neden olmuş olabilir. Konuya temas eden Bilal Esen ise, klasik eserlerden yaptığı nakiller üzerinden konuyu işlemekte ve konuya dair kendi yorumuna yer vermemektedir. (Esen, 2012, 39-44)

## 2. Usul Eserlerinde İctihad ve Taklid Bahislerinin İçerikleri

İctihad ve taklîd bahisleri bağlamında ilk devir önemli Hanefi usul-fıkıh eserlerine değinecek olursak günümüze ulaşan en eski Hanefi usul eseri sayılan Cessâs'ın (öl. 370/981) *el-Fușûl fi'l-uşûl* eseri, aslında sonraki Hanefi usul eserlerinden farklı olarak icthad ve taklîd konusuna biraz daha fazla yer ayırmasıyla dikkat çeker. İctihadın temellendirmesini kıyas başlığı altında yapan Cessâs, usul eserlerinde bir gelenek haline gelen icthad ve taklîd bahislerini en sona bırakma tavrının ilk uygulayıcılarından. Öncelikle müctehidin taşıması gereken şartları sıralayan müellif, daha sonrasında Hz. Peygamberin huzurunda icthad ve icthadda hata-isabet meselesini işler. (Cessâs, 1994, 4/273-372) Taklîd bahsine de kısaca yer veren Cessâs, daha sonraki klasik Hanefî usul eserlerinde terk edilen bu bahse dair önemli alt tartışmalara değinir. Taklîd bahsini, avâmın ve müctehidin başka bir müctehidi taklîdi konuları ekseninde işleyen Cessâs, aslında taklîdi bir dini hükümleri öğrenme yolu olarak kabul etmez. O, hem avâmın hem de müctehidin kendisinden daha alim birisinin görüşüne uymasını taklîd olarak değil, bir tür icthad olarak niteler. Avâmın müctehidler içerisinden en bilgisini seçebilecek kapasitede olduğunu ifade eden ve bu işlemi bir tür icthad kabul eden Cessâs, müctehid için de başka bir

müctehidin görüşünü almada aynı işlemin geçerli olacağını söyler. (Cessâs, 1994, 4/281-285) Böylece hem o dönemde hem de daha sonraki dönemlerde yaygın olan taklîd karşıtı olumsuz tavrın temsilcilerinden sayılabilecek Cessâs, müctehidin ve sıradan bir Müslümanın bile bir müctehidin görüşünü alması hususunu bir icthad türü çerçevesinde temellendirerek, olumsuz bir imaja sahip taklîdi devre dışı bırakır ve gelişen mezhepsel dini yaşantının önünü tıkamadan onu meşru bir çerçeveye oturtmaya çalışır.

Cessâs sonrasında Hanefî usul geleneğinde en etkili eserlerden Ebû Zeyd Debûsî'nin (öl. 430/1039) *Takvîmü'l-edille*'si, Cessâs'tan farklı olarak icthad bahsine müstakil biçimde yer vermemiş, konuyla ilgili bilgiler eserde dağınık biçimde işlenmiştir. Debûsî, taklîd bahsine ise kendine has bir biçimde "saptırıcı deliller" (el- hücecü'l-muđille) altında kısaca yer verir. (Debûsî, 2001, 389-392) İctihad konusunu Cessâs gibi ağırlıklı olarak hata-isabet meselesi ekseninde işleyen Debûsî, taklîd kavramı aleyhinde olumsuz tavrı sürdürmesinde selefi Cessâs'tan çok da farklılaşmaz. Hatta Debûsî, daha da ileri giderek taklîdi saptırıcı deliller içerisinde sayar ve buna dair özel bir bahis açar. Taklîdin aslen bâtil olduğunu ifade eden Debûsî, bunun dört mertebesinden bahseder. Bunlar: "ümmetin peygamberi tasdiki, alimin kendisinden daha alim birisini tasdiki, âmmenin ulemâyı tasdiki ve ana-babaları körü körüne tasdik." Bunlardan ilk üçünün aslında haram olan taklîdden sayılmadığını ve meşru olduğunu, nitekim bunların aslında nazar ve istidlale dayandığını ifade eden Debûsî, asıl zemmedilen taklîdin Kur'ân'da da kötölenen körü-körüne ana-babaları taklîd olduğunu belirtir. (Debûsî, 2001, 391) Burada dikkat çeken nokta, Debûsî'nin de Cessâs gibi, avamın taklidini ve müctehidin başka bir müctehidi taklîdini aslında taklîd saymaması ve onları bir tür nazar ve istidlal çeşidi sayarak mevcut mezhepsel durumu taklîd kapsamı dışı da bırakmasıdır. Burada görüldüğü üzere sadece taklîd çeşitlerine ve hükmüne değinen Debûsî, mütekellimîn usul yönteminde ve daha sonraki memzuc yöntemde genişçe işlenen diğer taklîd altbaşlıklarına yer vermez. Hicri 5. asır Irak Hanefilerinin önde gelen alimlerinden Saymerî (öl. 436/1045) de icthad bahsini hata-isabet meselesi ekseninde işlemekte ve Cessâs ve Debûsî'den farklı olarak taklîd bahsine yer vermemektedir. (Saymerî, 1991, 297-330)

Takip eden dönemde klasik Hanefî usul yazımının zirveleri sayılan Serahsî'nin (öl. 483/1090) ve Pezdevî'nin (öl. 482/1089) usul eserleri de, icthad-taklîd bahisleri bağlamında önceki örneklerinden çok farklı-

lık arzetmezler. İctihad bahsini dađınık iřlemesiyle Debûsî'yi andıran Serahsî, taklîd konusuna yer vermemesiyle selefinden ayrılır. Daha sonraki Hanefi usul yazımında zirve sayılan ve sonraki eserler üzerinde belirleyici rol üstlenen Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüřûl ilâ ma'rifeti'l-uřûl* eseri, ictihad konusuna bir bölüm ayırmasıyla Cessâs ve Saymerî'nin eserlerinden sonra bunu yapan bir diđer Hanefi usul eseri olarak karřımıza çıkar. (Bedir, Koca, 2007, 34/266) Fakat adıgeçen eserde, ictihad bahsi kıyas eksenli olarak çok kısa ele alınmış ve konu neredeyse sadece hata-isabet meselesine hasredilmiştir. (Pezdevi, 278-281) Eser mütekellimîn yöntemi ve memzûc yöntemle yazılmış eserlerde gördüğümüz zengin ictihad alt tartışmalarından hiç birine yer vermez. Pezdevî'nin bu tavrı sonraki birçok Hanefi usul alimi tarafından aynen devam ettirilmiştir. Eserlerini Pezdevî'nin usulü ekseninde oluşturan veya ona řerh yazanlardan Ebü'l-Berekât en-Neseфі (öl. 710/1310), Kıvâmüddin el-Kâkî (öl. 749/1348), Abdülaziz el-Buhârî (öl. 730/1330), Hüsâmüddin Sıđnâkî (öl. 714/1314), Kemâlüddîn Bâbertî (öl. 786/1384) ve Sadrüşşerfa gibi Hanefi usulcüler ictihad bahislerini tıpkı Pezdevî'nin işlediđi tarzda ele almış ve taklîd bahislerine yer vermemişlerdir. Taklîd konusu dışında ictihad bahsine bile hiç yer vermeyen klasik Hanefi usul eserlerinden Ahsîkesî'nin (öl. 644/1246) *Müntehâb*'ı ve Habbâzî'nin (öl. 691/1292) *el-Muđni* eserleri konumuz dışında kaldıkları için burada incelemeye tabi tutulmamışlardır.

Klasik dönem Hanefî usulcülerini arasında fukahâ metodu dışında mütekellimîn yöntemine benzer bir biçimde fıkıh usulünü kelama dayalı yazma eğiliminin önde gelen temsilcilerinden Alâeddin es-Semerkandî'nin (öl. 539/1144) Hanefî-Mâtürîdîlik temelinde kaleme aldığı (Köksal, Dönmez, 2012, 42/205) *Mîzânü'l-uřûl fi netâ'ici'l-uķûl* isimli fıkıh usûlü eseri de ictihad ve taklîd bahisleri açısından mütekellimîn yönteminin deđil, yukarıda isimlerini verdiđimiz Hanefi fukahâ yöntemi usul eserlerinin yöntemini takip etmektedir. Fukahâ yöntemini yetersiz kabul ederek, eserini mütekellimîn usulcüler tarzında kelami öncüllere dayalı olarak telif eden Semerkandî, (Bedir, 2013, 78) ictihad ve taklîd bahisleri bađlamında pek bir yenilik yapmış görünmemekte ve söz konusu bahisleri aynen Hanefi fukahâ yöntemi eserleri tarzında işlemeye devam etmektedir. Semerkandî eserinde Pezdevî'nin yöntemine benzer bir biçimde ictihad bahsini kıyasın bir devamı niteliğinde çok kısaca ele alır ve müctehidlerin şartlarına kısaca deđindikten sonra ictihadda hata-isabet meselesine geçiş yapar. Müellif taklîd konusuna

yer vermemesiyle de yine Pezdevî'yle benzeşir. (Semerkandî, 1984, 2/1129-1149)

Aslında icthad ve taklîd bahislerine mesafeli davranma ve onlara usul eserlerinde pek yer vermeme tavrının genel olarak fukahâ yönteminin değil, bilakis Hanefî usulcülerin bir tercihi olduğu anlaşılıyor. Nitekim Şâfî mezhebine mensup olup da mütekellimîn yöntemiyle değil, fukahâ yöntemi üzere usul eserlerini kaleme alan Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî (öl. 489/1096) ve Ebû İshak eş-Şirâzî, (öl. 476/1083) (Sem'ânî, 1998, 5/163; Başoğlu, 2001, 15; Yenidoğan, 2019, 86) eserlerinde icthad ve taklîd bahislerine mütekellimîn yöntemi eserleri tarzında geniş yer ayırmaktadırlar. (Sem'ânî, 1998, 5/1-178; Şirâzî, 1995, 251-267) Sem'ânî'nin eskiden Hanefî olup sonradan Şâfî mezhebine geçtiğini de burada belirtelim. Buna karşın, Hanefî olup da eserlerini fukahâ yöntemiyle değil, mütekellimîn yöntemi tarzında telif eden Alâeddin es-Semerkandî ve Lâmişî (öl. VI/XII. yy-ın ilk yarısı) gibi usulcüler yine icthad ve taklîd bahisleri özelinde mütekellimîn yöntemine değil, fukahâ yöntemine daha yakın durmaktadırlar.

Semerkandî'nin takipçilerinden bir diğer Kelamcı-Hanefî alimi Lâmişî *el-Kitâb fî usûli'l-fıkıh* adlı eserinde genel itibariyle selefiyle aynı tarzda ve hacimde konuyu ele alırken, ondan farklı olarak taklîdin ve icthadın tanımlarını yapmakta, müctehidin müctehidi taklîdi konusuna değinmekte ve müctehidin şartlarını sayarken Semerkandî'nin aksine, mezhebin fûrû birikimini bilmenin müctehid için şart olmadığını ifade etmektedir. (Lâmişî, 1995, 200-205)

Bu ekolün bir diğer temsilcisi Üsmendî'nin (öl. 552/1157) *Bezlü'n-nazar fî'l-uşûl* isimli eseri ise icthad ve taklîd konularına yukarıda zikredilen iki benzer örneğinden biraz daha fazla altbaşlık eklemesiyle farklılaşır. (Üsmendî, 1992, 689-707) Bunda müellifin ilk mütekellimîn usulcülerden Mütezilî Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den çokça etkilenmiş olmasının rolünün olması muhtemeldir. (Bedir, 2017, 173) Çünkü konu tertibinde neredeyse tamamen Basrî'yi izleyen Üsmendî, onun eserinden bazı icthad ve taklîd başlıklarını da eserine dahil etmiş olabilir. Nitekim Basrî'nin kıyas ve icthad bahsinde işlediği "Peygamberin (s.a.v) icthadı" ve "Peygamberle (s.a.v) muâsır kimselerin icthadı" başlıklarını aynen eserine alan Üsmendî, bunun dışında icthadın tecezzîsi, hayatta olmayan müctehidi taklîd, icthadın yenilenmesi, karşıt görüşlerin eşitliği ve fûrûda ve usulda icthad gibi konulara da kısaca temas etmiştir. (Üsmendî, 1992, 606, 689-700)

### 3. Memzuc Yöntemle Birlikte Hanefi Usul Eserlerinin İctihad ve Taklid Bahislerinde Yařanan Deęişim

Hicri 7. asra geldiđimizde ařađıda tek tek örneklerine deęineceđimiz üzere eski Hanefi fukahâ yöntemini takip etmeyi sürdüren eserler yanında, bu dönemde yargıda, fıkıh ve fetva alanında, siyasette ve toplumsal alanda görülen mezhepler arası yakınlařmanın usul alanındaki tezahürü sayılabilecek yeni bir usul yazım metodu geliřmeye bařlamıřtı. (Bedir, 2017, 181; Apaydın, 2016, 21; Karadađ, 2020, 85-95; Koca, 2004, 540) Hicri 7. asırdan itibaren "Memzûc yöntem" adıyla daha çok Hanefi usul alimlerinince geliřtirilen bu yeni usul yazım metodu, Hanefilerle özdeřleşen klasik fukahâ usul yazım metodu geleneđini belli ölçülerde terk ederek, diđer mezheplerin kullandıđı mütekellimîn usul yazımına kapılarını açmıř ve kendi mensup olduđu mezhebin usul metodunu korumakla birlikte, muhâlif usul yazım metodundan da çokça faydalanma yolunu tercih etmiřtir. Memzûc usul eserleri yanında eski Hanefi fukahâ yöntemi yazım tarzını devam ettiren usul eserlerine de bu dönemde çokça rastlamak mümkündür. Bu bağlamda bu dönemin Hanefi usul eserlerini kabaca, eski Hanefi fukahâ yöntemini devam ettiren eserlerle, memzûc (karma) yöntemi takip eden eserler şeklinde ikiye ayırabiliriz. Fukahâ yöntemini devam ettiren eserler de kendi içlerinde Sadrüşşerîa'nın *Tenkihü'l-uşûl* ve řerhi *et-Tavzih*'i örneğinde mütekaddimîn Hanefi usûlünü müteahhirîn dönemi ilim anlayıřına uygun biçimde aklî ve felsefi ilkelere dayalı olarak felsefe ve mantık dilinde yeniden ortaya koyan eserler ile, (Köksal, Dönmez, 2005, 205) klasik Hanefi usul yazımını řerhler ve muhtasarlar üzerinden devam ettiren eserler şeklinde iki altbařlıkta incelenebilir. Nitekim bu dönem usul yazımının önemli karakteristik özelliklerden birisi de, usulcülerin genellikle müstakil eser yerine, önceki klasikler üzerine řerh ve muhtasar türü çalışmalar yapmayı tercih etmeleri olgusudur. (Esen, 2012, 25) Bunlardan muhtasar türü eserler, muhtasar olmalarının da etkisiyle klasik fukahâ yöntemini tıpa-tıp devam ettirmeye özen gösterirlerken, bazı řerh türü eserler, muhtasar metinlerin ibarelerini açarken, mütekellimîn usulcülerinin eserlerinden çokça faydalanmıřlardır. Bu anlamda Memlükler döneminde klasik usul eserleri üzerine yapılan řerhler karřıt usul yönteminden çokça faydalanmaları bakımından bir anlamda memzûc yöntemle kaleme alınmıř usul eserlerine yaklařmıřlardır.

İctihad ve taklid bahisleri açasından eski Hanefi usul yazım tarzını devam ettiren eserler ile yeni memzûc usul yöntemini esas alan eserler birbirinden hem muhteva hem de metot bakımından büyük ölçüde fark-

lılaşır. Şöyle ki, Memlûkler dönemine denk gelen ve daha çok Hanefî usulcülerce tercih edilen memzûc usul yazım yöntemi ile yazılan Hanefî usul eserlerinde icthad ve taklîd bahisleri hem muhteva hem de metot açısından büyük değişimler geçirmiş, icthad bahsi mütekellimîn usul metodunun da etkisiyle yeni tartışma konuları ile zenginleştirilmiş ve özellikle söz konusu eserlerde “taklîd” bahisleri icthad bahisleri yanında müstakil biçimde işlenmeye başlanmıştır. Halbuki, yukarıda hicri 7. asır öncesi klasik Hanefî usul eserlerinde icthad ve taklîd bahislerinin tarihi gelişimini ele alırken, eserlerin çoğunun taklîd bahsine yer vermediklerine ve bu konuyu müstakil başlıkta işlemediklerine, icthad konularını ise genelde kısa tuttuklarına ve daha çok hata-isabet meselesine hasrettiklerine ve hatta bazı eserlerin icthad bahsine bile yer vermediklerine değinmiştik. Bu dönemde Hanefî fukahâ yöntemini takip eden usul eserlerinin de, Memlûkler döneminin getirdiği, mezhepsel yakınlaşma ve diğer mezheplerden istifadeye olumlu yaklaşan düşünceden belli ölçülerde etkilendiklerini gözlemek mümkündür. Aşağıda bu eserlerin önde gelenlerini teker teker tanıtacağımız kısımda bu etkilenmelere vurgu yapacağız. Fakat karşıt mezhebin muktesebâtından etkilenme, bu eserlerde memzuc yöntem üzere yazılmış eserler kadar fazla olmadığından biz burada onları eski Hanefî fukahâ yöntemini devam ettiren eserler başlığı altında tasnif ettik. Biz burada icthad ve taklid bahisleri açısından öncelikle klasik Hanefî fukahâ yöntemini devam ettiren eserlere değinecek, arkasından yeni metot sayılan memzûc yöntemle kaleme alınan eserlere geçeceğiz.

Hem klasik Hanefî usulünün zirvesi sayılan Pezdevî'nin usul eserinin bir özeti mahiyetinde olup hem de sonraki Hanefî usul eserleri üzerinde çok etkili olan Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (öl. 710/1310) muhtasar tarzda kaleme aldığı *el-Menâr* eseri klasik sonrası dönemde Hanefî usul tarzını devam ettiren eserlerin başında gelir. Pezdevî'nin eserine oldukça bağlı olduğu görülen Nesefî, *Menâr*'ında tıpkı Pezdevî gibi icthada kıyas delili altında çok kısaca temas etmiş ve orada sadece kıyas amelîyesinde bulunacak müctehidde bulunması gereken özellikleri (Kitâbı manalarıyla ve vecihleriyle bilme, Sünneti tarihleriyle bilme ve kıyas vecihlerine hakim olma) saymıştır. *Menâr*'a kendi yazdığı *Keşfü'l-esrâr* şerhinde ise Nesefî, Kur'ân'ı bilme şartında tüm Kur'ân'ın değil, sadece ahkamla ilgili ayetlerin bilinmesini ve bunun da 500 kadar ayet teşkil ettiğini ifade eder. Sünnet bilgisinde ise 3000 kadar ahkam hadisinin yeterli olacağını kaydeder. (Nesefî, 1899, 2/169) Nesefî icthad şartları sonrasında kısaca icthadda hata-isabet meselesine değ-

nir. Burada Hanefilerin hakim görüřü olan "muhattie" görüřünü zikredererek konuyu kapatır. (Nesefi, 1908, 24; Kořum, 2006, 20)

Nesefi'nin *Menâr*'ına *Câmi'ü'l-esrâr fî Őerhi'l-Menâr* isimli meřhur Őerhini yazan Kivâmddîn el-Kâkî, (l. 749/1348) ictihad ve taklîd bahisleri baęlamında klasik Hanefi usul anlayıřını devam ettiren bir dięer usulcü olarak karřımıza çıkar. Maverâunnehir bölgesinden Hucend asıllı olan Kâkî, Memlklerin bařkenti Kâhire'ye yerleřmiř ve hayatının sonuna kadar orada yařamıřtır. (Kayapınar, 2001, 216) Kâkî, *Menâr* Őerhinde aslında kendisini klasik Hanefi usulcülerinden farklılařtıracak küçük çapta bazı yenilikler yapar. Nitekim kendisi, Nesefi'den farklı olarak eserine ictihad tanımları ekler ve mütekellimîn usulcü Gazzâlî'den çokça alıntı yapar. Gazzâlî'ye benzer biçimde 500 kadar ahkam ayetinin bilinmesini kitap için ve *Snen* veya *Saĥîĥayn* tarzı kitapların da Sünnet bilgisi için yeterli olacaęını kaydeder. (Kâki, 2005, 4/1070) Bu anlamda Kâkî'nin usul düřüncesinde belli ölçülerde mütekellimîn yöntemi usul anlayıřının etkilerini görmemiz mümkündür.

Nesefi'nin *Menâr*'ına Őerh yazarak ictihad ve taklîd baęlamında Hanefi fukahâ tarzını aynen devam ettiren çalıřmalardan birisi de İbn Melek'in (l. 821/1418'den sonra) *Őerĥu Menârî'l-envâr fî uřli'l-fıĥ* isimli Őerhidir. Kendisi bir dönem Aydinoęulları ve sonrasında Osmanlı idaresine geçen İzmir'in Tire ilçesinde yařayan İbn Melek, Őerhinde ictihad bahsi baęlamında pek yenilik getirmez. (Baktır, 1990, 48) Onun getirdięi yenilik sadece ictihad Őartlarında Kur'ân bilgisinin 500 kadar ahkam ayeti ve Sünnet bilgisinde sadece ahkam hadislerinin yeteceęi hususudur. (İbn Melek, 1890, 288) Bu hususta onun önceki řârihlerden etkilenmiř olduęunu düřünebiliriz.

Hanefi fukahâ yönteminin zirve eseri Pezdevî'nin usl örneęinde klasik Hanefi usul yazım tarzını Memlkler döneminde de devam ettiren bir dięer meřhur eser Abdülaziz el-Buhârî'nin (l. 730/1330) *Keřfü'l-esrâr 'an uřli Faĥrilislâm el-Bezdevî* isimli eseridir. Eser, Pezdevi'nin eseri üzerine yapılan Őerhlerin en geniři ve en meřhuru sayılır. (Atar, 1988, 186) Őerhte, Pezdevi'nin ictihad bahsi altında açtıęı genel bařlıkların dıřına çıkmayan Abdülaziz el-Buhârî, bu bařlıkların Őerh kısmını ise neredeyse sadece Gazzâlî'nin *Müstařfâ'sı* ve řâfiî usulcü Eb'l-Mzaffer es-Sem'ânî'nin *Kavâti' u'l-edille* isimli eserinden hareketle oluřturmuř gibidir. Öncelikle ictihada dair lügavî ve ıstılâhi tanımlara yer veren Buhârî, ardından ictihadın farklı durumlarda alacaęı hükümleri verirken Sem'ânî'den iktibaslarda bulunur. (Buhari, 2009, 4/21) Sonrasında müctehidin Őartları ve hangi Őer'î delilleri bilmesi gerektięi

konusuna geçen Buhârî, konuyu Gazzâlî'nin *Müstaşfâ*'sında yaptığı dörtlü usûl-i fıkıh taksimi çerçevesinde oluşturur. Nitekim bilindiği üzere Gazzâlî, *Müstaşfâ* eserini oluştururken usûl-i fıkıh konularını "semere" (meyve) benzetmesinden hareketle "semere" (hüküm), "müsmir" (hükümün kaynakları), "tûrukü'l-istismâr" (hüküm çıkarma yolları) ve "müstemir" (hükümü çıkaran kişi, müctehid) şeklinde dörtlü taksim altında işler. (Gazzâlî, 1992, 18; Apaydın, 2006, 124) Şarih Buhârî de eserinde Gazzâlî'nin dörtlü taksimini aynen almakta ve icthad bahsi altına giren "müsmir" yani müctehidin bilmesi gereken şer'î deliller ve "tûrukü'l-istismâr" yani icthad metotlarını aynı Gazzâlî tarzında ortaya koymaktadır. (Buhari, 2009, 4/21) Kur'ân ve Sünnet konusunda müctehid için gerekli donanım hususunda da Gazzâlî'yi takip eden Buhârî, ahkam ayetlerinden 500 kadar, ahkam hadislerinden de *Sünen-i Ebî Dâvud* ve Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinin yeterli olacağını kaydeder. Müctehidin mezheplerin fûrû müktesebatı ile ilişkisi konusunda Buhârî, ait olduğu fukahâ usul yönteminden uzaklaşarak mütekellimîn yöntemine iyice yaklaşır. Bu konuda "zamanımızda müctehidlik pâyesi fûrû müktesebâtını bilmekle elde edilse de ashab devrine dönüş yine de mümkündür" ifadeleriyle fûrû-ı fıkıh bilmeden de müctehid olunur fikrini benimser. Buhârî'nin Gazzâlî'yi takip ettiği bir diğer nokta, icthadın "tecezzî"si yani bölünebilirliğini caiz saymasında görülür. Genellikle Hanefî usulcülerce ya temas edilmeyen veya caiz görülmeyen bu konu, Buhârî tarafından onaylanmış ve caiz kabul edilmiştir. (Buhari, 2009, 4/23) Böylece usûl alanına dair düşüncelerini Pezdevî'nin eseri üzerinden ortaya koyarak, bir anlamda Klasik Hanefî usul yazımına bağlılığını sürdüren ve icthad bahsini Pezdevî'nin koyduğu başlıklar dışına taşırmayan Buhârî, bu başlıkların altına getirdiği şerhlerde bambaşka bir görünüme bürünerek mütekellimîn yöntemini takip eden Gazzâlî'ye iyice yaklaşır. Bu anlamda Buhârî'nin şerh çalışmasının, memzuc yöntemin mantığına çok yaklaştığını görüyoruz.

Hanefî fukahâ usul metodunu devam ettiren bir diğer usul alimi Hüsâmüddin Sıgnâkî'dir (öl. 714/1314). Orta Asya asıllı olan ve Memlüklerin yönetiminde bulunan Dımaşk, Halep, Kahire gibi şehirlerde uzun yıllar ders okutan ve etkili Hanefî fukahâdan Kıvâmudîn el-Kâkî ve Emir Kâtib el-İtkânî gibi talebeler yetiştiren Sıgnâkî, hicri 7. asrın önde gelen Hanefî alimlerindedir. (Yaran, 2009, 164) Onun icthad ve taklîd özelinde usûl-i fıkıha dair düşüncelerini Pezdevî'nin usûlüne şerh olarak kaleme aldığı *el-Kâfî şerhü'l-Pezdevî* isimli çalışmasından öğreniyoruz. Fakat Sıgnâkî, *el-Kâfî* isimli şerhinde Pezdevî'nin icthad bah-

sinde serdettiđi görüřlere ictihad tanımı yapma dıřında pek fazla yeni bir Őey eklemeyiz. (Sıđnâki, 2001, 5/1836)

Memlûkler döneminde etkili Hanefi alimlerden Ekmelüddîn el-Bâberti, (öl. 786/1384) usûl-i fıkha dair görüřleri bađlamında kendisine deđineceđimiz bir diđer önemli fakihtir. Hanefi mezhebine sıkı bađlılıđı onun usul eserlerine de yansımıř ve usul alanındaki görüřleri, klasik Hanefi fukahâ yöntemini devam ettirir nitelikte eserlerinde yer almıřtır. Fakat bir Memlûk dönemi fakihi olarak, çođu Hanefi fukahâda olduđu gibi Bâberti'de de genel mânâda mütekellimîn yönteminin etkilerini görmek mümkündür. Yukarıda örneklerini gördüğümüz tarzda Bâberti'de, klasik Hanefi fukahâ yöntemini devam ettirirken Pezdevî'nin eserine Őerh yazma yolunu tercih etmiřtir. *et-Takrîr 'alâ uřûli'l-Pezdevî* ismiyle Pezdevî'nin usulüne Őerh kaleme alan müellifin ictihad bahsine getirdiđi Őerhlerden hareketle usûli düşüncelerini ortaya koymaya çalıřacađız.

*Takrîr* isimli Őerhinde Bâberti, Abdülaziz el-Buhârî'nin yaptıđına benzer biçimde mütekellimîn yöntemi usul eserlerinde yer alan benzer ictihad tariflerine ve ictihadın alacađı hükümlere yer verir. (Bâberti, 2005, 6/261; Kahraman, 2014, 247) Fakat Buhârî kadar ayrıntılı biçimde ictihad Őartlarına ve metotlarına deđinmeyen Bâberti, bundan sonra ictihadda hata-isabet meselesini ele alır. (Bâberti, 2005, 6/263) Pezdevî'nin ictihad bahsindeki bařlıkları üzerine pek bir Őey ilave etmeyen Bâberti'nin asıl ayrıntılı usûli düşüncelerine onun, meřhur mütekellimîn yöntemi eserlerinden İbnü'l-Hâcib'in (v. 646/1249) *el-Muhtařar*'ına bazı redd ve tenkitlerini de içeren *er-Rüdûd ve'n-nukûd Őerhu Muhtařar İbnü'l-Hâcib* isimli çalıřmasında rastlıyoruz. (Kılıç, 2000, 55-58) Yer yer Őerh, yer yer de reddiye ve tenkit özellikleriyle öne çıkan eserde müellif, ictihad ve taklîde dair mütekellimîn yönteminin ortaya koyduđu tüm tartışma konularını ele almakta ve yer yer müellife katılırken, birçok yerde de ona tenkitler yöneltmektedir. (Bâberti, 2005, 59) Bâberti'nin İbnü'l-Hâcib'in kitabından ictihad ve taklîde dair tartıştıđı alt bařlıklar řunlardır: İctihadın ictihadla nakzı, müctehidin bařka bir müctehidi taklîdi, ictihadda tefvîz meselesi, Hz. Peygamberin (s.a.v) ictihadı konusu, taklîdin tanımı, müftî ve müstefî, aklîyatta taklîd konusu, müctehid olmayanın taklîd durumu, taklîd edilecek kiřide aranacak özellikler, ictihadın yenilenmesi, zamanın müctehidden hali olması (hulûvv meselesi), müctehid olmayanın mezhep birikimiyle fetva vermesi meselesi, efdâl ve mefdûl müctehid meselesi, amelden sonra ve önce bařka

mezhepten intikalde bulunma, tek mezhebe bağlanma meselesi. (Bâberti, 2005, 703-740)

Daha çok Hanefî usulcülerce tercih edilen memzûc usul metoduna dair önemli fıkıh usûlü eserleri telif edilmiştir. (Bedir, 2017, 215) Klasik fukahâ ve mütekellimîn metodunun mezciyle ortaya çıkan bu yeni usul metodunun en önemli temsilcileri Muzafferüddin İbnü's-Saâtî (öl. 694/1295) ve Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457) kabul edilir. (Köksal, Dönmez, 2005, 205) *Bedî'ü'n-nizâm* isimli usul eseriyle İbnü's-Saâtî ve *Tahrîr* isimli eseriyle İbnü'l-Hümâm bu metodun en önemli örneklerini ortaya koymuşlardır. Onların dışında, İbnü's-Saâtî ve İbnü'l-Hümâm'ın eserleri kadar olmasa da, memzuc yöntemden istifade ederek mütekellimîn yöntemiyle yazılmış eserlerden çokça alıntılar yapan ve memzuc eserler arasında kabul edilen diğer önemli Hanefî usul eserleri Sadruşşerîa'nın (öl. 747/1346) *Tenkihü'l-uşûl* ve şerhi *et-Tavzîhî*, Molla Hüsrev'in (öl. 885/1480) *Mirkât* ve şerhi *Mir'ât* ve Molla Fenârî'nin (öl. 834/1431) *Füşûlü'l-bedâyî*sidir.

Kendisi Şâfiî ve Eş'ârî bir muhitte yetişen ve itikatta Eş'ârî olan Bağdatlı Hanefî fakihî İbnü's-Saâtî'nin, (öl.694/1295) mütekellimîn usulcü Âmidî'nin (öl. 1246) *İhkâm*'ı ve Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüşûl* eserlerinin bir araya getirilmesiyle oluşturduğu *Bedî'ü'n-nizâm* veya başka bir adıyla *Nihâyetü'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl* eseri, (Özel, 2000, 190) icthad ve taklîd bahisleri bağlamında bu yeni karışımın özelliklerini kendisinde çokça barındırır. Bu dönemde ortaya çıkan “memzûc” usul yazım türünde yazılan söz konusu eser, yukarıda temas edildiği üzere klasik Hanefî usul eserlerindeki muhtevaca çok kısa ve dağınık icthad ve taklîd bahislerinin aksine, geniş ve müstakil biçimde hem icthad hem de taklîd konularını işlemeyle ön plana çıkar. İctihad ve taklîd bahislerine dair eski Hanefî usul eserlerinde yer almayan yeni tartışmaları verirken İbnü's-Saâtî'nin, mütekellimîn yöntemi usulcüsü Âmidî'den çokça etkilendiği göze çarpar. (Bedir, 2017, 212) İctihad ve taklîd bahisleri özelinde İbnü's-Saâtî'nin *Nihâyetü'l-vüşûl*'una göz attığımızda memzuc yöntemin getirdiği yenilikleri çokça görürüz. Mütekellimîn yöntemiyle yazılmış eserlerin ilk örneklerinden beri takip ettiği hem icthad hem de taklîd bahsine müstakil bir biçimde zengin alt tartışmalarıyla birlikte yer verme üslûbunu aynen benimseyen eser, Hanefî usul eserlerinde kısaca işlenen bu bahisleri, karşıt yöntemden yeni başlıklar ekleyerek zenginleştirmiştir. En önemlisi Hanefî usul eserlerinde Cesâs'tan beri müstakil biçimde yer almayan taklîd bahsine müstakil biçimde yer veren İbnü's-Saâtî, her iki bahse dair şu konu başlıklarını

eserinde tartıřır: Müctehidde aranan řartlar, Hz. Peygamberin icthadı, icthadda hata-isabet meselesi, karřıt gürüřlerin denklięi, icthadın tekrarı, taklîd tanımları, müctehidin müctehidi taklîdi, sahâbeyi taklîd, avâmın müctehidi taklîdi, icthad rütbesine ulařmayan alimin müctehidi taklîdi, müftîde aranan řartlar, müctehidsiz asrın imkanı (hulüvv) meselesi, müctehidlerin kitaplarından fetva vermenin hükmü, müctehidlerin seçiminde efdâliyet-mefdüliyet meselesi. (İbnü's-Saâti, 1985, 2/662-685)

Memzûc yönteme göre yazılmıř bir dięer meřhur eser, Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm'ın *et-Taħrîr*'idir. Kendi ifadesiyle Hanefî ve řâfiî usûlünü bir araya getirme amacıyla kaleme alınmıř bir eser olan *et-Taħrîr*, yine müellifin kendi ifadesinden hareketle o dönemde hacimli usul kitaplarından ziyâde muhtasar kitapların daha çok tutulduęu gerekçesiyle muhtasar ve veciz bir üslupla kaleme alınmıřtır. (İbnü'l-Hümâm, 1932, 3) Bu veciz üslubu eserin anlaşılmasını zorlařtırmıř ve eser daha çok řerh ve hâşiyelerinden hareketle istifade edilir olmuřtur. (Köksal, Dönmez, 2005, 205) Biz de burada *Taħrîr*'de müstakil biçimde yer alan geniř icthad ve taklîd bahislerini ve müellifin icthad ve taklîde dair gürüřlerini esere müellifin talabeleri ve takipçilerince yazılmıř en meřhur iki řerh olan İbn Emîru Hâc'ın (öl. 879/1474) *et-Taħrîr* ve *t-taħbîr* isimli řerhi ile, Emir Pâdiřah'ın (öl. 987/1579) *Teysîrüt-Taħrîr* řerhlerinden hareketle ele alacaęız. Hem bu řekilde kendileri de birer yetkin Hanefi fakihleri olan bu řârihlerin de usûlî düşüncelerini řerhlerinden hareketle öğrenmiř olacaęız hem de İbnü'l-Hümâm'ın icthad ve taklîde dair Hanefi mezhebi ięerisinde dillendirdięi yeni gürüřlerin talebeleri ve takipçilerince devamlılıęını ve sonraki dönemlere etkisini görmüř olacaęız.

Onun fûrû-ı fıkıh ve dięer alanlarda dięer mezheplerden gürüř almaya sıcak bakan anlayıřının temellerini burada inceleyeceęimiz usul eserinin icthad ve taklîd bahsinde derinlemesine görme imkanına sahibiz. Eserinin bařında kendi ifadesiyle Hanefî ve řâfiî usulünü bir araya getirmeyi amaçladığının ifade eden İbnü'l-Hümâm, icthad ve taklîd bahsinde de bunun örneklerini çokça sergilemiřtir. (İbnü'l-Hümâm, 1932, 3) İbnü's-Saâti'nin memzûc yöntemle birlikte icthad ve taklîd bahsi özelinde Hanefi usulüne getirdięi yenilikler ve altbařlıkları, yeni tartıřma konuları ve alt bařlıklarla zenginleřtiren İbnü'l-Hümâm, özellikle Memlûkler döneminin çok mezhepli ortamında gündeme gelen telfik, *tetebbu'u'r-ruħař*, intikâl beyne'l-mezâhib, tek mezhebe baęlılık ve dört mezhep gibi güncel konuları Hanefi usulüne dahil ederek tar-

tışmaya açmıştır. *Tahrîr*'de ictihad ve taklîd bahsi altında yer alan konu başlıkları şu şekildedir:

“İctihadın mahiyeti ve tanımları, ictihadın duruma göre alacağı hükümler, akliyyatta ve şer’iyyatta ictihad, müctehidde aranacak şartlar, ictihadın tecezzîsi, Hz. Peygamber’in (s.a.v) ictihadı, Onun devrinde ictihadın hükmü, ictihadda hata-isabet meselesi, müctehidin müctehidi taklîdi, ictihadın tekerrürü, bir müctehide iki zıt hükmün isnadının imkanı, ictihadın nakzı, ictihadda tefviz meselesi, hulüvvü’l-asr ani’l-müctehid tartışması, taklîdin tanımı, taklîdin kimlere gerekli olduğu, avâmın müctehidi seçmesi (müctehid seçiminde efdaliyet-mefduliyet meselesi), müctehid olmayanın mezhep birikiminden fetva vermesi, hayatta olmayan müctehidin taklîd edilmesi, mukallidin hangi durumlarda mezhebinden dönebileceği ve başka mezhepten görüş alabileceği, bir mezhebe bağlanmanın hükmü, “tetebbuu’r-ruhas” meselesi, telfikin hükmü, sahâbenin taklîd edilip-edilemeyeceği konusu, dört mezhep dışında kalan mezheplerin taklîdi meselesi”. (İbnü’l-Hümâm, 1932, 523-552)

Burada memzûc eserler kısmında inceleyeceğimiz bir diğer eser Sadrüşşerîa’nın *Tenkihü’l-uşûl* isimli usul eserine yine kendisinin yazdığı *et-Tavzîh* şerhi ve Sâ’düddîn Teftâzânî’nin (v. 792/1390) ona yazdığı meşhur *Telvîh* hâşiyesidir. Eser, yukarıda zikri geçen İbnü’s-Saâtî’nin *Nihâyetü’l-vuşûl*’u ve İbnü’l-Hümâm’ın *Tahrîr*’i nispetinde memzûc yöntemi takip etmese de, yine de mütekellimîn yönteminin önemli örneklerinden Fahreddin er-Râzî’nin *el-Maḥşûl*’ü ve İbnü’l-Hâcib’in *el-Muḥtasar*’ından önemli ölçüde yararlanmış ve söz konusu eserlerden konuları özetleyerek kendi bünyesine katmıştır. Müellifin kendi ifadesiyle eserini telif etme amacı, o dönemde ulemânın Pezdevî’nin usûlüne çokça yoğunlaşmaları ve bazılarının ondaki birtakım noktaları eleştirmesidir. Bundan hareketle müellif Pezdevî’nin eserinde anlaşılacak yerleri açıklama ve bazı yerleri ayıklama niyetiyle eserini telif etmiş ve Râzî’nin *el-Maḥşûl*’ünden ve İbnü’l-Hâcib *Muḥtasar*’ından bazı konuların özetini de eserine dahil etmiştir. (Katib Çelebi, 1941, 1/496) Şükrü Özen de bu yönüyle eserin bir bakıma Hanefî ve Mütekellimîn metodlarını mezcettiğini ifade eder. Mürteza Bedir ve Bilal Esen de çalışmalarında *Tenkih* ve şerhi *Tavzîh*’e memzûc eserler içerisinde yer vermişlerdir. (Özen, 2011, 430; Bedir, 2017, 191; Esen, 2012, 27)

Sadrüşşerîa’nın *Tavzîh*’i üzerine Sâ’düddîn Teftâzânî’nin yazdığı meşhur *Telvîh* hâşiyesine de burada Hanefî usul eserleri kapsamında

temas edeceđiz. Burada ictihad ve taklíd bařlıkları açısından inceleyeceđimiz hem *Tavzıh* hem de hařiyesi *Telvih*, bu bahislere ayrılan hacim bakımından klasik Hanefi fukahâ yöntemi eserlerinin yöntemini devam ettirirler. Özellikle Pezdevi'nin usul eserini esas alarak eserini oluřturan Sadruřşeriá, her ne kadar eserine Râzi'nin *Maħşul*'ü ve İbnü'l-Hâcib'in *Muħtasar*'ından konuları yer yer özetleyip almıř olsa da, ictihad ve taklíd bahisleri açısından bunu yapmayarak Pezdevi'nin eserine sıkı sıkıya bađlı kalmıřtır. Pezdevi'nin ictihad kısmında dediklerine neredeyse hiçbir řey ilave etmeyen Sadruřşeriá, taklíd bahsine de yer vermemesiyle eski Hanefi fukahâ yöntemi usul tarzını devam ettirir. (Sadruřşeriá, 2/117-120) řekil bakımından Sadruřşeriá'nın usulünde yer verdiđi ictihad ana bařlıklarına yeni bařlık ilave etmeyen hařiye yazarı Teftâzânî, bahse dair getirdiđi hařiyelerde mütekellimîn yöntemi usul eserlerinden bazı alıntılar yapar. Eř'arî mezhebine daha yakın durduđu ifade edilen ve mütekellimîn yöntemini daha çok benimseyen Teftâzânî'nin bu bahislerde özellikle Gazzâlî'den çokça etkilendiđi görölür. (Topalođlu, 1985, 142) Örneđin o, müctehidde bulunması gereken Sünnet bilgisi kısmında ve ictihadın "tecezzî" sini kabul etmesi hususunda Gazzâlî'yi takip eder. (Teftâzânî, 2/117) *Tavzıh*'de yer alan kısa ictihad bahsine getirdiđi řerhlerle, tıpkı Pezdevi'nin usulündeki kısa ictihad bahsine Abdülaziz Buhârî'nin *el-Müstařfâ* kaynaklı getirdiđi řerhlere benzer açıklamalar getiren Teftâzânî'nin bu anlamda Abdülaziz Buhârî'nin *Keřfü'l-esrâr*'ından çokça yararlandiđı anlařılmaktadır. Fakat Abdülaziz Buhârî kadar geniř biçimde ictihad bahsine eklemeler yapmayan Teftâzânî, sadece ictihad řartlarında kelamın ve furu fıkih bilgisinin gerekip gerekmeyeceđi, müctehidin Sünnet bilgisi ve ictihadın "tecezzî" si konularını ilave etmekle yetinir. (Teftâzânî, 2/117)

Memzûc yöntemine göre yazılmıř bir diđer meřhur usul eseri Osmanlı alimlerinden Molla Fenârî'nin (v. 834/1431) *Fuřûlü'l-bedâyi*'sidir. (Esen, 2012, 28; Aydın, 1996, 229) Memzûc yöntemle yazdıđı eserinin giriřinde kullandıđı klasik usul eserleri listesini veren Fenârî, Hanefî usulcülerinden Cessâs, Debûsî, Pezdevî, Serahsî, Alâeddin Semerkandî, Ebü'l-Berekât en-Neseфі, Sadruřşeriá ve Habbâzî'nin usul eserleri yanı sıra, mütekellimîn yönteminin önde gelen usulcülerinden Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Cüveynî, Ebû Hâmid Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Beyzâvî ve İbnü'l-Hâcib'in eserlerinden de yararlanmıřtır. (Molla Fenârî, 2006, 8; Katib Çelebi, 1941, 2/1267)

Eser, ictihad ve taklíd bahisleri bađlamında da memzûc yöntemle kaleme alınmıř eserlerin özelliklerini kendisinde barındırır. Bu bađlam-

da Hanefî memzûc eserlerde ortak özellik olarak gördüğümüz, icthad bahislerini mütekellimîn yönteminin tartışmalarını da ekleyerek zenginleştirme ve taklîd bahsine müstakil biçimde yer verme geleneğini Fenâri de aynen devam ettirir. Nitekim o, eserinin son 25 sayfasını “icthad”, “istiftâ” ve “müftî” bahislerine ayırır. “Taklîd” ismini başlık olarak kullanmayan Fenârî, taklîdle ilgili meseleleri “istiftâ”, “iftâ”, “müftî” başlıkları altında inceler. (Molla Fenârî, 2006, 2/475-500) Fenârî’nin icthad, iftâ ve istiftâ bahisleri altında ele aldığı konu başlıkları şu şekildedir: İctihadın lügavî ve ıstılâhi tanımları, müctehidde aranacak şartlar, icthadın hükmü, icthadda hata-isabet meselesi, aklîyatta ve şer’iyatta icthad, icthadın “tecezzî”si, Hz. Peygamberin icthadı meselesi, Hz. Peygamber hayatta iken ashabın icthad edip edemeyeceği, bir müctehide iki zıt görüşün izafesi meselesi, icthadın nakzı, müctehidin müctehidi taklîdi meselesi, icthadda tefvîz meselesi, icthadın tekerrürü, zamanın müctehidsiz kalması (hülûvv meselesi), diri ve hayatta olmayan müctehidin eserlerinden nakille fetva vermenin hükmü, taklîd edilecek müctehidlerde efdâliyet-mefdûliyet meselesi, ammînin müctehidi taklîdinin hükmü, taklîdin mahiyeti ve hükmüne dair tartışmalar, müctehidlik seviyesine ulaşmamış alimin müctehidi taklîdi, ammînin amel öncesi ve sonrası başka müctehidin kavline dönmesinin hükmü, tek mezhebe bağlanmanın hükmü ve aklîyatta taklîdin hükmü. (Molla Fenârî, 2006, 2/475-500)

Memzûc eserleri icthad ve taklid bahisleri açısından tanıttığımız bu başlıkta son olarak Molla Hüsrev’in (v. 885/1480) Osmanlı ilim dünyasında şöhret kazanmış, medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş ve üzerine çok sayıda hâşiye kaleme alınmış *Mirââtü’l-vüşûl*’ü ve üzerine kendisinin yazdığı *Mirââtü’l-uşûl* isimli şerhini ele alacağız. (Koca, 2005, 148; Özket, 1992, 43) Muhtasar tarzda kaleme aldığı *Mirââtü’l-vüşûl* ve şerhi *Mirâât*’da Pezdevî’nin metodunu devam ettiren Molla Hüsrev, mütekellimîn yönteminin önde gelen eserlerinden Cüveynî’nin *el-Burhân*, Râzî’nin *el-Maḥşûl*, Âmidî’nin *el-İḥkâm* ve Beyzâvî’nin *el-Minhâc*’ını kaynak olarak kullanır. (Molla Hüsrev, 2011, 11-21) Bu eserlerle birlikte kendisine kadarki yaklaşık 26 usûl-i fıkıh eserini kaynak olarak kullanan *Mirâât*, bu açıdan bir derleme eser görünümündedir. (Özket, 1992, 49) İctihad bahsine “hâtîme” bölümünde yer veren Molla Hüsrev, usûlün konusu olan deliller ve onlardan istinbat edilen ahkâmı işledikten sonra bunun yolu olan icthad bölümünü en sona aldığını belirterek bir anlamda Gazzâlî’nin *Müstaşfa*’da usûl-i fıkıhın dörtlü taksimine (“semere” (hüküm), “müsmir” (hükümün kaynakları), “turuḳü’l-

istismar” (hüküm çıkarma yolları) ve “müstesmir” (hüküm çıkaran kiři, müctehid) benzer bir taksim getirir. Bu taksim: 1. hükümler, 2. hükümlerin kaynakları (deliller), 3. hüküm çıkarma yöntemleri (ictihad) şeklinde üçlü taksimdir. (Molla Hüsrev, 2011, 466) Molla Hüsrev'in eserinde ictihad ve taklîd konularına dair yer verdiđi konu başlıkları řu şekilde-dir: İctihadın lügavî ve istilâhi tanımları ve mahiyeti, mutlak müctehidde ve mukayyed müctehidde aranacak şartlar, ictihadın hükmü, ictihadda hata-isabet meselesi, ictihadın “tecezzi”si, taklîd tanımı, sahâbeyi taklîd ve tâbiûnu taklîd. (Molla Hüsrev, 2011, 313, 466)

İctihad ve taklid konuları sonraki Osmanlı ve Babürlüer dönemlerinde ve modern dönemde de Hanefi usul-i fıkıh eserlerinde işlenmeye devam etmiş ve bu dönemlerde ictihad ve taklid, önemine binaen özel risale ve çalışmalarına konu edilmeye başlanmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla 17 ve 18. asırlar boyunca Hanefilerce ictihad ve taklide dair pek çok mustakil risale kaleme alınmıştır. Bunlar: Muhammed b. Abdülazim el-Mekkî el-Hanefî er-Morâvî (v. 1061/1651), “el-Ğavlü's-sedîd fi ba'zi mesâilil-ictihâd ve't-taklîd”; Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr eş-Şürûnbülâlî el-Mısırî (v. 1069/1659), “el-İkdü'l-ferîd li beyâni'r-râcih mine'l- ħilâf fi cevâzi't-taklîd”; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî el-Mısırî (v. 1098/1687), “ed-Dürrü'l-ferîd fi beyâni ħukmi't-taklîd”; Pirizâde İbrâhim (v. 1099/1688), “Risâletü ğâyeti't-taĥķķik fi 'ademi cevâzi't-telfik fi't-taklîd”; Muhammed b. Hamza Aydîni (v. 1118/1706), “Risâle fi taklîd”; Abdülganî b. İsmâil Nablûsî (v. 1143/1731), “Ĥülâşatü't-taĥķķik fi beyâni ħukmi't-taklîd ve't-telfik”; Muhammed b. Abdullah el-Baĝdâdî (v. 1016/1607), “Risâle fi taklîd”. Risaleler ictihad bahislerine yer vermekle birlikte daha çok taklid bahislerine yoğunlaşmakta ve Osmanlı döneminde gündemde olan intikal, telfik ve tettebbuu'r-ruhas konuları üzerine eğilmekteler. (Ergin, 2023, 148-167)

Bu risaleler dışında, bu dönemde kaleme alınan usûl-i fıkıh ve fetvâ usulü eserleri de ictihad ve taklid tartışmalarına temas eden çalışmalar arasında zikredilebilir. İbnü'l-Hümâm'ın Memlûkler sonrasında yaşamış devamcılarında Emir Pâdişah'ın (v. 987/1579), *Tahrîr* üzerine şerh olarak kaleme aldığı *Teysîrü't-Tahrîri*, Zeynüddîn İbn Nuceym'in (v. 970/1563), Nesefî'nin *Menâr*'ına şerh olarak yazdığı *Fethü'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr* ve Alâuddîn Haskefî'nin (1088/1677) *İfâdatü'l-envâr 'alâ usûli'l-Menâr*'ı, Hindistanlı Hanefî fakihleri İbn Abdüşşekûr el-Bihârî'nin (1119/1707) *Müsellemü's-sübût*'u ile Bahrülulûm el-Leknevî'nin (v. 1225/1810) ona şerh olarak yazdığı *Fevâtiĥü'r-raĥamût*'u ve Ebû Saîd Hâdimî'nin (v. 1176/1762) *Mecâmi'ü'l-ĥakâik*'i

ile Mustafa Hulûsi Güzelhisârî'nin (v. 1253/1837) ona şerhi *Menâfiü'd-dekâik*'i, usul-i fıkıh alanında bu dönemde icthad ve taklîd konularına temas eden çalışmalardır. Yine hicri 10. asırdan itibaren müstakil ürünlerini vermeye başlayan Hanefî fetvâ usulü alanında kaleme alınan eserler de, bu dönemde icthad ve taklîd konularına temas eden çalışmalardır. İbn Kemal Paşa'nın (v. 940/1534) *Tabakâtü'l-fukahâ*'sı, Muhammed Destinâî'nin (v. 999/1591'den önce) *Âdâbü'l-müftîn*'i, Mehmed Fıkhî Efendi'nin (v. 1147/1735) *Edebü'l-Müftî* ve İbn Âbidîn'in *Resmü'l-müftî*'si, fetvâ usulü alanında konuya temas eden eserlerden bazılarıdır. (Bayder, 2015, 212) Son dönemde söz konusu eserler ve özel risalelerde icthad ve taklid konuları memzuc yöntemle yazılmış eserlerin özelliklerini devam ettirmekle birlikte, bu dönemde taklid bahislerine icthad alt başlıklarına nazaran daha çok yer verildiği görülmektedir. Özellikle taklid bahislerinden telifik, mezheplerin ruhsatlarıyla amel etmek, farklı mezhep görüşlerini tercih etmek anlamında intikal ve tek mezhebe bağlanmanın hükmü gibi konular etrafında zengin bir tartışma literatürü meydana gelmiş ve bu konular usul eserlerinin yanı sıra müstakil risalelere konu olmuştur.

## Sonuç

Makalemizde klasik dönem Hanefî usul eserlerinde icthad ve taklidin durumunu ortaya koymaya çalıştık. Bunun için öncelikle memzuc yöntem öncesinde klasik dönemin en öne çıkan Hanefî usul eseri müelliflerinden Cessâs, Debûsî, Saymerî, Pezdevî, Serahsî, Alâeddin es-Semerkandî, Lâmişî, Üsmendî ve Ahsîkesî'nin eserlerini inceledik. Bu eserlerde görülen ortak husus, icthad ve taklîd bahisleri konusunda Hanefî usulcülerin mütekellimîn usulcülerden farklı olarak bu bahislere çok az yer ayırmaları ve genellikle taklîd bahisine yer vermemeleridir. Kısaca yer verilen icthad bahsi de genellikle hata-isabet meselesi ekleninde işlenmektedir. Klasik Hanefî usul eserlerinde hakim olan bu tavrın muhtemel sebeplerini makalenin ilgili kısmında açıklamaya çalıştık. Buna karşın Hanefiler dışında diğer mezhepler tarafından benimsenen mütekellimîn yöntemi üzere kaleme alınmış usul eserleri ilk örneklerinden itibaren icthad ve taklîd bahislerine daha geniş bir biçimde yer vermekteler. Hicri 7. asra gelindiğinde ise Hanefî usul eserlerinde bu tavrın önemli ölçüde değiştiğini gözlemledik. Zira bu dönemde daha çok Hanefî usulcülerce benimsenen memzûc yöntemle mütekellimîn eserlerinde yer alan icthad ve taklîd konularının Hanefî usul eserlerine

geçtiğini görüyoruz. Bu bağlamda Hanefî memzûc usul yazarları, bu yeni yöntemle mütekellimîn usul eserlerinde yer alan klasik taklîd konularını (örneğin taklîdin tanımı ve mahiyeti, aklîyatta ve şer'iyatta taklîd, müctehidin müctehidi taklîdi, avâmın müctehidi taklîdi, taklîd edilecek müftüde aranacak şartlar, hayatta olmayan müctehidi taklîd, sahâbeyi taklîd) kendi eserlerine katmış hem de o dönemde çokça tartışılan “mezhepler arası intikal”, “tek mezhebe bağlanmanın hükmü”, “dört mezhep dışında kalan mezheplerin taklîdi durumu”, “efdal varken mefdûlün taklîdinin geçerliliği”, “tefîk”, “tetebbu ‘u’r-ruĥaş”, “mukallidin mezhebin fûrû eserlerinden fetva vermesi” gibi meseleleri taklîd bahsi altında Hanefî usulüne dahil etmişlerdir. O dönemde pek çok kulvarda müşahede edilen fikhî mezhepler arası yakınlaşma ikliminin tezahürlerinden birisi olarak gördüğümüz memzûc yöntemin en önde gelen temsilcileri, meşhur Memlûklü Hanefî fakihlerden İbnü'l-Hümâm ve İbnü's-Saâtî'dir. Molla Fenârî, Molla Hüsrev ve Sadruşşerfa'nın telif etmiş oldukları usul eserleri de büyük ölçüde memzûc eserlerin özelliklerini taşırlar. Fakat bu dönemde Hanefîlerce kaleme alınan tüm usul eserleri memzûc yöntemle yazılmış değildir. Bu dönemde klasik fukahâ yöntemini devam ettiren eserler de az değildir. Fakat bu eserlerin de özellikle klasik eserlere şerh olarak yazılanlarında, icthad ve taklîd bölümleri bağlamında mütekellimîn yöntemi usul eserlerinin etkilerini çokça görmek mümkündür. Sonuç olarak ilk Hanefî usul eserlerinde icthad ve taklid konularına çok az yer verilirken, hicri 7. asırdan itibaren memzûc yöntemin yaygınlaşmasıyla birlikte bu bahisler hacim ve yöntem bakımından değişim geçirerek usul eserlerinde daha fazla yer bulmaya başlamış ve modern döneme doğru bu bahisler usul eserlerinde yer almakla birlikte, önemine binaen icthad ve taklid konuları mustakil eserlere ve risalelere konu edilmiştir.

### Kaynakça

Âmidî, S. (2012) *el-İhkâm fi uşûli'l-aĥkâm*. nşr. Ömer b. Ali es-Selâmî. Riyad: Câmiatü İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye.

Apaydın, H. Y. (2006). “el-Müstasfa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/124-126. Ankara: TDV Yayınları.

Apaydın, H. Y. (2013). “Hanefî İctihad Teorisi ve Molla Hüsrev'in Bu Teoriyi Sunumu”. *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu –*

*Bildiriler kitabı*. ed: Tevfik Yücedođru vd. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, s. 267-274.

Apaydın, H. Y. (2013). *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.

Atar, F. (1988). "Abdülaziz el-Buhârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/186-187. Ankara: TDV Yayınları.

Aydın, H. (1993). *Sivaslı İbnü'l-Hümmam ve Tahrir'i*, Sivas: Kemalüddin İbnü'l-Hümmam Vakfı Yayınları.

Bâbertî, E. (2005). *er-Rüdûd ve'n-nukûd şerhu Muhtaşar İbnü'l-Hâcib*. thk. Seyfullah b. Salih b. Avn el-Ömerî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.

Bâbertî, E. (2005). *et-Takrîr 'alâ Uşûli'l-Pezdevî*. thk: Abdüsselam Subhi Hamed. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye.

Baktır, M. (1990). "Tireli İbn Melek, Hayatı, Eserleri ve Menâr Şerhi". *Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/40-66.

Basrî, E. (2005). *el-Mu'temed fi uşûli'l-fıkıh*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye.

Başođlu, T. (2001). *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora tezi).

Bayder, O. (2015) "Hanefî Fetva Usulü Literatürü ve Bedreddin eş-Şuhâvi'nin "et-Tırâzu'l-Müzheb" Adlı Fetva Usulünün Deđerlendirilmesi", *Bilimname*, 29/211-229.

Bedir, M. (2017). *Fıkıh Mezhep Sünnet*. İstanbul: Dem Yayınları.

Bedir, M. - Koca, F. (2007). "Pezdevî, Ebü'l-Usr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/264-266. Ankara: TDV Yayınları.

Bedir, M. (2013). "Kelamcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar". *İslam Araştırmaları Dergisi*. 29/65-97.

Beyzâvî, N. (2008) *Minhâcü'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*. thk: Şaban Muhammed İsmail. Beyrut: Daru İbn Hazm.

Buhârî, A. (2009). *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye.

Cessâs, E. (1994). *el-Fuşûl fi'l-uşûl*. thk: Uceyl Câsim en-Neşmî, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şüun el-İslamiyye.

Cüveynî, İ. (1979) *el-Burhân fi uşûli'l-fıkıh*. thk. Abdülaziz ed-Dîb. Katar: y.y.

Çelebî, K. (1941). *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. tsh: Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge. Ankara: Milli Eđitim Bakanlıđı.

Debûsî, E. (2001). *Takvîmü'l-edille fi uşûli'l-fıkıh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye,

Ergin, B. (2023), 16-17. *Yüzyılda Taklid ve Telif Tartıřmaları*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi.

Esen, B. (2012). *Hanefi Usul Eserlerinde İctihad Teorisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Gazzâlî, E. (1992). *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye.

İbn Âbidîn, M. (2016). *Şerhü'l-manzûme el-müsemmâ bi-'Uķûdi resmi'l-müftî*, thk: Hamid Ali el-Uleymî, Kahire: Darü'l-İhsan.

İbn Melek, A. (1890). *Şerhu Menâri'l-envâr*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbnü'l-Hümâm, K. (1932). *et-Taħrîr fi uşûli'l-fıkıh*. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbi el-Halebî.

İbnü's-Saâtî, M. (1985). *Nihâyetü'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*. nşr: Sa'd b. Garir es-Sülemi. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi.

Kahraman, A. (2014). "Ekmelüddin el-Bâberti'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Usûle Dair İki Eseri: *et-Takrîr ve er-Rüdûd ve'n-Nükûd*", *Ekmelüddin Bâberti'yi keřif yolunda I. Ekmelüddin Bâberti Sempozyumu*, Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 239-254.

Kâkî, K. (2005). *Câmi'u'l-esrâr fi şerhi'l-Menâr*. thk: Fazlurrahman Abdulgafur el-Afgani. Mekke: Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz.

Karadađ, B. (2020). *Mısır Hanefiliđi: Memlûkler Dönemi Hanefi Fıkıh Düşüncesini*. Ankara: Astana Yayınları.

Kayapınar, H. (2001). "Kâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/216. Ankara: TDV Yayınları.

Kılıç, H. (2000). "İbnü'l-Hâcib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/55-58. Ankara: TDV Yayınları.

Koca, F. (2005). "Mir'âtü'l-usûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/148. Ankara: TDV Yayınları.

Koşum, A. (2006). "İçtihadta Hata ve İsbet Tartıřmaları Işıđında Öznellik-Nesnellik Sorunu". *Usul: İslam Arařtırmaları* 5/5-32.

Köksal, A – Dönmez, İ. (2012). "Usûl-i Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/201-210. Ankara: TDV Yayınları.

Lâmişî, M. (1995). *Kitâb fî uşûli'l-fıkh*. thk: Abdülmecid Türkî, Darü'l-Garb el-İslami.

Molla Fenârî, Ş. (2006). *Fuşûlü'l-bedâyi' fî uşûli'ş-şerâyi'*. thk: Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye.

Molla Hüsrev, M. (2011). *Mir'âtü'l-uşûl şerhu Mirkâti'l-vuşûl*. thk: İlyas Kaplan et-Türki. Beyrut: Dâru Sâdir.

Nesefî, E. (1898). *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Menâri'l-envâr*. Kahire: Matbaatü'l-Kübra el-Emiriyye Bulak.

Nesefî, E. (1908). *Menârü'l-envâr*. Dersaadet: Matbaa-yı Ahmed Kamil.

Özel, A. (2000). "Müzafferüddin İbnü's-Saâti". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/190-192. Ankara: TDV Yayınları.

Özen, Ş. (2011). "Teftâzânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/299-308. Ankara: TDV Yayınları.

Özket, H. (1992). *Molla Hüsrev ve Mir'atü'l-Usûl Adlı Eserinin Kaynakları*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yüksek lisans tezi).

Pezdevî, E. *Kenzü'l-vuşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl*. Karaçi: Mir Muhammed Kitibhane-i Merkez-i İlm ve Edeb.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavzîh li metni't- Tenkîh fi uşûli'l-fıkh*, (*et-Telvîh* ile birlikte). Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye.

Saymerî, E. (1991). *Kitâbü Mesâ'ili'l-hilâf fî uşûli'l-fıkh*. thk: Abdulahad Cahdâni. Marseille: Universite de Provence, (Doktora tezi).

Sem'ânî, E. (1998). *Kavâti'u'l-edille fî uşûli'l-fıkh*. Thk: Abdullah Ahmed el-Hakemî. Riyad: Mektebetü't-Tevbe.

Semerkindî, A. (1984). *Mîzânü'l-uşûl fî netâ'ici'l-ukûl*, thk: Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'di, Mekke: Câmîatu Ümmü'l-Kurâ, (Doktora tezi).

Serahsî, E. *Usûlü's-Serahsî*. thk: Ebü'l-Vefâ Afgâni. Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Maârif en-Numâniyye.

Siğnâkî, H. (2001). *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*, thk: Fahreddin Seyyid Muhammed Kânit, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.

Şirâzî, E. (1995). *el-Lüma' fî uşûli'l-fıkh*, thk: Muhyiddin Dîb. Yusuf Ali Bedîvi, Dimaşk, Beyrut: Daru'l-Kelim et-Tayyib.

Topaloğlu, B. (1985). *Kelam İlmi*. İstanbul: Damla Yayınevi.

Üsmendî, E. (1992). *Bezlü'n-nazar fi'l-uşûl*. thk: Muhammed Zeki Abdülber. Kahire: Mektebetü Darü't-Türas.

Yaran, R. (2009). "Siĝnâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/164-166. Ankara: TDV Yayınları.

Yenidoĝan, A. (2019). "İçtihad Teorisi Baĝlamında Gazzâli'nin Mütakellimin Fıkıh Usulünün Gelişimine Katkıları". *İslam Hukuku Arařtırmaları Dergisi*, 33/83-102.

Zerkeşî, B. (1992). *el-Baĝrû'l-muĝîf fi uşûli'l-fıkh*. nşr. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şüûni'l-İslamiyye.

## **Qurani-Kərim ayələrinin izahında iki əsas termin: “təfsir” və “təvil”**

**Qumru Hüseynova**

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun  
“Dinşünaslıq” ixtisası üzrə doktorantı  
Bakı, Azərbaycan  
qumru.85@mail.ru  
<https://orcid.org/0009-0004-5685-8732>

Daxilolma tarixi: 03.09.2025  
Nəşrə təsdiq tarixi: 15.12.2025

### **Xülasə**

Bu məqalədə “təvil” və “təfsir” sözləri bir çox lüğət və klassik təfsirlərdən nümunələr əsasında Quranın bütünlük və kontekstinə uyğun olaraq tədqiq edilməyə səy göstərilib. Yazıda, lüğəvi olaraq, təfsirin “izah etmək”, təvilin isə “bir şeyi hədəfinə çevirmək” mənalarına gəldiyini görə bilərik. Həmçinin mövzunun daha aydın dərk edilməsi üçün araşdırmada həmin sözlərin keçdiyi tarixi yola diqqət çəkilmişdir.

Məqalədə ilk dəfə olaraq Maturidinin (v. 333/944) bu iki sözü fərqləndirdiyi iddiası müqabilində, əslində, ondan, təxminən, 55 il öncə vəfat etmiş İbn Qüteybənin (v. 276/889) bu ifadələrin fərqli mənalarda işlətdiyi iddiasının mövcudluğu da ortaya qoyulmuşdur. İbn Qüteybənin yazdığı iki əsərindən birinə “Təfsiru qaribu əl-Quran”, digərinə “Təvilu muşkili əl-Quran” adlarını verməsi bunun sübutu kimi təqdim edilir. Hicri V əsrdə Rağib əl-İsfahaninin (v. 425/1034) bu sözləri tamamilə istilahlaşdıraraq, “Təfsir təvildən daha ümumidir; təfsir kəlmələrdə, təvil isə mənalarda işlədilir” tərzindəki görüşü İbn Qüteybə ilə paralellik təşkil edir.

Bununla yanaşı, məqalədə “təvil” sözünün “Ali-İmran” surəsinin 7-ci ayəsində “möhkəm” və “mütəşabih” sözləri ilə əlaqəsi araşdırılmışdır. Həmin ayədə Uca Allah möhkəm ayələri “kitabın anası” yəni, “əsa-sı” kimi qeyd edir. Mütəşabih ayələri isə Qurani-Kərimin digər oxşarmənalı ayələri olaraq ifadə edir. “Qəlblərində əyrilik olanlar fitnə

çıxarmaq və təvil etmək məqsədilə mütəşabih olana uyarlar "(Ali-İmran", 3/7). Mütəşabihin lüğətdə "oxşarmənalı söz" mənasını ifadə etməsinə baxmayaraq onun "qapalı" – hər kəs tərəfindən anlaşılmayan, mütləq bir bəyan və izaha ehtiyacı olan ayələr mənasına gəldiyini irəli sürənlər də vardır.

Yazıda təvil və mütəşabih sözlər arasındakı əlaqə digər Quran ayələri ilə geniş şəkildə izah edilmişdir.

**Açar sözlər:** *təfsir, Quran, təvil, möhkəm, mütəşabih.*

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

## The Two Main Terms Used in Explaining the Verses of the Qur'an are Tafsir and Ta'wil

**Gumru Huseynova**

Azerbaijan Institute of Theology

PhD student in Religious Studies

Baku, Azerbaijan

qumru.85@mail.ru

<https://orcid.org/0009-0004-5685-8732>

Date of submission: 03.09.2025

Date of acceptance: 15.12.2025

### Abstract

In this article, the words "ta'wil" and "tafsir" are examined on the basis of various dictionaries and classical commentaries, in accordance with the integrity and context of the Qur'an. Lexically, tafsir means "to explain, to clarify," while ta'wil conveys the meaning of "to return something (to its ultimate purpose or meaning)." In order to make the subject clearer, the historical development of these terms has also been discussed.

It is claimed that Abu Mansur al-Maturidi (d. 333/944) was the first to distinguish between these two terms. However, research shows that Ibn Qutaybah (d. 276/889), who lived about fifty years before Maturidi, had already used these words with different nuances. In his work *Ta'wil Mushkil al-Qur'an*, Ibn Qutaybah draws a distinction between *tafsir* and *ta'wil*, which is considered proof of the existence of such a distinction. In the 5th century AH, al-Raghib al-Isfahani (d. 425/1034) stated that “*tafsir* is mostly used in explaining individual words, while *ta'wil* is used in interpreting whole passages,” which shows a parallel with Ibn Qutaybah’s usage.

In this article, the word “*ta'wil*” in Qur’an 3:7 is analyzed in connection with the concepts of *muhkam* (clear) and *mutashabih* (ambiguous) verses. The verse indicates that only Allah knows the true interpretation (*ta'wil*) of ambiguous verses. *Mutashabih* verses are expressed in ways such as “the essence of the Book,” “similar meaning,” or “allegorical expressions.” The study explores how *muhkam* and *mutashabih* verses relate to each other and how this relationship helps to clarify Qur’anic interpretation.

**Keywords:** *Tafsir, Quran, Tawil, Muhkam, Mutashabih*

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

## **Два основных термина, используемых при толковании аятов Корана: «тафсир» и «та'виль»**

**Кумру Гусейнова**

Азербайджанский институт теологии,  
аспирант по специальности религиоведение  
Баку, Азербайджан  
qumru.85@mail.ru  
<https://orcid.org/0009-0004-5685-8732>

Дата подачи статьи в редакцию: 03.09.2025

Дата подтверждения статьи к публикации: 15.12.2025

### **Резюме**

В данной статье предпринята попытка изучить слова «тавиль» и «тафсир» в соответствии с целостностью и контекстом Корана на основе примеров из многочисленных словарей и классических комментариев. В статье показано, что лексически тафсир означает «объяснять», а тавиль — «превращать что-либо в цель». Кроме того, для более ясного понимания темы уделено внимание историческому пути этих слов в исследовании.

В статье сначала рассматривается утверждение Ибн Кутайбы (ум. 276/889), умершего примерно за 55 лет до него, о том, что эти выражения использовались в разных значениях, в отличие от утверждения Матуриды (ум. 333/944), который различал эти два слова. В качестве доказательства приводится тот факт, что Ибн Кутайба назвал одно из своих двух произведений «Тафсир аль-Карибу аль-Коран», а другое — «Тафсир аль-Мушкили аль-Коран». В V веке хиджры Рагиб аль-Исфахани (ум. 425/1034) полностью перефразировал эти слова, и его точка зрения о том, что «Тафсир более общее понятие, чем тавиль; тафсир используется в словах, а тавиль — в значениях», параллельна мнению Ибн Кутайбы.

Кроме того, в статье рассматривается взаимосвязь слова «тавиль» со словами «мухамм» и «муташабих» в 7-м аяте суры «Али-Имран». В этом аяте Всевышний Аллах упоминает мухамм аяты как «мать Книги», то есть ее «основу». Стихи, содержащие

муташибих, выражаются так же, как и другие стихи Священного Корана со схожим смыслом. «Те, чьи сердца уклоняются в сторону, следуют за иносказательным, желая посеять смуту и добиться толкования, хотя толкования этого не знает никто, кроме Аллаха» («Али-Имран», 3/7). Хотя словарь определяет муташибих как «слово со схожим значением», некоторые предполагают, что оно относится к «закрытым» стихам, которые не всем понятны и которые абсолютно требуют разъяснения и объяснения.

В статье подробно объясняется взаимосвязь слов тавиль и муташибих с другими стихами Корана.

**Ключевые слова:** тафсир, Куран, тавиль, мухамм, муташибих.

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

## **Giriş**

Qurani-Kərim doğru yolu göstərmək və hər iki dünya səadətini təmin etmək məqsədilə Allah tərəfindən bəşəriyyətə Həzrət Peyğəmbər vasitəsilə nazil olan bir kitabdır. Bu cəhətdən dəyərləndirildikdə, insanın məqsədinə nail ola bilməsi üçün müqəddəs kitabı oxuması və başa düşməsi lazımdır. Odur ki, Uca Allah hər bir insandan Qurani-Kərimi oxumasını, anlamasını və üzərində “tədəbbür” etməsini istəyir (“Məhəmməd”, 47/24; “Sad”, 38/29).

Nəticə etibarilə deyə bilərik ki, Qurani-Kərimin araşdırdığı varlıq insandır. Məqsədi də insana onu qurtuluşa və ya həlaka aparacaq yolları izah etmək (“ən-Nəhl”, 16/89), başqa bir ifadə ilə – “İnsanı zülmətdən nura çıxarmaqdır (“İbrahim”, 14/1).

Elmdə ayələrin izah fəaliyyəti “təfsir” adlanır. Bununla yanaşı, təfsir tarixində, həm də tez-tez “təvil” sözü ilə də qarşılaşırıq. Hər iki söz Qurani-Kərimdə işlədilməklə yanaşı, bu iki ifadə arasında oxşarlıq və fərqlilik məsələsi keçmiş və müasir alimlər tərəfindən müzakirə obyektinə olmuşdur. Tədqiqatımızın əsas məqsədi Qurani-Kərimdə də keçən “təfsir” və “təvil” sözlərini həm lüğəvi, həm də istilahi baxımdan tədqiq

etmək və İslam alimlərinin bu istiqamətdə fikirlərini ortaya qoymağıdır. Bu məqsədlə, bir çox lüğət və təfsir əsərlərindən istifadə edilmişdir.

Qurani-Kərimdə “təfsir” sözü yalnız bir yerdə – “əl-Furqan” surəsinin 33-cü ayəsində keçir: “Onların sənə çəkdiyi elə bir məsəl yoxdur ki, biz sənə həqiqəti və ən gözəl izahı (izahca daha yaxşısını) gətirməyək”. Bu ayədən də görüldüyü kimi, Qurani-Kərimin ən gözəl təfsiri Uca Allaha məxsusdur.

“Təvil” sözü isə “təfsir”dən fərqli olaraq, 15 surə və 17 ayədə “ağıbət, nəticə, bir şeyin gerçəkləşməsi, bir şeyi hədəfinə çevirmək” kimi, əslində, eyni nöqtədə birləşən mənalarla dəlalət edir. Bu mövzunun anlaşılması üçün bu sözlərin keçdiyi bəzi ayələr təqdim edilmişdir.

“Təfsir” ilə “təvil” sözlərinin fərqli mənalar kəsb etdiyi fikri qəbul edilməklə yanaşı, erkən dövrdə bunların eyni anlamda işlədildiyi iddiası da mövcuddur. Bir qrupa görə, Maturididən, təqribən, 55 il əvvəl yaşamış İbn Qüteybə qələmə aldığı iki əsərindən birinə “təfsir”, digərinə “təvil” adlarını verməklə bu iki sözü eyni mənada işlətməmişdir. Bu iki sözü ilk dəfə fərqləndirən şəxs isə Əbu Mənsur Maturidi (v. 333/944) olmuşdur. Bu iddia ilə razılaşmayanlar da vardır. Onlara görə, İbn Qüteybənin iki əsərinə fərqli ad verməsi əksinə, bu iki sözün fərqli mənalar kəsb etməsi ilə əlaqəlidir. Məqalədə bununla bağlı hər iki qrupun irəli sürdüyü iddialar təhlil edilmişdir. Qeyd edək ki, ayələrin tərcüməsində, əsasən, Z.M.Bünyadov və V.M.Məmmədəliyevin Qurani-Kərimin Azərbaycan dilinə tərcüməsindən istifadə olunmuşdur.

### **“Təfsir” sözünün lüğəti və istilahi mənaları**

Ərəb filoloqları “təfsir” sözünün iki fərqli kökdən meydana gəldiyini irəli sürmüşlər. Birinci görüşə görə, təfsir “فسر” kökündən törəmiş “تفسير” vəznində məsdərdir və lüğətdə “üstüörtülü bir şeyin üstünü açmaq, izah etmək, meydana çıxarmaq” mənalarını ifadə edir. Həkimin hər hansı bir xəstəliyi təhlil etmək məqsədilə tədqiq etdiyi az miqdardakı suya “fəsr” və ya “təfsirə” deyildiyi qeyd edilmişdir (Cövhəri, 2009/1430, 888; İbn Mənzur, tarixsiz, V/3412; Zəbidi, 1974/1394, XIII/323; Zəməxşəri, 1998/1419, II/22; İbn Faris, 1979/1399; IV/504).

Başqa bir görüşə görə, “təfsir” kəlməsi “qapalı bir şeyi açmaq, aydınlatmaq və örtünü qaldırmaq, kəşf etmək” mənalarını ifadə edən “s-f-r” سفر kökündən (Zərkeşi, 1990/1410, II/284; İbn Mənzur, tarixsiz, III/2024; Firuzabadi, 1996/1416, II/79) təqlib (sözün kökündə olan hərflərin yerini dəyişdirərək yeni və başqa bir kəlmə əmələ gətirmək deməkdir) yolu ilə meydana gəlmişdir. Ərəb dilində “سفرت المرأة عن وجهها”

“Qadın üzünü açdı”, yəni “Üzündəki örpəyi qaldırdı” mənalarını ifadə etmək üçün bu fel işlənmişdir (İbn Mənzur, tarixsiz, III/2025; Zərkeşi, 1990/1410, II/284). Həmçinin ərəblər qaranlığın öz yerini aydınlığa buraxması halında (أسفر الصبح) “Gün ağardı” (İbn Mənzur, tarixsiz, III/2025) deyirlər. Uca Allah “و الصبح إذا أسفر” – “Ağarmaqda olan sabaha and olsun” (“əl-Müddəsir”, 74/34), buyurmuşdur ki, bununla günün ağarıb aydınlanması nəzərdə tutulmuşdur (Firuzabadi, 1996/1416, II/79; İbn Mənzur, tarixsiz, III/2026). Ərəbcədə bir nəfər iki toplumun arasını düzəltmək üçün düşüncə və köüllərindəkini kəşf edib, münasibətlərini bərpa etdiyində belə (سَفَرْتُ بَيْنَ الْقَوْمِ) deyilir. Buna görə bu işi görəne “səfir” deyilir (Əzhəri, 1964/1384, XII/276). Firuzabadi “səfər” deyilməsinin səbəbinin yolçunun səyahət əsnasında insanların əxlaqlarını kəşf etməsi olduğunu söyləmişdir. Ərəb dilində bunun bənzərləri çoxdur; məsələn, “صقع/اصعق” – şiddətlə guruldamaq, “جذب/جذب” – çəkmək, cəzb etmək kimi. Yəni burada ərəb dili qrammatikasına görə, “iştiqaqi-kəbir” (iki söz arasında kök hərfləri və mənə baxımından əlaqənin, lakin hərflərin sıralanmasında fərqliliyin olmasıdır) vardır. Eyni şəkildə “سَفَرُ الْبَيْتِ” – “Evi süpürdü”, yəni tozunu almaqla əslini kəşf etdi. Bu, səfərdə “السفر” olaraq insanların məkanlarını kəşf etmələrinə görə adlandırılmışdır (İbn Faris, 1979/1399; III/82).

Nəcmuddin Tufi (v. 716/1316) isə “təfsir” kəlməsinin (تفصيل) vəznində olub, hissələrə ayırmaq, əritmək mənalarına gəldiyini ifadə edir. Ərəblər “فسرت النورة” – “Əhəngi əritdim”, – deyirlər. Əhəngin sonadək əriyib, bir-birindən ayrılması üçün üzərinə su töküldükdə işlədilir. Ayə, sanki tam aydın və istifadə olunacaq bir vəziyyətə gələndək müfəssirin ləfzin mənalarının cüzlərinin bir qisminin digər hissəsindən ayırması kimidir. Yəni təfsir fəaliyyətinin həyata keçməsi üçün eynilə əhəngin parçalara ayrılması kimi, ayələrin də cüzlərə bölünməsi lazımdır. Elə bu fəaliyyətin adı da əsasən təfsirdir (Tufi, 1989/1409, 28).

Burada qeyd edilən hər iki sözün həm mənə cəhətdən oxşarlığı, həm də ərəb dilində mövcud olan təqlib sənəti nəzərə alındıqda, “təfsir” ifadəsinin hər iki kəlmədən meydana gəlməsi mümkündür. Bununla birlikdə, “f-s-r” “فسر” kökündən meydana gəlməsi ehtimalı daha çoxdur. Əmin əl-Xulinin də qeyd etdiyi kimi, “f-s-r” və “s-f-r” sözlərinin hər ikisi “kəşf etmək, ortaya çıxarmaq” mənalarını daşımaqla yanaşı, “s-f-r” ifadəsi maddi və zahiri kəşf, “f-s-r” isə mənəvi və batini anlamı ifadə edir (Cərrahoğlu, 2007, 214). Mənə ilə əlaqədar olduğunu nəzərə alaraq, “təfsir” sözünün “f-s-r” sözündən meydana gəldiyini söyləyə bilərik (İbn Mənzur, tarixsiz, III/2024).

“Təfsir” sözü istilahi olaraq, “müşkül ifadələrdə nəzərdə tutulan mənanı kəşf etmək” (İbn Mənzur, tarixsiz, V/3412; Zəbidi, 1974/1394, XIII/323) şəklində verilməklə yanaşı, bu terminin digər tərifi belədir: “Allah-Taalanın Qurani-Kərimdəki ayələrlə nəyi nəzərdə tutduğunu təfsir üsulu metodu ilə təsbit edib meydana çıxarmağa təfsir deyilir” (Aslan, 2008, 16).

### “Təvil” sözünün lüğəti və istilahi mənalari

“Təfsir” sözündən fərqli olaraq, “təvil” “أول” – “əvl” kökündən törəyən təfil vəznində məsdər olub, “bir şeyi hədəfinə çevirmək (əl-İsfahani, tarixsiz, 31), hər hansı bir şeyi gedəcəyi yerə çatdırmaq, ortaya çıxarmaq, gerçəkləşdirmək, nəticə və aqibət” kimi mənalara gəlir. Bütün bunlar nəticədə, eyni mənanı ifadə edir (İbn Fəris, 1979/1399, I/158-162; Cövhəri, 2009/1430, 64; Işıcık, 2002, 16). Təvilin meydana gəldiyi (الأول) “əl-əvl” sözü lüğətdə “dönmək” mənasındadır (İbn Fəris, 1979/1399; I/161; İbn Mənzur, tarixsiz, I/171). “Bir şeydən döndüm, imtina etdim” demək istədikdə (أَلْتُّ عَنِ الشَّيْءِ) söylenilir (İbn Mənzur, tarixsiz, I/171). Ərəblər “أَوَّلَ الْحُكْمِ إِلَى أَهْلِهِ” – “hökmü əhlinə irca etdi, çatdırdı” (İbn Fəris, 1979/1399; I/159) mənalarıdakı sözü də bu anlamda işlədirlər. Eyni kökdən meydana gələn “الإيالة” məfhumu isə “idarə etmək və siyasət” mənalırına gəlir (İbn Mənzur, tarixsiz, I/173; İbn Fəris, 1979/1399; I/160). Təbəənin dönüb (dolaşib) çatacağı yer idarəçisidir. Kişi ailəsini gözəl bir şəkildə idarə etdiyində – “أَلَ الرَّجُلِ رَعِيَّتَهُ” deyilir (İbn Fəris, 1979/1399; I/160).

Zəməxşərinin “Əsasü əl-bəlağə” əsərində qeyd edildiyi kimi, “kral təbəəsini yaxşı idarə etdiyi zaman “أَلَ الْأَمِيرِ رَعِيَّتَهُ” – “Kral xalqını yaxşı idarə etdi”, – deyilir. Yenə də Zəməxşəri məşhur Əməvi sərkərdəsi Ziyad ibn Əbihin xütbəsindəki “قَدْ أَلْنَا وَ إِيْلَ عَلَيْنَا” – “Bəzən idarə etdik və bəzən idarə olunduq” sözünü şahid göstərərək, “iyalə” ifadəsinin “siyasət və idarə” mənalırına gəldiyini də ifadə etmişdir (Zəməxşəri, 1998/1419, I/39).

“أَلَ الرَّجُلِ” deyildiyində isə bir şəxsin ailəsi və uşaqları, “آله” deyildiyində ona bağlı olanlar, eyni şəkildə yalnız bir nəfərin başa düşülməsi də mümkündür (Cövhəri, 2009/1430, 64). Həmçinin “Lisanu əl-Arab lüğəti”ndə “أ - و - ل” kökü təfil babında “أَوَّلٌ – تَأْوِيلٌ” – “geriyə döndürmək” anlamını ehtiva etdiyi qeyd olunur. Buna ərəblər “دَبَّرَهُ وَ فَدَّرَهُ” – “təqdir və tədbir”, yəni “ayarlama dübür dübürə” – “arxa-arxaya gətirmə” deyirlər. Bu söz dilimizə də keçmiş və “əvvəl, ilk” olaraq işlədilir. Təfil bəbindən olan məsdər mənası isə “əvvəlləşdirmək, ilkləşdirmək, arxa-

arxaya; 1-ci; 2-ci; 3-cü; 4-cü;.. kimi düzmək” deməkdir (İbn Mənzur, tarixsiz, I/172).

Məşhur dil alimlərindən biri olan İbn Fərisə görə, “ə-v-l” kökünün iki mənası vardır: a) bir işin başlanğıcı; b) bir işin sonu. “الأول” – “bir işin başlanğıcı, ilki” mənələrindədir. Bunun müənnəsi isə “الأولي” sözüdür. Cahiliyyə dövründə həftənin ilk günü olan “يوم الأحد” gününə “يوم الأول” deyilmişdir. İkincisi, “الأيل” sözüdür. Vəhşi heyvanlardan olan erkək dağkeçisinin “أَيْلًا” adlandırılmasının səbəbi özünü qorumaq məqsədilə dağlara sığınması, yəni “rucu” etməsidir, şəklində izah edilmişdir (İbn Fəris, 1979/1399; I/158-159).

Rağıb əl-İsfahani “Mufredat” əsərində belə deyir: “Təvil” “ə-v-l” kökündən gəlir. “رد الشيء الي الغاية المرادة منه” “أول” – “bir şeyi hədəfinə çevirmək”, “qaynağa dönmək”, “təvil” isə “qaynağa döndürmək” deməkdir. Həmçinin bir şeyi özündə nəzərdə tutulan mənaya və qayəyə döndürmək şəklində də tərif edilir (əl-İsfahani, tarixsiz, 31).

Məlumdur ki, bir söz semantik xüsusiyyətinə əsasən, zamanla keçmiş mənələrdən bir qismini və ya əksəriyyətini itirə, əvəzində isə yeni mənə qazana bilər. Bu, dünyada bütün dillər üçün ortaq haldır. Önəmli olan dilin bu semantik xüsusiyyətini görməzdən gəlmədən, sözün hansı dövrdə nə kimi mənəni qazandığını təsbit etmək və mətnləri düzgün anlamaqdır. Bu söz dahasonrakı dövrlərdə qazandığı mənaya görə anlaşılırsa, böyük mənə təhrifinə gətirib çıxarar. Həmçinin bəzi sözlər zaman kəsiyində müxtəlif terminoloji mənələr qazanır ki, çox vaxt bu anlamlarla əsl mahiyyət arasında önəmli fərqlilik ortaya çıxır. Beləliklə, yazılı və ya şifahi hər hansı sözü doğru başa düşə bilmək – sözlərin lüğəvi və istilahi mənələri arasındakı fərqləri dərk etməyə bağlıdır (İşıcık, 2002, 18).

Burayadək, ümumilikdə, dil alimlərinin “ə-v-l” kökü və törəmələrinə dair görüşləri haqqında məlumat verməyə çalışdıq. İndi isə bəzi İslam alimlərinin əsərlərini tədqiq edərək, “təvil” sözünün lüğəti mənası üzərində durmağa çalışacağıq. Bu mövzuda müasir yazıçı Yusuf İşıcık belə deyir: “Fərranın “Ali-İmran” surəsinin yeddinci ayəsində (Fərra, 1955/1374, I/191) keçən “vabtığə təvilih” ifadəsi ilə bağlı olaraq verdiyi “təfsiral- muddəti” izahından təvilin təfsir mənasına gəldiyi, yəni Fərranın “təvil” sözünə “aqibət” deyil, “təfsir” mənası verdiyi bildirilir.

“Təfsirul-muddəti” tərkibinin mənası – “aqibətini izah etmək və bilmək istəmək” deməkdir. Burada Fərranın söylədiyi “müddət” sözü yəhudilərin iddiaları nəzərə alınaraq, Məhəmməd ümmətinin dünyadakı yaşam və hakimiyyət dövrü üçün işlənmişdir. Belə ki, yuxarıda Fərra

mütəşabih ayələrdən bəhs edərkən belə deyir: “Bu mütəşabihlərlə nəzərdə tutulanlar “əlif, ləm, mim, sad” və digər muqattə hərfədir ki, bunlar yəhudilərə mürəkkəb gəlmiş və onları təəccübləndirmişdir. Onlar cümməl hesabı yolu ilə İslam ümmətinin Yer üzərindəki yaşayış müddətini oyrənmək istəmişlər, lakin bu mövzuda istədiklərinə və umduqlarına çata bilməyincə, “Məhəmməd işi qarışdırdı (və bizi təəccübləndirdi), – deyərək Məhəmməd peyğəmbəri inkar etmişlər”. Belə ki, burada “təfsirul-muddəti” tərkibindəki “təfsir” kəlməsi ayədəki “ibtığa” sözünün qarşılığıdır və onu izah edir. Ayədə keçən “təvil” sözünün Fərranın ifadəsindəki qarşılığı isə “əl-muddəh” kəlməsidir. Fərra “Həl yənzurunə illə təviləhu” (“Əraf”, 7/53) ayəsi ilə bağlı olaraq bunları deyir: buradakı “təviləhu” sözündən məqsəd Quranın təvili, yəni Onun (bildirdiyi xəbərlərin) aqibəti və Allahın onda vəd etdikləridir” (İşicik, 2002, 16, dip. 2).

“Təvil” sözü Cövhərinin (v. 400/1009) “əs-Sihah” əsərində belə izah olunub: “أول: التأويل: تفسير ما يؤول إليه الشيء” – “Bir şeyin sonda çatacağı aqibəti və nəticəni izah etmək” (Cövhəri, 2009/1430, 64). Cövhərinin bu tərifində keçən “təvil” sözü “təfsir” deyil, “nəticə” mənasındadır; “məyəulu ileyhi – “ ما يؤول إليه الشيء ” – “nəticə və aqibət” deməkdir, tərifdəki “ət-təvil” sözüne müvafiqdir (İşicik, 2002, 17, dip. 2). Cövhəri bu sözə çox qeyri-adi yanaşmışdır. O, “təvil”i nə sadəcə, “təfsir etmək”, nə də “bir şeyin yetişəcəyinə çatması”, – deyərək izah etmişdir. Alim “təvil”i “bir şeyin aqibəti və nəticəsi”, həm də bunun təfsir və şərhini birlikdə nəzərdə tutmuşdur (İşicik, 1997, 36). Cövhəriyə görə, “təvil” bir kəlamın təfsir və yorumu mənasında deyildir; bu, “bir şeyin hara yetişəcəyi və necə nəticələncəyini” izah etməkdir (İşicik, 1997, 36). O, bunun səbəbini Yusuf İşicik Cövhərinin Əbu Übəydə Məmər ibn əl-Müsənnaya (v. 209/824) olan etimadı ilə əlaqələndirir, Əbu Übəydə əl-Aşanın beyti ilə bağlı olaraq belə izah gətirir: “Şair “تَأْوِيلُ حُبِّهَا” sözü ilə onun sevgisinin təfsirini və nəticəsini (mərcini) nəzərdə tutur” (İşicik, 1997, 37; Əbu Übəydə, 1954/1374, 86; Cövhəri, 2009/1430, 64).

Yusuf İşicik, həmçinin belə izah edir: “Halbuki burada mövzunun təfsirlə əlaqəsi yoxdur. Əksinə, mövzu ilə əlaqəli sevginin getdikcə böyüdüyü sonda (aqibətdə) qəlbde möhkəm şəkildə yer tutduğundan da nışılır. Bir şeyin aqibət və sonu ilə təfsiri arasında çox böyük mənə fərqi vardır. Qaynaqlarımızdan İbnul Fəris (v. 395/1004) bu məqama diqqət edən nadir şəxslərdəndir. O, əl-Aşanın bu beytindəki “تَأْوِيلُ حُبِّهَا” sözünü belə izah edir: “Şair bununla o sevginin nəticə və aqibətini nəzərdə tutur” (İbn Fəris, 1979/1399; I/162). Əbu Übəydə əl-Qasım

ibn Səllam (224/838) da bu mövzuda dəqiq məlumat verən şəxslərdən biridir. Onun izahında qarışıqlıq və ziddiyyət yoxdur. Belə ki, “وَمَا يَعْلَمُ إِلَّا اللَّهُ تَأْوِيلَهُ” ayəsi ilə bağlı olaraq belə demişdir: “Təvil” “mərci” (nəticə) və “aqibət” demək olub, “آل يَوْمٍ”-dən alınmışdır. Əbu Übəydə Mamər ibn əl-Müsənnanın bununla bağlı səhv izahı özündənsonrakı bir çox alimə təsir etmiş və məsələni tədqiq etməyən bir çoxları onun bu izahını olduğu kimi nəql etmişlər” (İşicik, 1997, 37-38).

Nəticə olaraq İşicik qeyd edir ki, “İbn Faris, Fərra, Zəccac kimi dilçilərə əsaslanaraq ortaya qoyduğumuz təməl gerçək ərəb dilində “təvil” sözünün hələ istilahlaşmadan əvvəlki ilk mənası “aqibət”dir və Quranda keçən bütün “təvil” sözləri bu mənada işlənmişdir. Biz bir üsul istilahlı olaraq “təvil” məfhumunun “təfsir, bəyan, izah etmək (açıqlamaq) və yozum (yorum)” mənalarında işləndiyini rədd etmirik” (İşicik, 2002, 16-17, dip. 2).

Buna müqabil olaraq, “təfsir” ilə “təvil” sözlərinin İslamın ilk dövrlərində yaxın mənalarda işlədildiyinin daha sonra fərqliləşdiyini iddia edənlər də vardır. Bu iddianı irəli sürənlərə görə, “təfsir və təvil” sözlərinin fərqli mənalara malik olduğuna dair görüş hicri IV əsrdən əvvələ getmir. Bu məna ayrılığını irəli sürmüş ilk şəxs Əbu Mənsur Maturidi (v. 333/944) olmuşdur. İddianın isbatı üçün onun irəli sürdüyü ən önəmli mənbələr qeyd etdiklərimizdir: Əbu Übəydə əl-Qasım ibn Səllam (v. 224/838) (Öztürk, 2001, 78), Əbu əl-Abbas Əhməd ibn Yəhya (v. 291/904) (İbn Mənzur, tarixsiz, V/3412) və Mübərrid (v. 285/898) (Əhməd Xəlil, 1954/1373, 28; Öztürk, 2001, 78) kimi hicri III əsrdə yaşamış bəzi alimlər bu iki sözün eyni məna daşdığını irəli sürmüşlər. Həmçinin həmin dövr alimi Sənaninin (v. 211/826) öz əsərini “Təfsir əl-Quran” adlandırması, Huvvarinin (v. 258/871) isə “Təfsiru Kitəbilləhi əl-Əziz” adını verməsidir. Daha sonra İbn Qutəybənin (v. 276/889) Quran təfsirinə dair qələmə aldığı bir əsərini “Təfsiru qəribu əl-Quran” adlandırması, digərinə “Təvilu muşkili əl-Quran” adını verməsidir. Dövrün məşhur təfsirçisi Təberinin (v. 310/922) təfsirində bu iki sözü eyni mənada istifadə etməsi də sadalanan sübutlar arasındadır (Öztürk, 2001, 78-79). CərraHoğlu ilk dövrdə bu iki kəlmənin fərqli məna ifadə etməsi ilə bağlı gətirdiyi dəlillərlə yanaşı, bu fikri də qeyd edir: “Bəzən, bu iki sözün bir-birinin yerinə işlənildiyinə də rast gəlinmişdir. Məsələn, Təberi təfsirinin müqəddiməsində bu iki sözü bir-birindən fərqləndirmir” (CərraHoğlu, 1968, 14).

Erkən dövrdə “təvil ilə təfsir” sözlərinin eyni mənada işlənildiyi fikrinə qarşı çıxanlar İbn Qutəybənin yazmış olduğu iki əsərdən birinə –

“Təfsiru qəribu əl-Quran”, digərinə – “Təvilu müşkili əl-Quran” adının verməsinin tamamilə şüurlu düşüncənin nəticəsi olduğunu iddia etmişlər. Bu kontekstdə məlumdur ki, “Qəribu əl-Kitab” elmi Quranda əcnəbimənşəli (qeyri-ərəb) sözlərin olub-olmamasını müzakirə edir. “Müşkilu əl-Quran” elmi isə ilk baxışda ziddiyyətli görünən ayələrin bir-birinə uyğunlaşdırılması ilə maraqlanır. Buna görə qərabət sözdə, müşkilat isə mənada ortaya çıxar. Bu fərqi diqqətə alan İbn Qutəybə Qurana dair yazdığı bu iki əsərinə fərqli adlar vermişdir (Həbibov, 2008, 432).

İbn Qutəybə və Təberidən sonra bu sözləri fərqləndirən isə hicri IV əsrdə yaşamış Əbu Mənsur Maturidi (vəf.333/944) olmuşdur. Maturidi bu mövzunu bir az da irəli apararaq, “təfsir və təvil” məfhumlarını açıq şəkildə bir-birindən ayırmışdır. Təberi və Maturidi kimi alimlər əsərlərinə “Cəmiu əl-bəyan an təvili əl-Quran” və “Təvilat” kimi adlar vermiş, təfsir etmək istədikləri ayələrdən əvvəl hər zaman “təvilu qavlihi təala” kimi ifadələr işlətməmişlər (İşicik, 1997, 62). Maturidinin “təfsir və təvil” sözlərinə dair görüşünü aşağıda izah etmişik.

Təfsir elmində “təfsir” ayədə nəzərdə tutulan mənənin elə olduğunu dəqiq surətdə söyləmək və həmin mənaya Allahı şahid gətirməkdir. Bu şəkildə edilən təfsir əgər möhkəm və dəqiq bir dəlilə əsaslanırsa, doğrudur; əsaslanmırsa, qadağan edilmiş olan rəy təfsiri növündəndir. “Təvil” isə dəqiq olaraq deyilmədən və Allahı şahid tutmadan ayənin ehtimal olunan mənələrindən birini seçməkdir (Maturidi, 2004/1425, I/13; Zəhəbi, tarixsiz, I/17).

Təfsirlə təvili beləcə fərqləndirən Maturidi qadağan edilənin təfsir, təvilin isə caiz olduğunu söyləməklə, dirayət təfsirinin yolunu açmışdır (Həbibov, 2008, 432). Bu cür yanaşmaya görə, təfsir rəvayətə, təvil isə dirayətə əsaslanaraq verilən izahdır.

Bəğaviyə görə, “təvil” – ayəni əvvəlinə və sonrasına, yəni kontekstinə uyğun olaraq ehtimal edilən mənaya Quran və sünneyə zidd olmayaraq, istinbat və dirayət yolu ilə (həml etmək) çatdırmaqdır. “Təfsir” isə ayəni nüzul səbəbləri və digər izahedici vasitələri nəzərə alaraq izah etməkdir (Zəhəbi, tarixsiz, I/17; İşicik, 2002, 25-26).

Rağib əl-İsfahani (v.425/1034) hicri V əsrdə Maturidinin təsnifatını tamamilə istilahi bir qəlibə salmış, təfsirin təvildən daha ümumi olduğunu irəli sürmüşdür. O, “təfsir”in, əsasən, sözlərdə və dini əsərlərdə işlədildiyini, “təvil”in isə mənələrdə və dini əsərlərin xaricində də işlədildiyini söyləməklə (Öztürk, 2001, 80), bu iki termin arasında mənə fərqliliyinə son şəklini vermişdir. Bununla yanaşı, klassik dövrdən bu-

günədek qələmə alınmış "Ulumu əl-Quran" və "Təfsir üsulu" əsərləri tədqiq edildiyində, bu mövzuda irəli sürülənlərin hamısının Maturidi və Rağib əl-İsfahaninin fikirlərinin, demək olar ki, təkrarından ibarət olduğunu görürük (Zərkeşi, 1990-1410, II/284; Zəhəbi, tarixsiz, I/16-17; Cərrahoğlu, 2007, 215; Öztürk, 2001, 80).

### **Qurani-Kərimdə "təvil" sözü**

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, "təvil" sözü Qurani-Kərimdə 15 surə və 17 ayədə, "ağıbət, nəticə, bir şeyin gerçəkləşməsi, bir şeyi hədəfinə çevirmə" kimi, əslində, eyni nöqtədə birləşən mənalara dəlalət edir. Mövzunun daha aydın ola bilməsi üçün bu ayələrdən dördünə nəzər salaq:

#### **1. Musa peyğəmbərin Allahın qullarından biri ilə olan hadisəsinin təvili**

Musa peyğəmbər səfər əsnasında bir qulun bəzi davranışlarına səbir göstərməmişdir. Həmin Allahın qulu əvvəlcə mindikləri gəmini deşmiş, sonra bir oğlan uşağını öldürmüş və onları qonaq etmək istəməyən bir qəsəbədə uçmaqda olan bir divarı inşa etmişdir. Ayrılaşmağa qərar verdikləri zaman, o, Musaya dedi: "Səbir edə bilmədiyiniz işlərin təvilini sənə xəbər verəcəyəm" ("əl-Kəhf", 18/78). Sonra söyləmişdir:

"Gəmi dənizdə işləyən və başqa fəaliyyətləri olmayan bir çox insanın idi. İstədim ki, onu qüsurlu hala gətirim, çünki arxalarında sağlam gəmilərə məcburi şəkildə əl qoyan bir hökmdar vardı. Oğlan uşağına gəlincə, onun valideynləri mömin şəxslərdir. Uşağın onları azdırmasından və inkara sürükləməsindən qorxduq. İstədik ki, Allah onlara daha təmiz və daha mərhəmətli birini versin. Divar isə şəhərin iki yetim oğlan uşağına aiddir. Altında onlara aid bir xəzinə vardır. Ataları saleh bir insan idi. Allah istədi ki, onlar rəşid olsunlar və xəzinələrini çıxarsınlar. Bu, Rəbbdən gələn bir ikramdır, bunları öz-özümdən etmədim. Səbir edib dözə bilmədiyiniz şeylərin təvili budur!" ("əl-Kəhf", 18/79).

#### **2. Yuxunun təvili**

Yusif peyğəmbər zindanda ikən hökmdar belə demişdir: "Bir gün kral dedi: "Mən yuxumda yeddi dənə arıq inəyin yeddi kök inəyi yediğini gördüm. Həmçinin yeddi yaşıl və yeddi quru sünbül gördüm. Ey əyanlar, əgər yuxu təbir edə bilərsinizsə (yoza bilərsinizsə), yuxum

haqqında mənə sağlam bir fikir bildirin (fətva verin)". Dedilər: "Qar-ma qarışıq xəyalat... Biz bu kimi xəyalatın təvilini bilənlər deyilik".

O iki nəfərdən qurtulmuş olan, aradan keçən bu qədər uzun za-mandan sonra xatırladı və dedi: "Mən sizə onun təvilini bildirəcəyəm. Bircə məni göndərin... Ey, doğrusözlü Yusif! Bizə yeddi ariq inək tərəfindən yeyilən yeddi kök inək, yeddi yaşıl və quru sünbül barəsində sağlam bir fikir bildir (fətva ver). Bəlkə mən adamların yanına qayıda bilim, bəlkə onlar da bilsinlər!".

Yusif dedi: "Yeddi il adətiniz üzrə əkin. Yediyiniz az miqdar istisna olmaqla, qalan biçdiyinizi isə sünbüldə saxlayın. Sonra bunun ardından yeddi il quraqlıq olacaq. Onda əvvəlcədən həmin illər üçün tədarük etdiyinizi yeyər, yalnız az bir miqdar saxlayarsınız. Daha sonra insanla-rın bol yağış görəcəyi bir il gələcək. Onda da adamlar sıxıb sağarlar" ("Yusuf", 12/ 43-49).

### 3. Dünyanın təvili

Dünya imtahan yeridir. Buradakı hər hadisənin axiretlə əlaqəsi var. Doğru əlaqəni qura bilməyənlər umduqları cənnətə deyil, istəmədikləri cəhənnəmə gedərlər. Uca Allah belə buyurur:

"Cəhənnəm xalqı cənnət əhlinə "Bizə bir az sudan və ya Allahın sizə verdiyi ruzidən axıdın", – deyə səslənirlər. Cənnətdəkilər də "Allah bunları kafirlərə haram etmişdir", – söyləyərlər. O kəslər ki, dinlərini oyun-əyləncə etmiş və dünya həyatı onları aldatmışdır, onlar bu günə qovuşacaqlarını unudduqları və ayələrimizi inkar etdikləri kimi, Biz də onları bu gün unudaraq! Həqiqətən, Biz onlara bir elmə əsasən, mü-fəssəl şəkildə izah etdiyimiz, inanan bir qövmlər üçün rəhbər və rəhmət olan bir Kitab gətirdik.

Onlar onun təvilindən (gerçəkləşməsindən (həyata keçməsindən) başqa nə gözləyirlər? Onun təvili (gerçəkləşməsi) gəldiyi gün daha öncədən onu unutmuş olanlar deyəcəklər: "Rəbbimizin elçiləri haqqı gətirmişdilər. Bizdən ötrü şəfaət edəcək bir kimsə varmı? Yaxud geri qaytarıla bilərikmi ki, etdiyimiz əməllərdən başqasını edək?" Onlar özlərinə ziyan etdilər. Uydurduqları onlardan azıb yox olacaqdır ("əl-Əraf", 7/50-53).

Göründüyü kimi, dünyadakı davranışların axiretlə əlaqəsi də "təvil" kəlməsi ilə ifadə edilmişdir. Əsl və qalıcı olan axiretdir. Orada veriləcək qarşılıq (əvəz) burada edilənlərin bənzəri olacaqdır. Uca Allah buyurur:

"Kim bir yaxşılıqla gələrsə, ona onun onqatı vardır. Kim də pislik gətirirsə, ona, sadəcə, misli qədər cəza verilir. Onlara haqsızlıq edilməz" ("əl-Ənam", 6/160).

#### **4. Ayələrin təvili**

Uca Allah buyurur: "Sənə kitabı nazil edən Odur. Onun bir hissəsi möhkəm (mənası aydın, hokmü bəlli), digər qismi isə mütəşabih (çətin anlaşılan) ayələrdir. Ürəklərdə əyrilik olanlar fitnə-fəsad salmaq və istədikləri kimi mənə vermək məqsədilə mütəşabih ayələrə uyarlar. Halbuki onların təvilini (yozumunu) Allahdan (yaxud Allahdan və elmdə qüvvətli olanlardan) başqa heç kəs bilməz. Elmdə qüvvətli olanlar isə: "Biz onlara iman gətirdik, onların hamısı Rəbbimizin dərgahındadır", – deyirlər. Bunları ancaq ağıllı adamlar dərk edərlər" ("Ali-İmran" 3/7).<sup>1</sup>

Yuxarıdakı üç hadisədə olduğu kimi, bu ayədə də təvil ana ünsürlə deyil, mütəşabih ilə bağlıdır. Burada ana ünsür möhkəm ayələr, təvilə ehtiyac duyulan isə mütəşabih ayələrdir. Uca Allahın birini digərinə bağladığı ayələrarası əlaqəni qurmaqla, onların təvilini etmək mümkündür. Araya bənzərlik qoymuşdur ki, bağlantıları təqib edib, onun təvilini bilə bilək. Ayələr arasında Allahın qurduğu əlaqəyə baxmadan əldə edilən təvil Allahın təvili ola bilməz. Bunu bilərəkdən edən yolunu azıb, səhv istiqamətə yollanar. Həmin şəxs ayələri kontekstindən uzaqlaşdırar və bəzi ayələri görməzlikdən gələr.

Musa peyğəmbər hadisəsində əsas mövzu Peyğəmbərin (ə) bil-mədiyi arxa plandır. Gördüyü hadisələr isə təvilə ehtiyac duyulan məsələlərdir. Kralın yuxusu da gələcəkdə baş verəcək hadisələrin izahı idi. Onun adamları yuxu ilə həmin hadisələr arasında əlaqə yarada bilmədiklərindən də təvil etmədilər.

Dünyadakı hər bir hadisənin axirətlə əlaqəsi vardır. Bunlar axirətdə bir şəxsin başına gələcəklərini xəbər verir.

Beləliklə, təvil – bənzərlikdən istiqamət alaraq, əsas və mütəşabih ünsürləri tapıb izaha nail olmaqdır. Ayələrin təvili üçün də bənzərlikdən

---

<sup>1</sup> Ayələrin tərcüməsində əsasən, Z.M.Bünyadov və V.M.Məmmədliyəvin Qurani-Kərimin Azərbaycan dilinə tərcüməsindən istifadə olunmuşdur. Yuxarıda verilən "Ali-İmran" surəsinin 7-ci ayəsində keçən mütəşabih ayələrin mahiyyəti ("oxşarmənalı" yaxud "mənası çətin anlaşılan, məğzi məlum olmayan") və bu ayələrin yalnız Allahın, yaxud Allah və elmdə dərinləşənlərin bilməsi mövzusunda İslam alimləri ixtilaf etmişlər. Bu tərcümə ilə yanaşı, Türkiyə Dəyanət İşləri Başkanlığı Yayınları "Kuran Yolu Türkçe meal ve Tefsir"inin tərcüməsində mütəşabih ayələrin təvili ilə bağlı "...Halbuki onun təvilini, ancaq Allah bilir; bir də elmdə dərinləşənlər..." tərcüməsi yer alır (Kuran Yolu Türkçe meal ve Tefsir, 2020, "Ali-İmran", 3/7). Qənaətimizcə, ayəyə verilən bu mənə Quranın bütünlüyyəinə daha çox uyğun gəlir.

başlayıb, ana (möhkəm) və oxşar izahedici (mütəşabih) ayələri tapmaq lazımdır. Bu yol bizi ayələrin izahına aparır.

## Nəticə

Qurani-Kərimin izahında ən önəmli məsələ Onun öz məntiqidir. Hər bir sahədə olduğu kimi, Quranın da anlaşılması üçün təməl prinsiplər mövcuddur. Qurani-Kərimin ortaya qoymağı hədəflədiyi inanc və həyat düsturlarına yalnız bu prinsiplərə riayət edilərək çatmaq mümkündür.

Təfsir tarixində Qurani-Kərimin bir çox sözü istilahləşdirilmiş və bunların çərçivəsində ayələri daha geniş mənada görmək və anlamaq çətinlik yaratmışdır. “Təfsir” sözünün istilahi mənası “müskül olan sözlərdə nəzərdə tutulan mənanı kəşf etmək” deməkdir. “Təvil” kəlməsi isə istilahda ayəni əvvəli və sonrasına (yəni kontekstə) uyğun olaraq, ehtimal edilən mənaya Quran və sünneyə zidd olmayaraq, istinbat və dirayət yolu ilə (həml etmək) çatdırmaqdır”. “Təfsir və təvil” sözlərinin istilahi olaraq fərqi belə sıralanır:

1. Təfsir rəvayətə, təvil isə dirayətə (ictihada) əsaslanır.
2. Təvil daha çox nassların mənalarda, təfsir isə kəlmələrdə istifadə edilir.
3. Təvil təfsirə nəzərən daha xüsusi bir mənə, təfsir isə ümumi anlam kəsb edir. Təvil yalnız ilahiyyat sahəsinə aid əsərlərdə, təfsir isə həm ilahiyyat, həm də digər istiqamətlərdə istifadə olunur.
4. Təfsir həqiqi, təvil isə batini mənalara ortaya çıxarmaq üçün istifadə olunur.

5. Təfsir təvildən zaman etibarilə öncə gəlir.

Bununla yanaşı, “təvil” kəlməsinin lüğəvi anlamını araşdırmaqla, bəzi mənə dəyişikliyi görmüş oluruq. Məqalədə bu mənə dəyişikliyi bir neçə dilçi alimin əsərləri ilə ortaya qoyulmuşdur. Ərəb dili və təfsir alimi Fərranın “Məani əl-Quran” əsəri bu nümunələrdən biridir. Bu əsərdə “təvil” sözünün “təfsir – izah etmək” mənasına deyil, əslində, “aqibət” ifadəsini bildirdiyi geniş izah olunmuşdur.

Cövhərinin isə “əs-Sihah” əsərində “aqibət” mənası onun bu sözə verdiyi tərifdəki “təvil” kəlməsinə müvafiq olsa da, o, “təfsir – izah etmək” sözünü də bu tərifdə istifadə etmişdir. Cövhəri bu izahını Əbu Übəydəyə (v. 209/824) olan etimadı ilə əlaqələndirir. Əbu Übəydənin izah etdiyi beytdə “təvil” sözünün “təfsir – izah etmək” mənası ilə heç

bir əlaqəsinin olmadığı açıq şəkildə görünür. Bu təsbit İbn Faris və Zəccac kimi dilçilərin əsərlərində də öz təsdiqini tapır. İbn Mənzurun “Lisanu əl-Arab” lüğətində təvil babından olan “təvil” sözünün məsdər mənası isə “əvvəlləşdirmək, ilkləşdirmək, arxa-arxaya; 1-ci; 2-ci; 3-cü; 4-cü;.. kimi düzmək” kimi qeyd edilmişdir.

Qurani-Kərim ayələrini lüğəvi mənalarla qarşılaşdırdıqda, “təvil” – əvvəlləşdirmə, yəni ana və ona bənzər ünsürləri bir yerə gətirib, sonda meydana çıxan yekunu, qənaəti ehtimal olunan digər nəticələrdən əvvələ qoymaq mənasına gəldiyini görürük. Yəni murad edilən məna haqqında qənaətə, nəticəyə gəlmək təvildir.

Sonda qeyd edək ki, məqalə tarixi aspektdən də tədqiq edilmişdir. “Təfsir və təvil” sözlərinin eyni mənaya gəldiyini iddia edənlərə qarşı ən önəmli dəlillərdən biri İbn Qütəybənin əsərlərindən birinə “Təfsiru qaribu əl-Quran”, digərinə isə “Təvilu muşkilu əl-Quran” adlarının verilməsi göstərilmişdir. “Qərabət” sözlərdə, “müşkilat” isə mənada ortaya çıxdığına görə o, bu adlandırmanı şüurlu və bilərəkdən vermişdir.

Lüğəvi və istilahi mənaların araşdırılması ilə yanaşı, Qurani-Kərimdə (“əl-Kəhf”, 18/78-79; “Yusif” 12/43-49; “əl-Əraf”, 7/50-53; 6/160; “Ali-İmran, 3/7) keçən “təvil” sözü ilə bağlı ayələrə geniş izah verilmişdir. “Ali-İmran” surəsinin 7-ci ayəsində “təvil” – “bənzərlik”dən istiqamət alaraq, əsas ünsür (məhkəm ayə) ilə onu izah edən (mütəşabih – ona bənzər) ünsürü tapıb, izaha (Uca Allahın murad etdiyi mənaya) çatmaq olduğu ortaya çıxır. Yəni ayənin təvili üçün bənzərlikdən istiqamətlənərək, əsas (məhkəm ayə) və oxşar – izahedici (mütəşabih ayə) ayələri tapmaq lazımdır. Bu yol da bizi ayələrin əsl mənalarına gətirib çıxarır.

Nəticədə deyə bilərik ki, məqalədə tədqiq edilən terminlərə Quranın verdiyi məna ilə İslam alimlərinin gətirdikləri anlam arasında fərqlilik və uyğunsuzluq nəzərə çarpır.

## Ədəbiyyat

- Aslan, Ömər. (2008). “Təfsir Üsulu”. Bakı: Nurlar. (214 s.).
- Cerrahoğlu, İsmail. (1968). “Kuran tefsirinin doğuşu və buna hız verən amillər”. Ankara: Ankara Universitesi Basımevi. (198 s.).
- Cerrahoğlu, İsmail. (2007). “Tefsir usulü”. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. (352 s.).

Cövhəri, Əbu Nəsr İsmail ibn Həmməd. (2009/1430). "əs-Sihah". Qahirə: Dar əl-hədis. (1287 s.).

Əbu Übəydə, Mamər ibn əl-Müsənnə. (1954/1374). "Məcəzu əl-Quran". Misir: Nəşr edən: Muhamməd Sarimi Əmin əl-Xancı. c. 1. (424 s.).

Əhməd Xəlil, əs-Seyyid. (1954/1373). "Nəşətu ət-Təfsir fi əl-Kutubi əl-Muqaddəsə və əl-Quran". İskəndəriyyə: nəşr edən-əl-Vəkalətu əs-Səqafiyə bil-İskəndəriyyə. (101 s.).

Əl-İsfahani, Rağib. (tarixsiz). "əl-Mufrədat fi ğaribi əl-Quran". Beyrut: Dar əl-Mərifə. (556 s.).

Əzhəri, Əbu Mənsur Muhamməd ibn ibn Əhməd. (1964-1384). "Təhzibu əl-Luğa". Beyrut: Dar əl-Misriyyə lit-təlif və ət-tərcəmə. c.12. (460+10).

Fərra, Əbu Zəkəriyyə Yəhya ibn Ziyad. (1955-1374). "Məani əl-Quran". Qahirə: Mətbəətu dar əl-Kutubi əl-Misriyyə. c.1. (509 s.).

Firuzabadi, Əbu Tahir Məcduddin Muhamməd ibn Yaqub ibn Muhamməd. (1996/1416). "Bəsairu zəvi ət-Təmyiz fi Lətaifi əl-Kitəbi əl-Aziz". Qahirə: c.2. (578 s.).

Həbibov, Aslan. (2008). " Quran təfsirində iki kəlmə: Təvil və Təfsir". Bakı: Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Filologiya məsələləri. №7, (430-440).

İşicik, Yusuf. (2002). "Kuranda iki kavram:Tevil ve mütəşabih". S.Ü.F.İ. Dergisi. №13. (15-34).

İşicik, Yusuf.(1997). "Kurani anlamada temel bir problem (Tevil)". İstanbul: Esra yayınları. (103 s.).

İbn Fəris, Əhməd ibn Fəris ibn Zəkəriyyə əl-Qəzvini ər-Razi. (1979-1399). "Mucəmu Məqayisi əl-Luğa". Y. y., Dar əl-Fikr c.1. (519 s.).

İbn Fəris, Əhməd ibn Fəris ibn Zəkəriyyə əl-Qəzvini ər-Razi. (1979-1399). "Mucəmu Məqayisi əl-Luğa". Y. y., Dar əl-Fikr c.3. (487 s.).

İbn Fəris, Əhməd ibn Fəris ibn Zəkəriyyə əl-Qəzvini ər-Razi. (1979-1399). "Mucəmu Məqayisi əl-Luğa". Y. y., Dar əl-Fikr c.4. (515 s.).

İbn Mənzur, Cəmaləddin ibn Mukərrəm.(tarixsiz). "Lisən əl-Arab". Qahirə: Dar əl-Məarif. c.1 (1-740); c.3 (1471-2174); c.4 (2175-3202); c.5 (3203-4218)

Kuran Yolu Türkçe meal ve Tefsir. (2020). Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrıçı, İbrahim Kafi Dönməz, Sadrettin Gümüş. Ankara:

Diyanet İşleri Başkanlığı yayımları. c.1 (1-747); c.2 (1-767); c.3 (1-760); c.4 (1-799); c.5 (1-792).

Qurani-Kərim və Azərbaycan dilinə tərcüməsi. (2022). Tərc. Ziya Bünyadov və Vasim Məmmədəliyev. Bakı: Nurlar. XXI nəşr (613).

Maturidi, Əbu Mənsur Müəmməd ibn Müəmməd. (2004/1425). "Təvilatü Əhli əs-Sunnə". Beyrut: Muəssəsətu ər-Risələti nəşirun. c.1. (535 s.).

Öztürk, Mustafa. (2001) "Təfsir-Təvil qarşıtlığının tarixsel və Epistemoloji Kökeni". Ankara: İslam Araşdırmaları Dergisi. c. 14. sayı: 1, (s. 77-89).

Tufi, Nəcmuddin Süleyman ibn Abdu əl-Qavi ibn Abdi əl-Kərim əs-Sarsari. (1989-1409). "Əl-lksir fi İlimi ət-Təfsir". Beyrut: Dar əl-Övzai bi əd-Dauhə. (395 s.).

Zəbidi, Müəmməd əl-Murtaza ibn Müəmməd əl-Hüseyni. (1974/1394). "Tacu əl-Arus". Kuveyt: Mətbəətu hukumətu əl-Kuveyt. , c.13. (502 s.)

Zəhəbi, Muhəmməd Hüseyin. (tarixsiz). "ət-Təfsir və əl-Mufəssirun". Qahirə: Məktəbətü Vəhbə. c.1. (348 s.)

Zəməxşəri, Əbu əl-Qasım Mahmud ibn Âmr ibn Əhməd. (1998-1419). "Əsəsu əl-Bələğə". Beyrut: Dar əl-Kutubi əl-İlmiyyə. c.1. (720 s.)

Zəməxşəri, Əbu əl-Qasım Mahmud ibn Âmr ibn Əhməd. (1998-1419). "Əsəsu əl-Bələğə". Beyrut: Dar əl-Kutubi əl-İlmiyyə. c. 2. (669 s.)

Zərkeşi, Bədrüddin Müəmməd ibn Abdullah. (1990-1410). "əl-Burhan fi Ulumi əl-Quran". Beyrut: Dar əl-Mərifə. c.2. (526 s.)

## **Qazı Əbdülcəbbar əl-Mötəzilinin düşüncəsində iradə, feil və əxlaq**

***Peyman Xəlilov***

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun  
“İslamşünaslıq” ixtisası üzrə magistrantı  
Bakı, Azərbaycan  
peymanxlilov73@gmail.com  
<https://orcid.org/0009-0009-8328-3678>

Daxilolma tarixi: 15.09.2025

Nəşrə təsdiq tarixi: 16.12.2025

### **Xülasə**

İslam elm tarixində “iradə” anlayışı, onun mahiyyəti, təsir dairəsi, ilahi və insan iradələri arasında münasibət, fərdin öz əməllərində nə dərəcədə dözümlü və qüdrət sahibi olması, eləcə də əməllərin əxlaqi ölçüsü mövzuları müxtəlif düşüncə məktəbləri tərəfindən geniş müzakirə olunmuşdur. İlahi iradəni əsas götürərək, insan tələbini məhdudlaşdıran əşəri məzhəbinin cəbri yanaşmasına qarşı mötəzilə məktəbi fərdin öz fəaliyyətində azad hərəkət və qüdrət sahibi olduğunu, bu səbəbdən də əməllərinə görə məsuliyyət daşdığını irəli sürmüşdür. Hər iki məktəb öz mövqeyini müxtəlif dəlillərlə əsaslandırmağa çalışmışdır. Əşəri-cəbri yanaşma daha çox nəqli dəlillərə istinad etdiyi halda, mötəzilə əqli əsaslara geniş yer vermiş və dini məsələlərə rəşional yanaşma metodunu inkişaf etdirmişdir. Mötəzilə alimləri bu mövzuları əsərlərində geniş işləmiş, məktəbin mövqeyini sistemləşdirmişlər. Onlardan biri də son dövrün görkəmli nümayəndəsi Qazı Əbdülcəbbar olmuşdur. O, mövzunu dərindən tədqiq etmiş, əvvəlki mötəzili irsini yeni təhlillərlə zənginləşdirmişdir. Qazı Əbdülcəbbar məzhəbinin əsas prinsiplərindən çıxış etmiş, əqli və nəqli dəlillər ilə öz görüşünü əsaslandırmağa çalışmışdır.

Qazı Əbdülcəbbar bununla birlikdə, məzhəbin birinci və ikincidərəcəli mövzularını bir yerə toplayaraq təshih etmiş, ensiklopedik bir əsər meydana gətirmişdir. Məsələlərə yanaşmasında öz məzhəbinin ideya-

larını əsas götürsə də, bəzən, özünəməxsus fikirlər irəli sürmüş və yeni baxış bucağı təqdim etmişdir.

Qazı Əbdülcəbbar insanın azad iradə sahibi kimi əməllərini müstəqil qüdrətlə icra etdiyini, bu hərəkətlərə görə məsuliyyət daşdığını və onların əxlaqi dəyərinin nəql ilə yanaşı, ağıl vasitəsilə də müəyyən edilə biləcəyini irəli sürmüşdür.

Məqalədə digər düşüncə məktəblərinin mövqələrinə qısa nəzər salınır, həmçinin Qazı Əbdülcəbbar nümunəsində mötəzilənin yanaşması təqdim olunur.

**Açar sözlər:** *kəlam, mötəzilə, hüs-n-qübh, məsuliyyət, qüdrət, feil, iradə, Qazı Əbdülcəbbar.*

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

## **Will, Action, and Morality in the Thought of Qadi Abd al-Jabbar al-Mu'tazili**

***Peyman Khalilov***

Master's student in Islamic Studies  
at the Azerbaijan Institute of Theology  
Baku, Azerbaijan  
peymanxilov73@gmail.com  
<https://orcid.org/0009-0009-8328-3678>

Date of submission: 15.09.2025

Date of acceptance: 16.12.2025

### **Abstract**

In the history of Islamic thought, the concept of *will*-its essence, scope of influence, the relationship between divine and human wills, the degree to which an individual possesses power and autonomy in their actions, and the moral evaluation of deeds-has been extensively discussed by various schools of thought. While the Ash'ari school,

adopting a deterministic approach based on divine will, restricted human initiative, the Mu'tazila school emphasized that individuals possess freedom of action and power in their deeds, and therefore bear responsibility for them. Both schools sought to substantiate their positions with various arguments. The Ash'ari-deterministic approach primarily relied on transmitted (naqli) evidence, whereas the Mu'tazila gave significant weight to rational (aqli) reasoning and developed a method of rational inquiry in religious matters.

Mu'tazila scholars treated these topics extensively in their works and systematized the school's position. One of the prominent later representatives was Qazi 'Abd al-Jabbar, who conducted an in-depth study of the subject and enriched the Mu'tazila heritage with new analyses. Based on the fundamental principles of the school, he sought to justify his views with both rational and transmitted evidence.

Moreover, Qazi 'Abd al-Jabbar compiled the primary and secondary topics of the school, corrected them, and produced an encyclopedic work. While he grounded his approach in the ideas of his school, he occasionally introduced original perspectives, offering new insights. He argued that humans, as possessors of free will, execute their actions with independent power, bear responsibility for them, and that the moral value of these actions can be determined not only through transmitted evidence but also through reason.

The article also provides a brief overview of the positions of other schools of thought and presents the Mu'tazila approach through the example of Qazi 'Abd al-Jabbar.

**Keywords:** *Kalam, Mu'tazila, Will, Power, Responsibility, Act, Moral Value, Qadı Abd al-Jabbar*

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

## **Свобода воли, деяние и мораль в мысли Кади Абд аль-Джаббара аль-Мутазилиита**

***Пейман Халилов***

Магистрант по специальности  
«Исламоведение» в Азербайджанском  
институте теологии  
Баку, Азербайджан  
peymanxlilov73@gmail.com  
<https://orcid.org/0009-0009-8328-3678>

Дата подачи статьи в редакцию: 15.09.2025

Дата подтверждения статьи к публикации: 16.12.2025

### **Резюме**

В истории исламской мысли понятие воли — её сущность, сфера действия, соотношение божественной и человеческой воли, степень, в которой человек обладает волей и способностью совершать поступки, а также нравственное измерение поступков — были предметом широких дискуссий в различных мыслительных школах. В противовес ашаритско-джабрийскому подходу, исходившему из божественной воли и тем самым ограничивающему человеческую волю, мутазилитская школа утверждала, что человек обладает свободной волей и способностью к действию и, следовательно, несёт ответственность за свои поступки. Обе школы стремились обосновать свои позиции различными доводами: ашариты преимущественно опирались на передаваемые (текстовые) источники (на основе Корана и хадисов), тогда как мутазилииты придавали большое значение рациональным основаниям и развивали метод рационального подхода к религиозным вопросам. Учёные-мутазилииты подробно разрабатывали эти темы в своих трудах, систематизируя позицию школы. Одним из выдающихся представителей позднего периода был кади Абд аль-Джаббар. Он глубоко исследовал данную проблему и обогатил предшествующее мутазилитское наследие новыми анализами. Исходя из основных принципов школы, кади Абд аль-Джаббар

стремился обосновать свои взгляды как рациональными, так и текстовыми доводами.

Также, он собрал и систематизировал первостепенные и второстепенные вопросы школы, подвергнув их критическому редактированию, и создал энциклопедическое сочинение. Несмотря на то, что в целом он придерживался методологии своей школы, в ряде вопросов он выдвигал оригинальные идеи и предлагал новые ракурсы рассмотрения проблем.

Он утверждал, что человек как обладатель свободной воли совершает поступки собственной (независимой) силой, несёт за них ответственность, а нравственная ценность этих поступков может определяться не только преданиями (текстовыми источниками), но и разумом.

В статье также кратко рассматриваются позиции других школ мысли, после чего на примере кади Абд аль-Джаббара представляется мутазилитский подход.

**Ключевые слова:** *Калам, Му'тазила, хусн-кубх, ответственность, сила, действие, воля, Кади Абд аль-Джаббар*

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

## Giriş

Bu məqaləni yazmaqda məqsədimiz Mütəəxxirun dövr mötəzilə alimi Qazı Əbdülcəbbarın (v. 415/1025) düşüncəsində iradə, onun təsir dairəsi, insan feili ilə iradə arasında münasibət haqqında təhlil aparmaq, eyni zamanda, etik davranışların iradə ilə nə qədər əlaqəli olub-olmadığı, insanın öz əməllərindən məsuliyyət daşıyıb-daşmadığını ortaya qoymağa çalışmaqdır.

İradə mövzusu, xüsusilə də ilahi iradə və onun insan feillərinə təsiri bir çox İslam düşüncə məktəbləri arasında geniş müzakirə və ixtilaf məsələsi olmuşdur. İlahi iradənin insan feillərinə təsirinin hüdudları və fərdin öz əməllərinə görə məsuliyyət daşmasının əsasları kəlam elmində ən mübahisəli məsələlərdən biridir. Bəzi məzhəblər bu mövzuda nassı (Qurani-Kərim və sünənəni) ön plana çıxardığı halda, digərləri ağıla daha çox əhəmiyyət vermişlər. İslam düşüncəsində meydana gələn bu görüş alış-verişi kəlam elminin yaranmasına, qısa müddət ərzində geniş yayılmasına və inkişaf etməsinə səbəb olmuşdur.

İslam tarixində ortaya çıxan ilk kəlam məktəbi mötəzilənin dini düşüncənin inkişaf etməsində böyük xidməti olmuşdur. Şübhəsiz, bunun əsasında onların dini düşüncədə ağılın önəmini vurğulamaları olmuşdur. Mötəzilə, prinsip kimi, rəşional düşüncə tərəfdarı olduğundan, geniş kütlələrin (sadə insanların) xoşuna gələcək ağıl ötəsi (qeyri-rasional) mövzulardan bəhs etməkdən uzaq olmuşdur. Bu səbəbdən də Xəyyat (v. 300/913) və Malatinin (v. 377/987) də işarə etdikləri kimi, sadəcə, bir elit təbəqə meydana gətirərək, xalqla iç-içə olmamışlar (Çelebi, 2002, 168).

Mötəzilə ağıla əsaslanan, azad iradəni dəstəkləyən, tənqidi və sorğulayıcı bir dini yanaşmanı qəbul və inkişaf etdirən düşüncə tərzi olaraq, İslam görüş spektrində seçkin bir mövqə qazanmışdır (Aydınlı, 2009, 145-161).

Mötəzilə alimləri, əsasən, özlərini “Allahın birliyini və ədalətini müdafiə edənlər” mənasında “əhli-tövhid və ədl” adlandırmışlar. Tövhid və ədalət mövzularına xüsusi diqqət etdiklərini göstərən bu ad Əbu Hüzeylin (v. 235/849-50) dövründən etibarən geniş şəkildə istifadə olunmuşdur, çünki mötəzilənin əsasının formalaşması onun dövründə baş vermişdir (Hansu, 2018, 55).

Tədqiqatlarda, bununla yanaşı, “mötəzilə” adının necə meydana gəlməsi ilə bağlı fikir müxtəlifliyinin olduğunu görmək mümkündür. Onların “mötəzilə” adlandırılmasının ilk dəfə Həsən ibn Əlinin zamanında baş verdiyini, onun Müaviyə ilə sülh bağlayarkən ondan

ayrılan və “Biz zalıma yardım edənlərdən deyilik”, – söyləyən qrupu ehtiva etdiyini söyləyən Malati öz əsərində bildirir ki, mötəzilə alimlər kəlam elminin mütəxəssisləri, cidal və mübahisə əhli, məntiq və istiqlal sahibləri, nəzəriyyə və ixtilafları dərinləşdirən olub, səma və əqli elmlər arasında fərq qoymuşlar (Malati, 2009, 28-29).

Mötəzilə alimləri yaşadıkları dövrün elmlərinə vəqif insanlar idilər və onlar, xüsusilə fəlsəfi metodlardan geniş istifadə edirdilər. Onlar fəlsəfi anlayışlara dərindən bələd olduqları üçün rasional metodlardan məharətlə istifadə edirdilər. Mötəzilə alimləri fəlsəfi metodlardan istifadə edir, dövrün dini problemlərinə ağılın gücü ilə cavab verirdilər. Bu məktəbin X–XI əsrlərdəki ən görkəmli nümayəndələrindən biri Qazı Əbdülcəbbar öz dövrünün intellektual və dini mühitinə dərin təsir göstərmiş, sonrakı nəsillər üçün zəngin fikir mirası təqdim etmişdir. Onun, xüsusilə iradə, feil və əxlaq məsələlərindəki düşüncələri mötəzilə məzhəbinin əsas yanaşmasını yenidən formalaşdırmış, İslam kəlam elminin inkişafında mühüm rol oynamışdır.

Qazı Əbdülcəbbar mötəzilənin Mütəəxxirun dövrünün ən sistemli düşüncə beyinlərindən biri olmuş, xüsusilə “əl-Muğni” və “Şərh əl-üsul əl-xəmsə” əsərlərində iradə, cəbr və əxlaqi dəyər məsələlərini geniş şəkildə təhlil etmişdir. Bu məqalə Əbdülcəbbarın iradə, cəbr, istitaət və əməllərin əxlaqi dəyərləri ilə bağlı nəzəriyyələrini sistemli şəkildə təhlil etməyi, bu ideyaların mötəzilə düşüncəsindəki yerini müəyyənləşdirməyi hədəfləyir. Araşdırmada, əsasən, tarixi-analitik metoddan istifadə olunmuş, Qazı Əbdülcəbbarın əsas mənbələri, xüsusilə “əl-Muğni” və “Şərh əl-üsul əl-xəmsə” əsərləri təhlil edilmişdir.

### **1. Qazı Əbdülcəbbarın həyatı və onun düşüncə məktəbi**

Bəsre mötəzilə məktəbinin ən böyük alimlərindən biri olan Əbdülcəbbar ibn Əhməd ibn Əbdülcəbbar ibn Əhməd ibn Xəlil əl Əsədəbadi əl-Qazı İrənin cənub-qərbində yerləşən Əsədabad bölgəsində dünyaya gəlmişdir. Təbəqat və tərəcim əsərlərində onun dünyaya nə vaxt gəlməsi haqqında dəqiq məlumat yoxdur. Alimlərin əksəriyyəti onun hicri 415-ci ildə 90 yaşında vəfat etdiyini bildirir. Beləcə, bəzi alimlər onun hicri 320–325-ci illər arasında doğulduğunu düşünlər (Əbdülcəbbar, 1996, 13).

İlk təhsilini hədis sahəsində alan Qazı Əbdülcəbbar əvvəlcə əşərişafi məzhəbinə mənsub olmuş, təhsil üçün getdiyi Bəsredə Əbu İshaq ibn Əyyaş vasitəsilə mötəzilə məzhəbinə keçmişdir. Həyatının ilk dövrlərini çox çətinlik və fəqirliklə başa vurmuşdur. Daha sonralar

dərsləri, kitabları və tələbələri ilə şöhrəti hər tərəfə yayılan Qazı Əbdülcəbbar zamanının mötəzilə rəisi olmuşdur. Səid ibn Məhəmməd Nişapuri, Əbdülhüseyn Bəsri, Əbu Məhəmməd Həsən ibn Əhməd kimi məşhur şəxslərlə birlikdə çox sayda şiə və mötəzili tələbələri olmuşdur. Ayrılmaz ləqəbi olan “Qazı” (Qadi) təxəllüsü ona dostu və Büveyhi vəziri Sahib ibn Abbad tərəfindən verilmişdir. Qazı Əbdülcəbbar Rey və onun ətraf ərazilərinin baş qazısı (şəri hakim) təyin edilmişdir (Hansu, 2018, 79).

Qazı Əbdülcəbbar bu vəzifədə uzun müddət qalmışdır. Dostu Büveyhi vəziri Sahib ibn Abbada ölümündən sonra isə işindən uzaqlaşdırılmışdır. Fəaliyyəti dövründə geniş imkanlara və maddi sərvətə malik olan Qazı Əbdülcəbbar vəzifədən uzaqlaşdırıldıqdan sonra, əmlakı əd-dövlə tərəfindən müsadirə olunmuşdur. Bəzi tarixçilər xəlifənin ona qəzəblənməsinin, vəzifədən uzaqlaşdırılmasının və əmlakının müsadirə edilməsinin səbəbi kimi, onun dostu Sahib ibn Abbada qarşı nankor davranması əməlini qeyd edirlər. Belə ki, Qazı Əbdülcəbbar dostu Sahib ibn Abbada böyük günahlardan tövbə etdiyini bilmədiyi üçün onun cənazə namazında iştirak etməmişdir (Çelebi, TDV). Bunu isə xəlifənin Qazı Əbdülcəbbara qarşı qəzəbinin əsaslı bir səbəb kimi olduğunu düşünmək olmaz. Həmin hökmdar çox keçmədən Sahib ibn Abbada məxsus olan əmlaka ölümündən sonra da əl qoymuşdur. Buradan da görünür ki, Qazı Əbdülcəbbarın başına gələnlər onun mərhum vəzirlə yaxınlığı səbəbindən olmuşdur (Əbdülcəbbar, 1996, 15).

Qazı Əbdülcəbbar vəzifədən azad edildikdən sonra Rey şəhərinə qayıdaraq, yenidən dərs verməyə başlamış və ömrünün sonunadək tədrisi və yazıb-yaratmağı tərk etməmişdir. Son dövr mötəziləsinin ən güclü təmsilçilərindən olan Qazı Əbdülcəbbar məktəbin ən böyük düşüncə tarixçisi kimi qəbul edilir. Məzhəbdə olan əhəmiyyətli mövqeyi yeni bir düşüncə formalaşdırmaqdan daha çox, cərəyanın doktrina əsaslarını bir araya toplayıb, sistemli bir hala salmasından qaynaqlanır.

Qazı Əbdülcəbbarın həyatını araşdırdığımız zaman, alimin dövrün öndə olan elm mərkəzləri ilə əlaqələrinin mövcudluğunu, xüsusilə də bir kəlamçı kimi, sadəcə, təkcə bu elm ilə deyil, digər sahələrlə də məşğul olduğunu görürük.

Alim, xüsusilə fiqh və fiqh üsulu sahəsində müəyyən səviyyəyə gəlib-çatmışdır. Belə ki, fiqhdə onun öz ictimadları var idi. Fiqh üsulunda isə “mütəkəllimün metodu” deyilən yanaşmanın ilk və geniş

nümunələrini təqdim etmişdir. Alimin “əl-Uməd” əsəri buna nümunədir. Bundan başqa, hədisə aid qələmə aldığı “Əmali” əsəri onun bu sahədə də bilgisinin olduğunu göstərir. Qazı Əbdülcəbbar, hətta bu əsərində “əl-Əhadis əl-mütəşabiha” adlanan bir fəsil yazaraq, özündənəvvəlki hədisçilərin izləmədikləri bir yolu təqib etmişdir.

Təfsir sahəsində də əsərlər yazan Qazı Əbdülcəbbar mötəzilənin təfsir alimlərindən biri hesab olunur. “Tənzih əl-Quran” və “Mütəşabih əl-Quran” əsərlərindən başqa, təəssüf ki, günümüzə gəlib-çatmayan bəzi təfsir əsərləri də vardır (Şener Koloğlu, 2000, 24-25).

Qazı Əbdülcəbbar Quran elmlərinə xüsusi diqqət yetirmişdir. Bu, yalnız həmin elmlərin yüksək mövqe sahib olması səbəbindən deyil, eyni zamanda, öz məzhəbini bu vasitə ilə daha geniş şəkildə ortaya qoymaq bacarığına görə idi. Alim Qurandan əldə etdiyi dəlillər ilə mötəzili əsaslar arasında uyğunluq yaratmağa və düşüncəni isbat etməyə çalışmışdır. Bu yanaşma onun son əsərlərində də özünü aydın şəkildə göstərir. Belə ki, “Mütəşabih əl-Quran” əsərində bu ayələri araşdırmış və “Tənzih əl-Quran” kitabında da eyni istiqamət üzrə prinsipial mövqeyini dəstəkləyən dərin mənə qatlarını ön plana çıxarmışdır. Eyni əsas məzhəbi qayda çərçivəsində ən məşhur və geniş yayılmış “ət-Təfsir əl-kəbir” əsərini yazmışdır. Bundan əlavə, bu sahədə apardığı tədqiqatlarla “əl-Ədillə”, “ət-Tənzih” və “Şəhadət əl-Quran” nümunələrini qələmə almışdır. Alim, həmçinin Həzrət Məhəmmədin peyğəmbərliyini isbat etmək üçün “Təsbitü dələil ən-nübüvvə” əsərini də qələmə almışdır. Bu əsərində dəhriyələrin, nübüvvəti inkar edənlərin, sənəviyyənin, xristianların, yəhudilərin və sabiiələrin görüşlərini rədd etmişdir (Ravi, 1980, 42).

Göründüyü kimi, Qazı Əbdülcəbbar İslam elmlərinin, demək olar ki, hər sahəsində tədqiqatlar aparan alim olmuş, xüsusi diqqət yetirdiyi istiqamət isə kəlam elmi idi. Qazı Əbdülcəbbar kəlam elminə xüsusi önəm vermiş, digər elmlərdən daha çox bu sahədə tədqiqatlar aparmışdır. Alim fiqh elmində çox bacarıqlı olmasına baxmayaraq, kəlam elminə üstünlük vermişdir. Bunun səbəbini isə fiqh elminin insanların dünyəvi məqsədlərinə çatmağı təmin etmək üçün istifadə etdiklərini və öyrəndiklərini, kəlamın isə Allahdan başqa bir məqsədin olmadığı ilə qeyd etmişdir. Qazı Əbdülcəbbar mötəzilə məzhəbinin əsaslarına aid yanaşmada, xüsusilə də tövhid və ədalət mövzularında cübbai məktəbinin metodunu izləməyi üstün tutmuşdur (Ravi, 1980, 36).

Qazı Əbdülcəbbar məzhəbin təməl prinsiplərində boşluqların olduğunu müəyyən etmiş və bunu doldurmağa çalışmışdır. Bu

səbəbdən o, məzhəbin əsaslarını sadələşdirmək və onun təməl prinsiplərinə əsaslanaraq, təfsilatları yenidən izah etmək vəzifəsini öz üzərinə götürmüş, bu işə “əl-Muğni” əsəri ilə başlamışdır. İyirmi cildə ibarət olan bu əsəri alim, təqribən, 20 ilə tamamlamışdır. Müəllifin “əl-Muğni” əsəri məzhəbin əsas təməl prinsipləri kimi, tövhid və ədalət mövzularını əhatə edən bir ensiklopediya kimi qəbul olunur. Həmçinin tövhid və ədalət – bu iki əsas prinsip vasitəsilə digər üç istiqamətə toxunmuş, eləcə də bu beş əsasın əhatə etdiyi bütün mövqe və məsələləri, eyni zamanda, müxaliflərin görüşlərini və onlara qarşı irəli sürülən dəlilləri də müzakirə etmişdir.

“Əl-Muğni” düşüncə baxımından mötəzilə məzhəbinin bütün əsas və ikincidərəcəli məsələlərini əhatə etməyə çalışan ilk əsərdir. Onun yorucu təfərrüatları və dağınıq diktə üsulu bu əsərin daha dərinə araşdırılmasını, yenidən təsnif və elmi-akademik şəkildə təhlil olunmasını zəruri edir. Belə ki, məqsəd əsərin fikri, irsi və məzhəbi dəyərini ortaya çıxarmaqdır.

Qazı Əbdülcəbbarın tövhid və ədalət mövzularındakı ensiklopedik əsərinin son cildi olan “İmamət” bölməsi isə şiələri, xüsusilə zeydi və imamiyyə təriqətlərini narazı salmışdır. “Əl-Muğni” əsərindəki bəzi nöqsanları və çatışmazlıqları nəzərə almasaq, əsər mötəzilə məzhəbinin üsul əsaslarını təşkil edən etibarlı qaynaq hesab olunur. Qazı Əbdülcəbbar “əl-Muğni” əsərindəki boşluqlardan yayınaraq, əsas ədalət və tövhid məsələlərini əhatə edən, orijinallığı, elmi dərinliyi və dəqiqliyi ilə fərqlənən “əl-Məcmu əl-muhit bit-təkellüf” adlanan gözəl və dərin araşdırması ilə uğur qazanmışdır. Bu əsər geniş şərh və izahdan uzaq, daha çox cəmləşmiş və əsaslı bir yanaşma sərgiləmişdir (Ravi, 1980, 43-44).

Məzhəbin əsas prinsipləri arasında Qazı Əbdülcəbbar tövhid prinsipinin digər dörd əsasa nisbətən üstün mövqe tutduğunu vurğulamış, bu mövzuda xüsusi olaraq geniş tədqiqat aparmışdır. Alim bu tədqiqatlarında isimlər, sifətlər və Allahın görünməsi kimi mühüm məsələləri araşdırmışdır. Əlbəttə ki, məzhəbin əsas və təməl üsul istiqaməti olan ədalət mövzusunda Qazı Əbdülcəbbar xüsusi önəm vermişdir. Bu əsas Allahın ədaləti ilə insanın azadlığını vurğulamaqla, əxlaqi mövqeyi gücləndirir. Qazı Əbdülcəbbar bu istiqamətdə lütf və təvəllüd nəzəriyyələri ilə bu anlayışı izah etmişdir. Qazı Əbdülcəbbar, həmçinin “Qəza və qəder” kitabında insanın azad iradəyə və öz gücünə malik olması barədə öz dəlillərini də təqdim etmişdir (Ravi, 1980, 44-46).

## 2. İradənin mahiyyəti və növləri

“İradə” kəlməsi “tələb etmək” mənasında ərəbcə “r-v-d” kökündə “ifal” vəzninin məsdəridir. “İstəmək, arzulamaq, əmr etmək, tərcih etmək” kimi mənalara gəlir. Günlük həyatımızda bu kəlmə müxtəlif mənalar ifadə edir. “Bir şeyi edib-etməməyə qərar vermək gücü”, “istək, dilək”, “hökmdar əmri”, “buyurmaq, əmr etmək” anlamlarında sadə mənalarda istifadə edildiyi kimi, “Allahın istəyi və buyuruğu”, “ilahi iradə”, “insan iradəsi”, “cüzi iradə” və ya “millətin seçim və qərarı” şəklində də işlənmişdir (Yeprem, 27).

İbn Mənzur ərəbcədə “r-v-d” kökünün iradəni “bir şeyi sevdi və ona yönəldi” şəklində ifadə edir (İbn Mənzur, 169-171).

Rağib əl-İsfahani isə qeyd edir ki, “r-v-d” “müəyyən bir nəsnəni yumşaq və mülayimliklə axtarmaq üçün təkrar-təkrar cəhd göstərmək” deməkdir. Bu baxımdan, radə (راد) və irtadə (ارتاد) feilləri işlədilir. “İradə” (الإرادة) sözü də radə yarudu (راد يروُد) feilindən götürülmüşdür, yəni “bir nəsnəni əldə etmək üçün səy göstərmək” mənasındadır. İradə, əslində, şəhvət, ehtiyac və ümiddən ibarət mürəkkəb bir qüvvədir. Sonradan isə nəfsin bir nəsnəyə yönəlməsi və həmin şey barəsində “edilməlidir” və ya “edilməməlidir” hökmünün verilməsi mənalarında terminləşmişdir. İradə, bəzən, başlanğıc mərhələsində işlədilir və bu, “nəfsin bir nəsnəyə yönəlməsi” deməkdir. Bəzən də “son mərhələdə, yəni həmin nəsnənin edilib-edilməməsi barədə hökm vermək” mənasında işlədilir.

“İradə” sözü Allah haqqında işlədikdə, “başlanğıc mərhələ” mənasında deyil, yalnız “son mərhələ” şəklində başa düşülür, yəni “Allah-Taala nəfsin yönəlməsi”ndən münəzzəhdir (ucadır). Buna görə də “Allah filan şeyi iradə etdi”, – deyildikdə, bunun mənası – “Allah bu işin belə olmasına hökm verdi” deməkdir (əl-İsfahani, 272-273).

Xəlil ibn Əhməd də qeyd edir ki, “r-v-d” raid (رايد) feilinin məsdəridir. Deyilir: “Biz özümüz üçün otlaq və yaşayış yeri axtarsın deyə, bir raid göndərdik”. Bu feil irtadə (ارتاد) ilə eyni mənədadır. Yəni axtarar, baxar və ən münasib olanını seçər. Deyilir: “O, öz camaatı üçün otlaq və ya məskən axtardı”.

O, eyni zamanda qeyd edir ki, “iradə” (الإرادة) sözünün əsli “vav”(و) həfvidir və “yönəltmək, istəmək, istiqamət” vermək mənalarına gəlir. Görmürsənmi ki, deyirsən: “Ravədu-hu” (راودته), yəni “Onu filan işi görməyə yönəltmək istədim” (əl-Fərahidi, 161).

Əl-Feyruzabadi isə qeyd edir ki, “r-v-d” – “axtarış, tələb” deməkdir. Bu söz “artma, çoxalma, getdikcə yüksəlmə, ərimə və axma, meyi-

letmə” mənalarında da işlədilir. Raid (الرائد) isə “otlaq axtaran, sürü üçün uyğun yer axtaran öncül, həm də səhrada kəşfiyyat aparan şəxs” deməkdir. Bu sözdən törəyən “iradə” (الإرادة) isə “istək, məşiyət” mənalarındadır. Bu sözlərin fərqləri mənaca yaxın, istifadələri isə müxtəlif formadadır (əl-Feyruzabadi, 284).

Sələbi isə “İradə, həm məhəbbətlə, həm də məhəbbəsiz ola bilər”, – deyir. Həmçinin qeyd olunur ki, “İradə etdi – bir şeyi istədi”, yəni “Onu dilədi və sevdiyi üçün arzuladı”. Bəzi lüğət alimlərinin fikrincə, “iradə” ilə “məşiyət (seçim, istək)” eyni mənada dirlər (Bəhrululum, 1984, 17), (Səuddiddin, 12).

Bəzi kəlamçıların fikrincə, bu iki sifət arasında bir sıra fərq vardır. Məsələn, bəziləri iradəni “hər hansı bir əməlin məsləhətli olub-olmamasını bilmək”, “məşiyəti” isə “bu əməli yerinə yetirməyi və ya tərk etməyi istəmək” şəklində istifadə edirlər. Bu istək işin məsləhətli olub-olmamasını bildikdən sonra yaranır. Bəzən də belə deyilir ki, “məşiyət” nəticənin mahiyyətinə, “iradə” isə onun vücuduna aiddir. Digər dilçilərin qənaətinə görə, “məşiyət” bir şeyi təsəvvür edib, onu təsdiq etdikdən sonra yaranan meyil və şövqə deyilir. Bundan sonra niyyət (qərara gəlmək), daha sonra isə iradə yaranır (Səidimehr, 2018, 221-227).

“İradə” Qurani-Kərimdə həm həqiqi, həm də məcazi mənalarda istifadə edilmişdir. Məsələn, “Bəqərə” surəsinin 185-ci ayəsində buyrulur ki, “Allah sizin üçün asanlıq istəyir, diləyir”; yaxud “Əhzab” surəsinin 33-cü ayəsində “Həqiqətən, Allah sizdən bütün çirkinlikləri aparmaq və sizi pak etmək istəyir”. Burada “Allahın iradə etməsi, istəməsi” həqiqi mənada dır, amma alimlər “Kəhf” surəsinin 77-ci ayəsində “Dağılmaq istəyən divar” ayəsində olan istəyin məcazi istək olduğunu qeyd edirlər. İradə, əslində, ağıl sahiblərinə məxsus bir sifətdir. “İradə” kəlməsinin istifadə olunduğu sahələrə görə, müxtəlif istilahi mənaları mövcuddur və tarix, hüquq, fəlsəfə, din (kəlam) və əxlaq fəlsəfəsi kimi istiqamətlərdə araşdırılır. Kəlam elmində isə iradə məsələsi başqa bir xarakter alır. Ümumiyyətlə, Allahın bir sifəti kimi araşdırılan iradə bu baxımdan dəyərləndirilməkdə, insanın fəaliyyət və feillərinin Allahın iradəsi və istəyi ilə əlaqəsi yenə Allahın sifətləri baxımından araşdırılır. Kəlam elmində iradənin bir güc, sifət olması ilə yanaşı, istər Allaha aid edilsin, istərsə də insana nisbət olunsun, ön planda feillərlə əlaqəsi üzərində dayanılır. İradənin kəlamdakı təriflərində də hakim olan ünsür “seçmək, tərcih etmək”dir. Kəlam məktəbləri isə bu mövzuda fərqli fikirlər irəli sürmüşlər. Əşərilər iradəni

Allahın zati sifəti kimi qəbul etmişlər. İnsan iradəsini isə “kəsb” adlandırmışlar. Əşərilərə görə, kəsb – insan iradəsi ilə Allahın təqdiri arasındakı bir təlif və uyğunluqdur. Bu baxımdan, əşərilərə görə, həqiqi iradə və feil Allaha aiddir (Əşəri, 2021, 147-150; Əşəri, 46-49; Aydın, 2011, 10-14). Maturudilər isə iradəni külli və cüzi olaraq iki qismə ayırmış, külli iradənin Allaha, cüzi fəaliyyətin isə insana aid olduğunu iddia etmişlər (Maturidi 2002, 287, 292-293).

İmamıyyə məzhəbində isə iradə Allahın feili sifətlərindəndir. Buna xüsusi mənada “təkvini iradə” də deyirlər. Allahın iradə ilə vəsf olunması vacibdir. Onun iradə sahibi olması işin içindəki fayda və xeyir məsələsi ilə hərəkət etməsini bilməsidir. Şeyx Səduq bu mövzuda qeyd edir ki, bizim etiqadımız İmam Sadiqin (v.148/765) görüşünə dayanır. Belə ki, “Allah istədi və iradə buyurdu. Allah istədi ki, heç bir şey Onun elmi olmadan baş verməsin və iradə buyurdu ki, belə olsun. Allah qullarının küfrünə razı deyildir. Allah istədi ki, günahkarların günahı itaət edənlərin itaətinə zidd olsun. Allah istədi ki, günahlar Onun feilinə aid edilməsin, amma Onun elmində onların varlığı əvvəlcədən məlum olsun”. Şeyx Müfid isə bu mövzuda bir az düzəliş və əlavələr edərək bildirir ki, Allah yalnız gözəl və yaxşı əməlləri iradə edir. O, çirkin əməlləri sevməz. Allah qullar üçün çətinlik iradə etməz, haqqı bəyan etmək istəyər və zəlaləti istəməz. Allahın pis, qəbih əmələ iradə etməsi onun qullarına bəyan, yüngüllük və asanlıq iradə etməsi ilə ziddiyyət təşkil edir (Şeyx Səduq, 1992, 30-33; Kəfəmi, 2009, 66; Şeyx Mufid, 2018, 49-51; Vəkil, 2013, 28).

Mötəzilə məzhəbi bu mövzuda özünəməxsus fikirlər irəli sürmüşdür. “İradə” anlayışı mötəzilə məzhəbini xarakterizə edən beş əsasdan biri olan “ədl” prinsipi ilə birbaşa bağlıdır. Mötəziləyə görə, iradə feildir. Allahın iradəsi zati olmayıb, feili bir sifətdir. Bu səbəbdən də qədim deyil, hadisdir. Allahın iradəsi pis şeylərə aid edilməz, O, sadəcə, yaxşı olanı (həsəni) diləyər (Yəpəm, 178-179).

“İradə”ni zati sifətlərdən saymayan mötəzili alimlər onun mahiyyəti mövzusunda bir-birindən fərqli görüşlər irəli sürmüşlər. Bəzi alimlərə görə, “iradə” ilə “Allahın feili” nəzərdə tutulursa, o, birbaşa “feilin özü” olması mənasına gəlir. Əgər “iradə” ilə Allahın feilləri deyil, insanların hərəkəti qəsd olunursa, bu halda “Allah-Taalanın qeyd olunan feili insana əmr etməsi və ya qadağa etməsi” mənasına gəlir. Dolayısı ilə istənilən halda, “iradə” hadisə olub, heç bir zaman “zat ilə qaim”, “qədim” mənalar ifadə etməz. Kəlam alimləri iradəni – ilahi və insani olmaqla iki qismə ayırmışlar. Burada ilahi iradənin mahiyyəti, onun

təsir dairəsi, insan hərəkəti ilə əlaqəsi və digər mövzular ətrafında alimlər fərqli fikirlər irəli sürmüşlər (Doğan, 2021, 1284-1285).

Feillərin Allaha və ya insana nisbət edilməsi məsələsində mötəzilə feilin tamamilə insana aid olduğunu və fərdin bu hərəkətləri Allahın həmin anda onda yaratmış olduğu bir iradə ilə yaratdığını qeyd edir. Bunu da qeyd etmək lazımdır ki, mötəzilə “İnsan feilin yaradıcısıdır”, – deyərəkən istifadə etdiyi “yaratma” feili ilə “Allah feilin yaradıcısıdır” deyərəkən istifadə etdiyi “yaratma” feilini bir-birindən ayırmışdır. Mötəzilə Allahın verdiyi bir qüdrətlə qulun yaratmasını var olandan yaratma, Allahın yaratmasını isə yoxdanyaratma kimi ifadə etmişdir (Doğan, 2021, 1286-1287).

### 2.1. İlahi iradə

Mötəziləyə görə, Allah insanın feilində məcburedici və ya onun feilini yaradan deyildir. Allahın iradəsinin qulun feili ilə əlaqəsi, sadəcə olaraq, o feili əmr etməsidir. Əmrdə məqsəd isə o feili istəməsi, diləməsidir. Əmrin, sadəcə, yaxşı işlərdə keçərli olduğu qəbul edilir. Mötəziləyə görə, Allahın iradəsi muhdəs (sonradan yaranan) olduğu kimi, insanın iradəsi də muhdəsdir. İnsanın iradə sifətinin bir məhəldə (məkanda) mövcudluğu zəruri olduğu halda, Allahın iradə sifəti üçün bunu demək olmaz. Onun iradə sifəti isə bir məhəldə olmadan muhdəsdir (Doğan, 2021, 1284-1286).

Qazı Əbdülcəbbar iradə mövzusunda Əbu Əli və Əbu Haşim əl Cübbainin görüşlərini qəbul edir. Alim “əl-Muğni” əsərinin “İradə” bölməsində buna geniş yer vermişdir. O, qeyd edir ki, şeyximiz (Əbu Əli əl Cübbai və Əbu Haşim əl Cübbai) və onun yolunu izləyənlərin düşüncəsi budur ki, Allah-Taala, həqiqətən, iradə sahibidir. O, iradəni meydana gətirdikdə iradə sahibi olur. O, yaradılmış bir iradə ilə iradə edir. Onun Özü üçün, yaxud qədim bir iradə ilə iradə etməsi düzgün deyildir. Onun iradəsi bir məkan daxilində mövcud deyildir (Əbdülcəbbar, əl-Muğni, 3).

Mötəzili alim Qazı Əbdülcəbbar öz əsərlərində iradə mövzusunda geniş yer vermişdir. Qazıya görə, Allah zətı ilə alim və qadirdir. Onun mürid (iradə edən) olması zətı deyildir. Allah-Taalanın müxtəlif feillərinin mövcudluğu, bütün bunlarda bir tərcihin, seçimin olduğunu göstərir. Beləcə, Allah-Taala zətı ilə mürid olarsa, bir-birinə zidd olanları diləməsi meydana gələr ki, Allah bu kimi nöqsan və uyğunsuzluqdan uzaqdır (Əbdülcəbbar, “əl-Muğni”, 3-5).

Qazı Əbdülcəbbar iradə sifətini öncə ağıl yönündən araşdırıb, onun hadis bir əlamət olduğunu əqli dəlillərlə ortaya qoymağa çalışdıqdan sonra, nəqli dəlillərə keçir, mövzu ilə əlaqəli ayələrə toxunaraq ilahi iradənin sonradan meydana gəldiyini isbatlamağa çalışır. O, qeyd edir ki, əgər biz Allah üçün iradəni (istəyi) sübut etmək istəyiriksə, əvvəlcə bu sifətin Onun üçün mümkünlüyünü isbat etməliyik. Hər hansı bir sifətin sübutu onun mümkünlüyünün sabit olmasından sonra gəlir. Bu sifətin Allah üçün mümkün olduğunu göstərən dəlil isə budur: məlumdur ki, iradəni mümkün edən şərt həyatdır. Kim diri olsa, istəyə bilər; kim diri olmasa, istəyə bilməz. Belə isə bu sifəti mümkün edən yalnız həyatdır. Bu, sabit olduqda, Allah əzəli olaraq həyy (diri) olduğu üçün Onun mürid olması da sabitdir. Buna görə də Allah üçün bu sifət (iradə) sabit olduqda, Onun iradəsinin sübutu belədir: Onun bütün əməlləri müəyyən bir forma üzərində meydana gəlir. Halbuki hər bir əməl müəyyən bir forma üzərində yalnız iradə ilə gerçəkləşir (Əbdülcəbbar, 1996, 434-439).

Alim digər məzhəblərin də görüşlərini tənqid edərək, öz düşüncələrinin doğruluğunun isbat etməyə çalışır. Alim bildirir: “Nəccariyyə deyir ki, “Allah zətı etibarilə iradə edəndir”. Əşarilər isə söyləyirlər, “Allah əzəldən mövcud olan qədim bir iradə ilə iradə edəndir”. Kullabiyənin isə “Allah əzəli bir iradə ilə iradə edəndir”, – yazdığını xatırladır”.

Alim daha sonra qeyd edir ki, biz bütün bu məzhəblərin fikirlərini batil göstərdikdən sonra dediyimizi (yeni – Allah iradə edəndir, amma iradəsi hadisdir, sonradan yaranır və heç bir məkanda yerləşmir) düzgün sayırıq. Nəccarilərin dediyi batildir, çünki “Əgər Allah zətı etibarilə “iradə edən” olsaydı, bütün iradə edilə bilənləri iradə etməsi vacib olardı. İradə edilənlər (məsələn, yaxşılıq, pislik, itaət, günah və s.) yalnız bəzi iradə sahiblərinə deyil, hamısına aid edilə bilər. Məsələn, hansısa bir nəsnə Zeyd tərəfindən iradə edilə bilirsə, eynilə Əmr və başqaları da onu iradə edər. Bu halda, Allah da bütün iradə edilənlərin hamısını iradə etmiş olardı. Halbuki belə deyildir. Bunu elm sifəti ilə müqayisə etmək olar: Allah zətı etibarilə alim olduğu üçün elm bütün bilikləri əhatə edir və Onun elmindən kənarında bir şey yoxdur (Əbdülcəbbar, 1996, 440-441).

Əgər iradə də zat sifəti olsaydı, bu qayda ilə bütün mümkün iradələr onun iradəsi ilə eyni şəkildə əhatə olunardı. Əgər söyləsələr, “Biz deyirik ki, Allah-Taalanın iradəsi zidlərə də şamil olunur, amma bu, mümkünsüz formada deyil, yalnız imkan olan şəkildə baş tutur; yəni zidlərdən birinin varlığını, digərinin isə olmamasını istər”. Cavab budur

ki, iradə yoxluğa aid ola bilməz. İradə hadisənin varlığına aid olur, bundan kənara çıxarsa, gərək, bütün başqa yönlərə də aid ola bilsin; məsələn, inanca, keçmişə, mövcuda və s. Halbuki bunun qeyri-mümkün olduğu məlumdur. Bundan əlavə, əgər Qədim (Allah) zati ilə iradə edən olsaydı və iradələr müəyyən şəxslərə məxsus deyil, ümumi olsaydı, gərək, Onun hər bir ziddi, bütün formaları ilə iradə etməsi vacib olaydı. Yəni gərək, hər bir ziddi həm var olmasını, həm də var olmamasını istəsin. Bu isə qaçılmaz olaraq, zidlərin cəm olmasına gətirib çıxarardı (Əbdülcəbbar, 1996, 445-446).

Alim qeyd edir ki, iradə məqsəd üçün yaranmır, yalnız ona tabe olur. Məsələn, yemək istəyəndə iradə yeməyə tabe olur; məqsəd yeməkdir, iradə deyil. Eyni şey yeməkdən başqa işlər üçün də keçərlidir. Alim bəzilərinin “Əgər Allah-Taala yaradılmış (muhdəs) iradəyə malik olsaydı, bu, Ona əvvəl olmayan bir xüsusiyyət gətirərdi; yəni O, dəyişməli olardı”, – şəkildə dediklərini qeyd etdikdən sonra söyləyir: “Bizim cavabımız budur ki, siz “dəyişmək” dedikdə, nəyi nəzərdə tutursunuz? Demək istəyirsiniz ki, əvvəl olmayan bir sifət sonra əldə edildi, biz də bunu qəbul edirik. Yox, əgər demək istəyirsiniz ki, əvvəlki mahiyyət dəyişdi, bu, doğru deyildir. Bir varlıq əvvəldən olmayan müəyyən sifəti əldə etdikdə, mahiyyət dəyişmir. Məsələn, Allah əvvəldən heç bir iş görməyib, sonra iş görməyə başlayanda O, dəyişməmişdir; eyni prinsip bizim məsələyə də aiddir” (Əbdülcəbbar, 1996, 452-454).

Qazı Əbdülcəbbar Qurani-Kərimdən dəlillər gətirərək, Allahın pis olan əməli iradə etməyəcəyini isbatlamağa çalışır. Allah-Taala çirkin işləri qadağan buyurmuş, onları tövbə və əzab ilə xəbərdar etmişdir; düzgün olanı isə əmr etmiş və mükafat vəd etmişdir. Bunların hamısı sübutdur ki, Allah-Taala çirkin işləri istəmir, əksinə, nifrət edir:

*“Mən cinləri və insanları yalnız Mənə ibadət etsinlər deyər yaratdım” (“əz-Zariyat”, 51:56).*

Yəni Allah-Taala onları yalnız ibadət üçün yaratmış və bəndələrindən Ona ibadət etmələrini istəmişdir. Onların buna tabe olub-olmamasının fərqi yoxdur.

*“Allah qullarına zülm etmək istəməz” (“əl-Nisa”, 4:40).*

Buradakı “zülm” ümumi mənadadır və ayənin zahiri göstərir ki, Allah-Taala heç bir zülmə malik olmaq istəmir (Əbdülcəbbar, “əl-Muğni”, 233-234).

Heç kəs deyə bilməz ki, “Allah yalnız bəndələrə zülm etmək istədiyini inkar edir və bunu bildirir, lakin ümumilikdə, zülmü istədiyini inkar etmir”; çünki ayədə hər hansı bir xüsusi yön ayrılmamışdır.

Allah başqa bir ayədə isə buyurur ki, “Allah fəsadı sevməz” və “O, Öz bəndələri üçün küfrü razı görməz”. Bu ayə ümumidir və onu məhdud çərçivəyə yönəltmək doğru deyildir. Məlumdur ki, Allah-Taala bəndələrinə zülm etmək istəmədiyini bildirməklə, Özünü tərif və təqdis etmişdir. Bu cür tərifxarakterli bir xüsusiyyətin əksi olan məqamı Ona nisbət vermək isə səhvdir. Buna görə də Ona hər hansı bir növ zülmü istəmək sifətini isnad etmək əsla düzgün hesab edilə bilməz (Əbdülcəbbar, əl-Muğni, 240-241).

Qazı Əbdülcəbbara görə, hərəkət yalnız bir məqsəd üçün həyata keçirilir. İradə də bu məqsədə xidmət göstərir; yəni nəyisə etməyi istəmək (iradə) yalnız məqsədi nəzərə alaraq mümkün olur. İnsan hərəkətini məqsəd üçün edir, amma məqsəd üçün iradəsini ayrıca istəməyə ehtiyac yoxdur. Allah üçün də hərəkət məqsədə görə baş verir, iradə isə məqsədin təbii nəticəsidir, yəni iradə məqsədə yönəlir, hərəkət isə bu iradənin reallaşmasıdır. Onun hərəkətləri məqsədinə bağlıdır, amma məqsəd üçün iradəni ayrıca istəməyə ehtiyac yoxdur (Əbdülcəbbar, əl-Muğni, 108-118).

Alim daha sonra qeyd edir ki, Allah Özü üçün (mürid) iradə edən deyildir. Allah hər şeyi məqsədə görə istəyir və edir. Onun iradəsi hərəkətləri ilə bir yerdədir. Allahın iradəsi yalnız yaradılmışları və baş verəcək hadisələri əhatə edir; yəni Allahın iradəsi baş verəcək və yaradılmış varlıqlar üzərindədir. Allahın Özünə aid istəyi (iradəsi) yoxdur. Elə olsaydı, bu zaman iradə sonsuz olmuş olardı. Bu səbəbdən, Allahın iradəsi yalnız mövcud hərəkət və məqsədlərə yönəlir (Əbdülcəbbar, “əl-Muğni”, 120-121).

Allah-Taala hadisələri qədim olmayan bir iradə ilə iradə edir. İradənin qədim olması – “varlığın da qədim olması” deməkdir. Allahın iradəsi qədim olarsa, deməli, bütün iradə edilənlər də əvvəlcədən mövcuddur və hər bir məqsəd ona eyni dərəcədə aid olmalıdır. Bu isə qarışıqlığa səbəb olardı, çünki qədim olan iradə iradə ediləcəklər arasında seçim aparmağa imkan verməzdi. Əgər iradə əvvəlcədən mövcud olsa, bu zaman bir istək digərini qabaqlayardı, bəzi istəklər isə digərlərindən fərqlənərdi. Bu isə ilahi iradəyə ziddir. Belə ki, bilirik ki, iradə iradə edilənlərə bağlı olaraq, yalnız səbəb–nəticə əsasında iradə olunan məqsədlə bağlı baş verir. İradənin qədim olması isə Allahın hərəkətləri ilə uyğunlaşa bilməzdi. Allahın iradəsi yalnız yeni, məqsədə

yönəlmiş və hadisələrin reallaşmasına xidmət göstərən bir iradədir (Əbdülcəbbar, əl-Muğni, 137-138).

## **2.2. İnsan iradəsi**

Allahın iradəsinin mahiyyəti ilə yanaşı, onun təsir dairəsi, ilahi iradənin insanın əməllərinə təsiri və insan iradəsinin öz əməllərindəki rolu kimi mövzular kəlam məktəbləri və alimləri tərəfindən müzakirə və mübahisə mövzusu olmuşdur. Allahın mütləq iradəsini müdafiə edərək, insanın öz əməlləri üzərindəki iradəsini məhdudlaşdıran əşəri-maturidi məzhəbinə qarşı çıxan mötəzilə fərdin azad iradəyə malik olduğunu və öz əməllərində müstəqilliyini ehtiva etdiyini irəli sürürdü.

Mötəzilənin əqidə prinsiplərinin əsasını ədalət məsələsi təşkil edir ki, bunun da təməlində insanın azad, hürr bir iradəyə malik olduğu düşüncəsi dayanır. Həmçinin fərdin öz feillərini azad iradə ilə gerçəkləşdirdiyi, dolayısı ilə bunlardan ötrü məsuliyyət daşdığı, pis əməllərin Allaha nisbət edilmədiyi, Allahın zülmədən uzaq və adil olduğu da cərəyanın əsas görüşləridir. İnsan feillərini azad iradə ilə edib-etməməyə qadirdir. Əgər insan azad iradəyə malik olmasa, bu zaman onun etdiklərinin müqabilində “mükafat” və ya “cəza” alması mənasızdır. Mötəzilə başda olmağa, cəbriyyə də insanın iradəsini heç sayan və onun feilləri üzərindəki qüdrətini məhdudlaşdıran kəlam məktəblərinin bu düşüncəsini tənqid etmişdir. Mötəziləyə görə, azad iradə sahibi olan insan özündə mövcud bir güclə öz feillərini meydana gətirir. Həyat və gücə malik olan şəxs öz feillərini yaratmaq qüdrətinə malikdir, əks təqdirdə, insanın aciz bir varlıq kimi qəbul edilməsi qaçılmaz olar (Gündoğar, 206-207).

Bu baxımdan, mötəzilə alimləri əhli-sünnənin kəsb nəzəriyyəsini tənqid etmişdir. Qazı Əbdülcəbbar qeyd edir ki, “kəsb” iddiası edənlərə görə, feilin meydana gəlməsi Allahın iradəsi və ihdası (yaratması) ilədir. İnsan kəsb edər, ihdas etməz. Edilən bir işin insanın feili ola bilməsi üçün fərdin o feil haqqında tam bir biliyə malik və qadir olması gərəkdir. “Kəsb” düşüncəsi ilə insanın feilləri üzərində bilgi sahibi olduğu və həmin fəaliyyətə qadir olduğunu isbat etmək mümkün deyildir. İnsanın eyni şəkildə kəsb etdiyi işdə istək və iradəsinin olduğunu da isbat etmək mümkün deyildir. Qazı Əbdülcəbbara görə, kəsb nəzəriyyəsini müdafiə edənlər həmin məfhuma uyğun olmayan fərqli mənalar yükləmişlər. Kəsb düşüncəsinin başadüşülən olmadığını deyən Qazı Əbdülcəbbar qeyd edir ki, insan kəsb etməyə ya bir qüvvət vasitəsi, ya da başqa bir kəsb yolu ilə malik olur. Əgər ona qüdrət yolu

ilə sahibdirsə, bu qüdrəti ya insan istifadə edir, – bizim də dediyimiz budur, – ya da Allah yaradır, – bu da cəbriyyənin görüşüdür. Bu görüşlərin hər ikisi inkar edilərsə, belə nəticə hasil olur: insandakı kəsbın başqa bir kəsbə dayandırıldığı, bu isə bilinməyəni başqa bir bilinməyənlə açıqlamaq düşüncəsi deməkdir. Bu isə mənasızdır (Gündoğar, 207-211).

Mötəzilə insan feillərinin Allah tərəfindən yaradılmadığı fikrində ittifaq etmişdir. İnsan yaxşı və pis feillərin iradədən və failidir. İradə mövzusunda bəzi mötəzilə alimləri arasında müəyyən fikir ayrılıqları olsa da, Allahın şəri yaratmayacağı və iradəsinin ona təəllüq etməyəcəyi fikrində, demək olar ki, böyük əksəriyyətin görüşü və məktəbin bu mövzudakı yanaşması Qazı Əbdülcəbbar ilə eynidir (Aktaş, 2025, 124-139). Qazı Əbdülcəbbara görə, insan feillərini “Allahdandır” və ya “Onun tərəfindəndir” kimi ifadələrlə vəsf etmək caiz deyildir (Əbdülcəbbar, 1996, 778-779).

Qazı Əbdülcəbbar bu mövzuda bildirir ki, mötəzilə insan feillərinin onların özləri tərəfindən meydana gəldiyini qəbul edir. Uca Allah insanları buna qadir qərar vermişdir. Kim bunların faili və muhdisinin (yaradıcısının) Allah olduğunu söyləyərsə, böyük bir xəta etmişdir. Mötəzilə məzhəbi ilahi feillər ilə insan hərəkətləri arasında fərqliliyi qeyd edərək, öz iddiasını müdafiyyəyə çalışmışdır.

Qazı Əbdülcəbbar vurğulayır ki, insanların öz qəsd, arzu, iradə, güc və bilgilərinə, hətta bilgisizlik və unutmalarına görə meydana gələn yazma, şəkilləndirmə, yerimə, oturmaq (bütün bu qəbildən olan davranışlar) kimi fəaliyyətlər insan feilləridir. Qəbih (pis, günah) kimi sabit olan hər bir davranışın insan xüsusiyyəti olduğu qəbul edilir. Allah, ancaq yaxşı olanı təqdir edər (Arslan, 2003, 55-58). Beləcə, Qazı Əbdülcəbbar başda olmaqla, mötəzilə alimlərinə görə, insan azad iradəsi ilə özünün bütün feillərini yaradır və bütün bu fəaliyyət hadis hesab olunur. Allah insanı buna qadir yaratmışdır. İnsanın feili özü tərəfindən yaradılır və bu hərəkətlərin Allah tərəfindən yaradıldığını iddia etmək böyük səhv hesab olunur. Mötəzilə alimlərinə görə, bir əməlin fəaliyyət göstərən iki tərəfdən yaranması qeyri-mümkündür (Əbdülcəbbar, Qazı, “əl-Muğni-Kitab əl-Məxluq, 3-4).

Mötəziləyə görə, insan Allah kimi hadis bir iradəyə malikdir. Allahın sahib olduğu iradə məhəlsizdir – yəni bir məkanda mövcud olmayan bir iradə ilə iradə edəndir.

İnsan qəlbində meydana gələn mənalardan əlavə, mürid (iradə sahibi) olur, yəni insanın iradəsinin bir məkani vardır. Yenə Qazı Əbdül-

cəbbara görə, Allahın bir işi görməsi və ya tərək etməsi baxımından heç bir maneə olmadığından, Onun öz əməlini istəməsi, yaxud onu “kərih” görməsi (bəyənməməsi) caiz deyildir. Halbuki insan bəzi səbəblər üzündən öz etdiklərini “kərih” (bəyənməyə) bilər. Bununla yanaşı, məsələyə arzuolunan şəkildə nəzər salsaq, Qazı Əbdülcəbbara görə, Allahın öz feili ilə və ya feilə məcbur etdiyi kimsənin davranışı ilə bağlı istəyinin mütləq baş verməsi gərəkdir. Allahın Öz əməli barədə iradə etdiyinin baş verməməsi, bir növ, “maneə ilə üzleşməsi” mənasına gəlir. Ona görə, əməli meydana gətirən bir saiq (səbəb, motivasiya, əmələ sövq edən amil) olduğu halda, həmin hərəkət baş vermirsə, bunun səbəbi ya iradənin olmaması, ya alət (lazımı vasitə, imkan) və bilginin yoxluğu, ya da başqasının ona maneçilik törətməsidir. Bunlardan heç birinin Allah barəsində düşünülmesi mümkün olmadığına görə, Allahın öz əməli ilə bağlı muradının və ya başqasını məcbur etmək yolu ilə iradə etdiklərinin mütləq baş verməsi zəruridir. O, həmin əməlin baş verməsi üçün lazım olan bütün sifətlərə malikdir. Allahın başqaları haqqında, onları sərbəst buraxmaq üçün Özündən istediklərinin baş verməməsi mümkündür və bu, Allah üçün zəiflik yaratmaz.

Göründüyü kimi, mötəziləyə görə, gücsüzlük, bilgisizlik və gərəkli vasitələrin olmaması və ya maneələrlə qarşılaşması səbəbindən, insanın iradə etdiklərinin baş verməməsi mümkündür. Allahın iradə etdikləri isə mütləq şəkildə baş verməlidir (Arslan, 2003, 58-61).

Qazı Əbdülcəbbar insanın iradi feillərində müşahidə olunan şərin Allaha aidiyyətini rədd etmişdir. Qazı Əbdülcəbbara görə, hətta həqiqi mənada şər yoxdur, çünki Allahın yaratdığı hər şey gözəldir. Çirkin görünənlər isə məcazi olaraq şər hesab edilir. Allahın, həqiqi olaraq, şəri yaratdığını söyləmək küfrdür. İnsanın isə iradi feillərinə gəlincə, əslində, həqiqi şər buradadır. İnsanın hür iradəsi ilə etdiyi zülmələr, pislilər, cinayətlər və digər günahlar həqiqi mənada şərdir. Bunların yaradıcısı insandır. Allahın iradəsinin bu kimi şər feillərlə bağlı olub, yaradıcısı olması mümkün deyildir. Allah əgər şəri yaratsaydı, şər işlədər; zülmü yaratsaydı, zalım olardı. Allah yalnız ədalətin, gözəl olanın yaradıcısıdır. Qazı Əbdülcəbbara görə, iradəni yaxşı və ya pis olaraq xarakterizə edən ünsür onun mövzudur; yəni birbaşa olaraq müstəqil şəkildə bunların biri ilə vəsf edilməz. Dolayısı ilə pis iradə pisin iradəsi və yaradılması ilə gerçəkləşir (Əbdülcəbbar, 1996, 313-315; Ünverdi, 2012, 108-110).

Qazı Əbdülcəbbar daha sonra cəbri (insan iradəsinin yoxluğu) inkar etmək və insanın feillərinin onun özü tərəfindən yaradıldığını iddia

etmək üçün bir sıra dəlillər irəli sürür. O, qeyd edir ki, əgər insan əməllərini Allah yaradırsa və insan buna məcburdursa, onda peyğəmbərlə şeytan eyni olur. Peyğəmbər insanları yaxşılığa, şeytan isə pisliliyə dəvət edir. Əgər Allah bütün feilləri yaradırsa, deməli, insanların pislilik etmələrini də Allah istəyir. Bu zaman belə çıxır ki, peyğəmbər Allahın istədiyinə qarşı çıxır. Deməli, peyğəmbər insanları Allahın "istədiyi" pisliliklərdən çəkəndirməyə çalışır. Digər tərəfdən, əgər kafirlər Allahın iradəsi ilə kafir olublarsa (yəni Allah küfr feilini onlar üçün iradə edərək yaradıbsa), müsəlmanlar onlarla niyə döyüşürlər? Bu zaman kafirlər deyə bilərlər ki, siz bizə niyə hücum edirsiniz? Əgər biz Allahın istədiyinə görə kafir olmuşuqsa, sizin bizimlə olan mübarizəniz Allaha qarşı mübarizədir (Onun iradəsinə qarşı çıxmaqdır, çünki Allah iradə edib ki, biz kafir olaq) (Əbdülcəbbar, 1996, 333-336).

### 3. Cəbr və istitaət

Mötəzilə təsdiqləyirdi ki, insan əməli onun öz iradəsindən qaynaqlanan, özünəməxsus bir əməl olub, Allahın yaratdığı ilə əlaqəli deyildir. Bu anlayış əsasında Qazı Əbdülcəbbar qeyd edir ki, qüdrət insanın öz iradəsini və seçimini həyata keçirmək üçün istifadə etdiyi vasitədir. O, insana istədiyini həyata keçirmək və ya tərk etmək imkanı verən qüvvədir (yəni həm əməli icra etmək, həm də onun əksini həyata keçirməyə imkan verən güc yetirməkdir). Bu məsələ böyük əhəmiyyət kəsb edirdi, çünki o, mötəzilə məktəbinin ilahi ədaləti isbat etməkdə əsas dəlillərindən biridir. Eyni zamanda, bu məsələ insanın güc və iradəsini tamamilə inkar edən cəbrilərə qarşı yönəlmişdir. Cəbrilər insanı heç bir gücü olmayan, yalnız passiv varlıq kimi görürdülər. Bu mövzu, xüsusilə Qazı Əbdülcəbbarın düşüncəsində öz inkişafını tapmış və dərinləşmişdir.

Qazı Əbdülcəbbar qeyd edirdi ki, qüdrət məqdurdan (əməldən) əvvəl gəlir, onunla birlikdə deyildir. Əgər qüdrət məqdurla birlikdə olsaydı, bundan belə nəticə çıxardı ki, kafirin imana dəvət edilməsi güc çatmayan bir şeyə mükəlləfetmə olardı. Halbuki əgər ona gücü çatsaydı, iman edərdi. İman etmədiyinə görə, bu göstərir ki, gücü çatmır. Güc çatmayan şeyə mükəlləf etmək isə qəbahətdir, Allah isə qəbahət etməz. Bu səbəbdən, qüdrət əməldən əvvəldir. Beləliklə, oturan adamın qalxmağa, ayaqda olanın oturmağa, mükəlləfin küfr yerinə imana gücü çata bilər. Onun əməli də cəbr və məcburiyyətlə deyil, seçimlə meydana çıxar (Əbdülcəbbar, 1996, 396).

Qüdrətin əməl və məqdurdan əvvəl gəldiyini sübut edən budur ki, əgər qüdrət əməllə birlikdə olsaydı, bu, artıq mövcud olan üzərində qüdrət olardı. Halbuki mövcud olan şey var olduğu üçün zətən, qüdrətə ehtiyacsızdır. Əgər insan həm qüdrət sahibi, həm də əməlin faili olsaydı, gərək, Allahın qüdrəti də yalnız bu həddə olardı, çünki qüdrətin halı dəyişmir. Yəni bizlərdən kimsə bir şeyi olduğu kimi bildikdə, bu hal dəyişmir, eləcə də Allahın halı dəyişməz. Bu isə nəticədə belə deməyə əsas verir ki, Allah əzəldən bəri fail və əzəldən bəri qadir olmuşdur. Bu isə yanlıştır. Ona görə də yeganə düzgün yol budur ki, qüdrət əməl və məqdurdan əvvəldir. Bu halda sübut edə bilərik ki, insan öz əməlini təxmini və ya məcazi olaraq deyil, sadəcə, həqiqətən və gerçəklikdə yaradır (yəni insan muhdisdir) (Əbdülcəbbar, 1996, 414).

Zülm, eyni zamanda, əxlaqi baxımdan insan əməlidir. Əgər bütün zümlərin faili Allah olsaydı, Onu qınamaq və “zalım” adlandırmaq lazım gələrdi. Belə olduqda, əgər insan əməlləri Allahın xəlqi (yaratması) ilə olsaydı, onda əmr və qadağalar, peyğəmbərlərin göndərilmələri, yaxşılığa çağırış və pislikdən çəkəndirmək mənasız olardı. Allaha yaraşmaz axı, Onun Özünün etmədiyinə əmr buyursun və yaratdığından çəkəndirsin. Bu sırada Peyğəmbərin kafirləri küfrdən imana çağırmasının da heç bir mənası qalmazdı. Əgər küfrü Allah onların daxilində yaradıbsa və imana maneçilik törədibse, onda onlardan iman tələb etmək düzgün olmazdı. Necə ola bilər ki, Allah həm əməlləri yaratsın, həm də onların məsuliyyətini insanın üzərinə qoysun? Beləliklə, nəticə etibarilə insan iradəsinin azadlığına və bu əməlləri edə biləcək qüdrətə sahib olduğuna inanmaqdan başqa yol yoxdur (Ravi, 1980, 370-373).

Başda Qazı Əbdülcəbbar olmaqla, mötəzili alimlər ittifaq etmişlər ki, insan həm yaxşı, həm də pis əməllərinin yaradıcısı olaraq bu feilləri etməyə ixtiyar sahibidir. İnsanın əməllərini icra etdiyi qüdrət Allahdandır. İnsan qüdrət vasitəsilə istədiyi kimi davranır, onu istədiyi istiqamətə yönəldir və əməllərini yaratmaq üçün bu gücdən istifadə edir. Mötəzilə qüdrətin yaradıcı və vücuda gətirən bir xüsusiyyətə malik olduğunu təsdiq edir. Mötəzilə alimləri insanın öz qüdrəti vasitəsilə azad bir iradə ilə feillərini icra etdiyi fikrində həmfikir olsalar da, bu qüdrətin nə vaxt insana bəxş edildiyi məsələsində fərqli fikirlər də irəli sürmüşlər (Əfal əl-Əbd, 2014, 2-6).

Məzhəbin bu mövzudakı əsas yanaşması, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Qazı Əbdülcəbbarın fikirləri ilə uyğunluq təşkil edir. Mötəzilə mütəfəkkirləri vurğulayırlar ki, insan əməli əgər azad fəaliyyət deyil-

dirsə, o, həqiqi əməl ola bilməz. Onun belə olması üçün isə bu əməl failinin (əməlin sahibi olan insanın) şüurlu və iradi dərki ilə müşayiət olunmalıdır. Əvvəldə də qeyd etdiyimiz kimi, mötəzilə alimləri yekdilliklə belə hesab etmişlər ki, Allah insana istitaət (imkan, qüdrət) vermişdir və bu, şəxsə əməldən öncə mövcuddur. O, iradə və seçimi icra və əmələgətirmə sahəsində onu həyata keçirən bir vasitədir. Onlar istitaəti həm əməl, həm də ona zidd olan üzərində qüdrət kimi təyin etmişlər; lakin bu mövzuda aralarında ixtilaf mövcud idi: görəsən bu, insanın zəti ilə bağlı bir sifətdirmi ki, belə deyilə bilsin: “O öz zəti ilə qadir və müstətidir”, yoxsa bu istitaət insandankənar bir şeydir? (Davud, 1996, 21-22).

Qeyd olunduğu kimi, istitaətin vaxtı məsələsi, – əməldən əvvəlmi, yoxsa əməllə birlikdəmi, – mötəzilənin insan azadlığı, həyatı və taleyi barədəki düşüncəsini ifadə edən məsələlərdən ən mühümlərindən idi. Bəzi istisnalar olmaqla, mötəzilə məktəbi birlikdə istitaətin əmələdək mövcud olduğunu qəbul edirdi ki, insan seçim və əməl etməkdə mümkünüyə malik olsun.

Əşərilərə və ümumiyyətlə, mühafizəkar-sələfi görüşlərə nəzər saldıqda isə görürük ki, onlar istitaətin əməllə birlikdə olduğunu söyləmişlər. Onların fikrincə, əməl zamanı insanı qadir edən Allahdır. Qazi Əbdülcəbbar isə qeyd edir ki, qüdrətin əməllə bir yerdə olması iki zidd olanın baş verməsinə gətirər ki, bu da yanlışdır. Əgər qüdrət əməllə birlikdədirsə, o zaman – kafir imana mükəlləfdir, deməli, gərək həm kafir, həm də mömin olsun – bu isə mümkün olmayan bir ziddiyyətdir. Bu səbəbdən də mötəziləyə görə, istitaət əmələdəkdir; beləliklə, duran şəxs qalxmağa da, qalxan şəxs oturmağa da qadir olar. Mükəlləf isə məcburiyyət və zorlama ilə deyil, imana qadir olar və əməl də onun seçimi ilə baş verər.

İstitaətin vaxtı məsələsi – əmələdəkdirmi, yoxsa əməllə birlikdəmi? Mötəzilə ilə rəqibləri arasında ən çox mübahisə doğuran məsələlərdən bu olmuşdur. Bəzi cəbrilər və Bağdad mötəzilə alimləri də bu mövzuda əşəri məktəbinin görüşlərinə yaxın fikirlər irəli sürmüşlər. Onlar istitaətin mövcudluğunu inkar etmir, lakin deyirdilər ki, əmələdək insanda olan istitaət, sadəcə, sağlam bədən üzvləri və maneələrin aradan qalxmasıdır (Əbdülcəbbar, 1996, 392). Bunlar isə öz-özlüyündə əməli yaratmır. Əməli yaradan istitaət isə əməllə birlikdədir və Allahdandır. Beləliklə, bəzi cəbrilərə görə, istitaət iki ünsürdür:

**1.** Əmələdək olan – bədən üzvlərinin sağlamlığı və maneələrin aradan qalxmasıdır.

**2.** Yalnız əməllə birlikdə olan – Allahın insana verdiyi qüdrətdir. Bu isə Allahın əməli insanın üzərində yaratmasıdır. Ona görə də insanın üzərində zahir olan əmələ görə o, “fail” adlandırılır (Davud, 1996, 22-23).

Mötəzilə isə bu məsələdə qeyd edir ki, bizim məzhəbimizdə qüdrət öz mövcud olduğundan öncədir, cəbrilərə görə isə onunla bərabərdir. Onlar bunu belə əsaslandırırlar: insan öz təsərrüfünün (əməl və hərəkətlərinin) yaradıcısı ola bilməz. Onlar Allahı həqiqi mənada feilləri yaradan (mühdis) qəbul etdiklərinə görə demişlər ki, Onun qüdrəti yaratdığından əvvəl olur. Qazı Əbdülcəbbar isə buna qarşı çıxaraq qeyd edir ki, əgər qabiliyyət əməllə eyni anda olsaydı, o zaman kafirin imana dəvət edilməsi – gücü çatmayanla mükəlləf edilməsi olardı. Əgər o, buna qadir olsaydı, iman əməli ondan əvvəl baş verərdi. Bu isə baş vermədiyinə görə, məlum olur ki, o, buna qadir deyildir. Gücü çatmayanla mükəlləf etmək isə çirkinlikdir və Allah-Taala çirkin olanı etməz (Əbdülcəbbar, 1996, 396).

Əşəri məzhəbi daha sonra bu mövzunu kəsb nəzəriyyəsi ilə açıqlamağa çalışmışdır. Qeyd etdiyimiz kimi, Qazı Əbdülcəbbar öz fikirlərini əsaslandıraraq, bu nəzəriyyəni tənqid etmiş və qeyd bildirmişdir ki, kəsb düşüncəsi başadüşülən bir anlayış deyildir.

#### **4. Əməllərin əxlaqi dəyəri: hüsn və qübh**

Hüsn və qübh məsələsi kəlam elminin önəmli problemlərindən biridir və İslam fəlsəfəsi, üsul əl-fiqh və əxlaq kimi sahələr tərəfindən də araşdırılmış, haqqında müxtəlif əsərlər yazılmışdır. Hüsn və qübh məsələsi kəlam ədəbiyyatında Allahın feilləri və nübüvvət mövzuları sırasında yer almışdır. Hüsn və qübh məsələsi İslam elmlərində yaxşılıq və pisləyin ilahi sifət və feillərlə əlaqəsi; dəyərlərin varlığa aid xüsusiyyətlər olub-olmaması; aləmdə pisləyin (şərin) olub-olmaması; yaxşılıq və pisləyin məsuliyyətlə əlaqəsi; nemət verənə şüküretmənin və Allaha ibadət etmə vəzifəsinin bəyənildən olduğu hökmünün ağıl və dinlə əlaqəsi; ağılla vəhyin şəri hökmləri bilmək vasitələri kimi əhəmiyyəti; bu dərk etmənin şəri və mükəlləf baxımından nəticələri; insan feillərindəki yaxşılıq və pisləyin mahiyyəti kimi aspektlərdən araşdırılmışdır.

“Hüsn” kəlməsi “gözəl olmaq, gözəllik, rəğbət edilən və istənilən şey” mənalarında istifadə edilir. Bunun əksi olan “qəbih” sözü isə “çirkinlik, nifrət edilən şey, bəyənilməyən” anlamlarını bildirir.

Beləcə, hüsn və qübh davranışların əxlaqi və dini dəyərini bildirir. Kəlam elmində hüsn və qübhə məqsəd mənəvi gözəllik və çirkinlikdir. Kəlamçılar isə bu terminlərdən insan ünsürünün axirət səadəti və ya cəzasına səbəb olan feilləri, Allah məqamından isə Onun feillərinin həsən və ya qəbih olaraq vəsf edilib-edilməyəcəyi, qəbih olan feillərin Allahın iradəsi ilə olub-olmadığı, qıyası, hüsn və qübhün Allahla əlaqəsini ortaya qoymaq üçün istifadə etmişlər. Hüsn və qübh ilə bağlı bir sıra təriflər vardır. Bunlara misallar aşağıda göstərilib:

1. Bir şeyin insanın mənfəət və məsləhətinə və ya təbiətinə uyğunluğuna hüsn, bunun ziddi olanına isə qübh demişlər.

2. Bir şeyin kamal vəsfini ifadə edən hüsn, qüsurlu və nöqsanlıq göstərən isə qübhüdür.

3. Allah yanında savaba səbəb olanlar hüsn, cəzaya gətirənlər isə qübhüdür.

Feillərin zati etibarilə yaxşı (hüsn) və pis (qəbih) olaraq vəsf edilməsi və bunun ağıl vasitəsilə dərk edilməsi mövzusu kəlam alimləri arasında ixtilaf məsələsi olmuşdur. Əşəri başda olmaqla, əhli-sünnə alimlərinə (Maturidi alimlərinin bir qismi) görə, hüsn və qübhün varlığı etibaridir; yəni yaxşılıq və pislik bir şeyin mahiyyətinə və zatına aid vəsf deyildir. Feillərin yaxşı və ya pis olması, ancaq onlar barədə hökmün təsbit və ya təyindən sonra bilinər. Bir feilin həqiqəti Allah tərəfindən insanlara əmr edilməsi və ya qadağan olunması ilə aşkara çıxar. Bu səbəbdən, bir feil Allah tərəfindən əmr edildiyi üçün yaxşı, qadağan olunduğundan isə pisdir. Başqa bir ifadə ilə desək, bir feil yaxşı olduğu üçün əmr edilməmiş və ya pis olduğundan da qadağan olunmamışdır. Həmin görüş alimlərinə görə, hüsn və qübh feilin zati bir xüsusiyyəti və dəyişməz vəsfi deyildir, əksinə, şərtlərə, şəxslərə, məqsədlərə və anlayışlara görə dəyişən izafi ünsürlərdir. Həmin səbəbdən də əqlən yaxşı və ya pis kimi qəbul edilənlərin həqiqətdə də o cür olduğunu söyləmək mümkün deyildir.

İnsan əqli olaraq əməllərinin yaxşı və ya pisliliyini təyin edə bilməz. Əməllərin həqiqi dəyəri və vəsfi yalnız ilahi göstərişlə sabitdir. Mötəzilə məzhəbinə görə, hüsn və qübh feillərin zatında mövcud olub, ağıl yürütməklə ortaya çıxıb və beləcə, yaxşılıqla pisliliyin bir şeyin mahiyyətinə daxil və onu zati bir vəsfini təşkil etdiyini demək mümkündür. Mötəzilə hüsn və qübhün həqiqiliyini qəbul etməklə bərabər, görüşün bəzi nümayəndələri arasında, xüsusilə müteqəddimun və mütəəxxirun alimləri bəzi görüş fərqliliyi irəli sürmüşlər. Qazi Əbdülcəbbar feillər mövzusunda edilməsi zənmə (qınağa) səbəb olanları “qəbih”, bunun

xaricindəkiləri isə “həsən” adlandırır. O, qəbih olmayan feillərin hamısını həsən kimi qəbul edir və mübah feilləri də hüsn olaraq dəyərləndirir. Alim Allahın feillərini qəbih olaraq dəyərləndirmədiyi kimi, mübahlıq ilə də vəsf etmir. Qəbihi varlığında mövcud olan zülm, pis iradə, cəhl kimi çirkin (li eynihi qəbuh) səbəbindən, başqalarına təəllüqü üçün çirkin (li ğeyrihi qəbih) və müəyyən vacib olanın tərk edilməsini çirkin olmaqla üç qrupa ayırır. Bunların xaricində qalan mübah, məndub və vacib feillərin isə həsən olduğunu qeyd edir (Çelebi, 1998-1999, 55-75), (Əli əl-Huvari, Ammaşa, 2022, 807-809).

Mötəzilə məzhəbinin beş prinsipindən biri olan ədalət, bir tərəfdən, insana iradə azadlığı verməyi, digər yandan isə bu azadlığı yaxşılıq istiqamətində istifadə edə bilməsi, çirkin müəyyənləşdirmək bacarığı kimi ağıl gücünə malik olmasını zəruri hesab edir.

Mötəzilə alimləri hüsn və qübh mövzusunda ağıl və din aspektində bir müvazinət qurmağa çalışmışlar. Belə ki, Qazı Əbdülcəbbar yararlı olanın yaxşı, zərərli olanın isə pisliliyi (qəbih) məsələsində əqli biliyin də köməyinə ehtiyac olduğunu irəli sürür. Belə ki, bir feilin yaxşılıq və ya pisliliyinə hökm edə bilmək üçün həmin davranışın kontekstini və nəticələrini araşdırmaq lazım olduğunu qeyd edir. Məlum olan bir feillə əlaqəli bütün tərəfləri və nəticələri anlamaq üçün vəhyə və dolayısı, peyğəmbərə ehtiyac vardır. Bu səbəbdən, ağıl işlədərək bəzi feillərin yaxşılığı və pisliliyi ümumi çərçivədə görünərsə də, bütün davranışlar hüsn və qübh aspektindən dəqiq şəkildə təhlil edilə bilinməz. Mötəziləyə görə, ağıl və din feillərə dəyər yükləməz, yalnız onlarda var olan bu ontik xüsusiyyətləri meydana çıxarar. Həmçinin Allahın yaratdıqları arasında qəbih yoxdur. Onun yaratdıqlarının hamısı gözəl və yaxşıdır. İnsanın əməllərinə gəlincə, Allah ona feillərini icra edə bilmək gücünü əvvəlcədən vermişdir (əl İstitaətu qabl əl-feil). İnsan bu gücdən istifadə edərək, yaxşılıq və pislilik edir. Bunların meydana gəlməsində Allahın bir müdaxiləsi yoxdur. Beləcə, insan əxlaqi olaraq, yaxşı və pis əməllərinin məsuliyyətini özü daşıyır (Çelebi, 1998-1999, 75-85; Əli əl-Huvari, Ammaşa, 2022, 809-814). Qazı Əbdülcəbbar başda olmaqla, mütəəxxir mötəzilə alimləri bildirmişlər ki, feillər yuxarıda göstərilən sifətlərlə vəsfini təmin edən bir vəcih (tərəf, baxış bucağı) və etibar (nisbət, dəyərləndirmə) üzərində baş verərsə, gözəl və ya çirkin olur. Mütəəxxirun mötəzilə alimləri hüsn və qübhün bu əlamətlərlə baş vermiş əməllərdə sabit olduğu məsələsində mütəqəddimin alimləri ilə eyni fikirdədilər, lakin hüsn və qübhün bu xüsusiyyətlərə malik əməllərdə mütləq şəkildə mövcud olduğunu isə

inkar etmişlər. Yəni müəyyən bir əməl hər zaman eyni halda davam etməyə bilər; həmçinin yalan gözəl ola biləcək kimi, doğruluqda olduğu kimi çirkin görünə bilər, bu isə əməlin üzərində baş verdiyi vəcih və etibara bağlıdır. Beləliklə, tək bir əməl müxtəlif vəcihlərə görə həm gözəl, həm də çirkin ola bilər. Əməlin üzərində meydana gəlmiş vəcihin nə olduğu soruşulsa, Qazı Əbdülcəbbar əməl üzərində gerçəkləşən vəcihlə əməlin meydana gəlişi ilə bitişik olan halı nəzərdə tutur. Mələhimi (v. 536/1141) bu ifadə ilə nəzərdə tutulan mənanı belə açıqlayır: “Əməlin üzərində gerçəkləşdiyi vəcihdən məqsəd odur ki, əməl müəyyən bir qərinenin (dəlil, müşayiət edən hal) gerçəkləşməsi ilə birlikdə olur. Vəcihlər istər inkar, istər təsdiq formasında əməllə bitişik olarsa, əməl bu qərinədən dolayı zülm və ya mənfəət, yaxud zərərin dəf edilməsi, yaxud faydanın əldə edilməsi kimi sifətlərlə xarakterizə olunur” (Mələhimi, 2010, 168).

Qazı Əbdülcəbbar mutəqədimun alimlərindən fərqli surətdə, əməllərdə hüsn və qübhün zati cəhətdən tam mövcud olmadığını, əksinə, onların üzərində gerçəkləşdiyi vəcih və etibar vasitəsilə baş verdiyini qeyd edir. Bu halda çirkinləri iki mərhələdə təyin etmək lazımdır. Birinci mərhələdə – əməl üzərində gerçəkləşən vəcihin zülm və ya əbəs (boş, mənasız) olub-olmadığı bilinir. İkinci mərhələdə isə əmələ baxılır, onun bu vəcihə uyğun olub-olmadığı ortaya qoyulur. Əgər biz bir əmələ “zülm olması səbəbindən çirkindir”, – desək, bu halda, əvvəlcə zülm əlamətlərinin həmin əmələ uyğun olub-olmadığını müəyyən etməyimiz gərəkdir. Zülmün özünü bilmək isə zərurət və aqlın kamilliyi ilə mümkündür. Aqlın əsas prinsiplərindən biri də zülmün həqiqətini bilməkdir və bu bilik isə bütün ağıllarda eynidir. Bu görüş Qazı Əbdülcəbbarın zülm haqqındakı tərifində də açıq şəkildə görünməkdədir (Ahmet, 2022, 77-90).

Beləcə, mötəzilə alimləri yekdilliklə qəbul edirlər ki, əməllər üçün hüsn və qübh bu hallarda sabitdir: onların zati, sifətlərindən bir əlaməti, etibari məsələlərdə aqlın bu davranışları dərk etməsi. Belə ki, onların gözəl olanına görə savab, çirkin olanına görə isə əzab verilməsi şəriətə ehtiyac olmadan, ağıl vasitəsilə müəyyən olunur. Buna görə də şəriət əqlin dərk etdiyini təsdiq edir. Bu məqamda Qazı Əbdülcəbbar qeyd edir ki, mükəlləfin üzərinə düşən bütün əməlləri və tərki etməli olduğu şeyləri Allah insanların aqlına yerləşdirmişdir. Sadəcə, əql bu məsələlərin təfərrüatlarını göstərmək iqtidarında deyildir. Bu, istər dinə aid, istərsə də məişət və insanların mənfəətlərinə aid məsələlərdə də

belədir. Məhz əqlə əsasən, əməlin gözəlliyi və çirkinliyi tam şəkildə bilinir və ona hökm verilir (Zeydan əl-Sərir, 2018, 130-134).

Mötəzilə alimləri insan əxlaqının mövqeyini qorumaq üçün insanın xeyir və şəri ayırd etmək qabiliyyətinə malik olduğunu, yəni şəxsin ümumi əxlaqi prinsipləri anlamasından ötrü təbii bir qabiliyyət daşdığını qəbul edirlər. Ağıl vəzifə və məsuliyyətin şərtidir: yalnız ağıllı insan yaxşı və pis arasında fərqi görə bilər. Bu prinsiplər birbaşa duyğusal bilikdir və Qazı Əbdülcəbbar bunları “zəruri bilik” adlandırır. O, qeyd edir ki, pis və xeyirli əməllərlə əlaqəli biliklər, ümumilikdə, ağılın kamilliyinə daxildir; bu isə yalnız müəyyən şəxslərin ixtiyarında olmamalıdır. Məsələn, zülmün pis olduğunu bilmək ümumdür və buna görə bu hiss hər kəsdə ortaqdır; yalanın pis olduğunu bilmək də həm fayda, həm zərəri önləmək üçün eynidir. Bu ümumi və zəruri prinsiplərlə insan əxlaqi əməllərin pis və ya eybəcər olduğunu ayırd edə, faydalı və xeyirli olanları seçə, zərərlərdən uzaqlaşsa bilər. Bu, mötəzilənin ən məşhur mövqeyidir – “yaxşılıq və pislik” anlayışlarının ağılla müəyyən edilməsi. Yəni əməllər və şeylər özündə yaxşı və pis keyfiyyətləri daşıyır; pisləyin özü pisdür, xeyrin özü xeyirdir. İnsan, həmçinin xüsusi xeyir və fayda üçün istək və həvəsə malikdir, lakin yalnız istək etik əməlləri həyata keçirmək üçün kifayət etmir. Burada zərərdən qorxma hissi də əxlaqi davranışın tanınmasına kömək edir. Mötəzilə alimləri “əqli yaxşılıq və pislik” anlayışlarını irəli sürərək inanırdılar ki, ağıl Allahı tanımağa və əməllərin xeyir və sevilenini bilməyə aparır. Mötəzilə hesab edirdi ki, insan ağıl kamil olduqda, yetkinliyə çatdıqda – dərhal əxlaqi fərqləri ayırd etməlidir. Bu, yalnız dünyəvi səbəblər üçün deyil, dini və əxlaqi baxımdan da vacibdir. İnsan yalnız zülmün pis olduğunu bildikdə ədalətli olur. Bu səbəbdən, ağılla əldə edilən ümumi bilik əxlaqi məsuliyyət üçün vacibdir. Buna əsaslanaraq, mötəzilə əhəmiyyətli əxlaqi prinsipləri – əməllərin yönünü və məqsədini ağıl və azadlıq əsasında müəyyənləşdirir (İssavi, 2016, 64-68).

### **Nəticə**

Gördüyümüz kimi, İslam düşüncə məktəbləri iradə, onun təsir dairəsi, insan feili ilə iradə arasında münasibət, etik davranışların iradə ilə nə qədər əlaqəli olub-olmadığı, insanın etdiyi əməllərə görə məsuliyyət daşıyıb-daşmadığı kimi mövzularda müxtəlif fikirlər irəli sürmüş, əqli və nəqli olmaqla müxtəlif dəlillərdən istifadə etməklə öz iddialarını əsaslandırmağa çalışmışlar. Bu məqalədə Qazı Əbdülcəbbar əl-

Mötəzilinin bu mövzudakı yanaşmasını ortaya qoymağa çalışdıq. Araşdırmamızdan belə məlum oldu ki, alim bu mövzularda öz məzhəbinin ənənəvi yanaşmasını müdafiə etməklə yanaşı, bəzi yanlış və yaxud naqis hesab etdiyi düşüncələri yenidən təshih edərək, əsaslandırmağa çalışmışdır. Araşdırma göstərdi ki, Qazı Əbdülcəbbar ilahi iradəni insan iradəsini ləğv edən kimi deyil, onu mümkün edən bir əsas olaraq qəbul edir. Qazı Əbdülcəbbar insan iradəsini real, təsirli və əməllərin mənşəyi görür. Buna görə də insan öz feillərinin həqiqi failidir. Onun fikrincə, əxlaqi məsuliyyətin əsası insanın sərbəst seçim qabiliyyətidir. Qazı Əbdülcəbbar “cəbr” anlayışını həm əqli, həm də nəqli dəlillərlə rədd edir, insanın feili həyata keçirməzdən əvvəl istitaətə sahib olduğunu irəli sürür. O, cəbrin qəbul edilməsinin həm ədalət prinsipini, həm də əxlaqi məsuliyyəti mümkünsüz etdiyini vurğulayır.

Əşərilərdən fərqli olaraq, Qazı Əbdülcəbbar kəsb nəzəriyyəsini qeyri-kafi hesab edir. Cəbr tərəfdarlarının iddialarını rədd edən Qazı Əbdülcəbbar insanın iradəsinin real təsirini müdafiə etməklə, mötəzilənin rəşadət əhəmiyyətini davam etdirir. Bütün bunlar göstərir ki, Qazı Əbdülcəbbarın iradə və əxlaq nəzəriyyəsi mötəzilənin ədalət prinsipinə əsaslanır və insanın məsuliyyətini rəşadət əhəmiyyətində əsaslandırır.

Qazı Əbdülcəbbarın məzhəb daxilində ən önəmli fiqurlardan edən səbəblərdən biri də onun cərəyanın əsas təməl prinsipləri olan tövhid və ədalət mövzularını əhatə edən, bu iki əsas təməl prinsip vasitəsilə digər üç prinsipə də toxunaraq, bu beş prinsipin əhatə etdiyi bütün mövqə və məsələləri, eyni zamanda da müxaliflərin görüşlərini və onlara qarşı irəli sürülən dəlilləri də ehtiva edən bir üsul ensiklopediyası hazırlamasıdır. Alim fikir baxımından mötəzilə məzhəbinin bütün əsas və ikincidərəcəli məsələlərini əhatə etməyə çalışan ilk əsəri meydana gətirmişdir. Qazı Əbdülcəbbarın “əl-Muğni və “Şərh əl-üsul əl-xəmsə” əsərləri mötəzilə düşüncəsinin ən sistemli şəkildə təqdim olunduğu mənbələrdən biri kimi, kəlam elminin inkişafında mühüm mərhələ təşkil edir.

Qazı Əbdülcəbbar məktəbin ənənəvi düşüncəsinə nə qədər sadıq olsa da, bəzi mövzulardakı yanaşmaları onu digər, xüsusilə də mütəqəddimün mötəzili alimlərdən fərqləndirmişdir. Alim məzhəbin ümumi yanaşmalarının doğru olduğunu qəbul etməklə yanaşı, təfsilatlarında bəzi naqislik və boşluqların olduğunu iddia etmişdir. Bu baxımdan, alim öz əsərlərində təfsilatı məsələlərə xüsusi yer vermişdir.

Nəticə olaraq, Qazı Əbdülcəbbarın iradə və əxlaq nəzəriyyəsi həm mötəzilə ənənəsinin davamı, həm də onun inkişafı kimi qiymətləndirilə bilər.

## Ədəbiyyat

- Ravi, Əbdulsəttar, (1980) “*Li əql və Hürriyyət*”, Beyrut, (518 s.).
- Bəhrululum, Məhəmməd, (1984) “*Uyub əl İradə fi əl-Şəriət əl-İslamiyyə*”, *Məktəbətü Əlfiyyə*, Misir, (575 s.).
- Şeyx Səduq, (1992), “*əl-Etiqadat*”, *əl-Mutəmər əl-Aləmiyy lil Əlfiyyəti*, İran, (129 s.).
- Davud, Məhəmməd, (1996), “*əl-İradə ind əl-Mötəzilə və əl-Əşairə*”, Dar əl-Marifə əl-Camiyyə, Misir, (205 s.).
- Əbdülcəbbar, Qazı, (1996), “*Şərhu Usul əl-Xəmsə*”, thk. Əbdulkərim Osman, *Məktəbətü Vahbə*, Qahirə, (832 s.).
- Əbdülcəbbar, Qazı, “*əl-Muğni fi Əbvab əl-Tövhid və əl-Ədl – Kitab əl İradə*”, (351 s.).
- Əbdülcəbbar, Qazı, “*əl-Muğni fi Əbvab əl-Tövhid və əl-Ədl – Kitab əl Məxluq*”, (347 s.).
- Çelebi, İlyas, (1998-1999), “Klasik bir kəlam problemi: Hüsün və Kubuh”, *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, №16-17, Türkiyə, №16-17, (s.55-121)
- Koloğlu, Orhan Şener, (2000), “Kadı Abdulcebbarda Adalet Anlayışı”, Türkiyə, (167 s.).
- Çelebi, İlyas, (2002), “İslam inanç sisteminde akılcılık ve Kadı Abdulcebbar”, *Rağbet Yakınları*, №78, (s. 168).
- Çelebi, İlyas, “Sahib ibn Abbad”, *TDV İslam Ensiklopediyası*, Türkiyə.
- Arslan, Hulusi, ( 2003), “*Mutezili Düşüncədə İlahi Fiil-İnsani Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri*”, Dini Araşdırmalar, Mayıs-Ağustos c.6, (s.55-73).
- Aydınlı, Osman, (2009) “Mutezile ekolü ve aqlın belirleyiciliği”, *İslam İlimleri Dergisi*, №1-2, Bahar-Güz, (s. 145-161).
- Malati, (2009), “*ət-Tənbiḥ*”, Beyrut, (181 s.).
- Kəfəmi, Əhməd ibn Əli, (2009), “*Məaric əl-Əfham ila Elm əl-Kəlam*”, *Məktəbətü və Daru Məxtutati Ətabə əl-Abbasiyyə əl-Muqəddəsə*, İraq, (193 s.).
- Səuddin, İman Əbdulmumin Məhəmməd, “*əl İradətu əl-İlahiyyə beyn əl-İtlaq və əl-Təqyid*”, (s.499-610).
- İsfəhani, Rağib, “*əl-Müfrədat fi ğarib əl-Quran*”, *Məktəbətü Nizar Mustafa Albani*, Səudiyyə, c.1 (s.722)
- İbn Mənzur, “*Lisan əl-Ərəb*”, *əl-Mətbəət əl-Amiriyyə*, Misir, c. 4, (490 s.).

əl-Fərahidi, Xəlil ibn Əhməd, (2003) *“Kitab əl-Eyn”*, Dar əl-Kutub əl-İlmiyyə, Beyrut, c.2, (429 s.).

Əşəri, Əli İbn İsmail, (2021), *“əl-Lümə”*, thk. Həsən əş-Şafei, Dar əl-Hükəma li ən-Nəşr, BƏƏ (360 s.)

Əşəri, Əli ibn İsmail, *“əl-İbanə”*, Daru ibn Zeydun, Beyrut, ( 76 s.)

Maturidi, Əbu Mənsur Məhəmməd (2002), *“Kitab ət-Tövhid”*. Trc. Bəkir Topaloğlu, Ankara, İSAM Yayınları, (533 s.).

əl-Feyruzabadi, Məhəmməd ibn Yaqub, (2005), *“əl-Qamus əl-Muhit”*, Muəssəsətu ər-Risale, Beyrut, (s.1500)

Mələhimi, Mahmud ibn Məhəmməd, (2010), *Kitab əl-Faiq fi Üsul əd-Din*, Dar əl-Kutub və əl-Vəsait əl-Qovmiyyə, Qahirə, (732 s.).

Aydın, Hüseyn, (2011), *“Eşarinin İrade, Kesb ve Yaratma Teorisi”*, *İslami İlimlər Dergisi*, c.6, №2, Türkiyə, (s. 7-38).

Yeprem, Saim, *“İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi”*, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları* №8, Türkiyə, (376 s.).

Ünverdi, Veysi, (2012), *“Kadı Abdulcebbar da Allahın İradesinin Sınırlandırılması”*, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.3, №5, (s 108-126).

Vəkil, Heydər, (2013), *“Məalim əl-Əqidə”*, İraq, (113 s.).

Əfal əl-Əbd, *“Beyn əl-Cəbr və əl-İxtiyar”*, *Məcəllətu Kulliyət əl-Ulum əl-İslamiyyə*, №38, 2014, (27 s.).

İssavi, Həmidə, (2016), *əl-Əxlaq ind əl-Mötəzilə*, Məhəmməd Budiaf Universiteti-Msila, Humanitar və Sosial Elmlər Fakültesi, (90 s.).

Məhəmməd Səidimehr, (2018), *“Kəlam elmi”*, Nurlar Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi, Bakı, cild 1-2, (637 s.).

Hansu, Hüseyn, (2018), *“Mutezile ve Hadis”*, *Ayrıntı Basımevi*, Ankara, (351 s.).

Şeyx Mufid, (2018), *“Mövzuətu Şeyx Mufid”* – Təshih əl-Etiqadat Fəslı, thk. İsam Əbdussəid, *Huda Nəşriyyatı*, İraq, (544 s.).

əl-Sərir, Camal Zeydan, (2018), *Hakimiyyətlər əl-Əql və Hürriyyətlər əl-İradə ind əl-Mötəzilə*, Məcəmuətu Kulliyət əl-Ulum, Bağdad, №43, (s.128-141).

Doğan, İbrahim Halil, (2021), *“Mutezilenin Allah ve Kul İradesine Bakışı”*, *Journal of Social and Humanities Sciences Research*, c.8, №70, (s.1281-1290).

Gündoğar, Hamdi, (2004), *“Mutezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi”*, Cumhuriyet Üniversitesi Fakültesi Dergisi, c.7/2, Sivas, (s.205-218).

Ahmet, Saadon Hussein, (2022), *“Hüsün ve Kubuh Meselesinin Kadı Abdulcebbar ve Fahreddin er-Razide Karşılaştırılması”*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, (205).

Səid Əbdülhəmid Əli əl-Huvari, Əşrəf Əhməd Məhəmməd Ammaşa, (2022), *“əl-Hüsün və əl-Qübh beyn əl-Mötəzilə və əl-Əşairə”*, Məcmuətu Kulliyəti əd-Dirasat əl-İslamiyyə və əl-Ərabiyyə, №3, Misir, (s.787-826).

Aktaş, Mehmet, (2025), “Kadı Abdulcebbar Örneğinde Mahalsiz Hadis İrade Teorisinin Savunusu”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 63/1, Türkiyə, (s.124-139).

## 1917–1920-ci illərdə Nuxa qəzasında ermənilərin milli-dini fitnəkarlıq siyasəti, siyasi və dini həyatın xüsusiyyətləri

**Elşən Abdurahmanov**

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası  
Şəki Regional Elmi Mərkəzi  
Arxeologiya və etnoqrafiya şöbəsinin müdiri  
Şəki, Azərbaycan  
abdurahmanov.elshen40@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-7786-8391>

**Habil Xəlilov**

Şəki şəhər “Xan” məscidinin imam müavini  
Şəki, Azərbaycan  
habil.xelilov777@mail.ru  
<https://orcid.org/0009-0004-6688-7457>

Daxilolma tarixi: 30.09.2025

Nəşrə təsdiq tarixi: 12.12.2025

### Xülasə

1917–1920-ci illərdə Şimali Azərbaycanda cərəyan edən hadisələr, dövrün xarakterik xüsusiyyətlərini izləmək, obyektiv şəkildə araşdırmaq üçün respublikamızın ucqarlarında mövcud olan vəziyyətlə tanışlıq xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Bu mənada, bəhs olunan dövrdə ölkənin ikinci sənaye şəhəri olan Nuxada (Şəkiddə) demokratik hərəkat, milli mövcudluq uğrunda aparılan mübarizə özünəməxsus çalaları ilə seçilir. Məhz bu özünəməxsusluq, milli ruhun yüksəlməsi, müstəqillik uğrunda mübarizə əzmi, milli ziyalıların və burjua nümayəndələrinin, mütərəqqifikirli din xadimlərinin birgə səyləri erməni-bolşevik guruhunun soyqırımını törətmək, dini təfriqə salmaq və hakimiyyəti ələ keçirmək cəhdlərinin uğursuzluğa düşər olmasını şərtləndirir, Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin (AXC) yaradılması uğrunda xalqımızın apardığı Milli Azadlıq Hərəkatına öz töhfəsini verirdi.

Məqalədə qeyd olunan zaman kəsiyində beynəlxalq aləmdə cərəyan edən hadisələr fonunda Şimali Azərbaycanda, xüsusən Nuxa qəzasında sosial-iqtisadi və siyasi vəziyyət, erməni təxribatları, cəmiyyətin həyatında din xadimlərinin rolu, dini həyatın özünəməxsus xüsusiyyətləri təhlil edilir, AXC dövründə həyata keçirilən dini siyasət və onun Nuxa qəzasında təzahürü imkanlarına aydınlıq gətirilir.

Məqalədə tədqiqata cəlb edilən məsələlərdən biri də qəzada və Nuxa şəhərində əhalinin say dinamikliyində dəyişikliklərin təhlili fonunda Şimali Azərbaycanda, eyni zamanda, beynəlxalq aləmdə baş vermiş proseslərin nəzərdən keçirilməsidir.

Tədqiqatda araşdırılan xronoloji çərçivədə Nuxa qəzasında baş verən siyasi hadisələrin, erməni təxribatları fonunda cərəyan edən milli mübarizə və özünüdərk proseslərinin, dini həyatın xüsusiyyətlərinin mahiyyətini müəyyənləşdirmək və araşdırmaya cəlb etmək əsas məqsəd kimi qarşıya qoyulmuşdur.

Yazıda elmi araşdırma, müqayisəli və tarixi analiz, komplekslik metodlarından istifadə edilmiş, obyektivlik, tarixilik, faktlara istinad və onların elmi təhlili, yerli və ümumi xüsusiyyətlərin dəyərləndirilməsi məsələləri diqqətdə saxlanılmışdır.

Bəhs edilən dövrlə əlaqədar araşdırma aparılarkən mövcud yazılı mənbələrdən, arxiv materiallarından, dövrü mətbuatda əksini tapmış məlumatlardan, hadisələrin şahidi olmuş şəxslərin qələmə aldıkları əsərlərdən, həmçinin bir sıra elmi-tədqiqat nümunələrindən istifadə edilmiş, mövzunun obyektiv şəkildə öyrənilməsinə, tarixi gerçəkliklərin aşkara çıxarılmasına önəm verilmişdir.

**Açar sözlər:** *tarix, siyasi-dini mühit, Nuxada siyasi həyat, AXC-nin dini fəaliyyəti.*

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

## **The Policy of National-Religious Incitement of Armenians in the Nukha Region in 1917-1920, Features of Political and Religious Life**

***Elshan Abdurahmanov***

Head of the Department of Archaeology and Ethnography  
Sheki Regional Scientific Center,  
Azerbaijan National Academy of Sciences  
Sheki, Azerbaijan  
abdurahmanov.elshen40@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-7786-8391>

***Habil Khalilov***

Deputy Imam of the Khan Mosque in Sheki  
Sheki, Azerbaijan  
habil.xelilov777@mail.ru  
<https://orcid.org/0009-0004-6688-7457>

Date of submission: 30.09.2025

Date of acceptance: 12.12.2025

### **Abstract**

To objectively examine the events that took place in Northern Azerbaijan between 1917 and 1920, as well as the characteristic features of this period, it is of particular importance to study the situation in the remote regions of the republic. In this regard, in Nukha (Sheki), the second industrial city of the country at the time under discussion, the democratic movement and the struggle for national existence stood out with their distinctive features. It was precisely this distinctiveness—the rise of national spirit, the determination to fight for independence, and the joint efforts of the national intelligentsia, representatives of the bourgeoisie, and progressively minded clergymen—that conditioned the failure of the Armenian-Bolshevik groups in their attempts to commit genocide, incite religious discord, and seize power. All these factors contributed significantly to the national liberation movement of our people, aimed at the establishment of the Azerbaijan Democratic Republic.

The article analyzes the socio-economic and political situation in Northern Azerbaijan, particularly in the Nukha district, the provocations carried out by Armenians, the role of the clergy in the life of society, and the specific features of religious life, all against the backdrop of the international events of the period. Special attention is given to the religious policy implemented during the existence of the Azerbaijan Democratic Republic and its manifestations in the Nukha district.

The main goal of this article is to uncover the essence of the political events that took place in the Nukhi region, the processes of national struggle and self-awareness that unfolded against the backdrop of Armenian provocations, and the specifics of religious life, and to explore them within the given chronological framework. The study utilized methods of scientific research, comparative historical analysis, and comprehensiveness, as well as the principles of objectivity, historicity, factual reference and analysis, and an assessment of local and general characteristics.

In conducting research on the period under review, available written sources, archival materials, information reported in the press of the time, eyewitness accounts, and a number of scholarly works were used. Particular emphasis was placed on an objective study of the topic and the identification of historical realities.

**Keywords:** *History, Political-religious Environment, Political Life in Nukha, Religious Activities of the ADR*

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

## **Политика национально-религиозного подстрекательства армян в Нухском районе в 1917-1920 годах, особенности политической и религиозной жизни**

***Эльшан Абдурахманов***

НАНА, Шекинский региональный научный центр,  
Заведующий отделом “Археология и этнография”

Шеки, Азербайджан

abdurahmanov.elshen40@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7786-8391>

***Хабиль Халилов***

Заместитель имама Ханской мечети в Шеки

Шеки, Азербайджан

habil.xelilov777@mail.ru

<https://orcid.org/0009-0004-6688-7457>

Дата подачи статьи в редакцию: 30.09.2025

Дата подтверждения статьи к публикации: 12.12.2025

### **Резюме**

Для объективного исследования событий, происходивших в Северном Азербайджане в 1917–1920 гг., а также характерных особенностей данного периода, особое значение имеет изучение ситуации, сложившейся в отдалённых регионах республики. В этом контексте в Нухе (Шеки), втором индустриальном центре страны в рассматриваемое время, демократическое движение и борьба за национальное существование отличались самобытными чертами. Именно эта самобытность, рост национального духа, решимость в борьбе за независимость, совместные усилия национальной интеллигенции, представителей буржуазии и прогрессивно настроенного духовенства предопределяли неудачу попыток армяно-большевистских группировок осуществить геноцид, посеять религиозную рознь и захватить власть. Всё это вносило весомый вклад в национально-освободительное движение нашего народа, направленное на создание Азербайджанской Демократической Республики.

В статье анализируются социально-экономическая и политическая ситуация в Северном Азербайджане, в частности в Нухинском уезде, армянские провокации, роль духовенства в жизни общества, а также своеобразие религиозной жизни на фоне международных событий того времени. Особое внимание уделяется религиозной политике, проводимой в период существования Азербайджанской Демократической Республики, и её проявлениям в Нухинском уезде.

В статье одной из исследуемых проблем является рассмотрение процессов, происходивших в Северном Азербайджане, а также на международной арене, на фоне анализа изменений динамики численности населения в Газинском уезде и городе Нуха.

Основной целью исследования в рамках рассматриваемого хронологического периода является выявление и всесторонний анализ сущности политических событий, происходивших в Нухинском уезде, процессов национальной борьбы и национального самосознания, разворачивавшихся на фоне армянских провокаций, а также особенностей религиозной жизни.

В ходе исследования использовались методы научного исследования, сравнительно-исторического анализа и комплексности, а также принципы объективности, историчности, обращения к фактам и их научного анализа, оценки местных и общих особенностей.

При проведении исследования рассматриваемого периода были использованы имеющиеся письменные источники, архивные материалы, информация, отраженная в прессе того времени, труды очевидцев событий, а также ряд научных трудов. При этом особое значение придавалось объективному изучению темы и выявлению исторических реалий.

**Ключевые слова:** история, политико-религиозная обстановка, политическая жизнь в Нухе, религиозная деятельность АДР.

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

## **Giriş**

Azərbaycan tarixinin ən keşməkeşli və təlatümlü, ictimai-siyasi proseslərlə zəngin, milli-demokratik hərəkatın yüksəliş dövrü hesab edilən 1917–1920-ci illər tarixinin araşdırılması Vətən tarixinin aktual məsələlərindən birini təşkil edir. Dövrün xüsusiyyətlərini obyektiv və kompleks şəkildə öyrənmək, sosial-ictimai və siyasi proseslərin mahiyyətinə aydınlıq gətirmək üçün ölkənin yalnız mərkəzi ərazilərində deyil, həmçinin onun ucqarlarında baş vermiş hadisələri də diqqətə almaq mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Qeyd edilən dövrdə Şimali Azərbaycanın bir çox bölgələrində cərəyan edən mürəkkəb proseslər Nuxa qəzasından da yan keçməmiş, bu ərazi ictimai-siyasi proseslərin və milli-demokratik hərəkatın özünəməxsus xarakterik xüsusiyyətləri ilə seçilmiş, dini vəhdətin formalaşdırılmasının nümunəsi kimi tanınmışdır. Sənaye əhəmiyyətinə görə ölkənin ikinci, əhali sayına görə üçüncü olan Nuxa şəhərində və bütövlükdə qəzada milli-demokratik hərəkat, bolşevik təbliğatına və erməni fitnəkarlığına qarşı mübarizə daha qətiyyətli şəkildə aparılmışdır. Qəzada vüsət alan milli mücadilənin səmərli nəticə verməsində, Milli-Azadlıq Hərəkatının yüksəlməsində, təxribatların qarşısının alınmasında ziyalılarımızın, yerli burjuazianın və mütərəqqifikirli din xadimlərinin rəhbərliyi ilə əhalinin bütün təbəqələrinin birləşməsi mühüm rol oynamışdır.

Azərbaycan müstəqillik əldə etdikdən sonra, bəhs olunan dövrlə əlaqədar elmi araşdırmalara diqqət yetirilmiş, bir sıra dəyərli tədqiqat əsərləri ərəsəyə gəlmiş, bu istiqamətdə monoqrafiyalar yazılaraq elmi ictimaiyyətə təqdim olunmuş, xüsusilə AXC-nin fəaliyyətinin ayrı-ayrı aspektləri ilə bağlı məsələlər geniş miqyasda araşdırılmışdır. Həmçinin tədqiq edilən xronoloji çərçivədə Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində, o cümlədən Naxçıvan, Zəngəzur, Qarabağ, Şamaxı, İrəvan və digər qəzalarda baş verən hadisələrlə bağlı dəyərli elmi-tədqiqat işləri çap edilmişdir (Musayev, 1998; Qəniyev, 2003; Balayev, 2022; Балаев, 2008). Həmçinin iki cildə ibarət AXC Ensiklopediyasında 1917–1920-ci illər dövrünün tarixi reallıqları, dövlət qurumları, ictimai-siyasi xadimlər, görkəmli şəxsiyyətlər və digər məlumatlarla yanaşı, bölgələr, o cümlədən Nuxa qəzası haqqında da icmalxarakterli yazılar yer almışdır (Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ensiklopediyası. 2004; Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ensiklopediyası. Nuxa qəzası, 2005, 269).

Tədqiqatçı alim, professor Ədalət Tahirzadənin 2005-ci ildə nəşr edilən, Şəki tarixinin müxtəlif dövrlərinə, xüsusilə XIX–XX əsrin əvvəllərinə aid qaynaqların toplandığı “Şəkinin tarixi qaynaqlarda” əsərində mövzu ilə bağlı dəyərli məlumatlar öz əksini tapmış, nümunəyə daxil edilən Ə.Kərimov/İsmayılov “Şəki keçmişdə və indi” (Şəki 1928) və M.Mirbağırzadə. Azərbaycan qəzaları. III. Şəki qəzası (1926) mənbələri mövzunun araşdırılmasında tutarlı mənbə rolunu oynamışdır (Tahirzadə, 2005).

Azərbaycanın mühüm inzibati mərkəzlərindən olan Nuxa qəzasında Mart soyqırımı ərəfəsində və dövründə cərəyan edən hadisələr, onların mahiyyəti, Milli Azadlıq Hərəkatının xarakterik xüsusiyyətləri ilk dəfə tərəfimizdən məqalə şəklində qələmə alınmışdır (Abdurahmanov, 31 mart, 2011; Abdurahmanov, 28 aprel, 2011).

Tarixçi alim Kamran İsmayılovun “Azərbaycanın Şəki bölgəsi 1917–1920-ci illərdə” monoqrafiyasında Nuxa qəzasında baş vermiş ictimai-siyasi proseslər, əhalinin dövlətçiliyin təşəkkülündə və erməni fitnəkarlığına qarşı mübarizədə oynadığı rol daha geniş şəkildə təhlil edilmiş, həmçinin sosial-iqtisadi və mədəni həyatının xüsusiyyətləri tədqiq edilmişdir (İsmayılov, 2019).

Bu tədqiqat işi üzərində çalışarkən yuxarıda qeyd edilən tarixi əsərlər və mənbə rolunu oynayan materiallarla yanaşı, müəlliflər əldə etdikləri arxiv materiallarını, dövrü mətbuat nümunələrini, şəxsi arxivlərdə saxlanılan sənədləri, dövrün şahidlərinin qələmə aldıkları yazıları da elmi araşdırmaya cəlb etmişlər. Mövzunu yeni aspektdə elmi dövriyyəyə gətirmək üçün qeyd edilənlərlə yanaşı, həmin məzmununda yazılan tarixi və elmi əsərlər müqayisəli və obyektiv surətdə təhlil olunmuş, xüsusilə qəzada dini mühitin spesifik cəhətləri, din–dövlət münasibətləri elmi baxımdan araşdırılmışdır.

Müəlliflər məqalənin ilk alt fəslində, tədqiqat işinin həcmi daxilində müxtəlif mənbələr və tarixi materiallar əsasında Nuxa qəzasında əhalinin etnik və milli tərkibi ilə bağlı məlumatları təqdim etmiş, hadisələrin analitik təhlilini vermiş, müqayisələr apararaq, əhalinin say dinamikliyindəki dəyişikliklərin səbəblərini aydınlaşdırmışlar.

Məqalənin ikinci bölümündə arxiv materialları, dövrü mətbuat nümunələri, tarixi sənədlər əsasında Nuxa qəzasında erməni fitnəkarlığı və separatizminə qarşı mübarizənin səciyyəvi xüsusiyyətləri elmi baxımdan araşdırılmış, qəzada yaşayan əhalinin milli dövlət quruculu-

ğundakı iştirakı, ictimai-siyasi hadisələrin inkişafında milli burjuaziyanın və ziyalılarımızın rolu kompleks şəkildə öyrənilmişdir.

Araşdırmanın üçüncü alt fəslində AXC dövründə Azərbaycanda bir çox sahələrdə olduğu kimi, dini istiqamətdə də dövlətin yaratdığı demokratik mühitin, yeridilən tolerant siyasətin bəhrələri mənbələr və tarixi sənədlər əsasında işıqlandırılmışdır.

Məqələdə qeyd edilən məqamlarla yanaşı, ruhanilərin dövlətlə qarşılıqlı etimada söykənən münasibətləri, din xadimlərinin müraciətlərinin Azərbaycan–türk dilində edilməsinin vacibliyi, onların ordu quruculuğunda, dövlət tədbirlərində iştirakı məsələləri diqqətdə saxlanılmışdır.

### **1. 1917–1920-ci illərdə cərəyan edən hadisələrin Nuxa qəzasında əhəlinin say dinamikliyinə təsiri**

1917-1918-ci illərdə beynəlxalq aləmdə, o cümlədən Rusiyada baş verən proseslər Azərbaycanın da ictimai-siyasi həyatına əsaslı şəkildə təsir göstərmiş, Milli Azadlıq Hərəkatı yüksəliş mərhələsinə qədəm qoymuşdur.

1917–1920-ci illərdə inzibati vahid kimi saxlanılan Nuxa qəzası (1929-cu ildə Azərbaycan SSR-in rayonlaşdırılması zamanı Nuxa qəzası ləğv edildi və 1968-ci ildə Nuxanın adı dəyişdirilərək, “Şəki” adlandırıldı (Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ensiklopediyası. Nuxa qəzası, 2005, 270) həmin dövrdə Yelizavetpol quberniyasının tərkibində idi. 1917-ci ilədək Nuxa qəzası 4 polis sahəsinə və kənd cəmiyyətlərinə bölünür, I Polis sahəsinin inzibati mərkəzi Aşağı Göynük, II Polis sahəsinin mərkəzi Cəfərabad kəndində yerləşirdi. III Polis sahəsinin mərkəzi Vartaşen kəndi (indiki Oğuz rayonu), IV Polis sahəsinin mərkəzi Qutqaşen kəndi (indiki Qəbələ şəhəri) idi. Şəki qəzasına daxil olan bəzi yaşayış məskənləri indiki Ağdaş rayonunun ərazisini təşkil edirdi (İsmayılov, 2019, 13-14).

1917-ci il Qafqaz təqviminə görə, Nuxa qəzasının ərazisi 4201 km<sup>2</sup>, əhalisi 133 505 nəfər, o cümlədən 73 819 nəfəri kişi, 59 686 nəfəri qadın idi. Qəza əhalisinin 70,1%-i azərbaycanlılar (93 557 nəfər), 13,3%-i ermənilər (17 751 nəfər), 5,9%-i müsəlman dağlı əhali (7 861 nəfər), 1,4%-i ruslar (1 831 nəfər) təşkil edirdi. Nuxa şəhərinin əhalisi 52 243 nəfərdən ibarət idi (Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ensiklopediyası. Nuxa qəzası, 2005, 269).

1925–1928-ci illərdə Nuxa Qəza İcraiyyə Komitəsinin sədri, 1931–1932-ci illərdə Nuxa Şəhər Sovetinin sədri vəzifələrində çalışmış Ələşrəf Kərimov (İsmayılov) inqilabdan əvvəl Şəki qəzasında 104 033 nəfərin yaşadığını qeyd edirdi (Tahirzadə, 2005, 197). Başqa bir mənbədə 1917-ci ildə Nuxa şəhərində, təqribən, 52,2 min nəfər əhəlinin yaşadığı qeyd olunur (Vəlili, 1993, 21).

Həmin vaxt Şimali Azərbaycan ərazisində əhəlinin ümumi sayı 2 861 862 nəfər olmuşdur ki, onun da 1 952 250 nəfərini (68,2%) müsəlmanlar, 622 006 nəfərini (21,4%) ermənilər, 14 794 nəfərini (0,64%) gürcülər, 214 930 nəfərini (7,5%) ruslar, 57 882 nəfərini (2,3%) digər millətlər təşkil edirdi. Nuxa qəzasının daxil olduğu Gəncə quberniyasında əhəlinin ümumi miqdarı 1 275 131 nəfər idi. Müsəmanlar əhəlinin 62,5%-i (797 880 nəfər), ermənilər 32,9%-i (418 859 nəfər), gürcülər 0,1%i (1030 nəfər), ruslar 2,9%-ni (36 777 nəfər), digər xalqların nümayəndələri 1,6%-i (20 585 nəfər) nisbətində idi (Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ensiklopediyası. Nuxa qəzası, 2005, 15).

Dövrün ictimai-siyasi və mədəni həyatında fəal iştirak edən jurnalist, diplomat Mirabbas Mirbağırzadə 1926-cı ildə “Maarif işçisi” jurnalında dərc etdiyi məqaləsində yazırdı: *“Şəki qəzasında olan əhəlinin miqdarı 1905-ci il siyahısına görə, ümumiyyətlə, 158 781 nəfərdən ibarət idi. O zaman Şəki şəhərində 54 678 nəfər və qəza daxilində isə 104 000 can yaşayırdı. Bütün qəzada 159 kənd mövcud idi. 1917-ci ildə isə Şəki şəhəri də daxil olmaq üzrə bütün qəza əhəlisinin miqdarı 106 364 qədərində enmişdir. Fəqət bu yıllardan etibarən başlanan vətəndaş müharibələrinin nəticəsi olaraq, Şəki qəzası kəndlərindən 39-u azaldığı kibi, ümumi nüfusun da miqdarı azalmışdır. Bəylə ki, hazırda Şəki şəhərində ancaq 22 000 nəfər və 120-dən ibarət qalmış kəndlərdə isə 70 000 nəfər olmaq üzrə, ümumiyyətlə 92 000 can qalmışdır* (Tahirzadə, 2005, 181).

Burada qeyd etmək istərdik ki, əhəlinin say dinamikliyinin mənfi istiqamətdə dəyişməsində müəllif “vətəndaş müharibəsi” adı altında nəyi nəzərdə tutduğunu açıq söyləmir. M.Mirbağırzadə əsərin sonrakı hissəsində isə aşağıdakı məlumatları da əks etdirir: *“Şəki şəhərində 1916-cı ilə qədər 54-55 bin can yaşayırdı. O zaman Şəkiddə mövcud 120 ipək fabrik və zavodlarında 8 000 fəhlə çalışdığı kibi və 60 dənədən ibarət gənçülük (dabbağlıq) sənətxanalarında da*

2 000 işçi işləməkdə idi... Dünya müharibəsi zamanlarında (1914-1918-ci illər nəzərdə tutulur-müəlliflər) yolların bağlanması münasibətilə Şəki şəhərində mövcud ipək zavod və fabrikalari qapandı. Bunlarda çalışmaqda olan 10 000 binə qədər fəhlə işsiz qalaraq şiddətli surətdə aclığa düşər oldular. 10 bin fəhlənin 10-15 bin də ailə əfradı olduğu mülahizəyə alınarsa, məhzən (yalnız) acından ölən 10 bin fəhlənin də bir o qədər də ailə əfradı aclıqdan, tif xəstəliyinə dutulub öldülər. Beləliklə, şəhərin 57 bindən ibarət nüfusu, olduqca azalmağa başlayıb hazırda olduğu kibi ancaq 21 bin 500 nüfus qaldı” (Tahirzadə, 2005, 188-190).

“Şəki fəhləsi” qəzetində isə əhalinin say dinamikliyindəki dəyişikliklərlə əlaqədar aşağıdakı məlumatı əldə edirik: *“İmperialist müharibəsi qalxaraq boğazlar (Bosfor və Dardanel nəzərdə tutulur – müəlliflər) bağlandığı kibi ipək istehsalı kəskin surətdə tənəzzül edir. Barama toxumu yoxluğundan zavodlar axırıncı barama ehtiyatını işlədib qurtarır. 17-ci ilə kibi böylə gedir. Ondan sonra bir-birinin dalınca bütün zavodlar dağılır, bağlanmağa başlanır. Gündən-günə onlarla, yüzlərlə ümələ (fəhlə – müəlliflər) küçəyə itilir. Bunların arasında aclıq, xəstəlik (tif, isponka və.s) başlayır. Nəticədə 8 000 əmələnin (fəhlənin) çox hissəsi tələf olur. Bununla müvazi (paralel) olaraq şəhərin başqa əhalisi də azalır. 40 000 nüfuzə malik şəhərdə 1920-ci ildə 19 500 əhali qalır”* (Abasov, 15 oktyabr, 1925).

Ə.Kərimov, həmçinin 1918-ci ildə ermənilər tərəfindən müsəlman kəndlərinin talan edilməsi, erməni-müsəlman qırğını haqqında məlumat verərək, bunun qarşısını almaq üçün Azərbaycan burjuasının türkləri dəvət etmək məqsədilə Batuma nümayəndə heyəti göndərdiyini bildirirdi. Eyni zamanda aclıq və xəstəlik ucbatından, şəhərdə yaşayan 52 403 nəfərdən 33 000-nin, kənd əhalisindən isə 38 000 nəfərin tələf olduğunu yazırdı (Tahirzadə, 2005, 207-208).

Yuxarıda gördüyümüz kimi, verilən məlumatlarda, statistik rəqəmlərdə müəyyən fərqliliklər müşahidə edilərsə də, əhali sayındakı azalmanın baş verdiyi danılmaz faktdır. Şübhəsiz, bu dəyişikliyə Birinci Dünya müharibəsi, Rusiyada baş vermiş inqilab, dövlət çevrilişi və siyasi proseslər, erməni qəsbkarlığı və talanları əsaslı surətdə təsir göstərmişdir. Nuxa şəhərinin Azərbaycanın ikinci sənaye şəhəri olduğunu, bu xüsusda ipəkçiliyin və digər sənaye

sahələrinin mühüm rol oynadığını, kapitalizmin qəzada coşğun inkişafı ilə əlaqədar qonşu şəhər və qəzalardan gələn fəhlələrin Nuxanın nüfuzunun bir hissəsini təşkil etdiyini, yaranmış vəziyyətlə əlaqədar sənaye istehsalının, ticarətin yarıtmaz hala düşdüyünü və iş dalınca qəzaya üz tutan insanların öz yerlərinə qayıtdıqlarını, qeyd edilən səbəblərin yaratdığı aclıq və xəstəlikləri nəzərə alsaq, əhalinin say dinamikliyindəki dəyişikliyin silsilə səbəblərini müəyyən etmək mümkündür. Həmçinin əhalinin say artımındakı dəyişikliklərin təhlili Şimali Azərbaycanda, eyni zamanda, beynəlxalq aləmdə baş verən prosesləri izləmək imkanı verir.

## **2. 1917–1920-ci illərdə Nuxa qəzasında erməni təxribatları fonunda siyasi vəziyyət, milli-dini mücadilə**

Fevral inqilabından sonra, Rusiyada yaradılan Müvəqqəti hökumət Cənubi Qafqazı idarə etmək üçün Xüsusi Zaqafqaziya Komitəsi təşkil etmişdi. Buna müvafiq olaraq, Nuxa qəzasında da qəza, sahə və kənd komitələri formalaşdırılmış, Yelizavetpol quberniyasının komissarı və quberniya icraiyyə komitəsinin sədri vəzifəsinə X.Xasməmmədov, Nuxa qəzasının komissarı isə Ş.Əmircanov seçilmişdi. Bununla yanaşı, digər bölgələrdə olduğu kimi, 1917-ci ilin martında Nuxa qəzasında da Fəhlə Deputatları Soveti yaradılmışdı. Lakin onun fəaliyyəti ilin sonlarına doğru, demək olar ki, zəifləmişdi (İsmayılov, 2019, 15-18, 22).

Hələ 1917-ci il martın əvvəllərində Rusiya bolşeviklərinin lideri V.İ.Leninin təşəbbüsü ilə yaradılmış Bakı Sovetinə seçkilər keçirilmiş, martın 6-da Sovetə 52 nəfər deputat seçilmişdi. Əsasən, menşevik, daşnak, eser və 9 nəfər bolşevikdən ibarət Bakı Sovetində və onun İcraiyyə Komitəsində bir nəfər də olsa, azərbaycanlı yox idi. Tərkibindən bir daha görünürdü ki, Azərbaycanın mərkəzində – Bakıda yaranmış hakimiyyət onun milli mənafeyinə tamamilə yad idi (Abdurahmanov, 31 mart, 2011).

1917-ci ilin martın 16-da Gəncədə keçirilən Yelizavetpol quberniyası müsəlmanlarının müşavirəsində yaradılması münasib hesab edilən Nuxa Müsəlman Milli Şurası qəzada və Nuxa şəhərində ən nüfuzlu orqan kimi bölgədə cərəyan edən ictimai-siyasi proseslərdə mühüm rol oynayır (İsmayılov, 2019, 18-19).

Fevral inqilabından sonra cərəyan edən proseslərdə diqqətçəkən məqamlardan biri ictimai-siyasi hərəkətlərin, milli azadlıq mücadiləsinin

yüksəlməsi idi. Bəhs olunan dövrdə Şimali Azərbaycanın bütün bölgələrində olduğu kimi, Nuxa qəzasında da milli ruh yüksəlmiş, dini hisslər güclənmiş, əhali içərisində müstəqilliyə olan inam artmışdı. Nuxada baş verən ictimai-siyasi proseslərlə əlaqədar R.Əfəndiyev yazırdı: *“Nikolayın devrilməsindən sonra Qafqaz Rusiyadan ayrılıb müstəqil seym quruluşu ilə idarə olunurdu (1917-ci ilin Fevral inqilabı Çar Rusiyasının devrilməsi və Müvəqqəti hökumətin yaradılması ilə nəticələnmişdi. Müvəqqəti hökumət Cənubi Qafqazı idarə etmək üçün Cənubi Qafqaz Komitəsi yaratmış və bu qurum bolşeviklərin Oktyabr çevrilişinə qədər mövcud olmuşdur. 1917-ci ilin noyabrından 1918-ci ilin yanvarınadək olan dövrdə müstəqil Cənubi Qafqaz (Zaqafqaziya) Komissarlığı fəaliyyət göstərmiş, onun da istefasından sonra, 1918-ci ilin fevralında Cənubi Qafqaz (Zaqafqaziya) Seymi yaradılmış və 1918-ci ilin mayın 26-dək varlığını davam etdirmişdir – müəlliflər). O zaman millət kendi müqəddəratını təmin etməyə çalışırdı. Sair məmləkətlərdə görünən hürriyyəti-milliyə, istiqlaliyyət, tərəqqi, mədəniyyət arzusu ilə edilən çıxışlar Nuxada başqa bir rəng almış və Nuxaya məxsus olan hərəkət-cümbüş həyəcan sifətlərinə girmişdi. Hər kəsin ağızından bir səda və beynindən bir məfkurə meydana atılmaqda idi. Mollalar camaatı hürriyyət və istiqlaliyyət nemətlərinin qədrini bilməyə, tövbə-istiğfar etməyə, şəriət qaydalarının tətbiq edilməsinə, qayda-qanun yaradılmasına səsləyirdi”* (AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun arxivi, Fond № 8, Siyahı № 1. İş № 49, s. 24).

Həmin dövrdə yaradılan və əsasını daşnaklar təşkil edən Erməni Milli Şurası qəzanın bəzi kəndlərində özəklər təsis edərək, silahlanmağa başlamışdı. Azərbaycanın bir çox qəzalarında, xüsusən Türkmənçay və Ədirnə müqavilələrinə əsasən ermənilərin köçürüldükləri və müəyyən üstünlüyə malik olduqları Naxçıvan, Zəngəzur, Qarabağ, İrəvan və ona qonşu olan digər qəzalarda erməni daşnak dəstələri, Erməni Milli Şurasının və müxtəlif erməni təşkilatlarının hökmü altında olan birləşmələr azərbaycanlı əhalinin yaşadığı kəndlərə soxulur, kütləvi qətlər və vəhşiliklər törədirdilər. Pedaqoji kurs açmaq üçün İrəvana gedən və erməni qətliaamları zamanı orada olan R.Əfəndiyev yazırdı: *“Zaqafqaziya Seymi çağırıldıqdan sonra, İrəvan erməni rəqabətilə alovlanmış bir vilayətə çevrilmişdir. Bu vaxt İrəvan Seymdə olan Azərbaycan fraksiyasının nəzarəti daxilində olan ərazi hesab edilirdi. Ermənilərin ərazi iddiaları ilə başladıkları qiyam və qətliaamlar*

*mart-aprel aylarında artıq İrəvanla yanaşı, Naxçıvanı və qonşu rayonları da bürümüş və 6 aydan çox davam etmişdir*” (AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun arxivi, Fond № 8, Siyahı № 1. İş. 49, s. 28).

Qeyd edək ki, 1917-ci ilin əvvəllərindən başlayaraq erməni təcavüzünün tüğyan etdiyi Azərbaycan torpaqlarından biri məhz İrəvan bölgəsi idi. Ümumilikdə, 1917-ci ilin əvvəlindən 1918-ci ilin martınadək olan dövrdə İrəvan quberniyasında 197 azərbaycanlı kəndi talan edilərək dağıdılmışdı (Балаев, 2008, 10-11).

Rusiyada Oktyabr çevrilişindən sonra Erməni Milli Şurası Cənubi Qafqazdakı erməniləri silahlandırmaq üçün Zaqafqaziya Komissarlığının bəzi üzvləri ilə əlaqə yaradır, Tiflisdən erməni kəndlərini və cəmiyyətlərini silahla təchiz edirdi. Erməni ziyalıları erməni kapitalistlərini və siyasi partiyalarını bu işdə səfərbər olmağa çağırırdılar. Bununla belə, Bakı şəhəri, İrəvan, Naxçıvan, Zəngəzur qəzaları və Yelizavetpol quberniyasının digər qəzaları ilə müqayisədə Nuxa və Ərəş qəzalarında, həmçinin Zaqatala dairəsində ermənilərin azlıq təşkil etməsi daşnakların tərribatçı siyasətinin bu bölgədə genişlənməsinə imkan vermirdi (İsmayılov, 2019, 23).

Bolşeviklər V.İ.Leninin imzaladığı 29 dekabr 1917-ci il tarixli “Türk Ermənistanı haqqında fərman”dan daşnakları öz tərəfinə çəkmək üçün istifadə edirdilər. Bu fərman rus qoşunları tərəfindən müvəqqəti işğal edilmiş Türkiyə ərazisində erməni muxtariyyətinin yaradılmasını nəzərdə tuturdu. Bolşevik rəhbərləri bu fərmanın reallaşdırmağı, “erməni xalqının əsrlərboyu gözlədiyi milli ideyanı həyata keçirməyi” Bakı bolşeviklərinin lideri S.Şaumyana tapşırırdılar (Балаев, 2008, 15-16).

1918-ci ilin martın 3-də imzalanan Brest–Litovsk müqaviləsi mövcud ssenarini qismən dəyişmişdi. Bolşevik–daşnak qüvvələrinin əsas diqqəti əvvəlcə Bakıya, daha sonra bütün Azərbaycan torpaqlarına yönəlmişdi.

Yüksəlişdə olan sosial-ictimai hərəkatı özləri üçün bir fürsət bilən bolşeviklər Sovetlər vasitəsilə xalq kütlələrini öz tərəfinə çəkməyə çalışır, onların milli-mənəvi heysiyyətinə toxunurdular. Əhalinin inqilabi əhval-ruhiyyəsinin təzyiqi və təsiri ilə Nuxa, Şamaxı, Gədəbəy, Gəncə, Şuşa, Lənkəran, Astara və başqa yerlərdə fəaliyyət göstərən Fəhlə və Əsgər Deputatları Sovetləri, həmçinin əsgər komitələri mövcud hakimiyyət orqanlarının istefasına, məmurların, zabitlərin vəzifələrindən

kənarlaşdırılmasına, xalq milisi yaradılmasına çalışır, hakimiyyət orqanlarının işinə qarışır və bir sıra məsələlərin həll edilməsi zamanı öz iradələrini həyata keçirməyə müvəffəq olurdular.

1918-ci ilin fevral–mart aylarında Şəkidə mövcud olan hürriyyət, istiqlal və qarışıqlıqdan istifadə edən Sovetlər tərəfindən əslən şəkli olan Mustafa Quliyevi (*o, 1922–1928-ci illərdə Azərbaycan SSR-də xalq maarif komissarı olmuşdur*) burada fəaliyyət göstərmək üçün Şəkiyə göndərilmişdir. Lakin bolşevik ideologiyasını yaydığı üçün həyatı təhlükə altında qalmış, qohumları tərəfindən şəhərdən qaçırılmışdı (Tahirzadə, 2005, 205).

Sovetlərlə yanaşı, Bakıda milli qüvvələr də fəaliyyət dairəsini genişləndirmiş, milli və dini birliyin təmin olunması üçün səylər göstərmiş və güclərini səfərbər etmişdilər. Çarizm dövründə qızışdırılan məzhəb ixtilaflarını aradan qaldırmaq, müsəlmanların birliyini təmin etmək məqsədilə azərbaycanlı ziyalılar və din xadimləri Qafqaz müsəlmanlarının Qurultayını çağırmaq qərarına gəlmişdilər. 1917-ci ilin aprelində “İsmailiyyə” binasında baş tutan və üç gün davam edən qurultaydan sonra iştirakçılar Təzəpir məscidinə üz tutaraq birlikdə Cümə namazı qılmış və ixtilafın aradan qaldırılması üçün çalışacaqlarına and içmişdilər (Orucov, 2012, 153-155).

Dini təfriqənin qarşısını almaq və ona yol verməmək məqsədilə Bakı qurultayının qərarına əsasən, Mustafa Əfəndi Hacı Məcid Əfəndizadə Şəki qəzası üzrə sünnilərə müfti, Axund Molla Fərəcullah Pişnamzadə isə şiələrə şeyxülislam olaraq Şəkiyə yola düşmüşdülər. Şəhərdən və kəndlərdən onları qarşılamaq üçün böyük izdiham toplanmışdı. Bu qarşılama zamanı Yusif adlı bir erməni təxribat yaratmağa çalışmış, lakin onun qarşısını almaq mümkün olmuşdu. Müfti və Şeyxülislam Şəki əhalisi arasında olan sünni və şiə ixtilafını aradan qaldırmaq üçün baş örtüklərini dəyişmiş, məscid minbərində səmimi şəkildə görüşmüşdülər. Müfti şiələrin, şeyxülislam isə sünnilərin məscidində camaat namazı qıldırmışdı. Onların bu hərəkətləri açıqdan-açığa milli heysiyyatın alovlanmasına səbəb olmuşdu (Abduraşmanov, 31 mart, 2011).

Qeyd etmək lazımdır ki, ermənilərin bu dövrdə həyata keçirdikləri milli-qırğın siyasətinin tərkib hissələrindən birini sünni və şiə müsəlmanlar arasında təfriqə salmaq, müsəlmanları bir-birinə qarşı qoymaq,

onlar arasında ayrı-seçkilik yaratmaqla, sünni və şiə müsəlmanları təkləyərək soyqırımını həyata keçirmək idi.

Azərbaycan folklorşünası, filologiya elmləri doktoru, professor Seyfəddin Qəniyev yazırdı ki, hələ 1905–1907-ci illər hadisələri zamanı “Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində olan ermənilər şayiə yayırdılar ki, “ermənilərin sünnilərlə heç bir işi” yoxdur. Müəllif belə bir riya və yalanın nə ilə nəticələndiyini gözləri ilə görmüş publisist Ö.F.Nemanzadənin 1906-cı ildə “İrşad” qəzetindəki qeydlərinə əsasən, ermənilərin sünni-şiə nifaqı salıb, öz məkrli məqsədlərini həyata keçirmək niyyətində olduğunu bildirirdi: *“Kimdir deyən ki, ermənilərin sünnilərlə işi yoxdur. Zəngəzur, Qazax mahalında ermənilərin viran etdikləri kəndlərin, şəhid etdikləri canların çoxu sünni deyilmirdi? Ayə, Tiflisdə şəhid edilən qalayçı ləzgilər sünni deyilmirdilər? Tiflisdə talan edilən və yanan evlərin bir xeylisi dağistanlı, şəkili sünniləri deyilmi?...”* (Qəniyev, 2003, 11).

Ö.F.Nemanzadə sonda üzünü bütün müsəlman əhaliyə tutaraq erməni fırıldığını, erməni məkrini izah edirdi: *“Amma Şəki, Şamaxı, Dağıstan və qeyri-yerlərdəki hiyləgər ermənilər deyirmişlər ki, bizim sünnilər ilə işimiz yoxdur. Əlbət, özlərinin gücləri çatmadıqları, az olduqları yerlərdə çalışmış ki, aranı qatsınlar”* (Qəniyev, 2003, 11).

Nuxada müsəlmanların birliyi istiqamətində aparılan işlərlə yanaşı, Azərbaycan maarifçisi, yazıçı, etnoqraf R.Əfəndiyevin təklifi ilə müfti və şeyxülislamın təşkilatçılığı Nuxanın din xadimləri və kapital sahibləri bir araya yığılmış və yay fəslində müəllimlər hazırlayan pedaqoji kurs açılması üçün pul toplanmışdı. Lakin Nuxanın əli silah tutan oğulları (R.Əfəndiyev onları “qoçu” adlandırır – müəlliflər) – Münsif oğlu Azaq, Yapon Yaqub, Qara Süleyman Zülfiqar oğlu (Sülü bəy) və başqaları erməni qətlialarından qorunmaq məqsədilə silahlanmağa və əhalini müdafiə etməyə çalışdıqları üçün, 1917-ci ilin yayında xeyriyyə cəmiyyətinin topladığı vəsaiti (14.000 manat) tufəng və patron alınmasına sərf etmişlər. Bununla belə, kursun açılması da təşkil edilmiş və 3 ay ərzində 70 nəfər müəllim hazırlanmışdı (AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun arxivi, Fond № 8, Siyahı № 1, İş № 49, s.25).

Onu da vurğulamaq istərdik ki, R.Əfəndiyev yazdığı qeydlərdə “qoçu” adlandırdığı şəxslərin kurs üçün toplanmış vəsaitin silah-sürsətdən ötrü xərclənməsini özbaşınalıq hesab edirdi. Lakin tarixin sonrakı gedişi bir daha sübut etdi ki, Azərbaycanın müxtəlif yerlərində

baş verən soyqırım ssenarisinin Şekidə də təkrarlanmaması üçün belə hallar zəruri idi (Abdurahmanov, 31 mart, 2011).

1917-ci ildə, həmçinin Nuxanın I Cümə məscidinin I imamı Əhməd əfəndi Hacı Abdürrəhim Əfəndiyevin rəhbərliyində Nuxa şəhərinin I Cümə məscidinin camaatı tərəfindən “millət-İslamiyyə beytul malının təsisi üçün” 1150 manat məbləğində ianə yığılmış, 111 nəfərin adı bu siyahıda yer almışdı (AMEA, M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun arxivi, II bölmə, ayrıc 22, №1/476, vərəq 2).

Ermənilər və onların havadarı olan Şaumyanın rəhbərlik etdiyi Bakı Soveti və onun yerlərdəki nümayəndələri Səki qəzasının elmi-mədəni və strateji əhəmiyyətini yaxşı dərk edir, onun mühüm sənaye mərkəzi olduğunu nəzərdən qaçırmırdılar. Şəki tarixində yalnız XIX əsr və XX əsrin əvvəlləri üçün xarakterik olan bir neçə məqama diqqət yetirməklə, şəhərin strateji əhəmiyyətinə nəzər salmaq istərdik. Belə ki, Qafqazda ilk manufaktura 1829-cu ildə Şəki əyalətinin tərkib hissəsi olan Xanabadda, Avropada ən böyük ipək fabriki 1861-ci ildə Nuxada açılmışdı. Çar İmperiyasında ilk dəfə elektrik enerjisindən istifadə etmək yolu ilə barama açmaq təcrübəsi Şəki sahibkarı Salam Lətifovun zavodunda həyata keçirilmiş, Bakıdan sonra ikinci mətbəə 1911-ci ildə Şekidə fəaliyyətə başlamış, şərqdə dramaturgiyanın əsası burada qoyulmuşdu. Yalnız 1911-ci ildə Nuxadan 10.000.000 qızıl (manat) qiymətində xaricə ipək çıxarılmışdı. 1916-cı ilədək Şekidə 120 ipək istehsal edən fabrik və zavod, 60 gönçülük (dabbaqlıq) sənətxanası fəaliyyət göstərmişdir. Şəki bəhs olunan dövrdə M.F.Axundov, Ə.N.Xalisəqarızadə, R.Əfəndiyev, F.X.Xoyski, A.F.Pişnamazzadə kimi dühalar yetirmişdi.

Bütün bunlar ərazi iddiaları ilə çıxış edən, dənizdən-dənizə Böyük Ermənistan qurmaq və qüdrətli erməni dövlətinə sahib olmaq niyyəti ilə çarpışan erməni şovinistlərin planlarında Şəki qəzasının məxsusi önəm daşdığına şübhə yaratmırdı (Abdurahmanov, 28 aprel, 2011).

Şəki şəhərində yaşayan erməni burjuaziyası ciddi hazırlıq aparır, Bakı Soveti ilə əlaqəni gücləndirirdi. S.Şaumyanın quyruqları yerlərdə öz ermənipərəst hakimiyyət strukturlarını yaradır, Şekidə hökm sürən hürriyyət şəraitindən istifadə edir, kütlələrin qılığına girib, onları öz arxalarınca aparmağa çalışırdılar (Abdurahmanov, 28 aprel, 2011).

1918-ci ilin yanvarında Tiflisdə yaradılan 700 nəfərlik “Şəki erməni batalyonu” adlı cəza dəstələri erməni korpusunun komandiri general

Nazarbekovun göstərişi ilə bölgəyə gələrək, Şəkinin Qayabaşı kəndində öz qərargahını qurmuş və şəhərin aşağı dağlıq kəndlərini nəzarət altına almışdı. Batalyon üzvləri Evoğlu kəndinin komissarı Nəsir xanı öldürmüş, Zəyzid və Bayan kəndlərində iki müsəlmanı qətlə yetirərək, meyitlərini təhqir etmişdilər. Səbətliyə olan erməni dəstələri də müsəlman əhaliyə qarşı qırğın törətmək üçün planlar hazırlamışdı (İsmayılov, 2019, 24-26).

Ermənilər tərəfindən ələ alınaraq Şəkiyə göndərilən Şahmalıyev soyadlı birisi 1918-ci ilin martında əhalini şəhərin “Hürriyyət” meydanına toplayıb hərc-mərclikdən qurtarmaq istəyən adamlara qəzada yeni hökumət qurmağa ehtiyac olduğunu bəyan etmişdi. Onun təkliflərini müdafiə edən ruhani Şeyx Əli məlumat verib demişdir ki, Şəkiyə gəlmək istəyən hökumət başçısını Çapağan kəndində ayrılan yolda qarşılamaq lazımdır. Şəkiddə sənətkarlıqla məşğul olan Moses adlı erməni qabağa çıxaraq, Şeyx Əli Salmana demişdir: “Siz hörmət və nüfuz sahibisiniz. Sizsiz biz hökumət başçımızı qarşılasaq, naincik qala bilər. Yaxşısı budur ki, siz də bizə qoşulub təzə başçımızı qarşılamağa faytonsuz-zadsız piyada gedək, xətri xoş olsun”. “*Sən demə, gələn hökumət başçısı Ter-Qriqoryan imiş. Ter-Qriqoryan fəaliyyətə başlayandan az sonra, Oğuzda və Qayabaşı kəndində özünün milli qurtuluş daşnak hakimiyyət orqanlarını yaratdı. Onun qısa hakimiyyəti dövründə Şəki qəzasında milli zəmində ermənilərlə azəri türkləri arasında toqquşmalarda ermənilər tərəfindən iyirmidən çox kənd viran edildi, minlərlə adam qırıldı*” (Əfəndiyev, 2003, 5-6).

O, hətta Milli Komitəyə (1918-ci ilin martında şəhər ziyalıları və burjuaziyası tərəfindən yaradılmışdı – müəllif) şəhəri ermənilərə vermək təklifini də etmişdi. “*Bununla Ter-Qriqoryan Şəki şəhəri və qəzasındakı erməni-müsəlman davasının mütəşəbbüslüyünü öhdədar olub, murdar fikrini həyata tətbiq etməyə başlamışdı*” (Tahirzadə, 2005, 207).

Bu faktlara əsaslanaraq, qəzada ermənilərin artıq təşkilatlandırılıqlarını, müsəlman-türk kəndlərinə olunan hücum və təzyiqlərin miqyasını, milli qırğın ssenarisinin Şəkiddə də davam etdirilməsi cəhdlərinin mövcud olduğunu müəyyən etmək mümkündür.

Ə. İsmayılov 1918-ci il mart-aprel hadisələri zamanı Nuxadakı vəziyyəti aşağıdakı şəkildə işıqlandırır: “*Ter-Qriqoryana arxalanan erməni daşnakları şəhərdə xüsusi komitə və komissiyalar yaratdılar.*

*Bu arada Gürcüstan vasitəsi ilə erməni qoşunlarının Şəkiyə gəlməsi xəbəri alındı. Bu xəbər böyük həyəcana səbəb oldu. Milli Komitənin məsləhəti ilə, xəbərsiz gələn ordunun istiqbalına xüsusi bir heyət göndərildi. Bu heyətin başında erməni vətəndaşların nümayəndəsi dururdu. İkinci çağrı Mixak Boyaqqı oğlu, Şaşaməlik Allahverdo, bələdiyyə idarəsinin rəis müavini Məhəmməd bəy Fərzəliyev, Haşım bəy Əmircanov və iki nəfər mühafiz yola düşdülər. Kiş çayı bəndinin yaxınlığında heyətin qabağı kəsilib, Fərzəlibəyov və mühafizlərdən Məşədi Cabbar Dadanovdan başqa bütün heyət üzvlərinin həbsi ermənilər tərəfindən qətlə yetirilir” (Tahirzadə, 2005, 207).*

Digər tərəfdən, Şəkiddə yaradılan Müsəlman Milli Şurası (Milli Komitə) üzvləri və rəhbərlik operativ tədbirlər görürdülər. Kütləvi maarifləndirmə və bir çox qurumlar ermənipərəst hakimiyyəti ifşa edib nüfuzdan salmaq yolunda çəkinmədən mübarizə aparırdılar.

Xalq arasında, tədricən, milli qeyrət, milli birlik, milli qurtuluş, hürriyyət və müsavət təbliğatının güclənməsi erməni vandalizminə qarşı mübarizəni asanlaşdırırdı. “Türk federalistlər”, “Əhrar”, “Hümmət”, “İttihadi-İslam” və digər partiyaların Şəki özəklərinin bir qismi Şəki müsavətçiləri ilə birləşib, vahid platformada fəaliyyət göstərməyə başlamışdılar. 1918-ci ilin əvvəllərində Şəki qəzasında Müsavat firqəsinin 400-ə yaxın üzvü var idi. Bu firqəyə Şəkinin məşhur ipək sənayeçisi Törə Salam, zərgər Usta Əziz oğlu, görkəmli ziyalı Veysəl Əfəndi Mustafayev, dövrünün tanınmış hüquqşünası Mustafabəy Əlibəyov (“İşiq” qadın jurnalının nasiri Xədicə xanım Əlibəyovanın əridir – müəlliflər) Şəkinin Hacı Zeynalabdini sayılan tacir Hacı Məmmədresul Əliyev və onlarca başqaları maddi-mənəvi kömək edirdilər (Əfəndiyev, 2003, 17).

Onu da qeyd edək ki, Şəkinin ağsaqqal ruhani və nüfuzlu şəxsləri erməni kapitalistləri və tacirlərini Cümə məscidinə toplayaraq onlara başa salmışdılar ki, əgər qarət və qətlər davam edərsə, Şəki əhalisi buna lazımi səviyyədə cavab verəcəkdir. Müqavimət göstərmək üçün yerli əhalinin, yəni azərbaycanlı müsəlman əhalinin kifayət qədər həmrəyliyi və silah-sürsat vardır (Abdurahmanov, 28 aprel, 2011).

Bununla belə, erməni hücumları nəticəsində Nuxa qəzasında 22 kənd dağıdılmış və yandırılmış, əhalisinə divan tutulmuş, əmlakları qarət edilmişdi (İsmayılov, 2019, 28-33).

Nuxa qəzasının bəzi yerlərində bolşevik-daşnak qüvvələri müəyyən təxribatlar həyata keçirə bilsələr də, onların qəzada və Nuxa

şəhərində soyqırımı planları baş tutmadı. Müsəlman əhalidən ibarət silahlı dəstələrin təşkili, qüvvələr nisbətində balanslaşmanın yaranması erməni özbaşınalıqlarına qarşı mübarizəni təmin etmiş oldu.

Ermənilərin soyqırımı planlarının iflasa uğramasında yuxarıda qeyd edilənlərlə yanaşı, ərazidə milli burjua nümayəndələrinin, milli ziyalıların və müsəlman ruhanilərin mövqeyinin güclü olması, həmçinin onların həmrəyliyi nəticəsində əhalinin ermənilərə qarşı mübarizəyə səfərbər edilməsi və son olaraq Osmanlı qüvvələrinin qəzadakı müsəlman əhaliyə köməyə gəlməsi əsas rol oynamışdı. Hətta Nuru paşa Şəkiyə gəldikdə görkəmli ədəbiyyatşünas, mətnşünas, şair Salman Mümtaz ona və Osmanlı ordusunun hərbi naziri Ənvər paşaya şeir ithaf etmişdi (Tahirzadə, 2005, 236-239).

AXC-nin yaranması və dövlətçilik ənənələrinin bərpa edilməsi erməni fitnəkarlığına və qiyamlarına qarşı mübarizəni asanlaşdırdı. Nuxa qəzasında, xüsusilə bu mənada sabitlik əldə edildi. İstər Bakı XKS-nin tərkibində, istərsə də Qarabağ, Şərur–Dərələyəz, Zəngəzur, Naxçıvan, İrəvan, Göyçə və başqa ərazilərdə Cümhuriyyətə, onun müsəlman əhalisinə qarşı təcavüzkar siyasəti, cinayətkar və təcavüzkar hərəkətləri, separatçı fəaliyyəti ilə seçilən erməni millətçiləri Nuxa qəzasında üstünlük əldə edə bilmədiklərindən, “həmrəylik çağırışı” etməyə məcbur olurdular. AXC dövründə nəşr edilən “Azərbaycan” qəzetinin 58-ci sayında çap edilən Şəki Erməni Milli Komitəsinin sədri Tumanyansın parlamentin fəaliyyətə başlaması ilə əlaqədar göndərdiyi təbrik məktubunda yazılırdı: “Erməni Milli Komitəsi Azərbaycan Parlaməninin güşadını təbrik və təhniyyətlə ümidvar olur ki, xalq nümayəndəliyi dəvəti ilə iki qonşu millətin ittifaq və müvafiqət [həmrəylik] ilə yaşaması ideyası feilən hasil olacaqdır. Komitə inanır ki, Azərbaycan millətlərinin səadəti ermənilərlə müsəlmanların doğma qardaş kimi mehriban yaşamalarındadır. Bir-birimizə qarşı ədavət və nizanın [ixtilafın] aşkarən mənasız olduğunu anlayaraq artıq əl-ələ verib millətlərin kəndi müqəddəratının kəndi əllərinə verilməsi əsası üzərinə cavan Azərbaycanın dövlət imarətini təmir etməlidirlər” (Tumanyans, 7 dekabr, 1918).

Sonrakı dövrlərdə qəzada əmin-amanlığın bərpa olunmasının nəticəsi idi ki, 1919-1920-ci illərdə və ondansonrakı dövrdə Azərbaycanın müxtəlif qəzalarında yaşayan əhalinin bir qismi bura pənah gətirirdi. Məsələn, Quba və Dərbənd ətrafında yaşayan və erməni vəhşiliklərinə məruz qalan 400 yəhudi ailəsi Şəki qəzasının Oğuz kəndinə

köçərək burada məskunlaşmışdı (Tahirzadə, 2005, 186). Həmçinin 1918-1920-ci illərdə erməni-daşnak zorakılığından və qırğınlardan yaxa qurtarmaq istəyən yerli türkdilli əhali öz ata-baba yurdlarını – Eçmiədzin, Sürməli, Yeni Bəyazid, Qars, İrəvan, Zəngəzur və s. yerləri tərk etmiş, onların bir hissəsi – 1164 ailə (4 999 nəfər) Şəki qəzasında yerləşmişdi (ARDA, Şəki filialı, Fond № 102, Siyahı № 1, İş № 1).

Beləliklə, 1917-1918-ci illərdə Şimali Azərbaycanda cərəyan edən hadisələrə nəzər saldıqda, qısaca olaraq, aşağıdakı ümumiləşməni aparmaq mümkündür. Fevral çevrilişindən sonra Azərbaycanda hakimiyyətin birdən-birə milli qüvvələrin əlinə keçməsi yetişməmişdi. Ermənilər Sovetlərdən, onun arxasında duran Rusiya bolşeviklərindən real kömək və dəstək aldıkları halda, azərbaycanlılar bundan məhrum idilər. Əsrlərlə öz mənfur niyyətlərini həyata keçirməyə hazırlaşan daşnak dəstələrinin hərbi və iqtisadi qüvvəsi, bəzi ərazilər istisna olmaqla, milli hərəkata rəhbərlik edən ziyalılarımızın və burjuaziyamızın imkanlarından daha geniş idi.

Azərbaycanın yalnız mərkəzində deyil, ucqar rayonlarında da hakimiyyəti ələ almaq üçün çalışan erməni riyakarlarının yerlərdə rəhbərliyə soxulması bu işdə mühüm rol oynayırdı. Sınıf mübarizə ideyasını əldə bayraq tutan bolşevik təbliğatı aclıq, cəhalət, hüquqsuzluq və məfkurə fırtınasında çapalayan sadə xalq kütlələrinin həmrəyliyinə mənfəət təsir göstərirdi. Nəhayət, erməni şovinizminin xəstəlik dərəcə-sində coşduğu dövrdə, milli-azadlıq hərəkatlarında Rusiya İmperiyası ərazisində yaşayan müsəlmanların və türklərin birliyi fikrinin 1917-1918-ci ilin başlanğıcında millətçilik və azərbaycançılıq ideologiyasından güclü olması, Azərbaycan milləti halında birləşərək, erməni xüdpəsəndliyinə qarşı mübarizəyə daha adekvat təsir göstərmək imkanlarını zəiflədirdi.

### 3. 1918–1920-ci illərdə dini həyat

İnqilabdan sonra Azərbaycanda genişlənən Milli Azadlıq Hərəkatının nəticəsi olaraq, 1918-ci ilin 28 mayında elan edilən İstiqlaliyyət Bəyannaməsi ilə müsəlman Şərqində ilk demokratik respublika olan Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti meydana gəldi<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Tanınmış maarif xadimi, şair Abdulla bəy Əfəndizadə AXC-nin yaranması münasibətilə "Ey vətəndaşlar bu gün eydi-səadətdir bizə Zaat-pak kibriyadan bir inayətdir bizə.*

Altı maddədən ibarət İstiqlaliyyət Bəyannaməsinin 4-cü maddəsinə əsasən, Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti *“millət, məzhəb, sinif, silk və cins fərqləri gözləmədən qələmrəvində yaşayan bütün vətəndaşlarına hüquqi-siyasiyyət və vətəniyyət təmin etdi”* (Azərbaycan tarixi, 2008, 344). Beləliklə, milli, dini, ictimai vəziyyətindən, cinsindən, məzhəbindən asılı olmayaraq, bütün vətəndaşlara hüquq bərabərlik verildi, respublika daxilində yaşayan bütün xalqların nümayəndələrinin sərbəst inkişafı üçün təminat yaradıldı.

Cümhuriyyət dönəmində atılan addımlardan biri təhsil sahəsinin inkişafı və nəzarətdə saxlanması məqsədilə məktəblərin milliləşdirilməsi idi. Azərbaycan hökumətinin 1918-ci il 28 avqust tarixli qərarı ilə məktəblər milliləşdirildi, bütün ibtidai tədris müəssisələrində təhsilin şagirdlərin öz ana dilində aparılması və dövlət dili olan ana dilinin tədrisinin icbari surətdə həyata keçirilməsi münasib bilindi. Müəllimlərə olan ehtiyacı ödəmək üçün 1918-ci ildə Gəncə, Şəki və Zaqatalada qısamüddətli pedaqoji kurslar təşkil olundu və bu kurslara 150 nəfər cəlb edildi. AXC maarif nazirinin 28 oktyabr 1918-ci il tarixli, 68 nömrəli Sərəncamı ilə Şəki şəhərində fəaliyyət göstərən ali-ibtidai məktəb milliləşdirildi. Həmin vaxtadək Şəki oğlan gimnaziyasının hazırlıq sinif müəllimi olan Məbud əfəndi Əfəndiyev ali-ibtidai məktəbə müəllim təyin

---

*1300 il bundan əvvəl Həzrətin vəd etdiyi,*

*Kimse layiq olmadan vəd şəfaətdir bizə.*

*Bir bakın kimdir gələn, məzlumların fəryadına?*

*Qəhrəman türk odrusu mühr-ədələtdir bizə”. Misraları ilə başlayan və*

*“Yaşasın sultan qazi, yaşasın Ənvər paşa,*

*Yaşasın qurban millət-qəhrəman türk əsgəri,*

*Razi qılsın ümmətindən həzrəti peyğəmbəri.*

*Yaşasın türk ittihadı, ittifaqi-müslimin!*

*Nüsrət əta eylesin, ol zat rabbil-ələmin” misraları ilə bitən “1918-ci il 28 may. “Bayram təbriki” adlı şeir ithaf etmişdi. Əski əlifba ilə nəşr edilən bu şeiri kitabın müəllifləri Şəki şəhər, Kiş kənd sakini Malik Qarayevin şəxsi arxivindən aşkar etmişlər. Şeirinin çap edildiyi vərəqin üzərində əski əlifba ilə əlyazma şəklində Seyid əfəndi Hacı İsaq əfəndi oğluna məxsusdur sözləri yazılmışdır. (Kiş kənd sakini Qarayev Malik Müdəbbir oğlunun şəxsi arxivi). Onu da qeyd etmək istərdik ki, Seyid əfəndi 1918-20-ci illərdə AXC ordusunda xidmət etmişdir. Abdulla bəy Əfəndizadə AXC parlamentinin Nuxa şəhərindən seçilmiş deputatı olmuşdur. O, görkəmli maarifçi, etnoqraf, yazıçı Rəşid bəy Əfəndiyevin qardaşı, tanınmış şair Hikmət Ziyanın isə babasıdır.*

olundu (1918–1920-ci illərdə nəşr olunmuş “Azərbaycan” qəzetinin tam külliyyatı, 2021, 2).

1918-ci il noyabrın 29-da M.Ə.Rəsulzadənin imzası ilə Milli Şuranın “Bütün Azərbaycan əhalisinə müraciət”i dərc olundu. Sənəddə sırf Azərbaycan müsəlmanlarına məxsus olan Şurayı-Millinin “milli bir şəkildən çıxarılıb, dövləti bir şəkklə” salınacağı bəyan edilirdi. Müraciətnamədə Azərbaycan vətəndaşlarına xitabən deyilirdi ki, *“Bütün Azərbaycan vətəndaşları bila-fərqi millət və məzhəb, bir vətənin övladlarıdır. Ümumi Vətəndə müştərək həyatlarını qurmaq və bərabərlikdə kəndi səadətlerini hazırlamaq üçün onlar bir-birlərinə əl uzatmalı və yardım etməlidirlər”* (Azərbaycan tarixi, 2008, 344).

AXC-nin elan olunmasından sonra hökumətin qarşısında duran məsələlərdən biri də Qafqaz (Zaqafqaziya) Müsəlmanları Ruhani İdarəsinin Tiflis şəhərindən Bakı şəhərinə köçürülməsi, həmçinin 1917-ci ildə ləğv edilmiş şeyxülislamlıq və müftilik vəzifələrinin yenidən təsis olunması idi.

Hələ Gəncədə müvəqqəti olaraq məskunlaşarkən, hər iki məzhəbin lideri Ruhani İdarəsinin Osmanlı nümunəsində “Məşixət” (ərəbcə şeyxlik) adlandırılmasını təklif etmişdi. 1918-ci ilin 1 sentyabrında Şeyxülislam və müftinin birgə qərarı əsasında iki idarə vahid bir dini qurum olan Məşixətdə birləşmişdi (Nahid Məmmədov, 2018, 71).

1918-ci il sentyabrın 15-də Bakı azad olunduqdan sonra, Ruhani İdarəsi Bakıya –paytaxta köçürüldü və Axund Molla Ağa Əlizadə ən yüksək ruhani rütbəsi olan şeyxülislamlığa yeganə namizəd oldu. O, eyni zamanda, Məvarayi-Qafqaz Müsəlmanları Ruhani İdarəsinin sədri idi. Bir il əvvəl Müfti Hüseyn Qayıbzadənin vəfatından sonra yerinə yeni müfti təyin olunmamış, həmin vəzifəni Mustafa Əfəndizadə icra edirdi (Nurullayev, 2014, 83).

Hökumətin Bakıya daxil olduqdan sonra yaydığı məlumatda bildirilirdi ki, Azərbaycan hökuməti şəhər və onun ətrafının əhalisini milliyyəti və dinindən asılı olmayaraq, Azərbaycanda yaşayan bütün vətəndaşların həyatını, əmlakını və hüquqlarını eyni dərəcədə qoruyacaqdır (Azərbaycan tarixi, 2008, 363).

AXC dövründə sünni və şiə idarələri “Məşixəti-İslamiyyə” İdarəsində birləşdirildi və onun üzvləri “nazir müavini” statusu aldı. 13 nəfər üçün ştat cədvəlinə uyğun maaş ayrıldı. Daha 31 nəfər ruhani üçün də yüksək maaş kəsildi. “Məşixəti-İslamiyyə”nin həmsədrləri Şeyxülislam Axund Ağa

Ağaəlizadə və Müfti Mustafa əfəndi Əfəndizadə oldu (Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ensiklopediyası. Nuxa qəzası, 2005, 195).

Müsəlmanlardan dövlət siyasətinə deyil, sitayiş etdikləri dinə və müstəqil dövlətə xidmət etmələri xahiş olundu. Ruhanilərin maddi təminatı dövlət hesabına və vəqflərdən gələn gəlirdən təmin edildi (Məmmədli, 2005, 38-39).

Hökumət isə yalnız Məşixətdə təmsil olunan ruhanilərin deyil, məhəllə məscidlərində rəsmi şəkildə fəaliyyət göstərən din xadimlərinin də maaşla təmin olunmasına çalışır, bu bərdə bir sıra çıxışlar edir, təkliflər hazırlayırdı. Azərbaycan Milli Azadlıq Hərəkatının lideri M.Ə.Rəsulzadənin Azərbaycan parlamentində bu istiqamətdə etdiyi çıxış xüsusilə diqqətəlayiq idi. O, parlamentdəki çıxışında Məşixət İdarəsinin yalnız sədrlərdən ibarət olmadığını, digər din xadimlərinin də qeydinə qalmağın vacib olduğunu aşağıdakı şəkildə ifadə edirdi: “Onlardan başqa qazılar, məhəllə mollaları və sairələr var ki, artıq onların halın düşünməlidir. Çün onlara indi dövləti-xidmət [dövlət qulluğu] verilməmişdir. Qabaqda onların vəzifəsi ancaq bir dəftər saxlamaq idi, şimdiki isə camaatdan əsgər alınması münasibəti ilə öhdələrinə dövləti vəzifə yüklənmişdir. Hər daim əxzi-əsgər [hərbi çağırış] idarələri ilə əlaqədar olub, əsgəri işdə çalışırlar. Binaənileyh, biz arzu edirik ki, hökumətimiz Məşixət İdarəsi haqqında bir layihəyi-qanuniyyə tərtib və Məclisi-Məbusana təqdim etsin” (1918–1920-ci illərdə nəşr olunmuş “Azərbaycan” qəzeti, 2024, 473).

AXC-nin mövcud olduğu 1918-1920-ci illərdə ruhanilər orduda xidmət etməyə başladılar və “hərbi” mollalara rəhbərlik etmək üçün Hərbi Nazirliyin Baş Hərbi molla vəzifəsi təsis olundu. Orduda hərbi mollaının mənəvi-əxlaqi keyfiyyətlərinə xüsusi fikir verilir, vəzifəyə təyin edilməzdən əvvəl Hərbi Nazirlik tərəfindən Məşixətə müraciət olunur, namizədin xasiyyətnaməsi əldə edilirdi. Orduda xidmət göstərən mollalar Hərbi Nazirlik tərəfindən diqqətdə saxlanılır, onlardan İslam qaydalarına əməl olunması, əsgərlərə mənəvi dəstək vermələri tələb olunurdu (Məmmədli, 2005, 37).

Hərbi xidmətdən boyun qaçıran və ya səfərbərlik məsələlərində biganəlik edən din xadimlərinin cəzalandırılması qərara alınmışdı. Məsələn, Nuxa qəzasının 3-cü sahə Orta Zəyzid pıxod mollaı hərbi çağırış məsələsində xəyanətdə ittiham olunaraq, xidmətdən qovulmuş, “iş təhqiq edilib qəbahəti sabit olduğu [sübut edildiyi] təqdirdə qanunən

cəzalanması İdareyi-Məşixət [Şeyxülislamıq İdarəsi] tərəfindən qərara alınmış və icrayi-müqərrərat [qərarın icrası] üçün məqami-aidinə [aidiyyətli quruma] yazılıb təvəssüt edilmişdir [vəsətət qaldırılmışdır]" (1918–1920-ci illərdə nəşr olunmuş "Azərbaycan" qəzetinin tam külliyyatı, 2024, 100).

"Azərbaycan" qəzetinin 1919-cu il 21 may tarixli 185 №-li buraxılışında Məşixət İdarəsinin rəhbəri, Şeyxülislam Axund Ağa Əlizadənin ölkə qazılarına müraciəti ilə bağlı yazı çap edildi. Şeyxülislamın Cümhuriyyətin yaranmasının ildönümü münasibətilə qazılara ünvanladığı teleqrafda 28 may tarixində Azərbaycan istiqlalının elanı münasibətilə şəhər və kəndlərdə bayram tədbirləri həyata keçirməyin vacibliyi qeyd olunur, şükür və dualar etməyin, hökumətimizin daimi olmasını diləməyin vacibliyi öz əksini tapırdı: *"Məsacidi [məscidləri] hər nə qədər mümkün isə fərş edib [döşəyib], xaricini və daxilini müzəyyən qılasınız [bəzəyəsınız] və məscidlər üstə çırağan edəsiniz. Camaat kamali-təntənə ilə məsacidə cəm olub o günün şərəfə nitq demək, məktəb uşaqlarını azad etmək dəxi lazımdır. Və bu barədə artıq səy və hümmət etmək cənabınıza tövsiyə olunurdu"* (1918-1920-ci illərdə nəşr olunmuş "Azərbaycan" qəzetinin tam külliyyatı, 2023, 296).

Müraciətə uyğun olaraq, 1919-cu il may ayının 28-də Nuxa şəhərində Cümhuriyyətin yaranmasının ildönümü münasibətilə böyük bir bayram – tədbiri-ümumhərbi parad təşkil edilmişdi. Tədbirdən İki gün öncə geniş hazırlıq işləri görülmüş, 28 may günü tətil elan olunmuşdu. Nuxa qalası tədbir üçün hazırlanmış, küçələr təmizlənmiş, şəhər və yaşayış binaları üçrəngli bayraqlar, xalılar və gül-çiçəklə bəzədilmişdi. Bayram günü camaat ibadət üçün qalanın içində olan məscidə toplaşmışdı. Əhali sevinclə, milli qürür hissilə bayramı qeyd etmək üçün səfərbər olmuşdu. Məktəbli uşaqlar əllərində ay-ulduzlu, üçrəngli bayraqlarla nəğmələr oxumuş, Azərbaycanın istiqlaliyyəti ilə əlaqədar şüarlar səsləndirmişdilər. Maraqlı məqamlardan biri tədbirdə şəhərin erməni əhalisinin ruhaniləri ilə birgə iştirak etməsi idi.

Əbdül Əhəd Sultanzadənin müəllifliyi ilə "Azərbaycan" qəzetində bayram tədbiri ilə bağlı dərc edilən yazı Cənabi-Haqqa şükürlər ifadə edilməsi ilə başlayırdı. Yazıda əks olunanları müəyyən ixtisarla diqqətə çatdırırıq: *"Şəki əhalisi bilafərqi-millət [millət fərqi olmadan] bu bayramı ziyadə bəşəşətli [sevincli] və təntənəli bir surətdə qarşıladı... Ruhanilərimiz həpsi, başda Nurməhəmməd əfəndi və axund Molla Fərəculla*

olaraq məsciddə hazır dururdular. Şəhərimizdə olan mənəsb sahiblərindən Bələdiyyə İdarəsinin rəisi Azaq Mustafazadə, qəza qaimməqamı (rəisi) Əyyub bəy Rəfibəyov, Əxzi-əsgər [Hərbi çağırış] idarəsi rəisi yüzbaşı Əhməd bəy Yusifbəyov, Nuxu Ümuri-xeyriyyə [Sosial təminat] dairə müfəttişi Harun bəy Sultanov və qeyriləri mövcud idilər... Saat 12-nin yarısında qazı Nurməhəmməd əfəndi atəşin bir nitq irad edərək, Qurani-kərimdən bir ayə oxuyaraq bu bayramın böyük bir eyd olduğunu və bunun üçün Cənabi-Haqqa ziyadə şükürlər yetirməyi camaata söyləyərək, bu gün ilə ümumazərbaycanlıların eydlərini təbrik etdi, camaat “Yaşasın istiqlaliyyətimiz! Yaşasın Azərbaycan Hökuməti!” deyib bağırtdılar... Sonra xütbə oxuyub, dua etdilər... Duadan sonra məscidin həyətində əsgərlər rəsmi-keçiddən ötrü qalanın yuxarı tərəfindəki meydana çəkildilər... Bundan sonra, axund Molla Fərəculla və keşiş Ter-Saak əsgərləri təbrik etdilər... Bu günün ziyafətinə Bələdiyyə İdarəsi əsgərlərə yemək hazırlamaq üçün 5 min manat və şəhərin fəqir əhalisinə 10 min manat ianə buyurmuşlar və həman gün axşam Bələdiyyə İdarəsinin təşəbbüsü ilə klubda bir müsəmirə-ziyafət [konsert ziyafət] əmələ gətirilmişdi. Buraya şəhərin əyan-əşrafı və ziyalıları dəvət olunmuşdu... Şəki əhalisi çox ziyadə bəşəşətli və təntənəli Azərbaycan Hökumətinin bir ilini qarşılıdı” (1918-1920-ci illərdə nəşr olunmuş “Azərbaycan” qəzeti, 2023, 155-157).

Şeyxülislam Ağa Əlizadənin və Mufti Mustafa Əfəndizadənin adından nəşr olunan Məşixət xəbərlərində bu idarəyə edilən müraciətlərin, yazılan ərizələrin yalnız türk (Azərbaycan) dilində olmasının vacibliyi bildirilirdi. Əks halda, belə müraciətlərin qəbul edilməyəcəyi ifadə olunurdu (1918–1920-ci illərdə nəşr olunmuş “Azərbaycan” qəzetinin tam külliyyatı, 2024, 498).

Bir sıra tədqiqat əsərlərində Azərbaycandakı məscidlərin illik gəlirinin, mədaxilinin 1918–1919-cu illər ərzində məxaricindən 2,4 dəfə çox olduğu qeyd olunmuşdur. Həmin gəlirin müəyyən hissəsini nəzir-niyaz, xüms, zəkat və başqa dini vergilər təşkil etmişdi. AXC zamanında Çar Rusiyasından bəri məscidlərin ixtiyarında olan vəqflər də saxlanmışdı. 1919-1920-ci illərdə Azərbaycanın kənd məscidlərinin ixtiyarında 7560 ha yararlı torpaq sahəsi mövcud olmuşdur (Əhədov, 1991, 63).

Cümhuriyyət dönəmində Şeyxülislam Ağa Əlizadə tərəfindən Qafqazda Ali Dini Təhsil İnstitutunun açılması üçün edilən təşəbbüs höku-

mət tərəfindən müsbət qarşılanmış, lakin bolşevik işğalı buna imkan verməmişdir (Məmmədli, 2005, 38).

### **Nəticə**

Tədqiq olunan xronoloji zaman çərçivəsində Şimali Azərbaycanda, o cümlədən onun ayrı-ayrı bölgələrində cərəyan edən ictimai-siyasi proseslərin obyektiv şəkildə araşdırılması dövrün ümumi mənzərəsinin daha dolğun təsvür edilməsinə şərait yaradır. Bu baxımdan, Nuxada müşahidə olunan hadisələr xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Nuxa qəzasında əhalinin say artımının təhlili sosial-iqtisadi reallıqların və siyasi proseslərin bölgəyə təsirini aydınlaşdırmaq imkanı yaratmışdır. Belə nəticəyə gəlinmişdir ki, I Dünya müharibəsi səbəbindən yaranmış sosial-iqtisadi çətinliklər, Rusiyada cərəyan edən proseslərlə bağlı dəyişən reallıqlar, bolşevik-daşnak tərribatları qəzada əhalinin say artımının mənfi istiqamətdə dəyişməsinə səbəb olmuşdur. Azərbaycanın bəzi əraziləri ilə müqayisədə, Nuxa qəzasında milli burjuaziyanın üstünlüyü, milli ziyalıların və mütərəqqifikirli müsəlman din xadimlərinin səyləri, milli və dini vəhdətin təşkil edilməsi bolşevik-daşnak tandeminin güclənməsinə və üstünlüyü ələ keçirməsinə imkan verməmiş, soyqırımı planlarının qarşısı ciddi şəkildə alınmışdır.

Bununla yanaşı, AXC dövründə dövlət quruculuğu, milli-mənəvi dəyərlərin qorunması istiqamətində həyata keçirilən tədbirlər, dövlət-din münasibətlərinin tənzimlənməsi respublika ərazisində, o cümlədən Nuxada əhali arasında milli, dini həmrəyliyin möhkəmlənməsinə şərait yaratmışdır. Azərbaycan hökumətinin, həmçinin milliyyətindən və dinindən, məzhəbindən asılı olmayaraq, ölkədə yaşayan bütün vətəndaşların həyatını, əmlakını və hüquqlarını eyni dərəcədə qoruyacağını ifadə etməsi və buna əməli surətdə riayət edilməsi ölkədə birliyin və sabitliyin təyin olunması ilə yanaşı, tolerant dəyərlərin yaşadılmasına da öz töhvəsini vermişdir.

AXC dövründə "Məşixəti-İslamiyyə"də birləşdirilən sünni və şiə idarə üzvlərinin nazir müavini statusu alması, onların maaşla təmin olunmaları və bu prosesin bölgələrdə, məhəllə məscidlərində rəsmi şəkildə fəaliyyət göstərən din xadimlərinə də şamil edilməsinin zəruriliyinin bildirilməsi dövlətin dini sahəyə həssaslıqla yanaşdığıнын əyani sübutu kimi dəyərləndirilmişdir.

Məqalədə öz əksini tapmış məlumatlar 1917–1920-ci illər hadisələrinin təkcə ümum-Azərbaycan miqyasında deyil, həm də lokal səviyyədə öyrənilməsinin əhəmiyyətini təsdiqləyir, Şimali Azərbaycanda yüksəlişdə olan Milli Azadlıq Hərəkatının, yeridilən dini siyasətin ümumi görünüşünü ifadə edir.

## Ədəbiyyat

*1918-1920-ci illərdə nəşr olunmuş "Azərbaycan" qəzetinin tam külliyyatı.* (2021). 20 cilddə/c. 2. Elmi redaktor Teymur Kərimli. Bakı: "PRESTIGE". (632 s.).

*1918-1920-ci illərdə nəşr olunmuş "Azərbaycan" qəzetinin tam külliyyatı.* (2024) 20 cilddə/c. 5. Elmi redaktor Teymur Kərimli Bakı: "GALAXY PRINTING MMC". (608 s.).

*1918-1920-ci illərdə nəşr olunmuş "Azərbaycan" qəzetinin tam külliyyatı.* (2023) 20 cilddə/ c. 8. Elmi redaktor Teymur Kərimli. Bakı: "GALAXY PRINTING MMC". (528 s.).

*1918-1920-ci illərdə nəşr olunmuş "Azərbaycan" qəzetinin tam külliyyatı.* (2023) 20 cilddə/c. 9. Elmi redaktor Teymur Kərimli. Bakı: "GALAXY PRINTING MMC". (576 s.).

*1918-1920-ci illərdə nəşr olunmuş "Azərbaycan" qəzetinin tam külliyyatı.* (2024) 20 cilddə/c. 10. Elmi redaktor Teymur Kərimli. Bakı: "GALAXY PRINTING MMC". (576 s.).

*1918-1920-ci illərdə nəşr olunmuş "Azərbaycan" qəzetinin tam külliyyatı.* (2024) 20 cilddə/c. 12. Elmi redaktor Teymur Kərimli. Bakı: "GALAXY PRINTING MMC". (608 s.).

Abdurahmanov, E. (31 mart, 2011, №7-8). *Şəki qəzasında soyqırım planlarının iflası // Şəki təhsili.* (s. 7).

*Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ensiklopediyası.* (2005) 2 cilddə/c. 1. Bakı, "Lider nəşriyyatı". (472 s.).

*Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ensiklopediyası.* (2004). 2 cilddə/c. 1. Bakı, "Lider nəşriyyatı". (440 s.).

*Nuxa qəzasında məskunlaşdırılan qaçqınların siyahısı.*

Azərbaycan Respublikası Dövlət Arxivi Şəki filialı, Fond № 102, Siyahı № 1, İş № 1, vərəq 1-89.

*Azərbaycan tarixi (1900-1920-ci illər)*. (2008). Redaktorlar: İsmayılov M., Maksvel N. 7 cilddə / c. 5. Bakı. "Elm". (696 s. + 40 s. illüstrasiya).

Əfəndiyev, R. *Tərcümeyi-hal və şeirlər // AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun arxivi, Fond № 8, Siyahı № 1. İş № 49, vərəq-24.*

Əfəndiyev, S. (2003). *Şəki Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin fəaliyyəti illərində (1918-20-ci illərdə)*. Bakı, (32 s).

Əhədov A. (1991). *Azərbaycanda din və dini təsisatlar*. Bakı, "Azərneşr". (200 s.).

Kiş kənd sakini Qarayev Malik Müdəbbir oğlunun şəxsi arxivi.

Qəniyev S. (2003). *1918-ci il Şamaxı soyqırımı: I kitab*. Bakı, "Nurlan" nəşriyyatı. (230 s.).

Məmmədli, H. (2005). *Qafqazda İslam və şeyxülislamlar*. Bakı, "MBM". (179 s.).

Məmmədov, N. (2018). *AXC dövründə dövlət-din münasibətləri və məşixət*. Bakı, "Tuna" (86 s.).

Nurullayev, F. (2014). *Şeyxülislamlıq zirvəsi: Hacı Allahşükür Paşazadə*. Bakı, "NURLAR" Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi. (272 s.).

Orucov, H. (2012). *Azərbaycanda din: ən qədim dövrdən bu günədək*. Bakı, "İdrak İB", (388 s.).

*Pul siyahısı (Nuxa şəhərinin əvvəlinci Cümə məscidinin camaatından "Beytülmalın" təsisinə üçün təhsil olunmuşdur) // AMEA, M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun arxivi, II bölmə, ayrıc 22, №1/476, vərəq-2.*

Abasov, S. (15 oktyabr, 1925, №65 (450)). *Qəzamızın vəziyyəti // Şəki fəhləsi*. (s. 2).

Tahirzadə, Ə. (2005). *Şəkinin tarixi qaynaqlarda*. Bakı, MASTER nəşriyyatı. (256 s.).

Tumanyans, K. (7 dekabr, 1918, № 58). *Təbrik məktubu. // Azərbaycan*. (s. 3).

Vəlili, M. (1993) *Azərbaycan. Coğrafi-təbii etnoqrafik və iqtisadi mülahizət*. Bakı: Azərneşr. (204 s.).

Балаев, А. (2008). *Февральская революция и национальные окраины: Мартовские события 1918 года в Азербайджане*. Москва, "Флинта". (56 с.).

Musayev, İ. (1998). Azərbaycanın Naxçıvan və Zəngəzur bölgələrində siyasi vəziyyət və xarici dövlətlərin siyasəti (1917-1921-ci illər). Bakı. (385 s.).

Balayev, A. (2022). Azərbaycan Cümhuriyyətinin doğuşu: 1917-1918-ci illər milli mücadiləsi. Bakı, “JekoPrint”. (368 s.).

İsmayılov, K. (2019). Azərbaycanın Şəki bölgəsi 1917-20-ci illərdə. Bakı, “Turxan” NPB. (152 s.).

## 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 göstərilməlidir.

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 göstərilməlidir. 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 А4, 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 dięer 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 baęlı 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 dięer 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 ödemededen AİE -nin yayın sürecini yöneten biriminden elde edebilir. Dergide yayınlanan her bir makale için DOI (Digital Object Identifier) numarası kurucu kurum tarafından sağlanmaktadır.

Dergiye yerli ve yabancı akademisyenlerin, ayrıca doktora ve yüksek lisans öğrencilerinin makaleleri kabul edilmektedir.

Yayın için Dergiye daha önce herhangi bir yerde yayınlanmamıř ve deęerlendirme 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, sağdan 1 sm boşluk, 1 aralıkla, 1 nüshada olmalıdır.
2. Makale hacmi, 5000-9000 kelime aralığında olmalıdır.
3. Her bir makalede UOT (Uluslararası Onluk Tesnifatı) veya PACS (Picture Archiving and Communication Systems) gibi dizinler gösterilebilir. Dizinler makale bařlığının üzerinde, sayfanın sol üst köşesinde belirtilmelidir.

4. Gönderilen makalede bařlıktan sonra yazarın adı, soyadı, akademik unvanı, çalıřtıđı (temsil ettiđi) kurum, görevi, Őehir ve ülke, e-posta adresi ve ORCID numarası belirtilmelidir.

5. Daha sonra makalenin yazıldıđı dilde zet yazılmalı ve anahtar kelimeler belirtilmelidir. zetler 200-250 kelime aralıđında olmalı, anahtar kelimelerin sayı 5-8 kelimedenden fazla olmamalıdır. Anahtar kelimeler genelden özele olacak Őekilde yazılmalı, ilk anahtar kelime makalenin ait olduđu alanın adıyla ilgili olmalıdır.

zet ve anahtar kelimelerin, en az, 3 () dilde (makalenin yazıldıđı dil, ingilizce ve rusça) yazılması gerekmektedir. Tüm özetlerde makale ve yazarın adı, akademik derece veya akademik unvanı, çalıřtıđı (temsil ettiđi) kurum, görevi, Őehir ve ülke, e-posta adresi ve ORCID numarası tam olarak belirtilmelidir. Makalenin yazıldıđı dildeki ve diđer dillerdeki zet ve anahtar kelimeler giriřten önce gelmelidir. Makalenin farklı dillerdeki zetleri içerik olarak birbirleriyle aynı olmalıdır. Makalenin özetinde çalıřmanın özgünlüđü, önemi ve yazarın geldiđi sonuç ve ya sonuçlar öz bir Őekilde belirtilmelidir.

6. Makalede yapı itibariyle giriř, en az iki altbařlık, sonuç ve kaynakça olmalıdır.

7. Makalede konuyla ilgili son 10 yılın bilimsel kaynaklarına da atıfta bulunulmalıdır.

8. Kaynakçada yer alan diđer dillerdeki isimlerin transliterasyon Őeklinde 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.*

