

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

DİN ARAŞDIRMALARI

JURNALI

№ 9 (1). İYUN 2026



Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu
Din Araşdırmaları Jurnalı / Journal of Religious Studies

ISSN 2618-0030

e-ISSN 3006-2772

Cild: 9 Nömrə: 1 / İyun 2026 Volume: 9 Issue: 1 / June 2026

Naşir

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 paylaşılmasına 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 İyun 2026

e-mail: journal@ait.edu.az

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

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 June 2026

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 Mürsəlov

<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

Ülkər Hüseynli

<https://orcid.org/0009-0000-8368-3780>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, Mətbuatla iş üzrə aparıcı mütəxəssis / Azərbaycan
<https://ait.edu.az/az/struktur/m-tbuat-sob-si/#>
ulkarnuri@ait.edu.az

Ədəbi redaktorlar

Azərbaycan dili

Rəna Həsəratova

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

İngilis dili

Şəms Bağirova

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

Rus dili

f.f.d. Aliyə Mürsəlova

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

Türk dili

s.f.d. Daşdəmir Mahmandarov

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

Ərəb dili

f.f.d., dos. İlkin Əlimuradov

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

Texniki redaktor

Hilal Ağamoğlanov

<https://orcid.org/0009-0005-7317-3206>
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Akademik Ziya Bünyadov adına Şərqsünaslıq 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>
dmukhetdinov@gmail.com

Prof. Muhammad Wildan

<https://orcid.org/0000-0003-2111-3891>
Sunan Kalijaga Dövlət İslam
Universiteti, Ədəb və mədəniyyət
elmləri fakültəsi / İndoneziya
https://spimagister.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>
mererbas_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. Elvüsal Məmmədov

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

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası,
Akademik Ziya Bünyadov adına
Şərqsünaslıq 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)
iradataghiyeva@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>
 mirniyazmurselov@ait.edu.az

Editor**Ulkar Huseynli**

<https://orcid.org/0009-0000-8368-3780>
 Azerbaijan Institute of Theology,
 leading media specialist / Azerbaijan
<https://ait.edu.az/az/struktur/m-tbuat-sob-si/#>
 ulkarnuri@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@aid.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/page/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 Erbash

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

Prof. Osman Bin Bakar

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

Assoc. Prof. Olga Pavlova

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

Assoc. Prof. 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

Ülker Hüseyinli

<https://orcid.org/0009-0000-8368-3780>
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, Basınla
ilgili özğü uzman / Azerbaycan
[https://ait.edu.az/az/struktur/m-
tbuat-sob-si/#](https://ait.edu.az/az/struktur/m-tbuat-sob-si/#)
ulkarnuri@ait.edu.az

Dil Editörleri

Azerice

Rana Hasratova

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

İngilisce

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/](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

Türkce

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)
dasdemirmehmandarov@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](https://akademik.yok.gov.tr/AkademikArama/view/viewAuthor.jsp)
maltundag@fsm.edu.tr

Prof. Muammer Erbaş

<https://orcid.org/0000-0003-3811-4348>
Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat fakültesi /
Türkiye
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/@muammererbas>
mererbas_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. Olga 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](https://www.researchgate.net/profile/Ahmet-Niyazov/savedlist)
ahmetniyazov@ait.edu.az

Doç. Dr. Elvüsal Memmedov

[https://orcid.org/my-orcid?orcid=0009-
0000-7015-6535](https://orcid.org/my-orcid?orcid=0009-0000-7015-6535)
Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi,
Ziya Bünyatov adına Şarkiyat Enstitüsü
/ Azerbaycan
[https://www.researchgate.net/profile/
Elvusal-Mammedov](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/Faig-Ahmedzade
faigahmedzade@ait.edu.az

Yrd. Doç. Dr. İrada Taghiyeva

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

Yrd. Doç. Dr. 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/
 Agil-Shirinov](https://www.researchgate.net/profile/Agil-Shirinov)
agilshirinov@ait.edu.az

Главный редактор**д.ф.ф., доц. Мирнияз Мурсалов**

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

Редактор**Улькер Гусейнли**

[https://orcid.org/0009-0000-
 8368-3780](https://orcid.org/0009-0000-8368-3780)
 Азербайджанский институт
 теологии, Ведущий
 специалист пресс-службы /
 Азербайджан
[https://ait.edu.az/az/struktur/m-
 tbuat-sob-si/#](https://ait.edu.az/az/struktur/m-tbuat-sob-si/#)
ulkamuri@ait.edu.az

Литературные редакторы**Азербайджанский язык****Рена Хасратова**

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

Английский язык**Шамс Багирова**

<https://orcid.org/0009-0002-0069-0948>
 Азербайджанский институт теологии,
 Специалист по международным
 отношениям / Азербайджан
[https://ait.edu.az/ru/struktur/otdel-
 mezhhdunarodnykh-otnoshenii/
 shamsbagirova@ait.edu.az](https://ait.edu.az/ru/struktur/otdel-mezhdunarodnykh-otnoshenii/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/
 Aliya-Mursalova](https://www.researchgate.net/profile/Aliya-Mursalova)
aliyamursalova@aid.edu.az

Турецкий язык**д.ф. по социологии Дашдемир****Махмандаров**

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

Арабский язык**д.ф.ф., доц. Илкин Алимуратов**

<https://orcid.org/0000-0002-5051-2528>
 Азербайджанский институт теологии,
 Факультет теологии / Азербайджан
[https://www.researchgate.net/profile/
 Ilkin-Alimuradov](https://www.researchgate.net/profile/Ilkin-Alimuradov)
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/
 Hilal-Aghamoghlanov](https://www.researchgate.net/profile/Hilal-Aghamoghlanov)
hilal_ali@mail.ru

Адрес

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

Состав редакции

Проф. 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

Проф. Мухаммад Вилдан

<https://orcid.org/0000-0003-2111-3891>
Государственный исламский
университет Суванн Калиджага,
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

Проф. Саффет Кесе

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

Проф. Зекерия Гюлер

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

Проф. Абдуллах Кахраман

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

Проф. Мустафа Алтундаг

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

Проф. Муаммер Эрбаш

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

Проф. Осман ибн Бакар

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

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

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
Безыт, 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)
kovsartagiyev@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)
iradatagiyeva@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 Arařtırmaları Jurnalı

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

№ 9 (1). İyun 2026 / No 9 (1). June 2026 /

№ 9 (1). Июнь 2026

Mündəricat / Contents / Содержание

Araşdırma məqalələri / Research Articles / Исследовательские статьи

Ağılla qəlb arasında: Nizami Gəncəvinin düşüncə sistemində “Tanrı”, “peyğəmbərlik” və “humanizm” anlayışları

Between Reason and Heart: The Concepts of God, Prophethood, and Humanism in Nizami Ganjavi's Intellectual System

Между разумом и сердцем: понятия Бога, пророчества и гуманизма в системе мышления Низами Гянджеви

Aqil Şirinov 17

İslam ekologiyası perspektivindən Azərbaycanda ətraf mühitin qorunması: ekoteoloji potensialın təhlili

Environmental Protection in Azerbaijan from the Perspective of Islamic Ecology: An Analysis of Ecotheological Potential

Охрана окружающей среды в Азербайджане в контексте исламской экологии: анализ экотеологического потенциала

Mübariz Camalov 42

The Sociology of Interfaith Infrastructure: Moving Beyond Dialogue Events to Durable Institutions

Dinlərarası infrastrukturun sosiologiyası: dialoq tədbirlərindən dayanıqlı institusional formalaradək

Социология межрелигиозной инфраструктуры: от диалоговых мероприятий к устойчивым институциональным формам

Michael Himmleggaard 72

“Əl-Qaidə”: yaranması, ideologiyası və psixoloji faktorlar

Al-Qaida: The Formation, Ideological Foundations, and the Role of Psychological Factors

«Аль-Каида: формирование, идеология и психологические факторы»

Qüdrət Cəfərli 94

Orta Çağ İslam İlimi Mühitində Allame el-Hilli: İlimi Şahsiyyəti və Eserləri

Allama al-hilli in the medieval islamic scholarly environment:

His Scholarly Personality and Works

Orta əsr İslam elmi mühitində Əllamə əl-Hilli: Elmi şəxsiyyəti və əsərləri

Аллама ал-хилли в средневековой исламской научной среде:

Научная личность и труды

Ali Muhsin Demirtekin 120

Ağılla qəlb arasında: Nizami Gəncəvinin düşüncə sistemində “Tanrı”, “peyğəmbərlik” və “humanizm” anlayışları

i.f.d., dos. Aqil Şirinov

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun rektoru

Bakı, Azərbaycan

agilshirinov@ait.edu.az

<https://orcid.org/0000-0001-6835-8429>

Daxilolma tarixi: 27.04.2026

Nəşrə təsdiq tarixi: 04.06.2026

Xülasə

Məqalədə Nizami Gəncəvinin dini düşüncələri onun “Xəmsə”sinə daxil olan əsərləri əsasında təhlil olunur. Nizami əsərlərinin, xüsusilə müqəddimələrində yer alan “münacat” və “nət” bölmələrinin təhlili göstərir ki, o, yalnız böyük şair deyil, həm də başda kəlam olmaqla, dini elmlər, fəlsəfə və təsəvvüf sahələrində dərin biliyə malik mütəfəkkirdir. Onun dini düşüncəsinin mərkəzində Tanrının varlığının rəasional əsaslandırılması, ilahi sifətlərin izahı və “peyğəmbərlik” anlayışı dayanır. Nizami Tanrının varlığını ağıl yolu ilə dərk etməyin mümkünlüyünü qəbul edir, lakin Tanrı zatının idrakın fəvqündə durduğunu da vurğulayır. Bu baxımdan, onun fikirləri Orta əsr İslam kəlam elmi və məşşai fəlsəfəsi ilə uzlaşır. Şair, eyni zamanda, Allahın məkan və zamandan münəzzəh olduğunu, kainatdakı nizamın isə Yaradanın varlığına dəlalət olduğunu poetik dillə ifadə edir.

Məqalədə Nizaminin peyğəmbərlik (nübüvvət) haqqında baxışları da müzakirə obyektinə çevrilir. O, peyğəmbərliyi ilahi hikmətin təcəllisi hesab edir, Məhəmməd peyğəmbəri isə bəşəriyyətə ağıl, bilik və mənəvi kamillik gətirən son peyğəmbər kimi təqdim edir. Bununla yanaşı, Nizami yaradıcılığında tolerantlıq, mərhəmət və məzhəblərarası həmrəyliyə xidmət göstərən fikirlər mühüm yer tutur. Şair müxtəlif dini və fəlsəfi ənənələrə isnad edərək, insan sevgisini və mənəvi kamilliyi ön plana çıxarır.

Nəticə olaraq, Nizaminin dini məsələlərə baxışında rəasional yanaşmanın mühüm əhəmiyyət kəsb etdiyini, eyni zamanda, onun dini dünyə-

görüşündə insanlararası və məzhəblərarası toleranlıq ideyasının önə çəkildiyini vurğulamaq mümkündür.

Açar sözlər: *İslam fəlsəfəsi, Nizami Gəncəvi, dini düşüncə, “Tanrı” anlayışı, peyğəmbərlik, toleranlıq.*

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

Between Reason and Heart: The Concepts of God, Prophethood, and Humanism in Nizami Ganjavi’s Intellectual System

Assoc.Prof. Agil Shirinov

Rector, Azerbaijan Institute of Theology

Baku, Azerbaijan

agilshirinov@ait.edu.az

<https://orcid.org/0000-0001-6835-8429>

Date of submission: 27.04.2026

Date of acceptance: 04.06.2026

Abstract

The article analyzes the religious thought of Nizami Ganjavi on the basis of the works included in his Khamsa. The examination of the “Munajat” and “Nat” sections, particularly those found in the introductions to his works, demonstrates that Nizami was not only a great poet but also a thinker with profound knowledge in religious sciences, especially theology (ilm al-kalam), as well as philosophy and Sufism. The rational justification of the existence of God, the explanation of divine attributes, and the concept of prophethood lie at the core of his religious thought. Nizami accepts that the existence of God can be comprehended through reason, while at the same time emphasizing that the divine essence transcends human understanding. In this respect, his ideas are in harmony with the principal doctrines of medieval Islamic theology and philosophy. At the same time, the poet expresses in poetic language that God is beyond space and time, while the order of the universe points to the existence of the Creator.

The article also examines Nizami’s views on prophethood (*nubuwwa*). He regards prophethood as a manifestation of divine wisdom and presents the Prophet Muhammad as the final prophet who brought reason, knowledge, and spiritual perfection to humanity. At the same time, ideas promoting tolerance, compassion, and inter-sectarian solidarity occupy an important place in Nizami’s works. Referring to various religious and philosophical traditions, the poet foregrounds love for humanity and spiritual perfection. As a result, it can be concluded that a rational approach occupies an important place in Nizami’s views on

religious issues, while the ideas of interpersonal and inter-denominational tolerance are prominently emphasized in his religious worldview.

Keywords: *Islamic philosophy, Nizami Ganjavi, Religious thought, Concept of God, Prophethood, Tolerance*

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

Между разумом и сердцем: понятия Бога, пророчества и гуманизма в системе мышления Низами Гянджеви

д.ф. по теологии, доц. Агиль Ширинов

Ректор Азербайджанский институт теологии

Баку, Азербайджан

agilshirinov@ait.edu.az

<https://orcid.org/0000-0001-6835-8429>

Дата подачи статьи в редакцию: 27.04.2026

Дата подтверждения статьи к публикации: 04.06.2026

Резюме

В статье анализируются религиозные взгляды Низами Гянджеви на основе произведений, вошедших в его Хамсе. Анализ разделов «Мунажат» и «Наат», особенно представленных во вступлениях к его произведениям, показывает, что Низами был не только великим поэтом, но и мыслителем, обладавшим глубокими знаниями в области религиозных наук, прежде всего калама, а также философии и суфизма. В центре его религиозной мысли находятся рациональное обоснование существования Бога, объяснение божественных атрибутов и концепция пророчества. Низами признаёт возможность постижения существования Бога посредством разума, одновременно подчёркивая, что божественная сущность превосходит человеческое понимание. В этом отношении его взгляды согласуются с основными принципами средневекового исламского калама и философии. Вместе с тем поэт поэтическим языком выражает мысль о том, что Бог вне пространства и времени, а порядок во Вселенной свидетельствует о существовании Творца.

В статье также рассматриваются взгляды Низами на пророчество (*нубува*). Он рассматривает пророчество как проявление божественной мудрости и представляет Мухаммад как последнего пророка, принесшего человечеству разум, знание и духовное совершенство. Наряду с этим важное место в творчестве Низами занимают идеи толерантности, милосердия и межконфессиональной солидарности. Обращаясь к различным религиозным и философским традициям, поэт выдвигает на первый план любовь к человеку и духовное совершенство. В результате можно заключить, что рациональный подход занимает важное место в трактовке Низами ре-

лигиозных вопросов, а идеи межличностной и межконфессиональной толерантности занимают центральное место в его религиозном мировоззрении.

Ключевые слова: *исламская философия, Низами Гянджеви, религиозная мысль, концепция Бога, пророчество, толерантность*

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

Giriş

Nizami Gəncəvi böyük şair olmaqla yanaşı, həm də dövrünün əqli və dini biliklərinə dərinlən yiyələnmiş mütəfəkkirdir. Təsadüfi deyildir ki, istər öz dövründə, istərsə də özündən sonra o, “Şeyx Nizami” kimi tanınmış, türbəsi ziyarətəgaha çevrilmişdir.

M.V.McDonaldın da qeyd etdiyi kimi, Nizaminin ictimai dünyagörüşü və dini inancı barədə tədqiqatçılar müxtəlif fikirlər irəli sürmüşlər. Bəzilərinə görə o, romantik, digərlərinə görə mistikdir. Sovet tədqiqatçılarına görə isə o, kommunist ideyalarının daşıyıcısı olmuşdur. Bir sıra tədqiqatçılar isə canla-başla onun müəyyən bir məzhəbin görüşlərini müdafiə etdiyini sübut etməyə çalışmışlar (McDonald, 1963, 97). Bütün bu yanaşmalar Nizami düşüncəsinə ideoloji və təkterəfli yanaşmaları özündə ehtiva edir.

Nizaminin əsərlərində, xüsusən də “Sirlər xəzinəsi”nin müəyyən hissələrində sufi-mistik ab-hava hiss olunsa da, həmçinin Rabiə əl-Ədəviyyə və Mənsur Həllac kimi sufi mistiklərdən bəhs edilsə də, o, sufi olmaqdan çox, praktiki-ictimai problemləri önə çəkən şair-mütəfəkkirdir (McDonald, 1963, 98-100). Əsərlərindəki ümumi mənzərəyə diqqət etdikdə, şairin ortodoks İslam inanclarını mənimsədiyi, ancaq burada da mötədillikdən uzaqlaşmadığı görünür. Nizami İslam etiqadına bağlı olan, lakin bununla yanaşı, ciddi fəlsəfi biliklərə malik mütəfəkkir olmuşdur.

Nizami Gəncəvinin dini düşüncələri onun “Xəmsə”yə daxil olan bütün əsərlərində öz əksini tapmışdır. Belə ki, onun əsərlərində münacat, Məhəmməd peyğəmbərin tərifi və Meracına dair ayrıca bölmələr mövcuddur. Sovet dövrü, eləcə də günümüzdə bəzi yazarlar şairin əsərlərində dini motivlərə, Allah və Peyğəmbərin tərifinə zamanın tələblərinə uyğun olaraq, sanki istəmədən yer verdiyi, bunların əsl mətləbə keçmək üçün bəhanə olduğunu irəli sürsələr də (Yusifli, 2004, 7-8), sözügedən mövzularda Nizaminin yazdıqlarını mütaliə etdikdə, burada Allaha dərin məhəbbətin və İslam dininə tam bir bağlılığın əksini tapdığını görürük.

Məqalədə Nizami Gəncəvinin əsərləri kontekstində onun dini dünyagörüşü araşdırılır. “Xəmsə”yə daxil olan poemaların başlanğıc hissəsində Allahın tərifi, eləcə də münacat, sonuncu Peyğəmbərin tərifi və Peyğəmbərin Meracı kimi mövzular öz əksini tapır.

Məqalənin birinci bölməsində bunlardan çıxış edərək, Nizaminin Tanrı düşüncəsi tədqiq edilir, Tanrı varlığının rasionallığı və dəlilləri, həmçinin Tanrının müxtəlif atributları haqqında Nizami Gəncəvi düşüncələri müzakirə obyektinə çevrilir. Şairin peyğəmbərlik haqqında fikirləri, eləcə də Nizami yaradıcılığında tolerantlığın izləri də tədqiq edilir.

1. Nizami poeziyasında Tanrı düşüncəsi

1.1. Tanrı varlığının rasionallığı problemi

Orta əsrlər boyunca fəlsəfi və dini düşüncədə Tanrı varlığının və idrakının rasionallığı problemi müzakirə obyektinə çevrilmişdir. Mütəfəkkirlər bu müzakirə kontekstində "Ağıl Tanrının varlığını dərk etmək qüdrətinə malikdirmi?" sualını da cavablandırmağa çalışmışlar. Sufilər Allahın varlığının ağılla deyil, "qəlb yolu" dedikləri intuisiya ilə (kəşf və müşahidə) dərk ediləcəyini irəli sürmüşlər. Orta əsrlər İslam peripatetikləri (məşşailər) isə ağılın tam mənada Tanrının varlığını qavraya biləcəyini müdafiə etmişlər. Daha çox Əflatunun yolunu izləyən işraqlilər isə bu iki yolu, bir növ, birləşdirirlər. Onlara görə, ağıl vasitəsilə Tanrının varlığını anlamaq mümkündür, ancaq nə olduğunu dərk etmək mümkün deyildir. Onun nə olduğunu, ancaq "qəlb yolu" deyilən kəşf və müşahidə metodu ilə dərk edə bilərik.

Nizami Allahın mövcudluğunun ağılla dərk ediləcəyini irəli sürür:

***Harda ki, ağıl bir xəzinə tapar,
Allahın adını eyləyər açar.
Allah ağıllıya nəvazişkardır,
Ağılsızlara da əlacı vardır***

(Gəncəvi, 2004 (2), 17).

Beytdən görünür ki, Nizami ağıla yüksək qiymət verir və idrakın bir-başına Allahın varlığını dərk edə biləcəyini düşünür. Demək, Nizamiyə görə, Tanrının varlığı rasionaldır.

Başqa bir misrada Nizami Tanrının varlığını dərk etməyin ağıl üçün zəruri olduğunu bildirir:

***Qəlbə də xoş gəlir ondakı qüdrət,
Əqlə də vacibdir ona itaət***

(Gəncəvi, 2004 (2), 17).

Nizami bu misrasında ağılla Allahı dərk etməyin zəruriliyinə diqqət çəkməklə yanaşı, "Qəlbə də xoş gəlir ondakı qüdrət", – yazaraq, kəşf və müşahidə metodunu da rədd etmir. Beləcə, o, ağıl və qəlb metodlarını birləşdirir.

Şair İslam peripatetikləri kimi, ağılın Tanrını bürhan metodu ilə tapa biləcəyini vurğulayır:

***Sənin varlığının tapınca bürhan,
Ağıl ilk inandı Sənə, Yaradan.
Sən ağılın gözünü işıqlandırdın,
Sən doğru yollara çırağ yandırdın***

(Gəncəvi, 2004 (4), 15)!

Bürhan doğruluğuna şübhə olmayan və zəruri bilik verən dəqiq əqli dəlilin adıdır (Yusuf, 1992, 429-430). Bu dəlil, İslam filosoflarına görə, ən qəti əqli dəlil hesab olunur. Nizami də məhz Tanrının varlığının ən qəti əqli dəlillə dərkini mümkünliyünü irəli sürür, Orta əsrlər İslam peripate-tikləri ilə eyni mövqedən çıxış edir.

Şair başqa bir yerdə əqli düşüncə ilə Allahın varlığını dərk etməyin mümkünliyünü belə dilə gətirir:

***Ağıl nəzərindən keçən hər surət
Deyilmi nəqqaş göstərən höccət?
Arada məsafə olduqca uzaq,
Səni tək Səninlə mümkündür tapmaq.
Yerlərdə, göylərdə qoyulan əsas,
Ağıl ölçüsündən kənara çıxmaz***

(Gəncəvi, 2004 (4), 21).

Nizami, bəzən, əqlin Tanrını tapmaqda aciz olduğunu bildirir, sanki yuxarıda qeyd olunan mövqedən fərqli bir baxış nümayiş etdirir; məsələn: “Xosrov və Şirin” poemasının əvvəlində “Yaradanın təkliyi haqqında” bölməsində belə deyir:

***Onu əql axtardı huşyarlıqla, bax,
Bu yolda özünü itirdi, ancaq***

(Gəncəvi, 2004 (1), 24).

Əslində, ilk baxışdan bu fikir Nizaminin aqlın Allahı dərk edə biləcəyinə dair düşüncəsi ilə zahirən təzad təşkil etsə də, dərinəndən araşdırdıqda, şairin görüşlərində belə bir ziddiyyətin olmadığını görürük. Belə ki, o, Tanrının varlığının dərkini ilə Onun zatının dərkini bir-birindən fərqli olduğunu düşünür. Mötəzilə məktəbinin bəzi nümayəndələri istisna olmaqla, Orta əsrlər İslam düşüncəsində Allahın zatının dərk olunmazlığı qəbul edilmişdir. Belə ki, Allah sonsuz və qeyri-məhdud bir varlıqdır. İnsan isə sonlu və məhduddur. Belə olduğu halda, məhdud varlığın qeyri-məhdud bir varlığın mahiyyətini dərk etməsi mümkün deyildir. Nizami Gəncəvi də məhz bu həqiqəti vurğulamaq istəmişdir. O, bunu başqa bir beytində belə ifadə edir:

***Məbudun zatından danışan zaman
Axtarma nə göydə, nə yerdə məkən.
Əgər qüdrətindən deyib-danışsaq,
Hökmünə tabedir bu göy, bu torpaq***

(Gəncəvi, 2004 (2), 17).

Nizami bu beytdə 3 mühüm məqama diqqət çəkir. Birinci məqam ondan ibarətdir ki, məbudun, yəni Allahın zati idrakın fəvqündədir. Qeyd etmək lazımdır ki, burada “Əgər Allahın zati bilinməzdirsə, o zaman biz

Allah haqqında heç bir şəkildə fikir yürüdə bilmərikmi?” – sualı yaranır. Şair ikinci olaraq beytdə qeyd edilən problemə həll variantı irəli sürür. Allahın zatının dərki bizim bilik prosesimizin fəvqündə olsa da, onun atributlarının (sifət) dərki imkan xaricində deyildir:

**Əgər qüdrətindən deyib-danışsaq,
Hökmünə tabedir bu göy, bu torpaq, –**

misrasında Tanrının atributlarından biri olan qüdrətdən danışmağın mümkünlüyü dilə gətirilir. Nizaminin bu düşüncəsi də Orta əsrlər İslam peripatetiklərinin və teoloqlarının əksəriyyətinin görüşü ilə eynidir; məsələn: məşhur kəlam alimi Əbu Mənsur əl-Maturidi “Kitab ət-tövhid” adlı əsərində Allahın zatını nəzərdə tutaraq, “O, nədir?” sualının qarşılığında Allahın atributlarının nəzərdə tutulduğunu dilə gətirir (Maturidi, 2005, 166-167); yəni “Allah nədir?” sualına “Allah qadirdir, görəndir, eşidəndir, bilik, iradə, hikmət sahibidir”, – kimi şəkildə cavab verə bilərik. Onun zatı isə idrakın fəvqündədir.

1.2. Tanrı varlığının dəlilləri

Orta əsrlər İslam fəlsəfi və teoloji ənənələrində Tanrı varlığına dair müxtəlif dəlillər irəli sürülmüşdür. Bu dəlillər arasında ən məşhurları hüdə, imkan, qayə və nizam hesab olunur. Nizaminin aşağıdakı misralarında Allahın varlığı haqqında belə deyilir:

**Bu yeri, bu göyü Odur saxlayan,
Onun varlığına şahiddir cahan.
İstəsə aləmi pozar, məhv edər,
Varlıq varlığına şəhadət verər.
Göydə ulduzlara şamildir əmri,
Sənət incisilə bəzər təbləri**

(Gəncəvi, 2004 (1), 24).

Misralara diqqət yetirdikdə, burada həm hüdə (bax: Fatma, 2018, XVI/157-187; Şirinov, 2010, XIII/115-130), həm də qayə və nizam dəlilinin izlərinə rast gəlmək mümkündür. Hüdə dəlili kainatın varlığından çıxış edərək, Tanrının varlığına çatan bir sübutdur. Bu dəlilə əsasən, bütövlükdə kainat sonradan yaradılmışdır və başlanğıcı vardır. Hər başlanğıcı olanın (hadis) onu yaradıb başladana (mühdis) ehtiyacı vardır. Kainat da sonradan yarandığı və başlanğıcı olduğu üçün mütləq surətdə onu da yaradan vardır; bu da Tanrıdır. Nizami –

**Bu yeri, bu göyü Odur saxlayan,
Onun Varlığına şahiddir cahan, –**

deyərək, məhz bu məqama diqqət çəkir. Şair cahanın varlığının Allahın varlığının dəlili olduğunu bildirir.

Yuxarıdakı misralarda, eyni zamanda, qayə və nizam dəliliyə də işarə edilmişdir. Sözügedən dəlilə əsasən, kainatın strukturuna diqqət etdikdə, burada xaosun deyil, kosmosun, yəni nizamın və məqsədyönlü-lüyün olduğunu görürük. Hər nizamın arxasında mütləq bir nizamlayıcı vardır. Beləcə, kainatın da bir nizamlayıcısı olmalıdır ki, bu da Tanrıdır. Nizami –

***İstəsə aləmi pozar, məhv edər,
Varlıq varlığına şəhadət verər.
Göydə ulduzlara şamildir əmri,
Sənət incisilə bəzər təbləri, –***

deyərək, aləmdə bir nizamın və bu nizamın arxasında da Allahın olduğunu və əgər O istəyर्सə, bu nizamı tərsinə çevirə biləcəyini vurğulayır. Beləcə, böyük şair bir neçə misrada ustalılıqla Tanrının varlığına dair iki dəlili qısa və lakonik şəkildə ifadə edir.

Nizami, demək olar ki, bütün əsərlərində kainatın bir Yaradana möhtac olduğunu və cahanda nizamın hakim olduğunu dilə gətirir. Onun bu fikirləri öz əksini lakonik şəkildə –

***Ey bütün varlığın həyat təməli,
Yetməz dərgahına bir insan əli***

(Gəncəvi, 2004 (4), 15),

yaxud –

***Yanlış bir hərf də yazmadın yenə,
Qoydun hər nöqtəni Sən öz yerinə***

(Gəncəvi, 2004 (4), 16),

– misralarında tapmışdır.

1.3. Tanrı laməkandır

İslam tarixində “Allahın məkanı varmı?” sualına ortodoks etiqadi İslam məktəbləri neqativ cavab vermiş, Tanrının məkanının olduğunu iddia etməyin Onun məxluqata bənzədilməsi (təşbih) və ya cisim olduğunun iddia edilməsi (təcsim) mənalarını verəcəyini, bunun isə qəbul edilməz olduğunu irəli sürmüşlər. Bu baxımdan, böyük İslam məktəblərinin hamısı Allahın laməkan (məkansız) olduğunu qəbul edirlər. Buna baxmayaraq, İslam tarixində “müşəbbihə” (Tanrını məxluqata bənzədənlər) və “müçəssimə” (Tanrını cismə bənzədənlər) adlı tarix səhnəsindən silinmiş qruplar Allahın da məkanının olduğunu irəli sürmüşlər. Belə qruplar Nizaminin yaşadığı Səlcuqilər dövründə mövcud idi (Bayram, 2013, II/2017-223).

Nizami Allaha məkan aid etməyin doğru olmadığını və bunun məntiqi baxımdan paradoksa yol açacağını düşünür:

**Desək ki, göydədir o Pərvərdigar,
Ona təzim edən yer tənha qalar.
Yox, əgər yerdədir, söyləsək Allah,
Şənini alçatmaq olmazmı günah?!
Məbudun zatından danışan zaman
Axtarma nə göydə, nə yerdə məkan**

(Gəncəvi, 2004 (2), 17).

Göründüyü kimi, Nizami Tanrının məkansız olduğunu, Onun zatının məkanın fəvqündə olduğunu irəli sürür. Bu sözlərlə o, müşəbbihə məzhəbinin dini görüşlərinin doğru olmadığını bildirir, ortodoksal İslam kəlamının fikirlərini müdafiə edir.

Nizamiyə görə, Tanrı laməkan olmaqla yanaşı, həm də forma və hissələrdən ibarət olmaqdan (tərkib) da uzaqdır:

**Varlığında görünmür nə surət, nə də tərkib,
Heç kimə bənzəməzsən, de kim Sənə bənzəyib**

(Gəncəvi, 2004 (5), 27)?

Bu misrada Nizami Orta əsrlər İslam filosofları və teoloqları (mütəkəlim) ilə eyni fikirləri bölüşür, Tanrının heç bir surətə, yeni formaya malik olmadığını bildirir. Belə ki, formaya malik varlıq mütləq məhdud olmalıdır. Tanrı isə qeyri-məhdud varlıqdır. Bu baxımdan, Tanrının materiyası, forması mövcud deyildir. Həmçinin Tanrı ayrı-ayrı hissələrə bölünmür. İslam teologiyasında (kəlam elmi) bu, “Tanrı mürəkkəb deyil, bəsitdir”, – şəklində açıqlanır. Forma və materiyaya malik olmaq, həmçinin tərkibi olmaq Tanrının deyil, sonlu cisimlərin əlamətidir.

1.4. Tanrının ad və atributları

Nizami Gəncəvi əsərlərində tez-tez Tanrının müxtəlif ad və atributlarından bəhs edir. İslam düşüncəsində Tanrının atributları “Allahın sifətləri” (sifatullah) adlanır. “Sirlər xəzinəsi”nin əvvəlində Allahın bütün ad və sifətlərini təsvir və tərif edən (Bax: Qurbanov, 2011, II/130-131) Nizami Allahın sifətlərinin əzəli və əbədi olduğunu önə çəkir:

**Hər sifəti, vücudu əzəli və əbədi,
Kainatın varlığı yoxluğu əlindədi**

(Gəncəvi, 2004 (5), 24).

Şair-mütəfəkkir bu misrada Tanrının vücudunun, yəni varlığının başlanğıcı və sonunun olmadığını irəli sürür və onun iki atributunu – əzəli və əbədi olduğunu önə çəkir. İslam teologiyasında birincisinə, həmçinin “qidəm”, ikincisinə isə “bəqa” deyilir.

Nizami Allahın mükəmməllik bildiren qüdrət, hikmət, elm (bilik) və digər atributlarını mütəmadi yad edir; məsələn: Allahın elminin (biliyinin)

intəhasızlığına və Allahın dərk olunmasında insan zəkasının acizliyinə işarə edir:

**Çox gəzdi, çox düşündü peyğəmbərlər, alimlər,
Tanrı vuran düyünü açə bildilər məgər?
Onun elmi əzəldən dəryadır, necə dərya!
Onun əbədiyyəti səhradır, necə səhra!
Əvvəli ibtidasız, axırı intəhasız,
İlki, sonu olmayan, Onun Özüdür yalnız**

(Gəncəvi, 2004 (5), 24).

Bu misralarda Nizami peyğəmbərlərin və elm sahiblərinin belə, ilahi biliyi tam şəkildə əhatə edə bilmədiyini vurğulayır, Tanrının ən mükəmməl atributlara malik olduğunu bildirir.

Ümumiyyətlə, Nizami poeziyasında Tanrı əlçatmaz, intəhasız, bütün varlıqların fəvqündə duran (Gəncəvi, 2004 (2), 17), bütün mükəmməl xüsusiyyətlərə malik, canlı və cansızlar daxil olmaqla, məxluqatın mütləq Yaradıcısı, yaradılanlara bənzəməyən, yaratmaq istədikdə, ancaq "Ol!" deməklə xəlq edən bənzərsiz varlıq kimi təsvir olunur. Bu isə Qurani-Kərimlə uyğunluq təşkil edir. Belə ki, Quranda "Şura" surəsinin 11-ci ayəsində bu barədə deyilir:

"Göyləri və yeri yoxdan yaradan (Allah) sizin üçün özünüzdən (öz cinsinizdən) zövcələr, heyvanlardan da ciftlər yaratmışdır. O sizi bu minvalla çoxaldır. Ona bənzər heç bir şey yoxdur. O, (hər şeyi) eşidəndir, (hər şeyi) görəndir!"

Nizaminin "Allah" anlayışı Orta əsrlər İslam ilahiyyətçilərinin fikirləri ilə də üst-üstə düşür. Belə ki, teoloqlara görə, Tanrı "faili-muxtardır", yəni istədiyini istədiyi vaxtda yaradan bir varlıqdır. O, bir şeyi yaratmaq istədikdə, ona "Ol" deyər və həmin şey də olar. Quranın ifadəsi ilə **"Bir işin yaranmasını istədiyi zaman, ona (o işə) yalnız: "Ol!" – deyər, o da olar.**" ("əl-Bəqərə", 2/117). Nizami isə bunu belə ifadə edir:

**Bütün bu canlılar, cansızlar ki, var,
"Yaran" deməyinlə yarandı onlar**

(Gəncəvi, 2004(4), 15).

Nizami yaradıcılığına nəzər saldıqda, onun istər Sokrat, Platon (Əflatun), Aristotel (Ərəstun) və digər yunan fəlsəfəsinin qabaqcıl simalarının düşüncə sistemlərinə (Gəncəvi, 2004 (2), 98-106, 114-129; 206-212), istərsə də İslam peripatetizminə və teologiyasına yaxşı bələd olduğu üzə çıxır.

Qeyd etmək lazımdır ki, Tanrı düşüncəsində müəyyən məqamlarda peripatetiklərlə fikirləri üst-üstə düşür; məsələn: yunan peripatetikləri, həmçinin Farabi və İbn Sina başda olmaqla, İslam peripatetiklərinə

(məşşailər) görə, Tanrı kainatı yoxdan yaratmayıb, “həyula” deyilən əzəli, formasız bir maddədən xəlq edib. İslam teoloqları (mütəkəllimlər) isə Tanrının aləmi yoxdan yaratdığını irəli sürürlər. Məşhur teoloq və sufi Əbu Hamid əl-Qəzali özünün “Təhafüt əl-fəlasifə” adlı əsərində, hətta peripatetiklərin kainatın yaradılışına dair bu fikirlərinin İslam dininə uyğun olmadığını belə iddia etmişdir. Nizami teoloqlarla eyni düşüncəni bölüşərək, aləmin yoxdan yaradıldığını irəli sürür:

***Sən ey bu varlığı yoxdan xəlq edən,
Nəva bəxş eyləyən, çalan, səslədən***

(Gəncəvi, 2004 (6), 17).

Göründüyü kimi, Nizami “ex nihilo” (yoxdan yaratmaq) anlayışını mənimsəyərək, bütövlükdə, varlığın Allah tərəfindən yoxdan yaradıldığını irəli sürür. Peripatetik filosoflar isə “Yoxdan, ancaq yox yaranar” (ex nihilo nihil fit) prinsipini önə çəkərək, yoxdanyaratmanın imkansız olduğunu vurğulamışlar.

2. Nizami düşüncəsində peyğəmbərlik

2.1. Peyğəmbərin xüsusiyyətləri

Nizami Gəncəvinin bütün əsərlərində münacatdan sonra, Məhəmməd peyğəmbərin mədhinə dair bölmə mövcuddur. Nizami Peyğəmbəri vəsf edərək belə deyir:

***Sədaqətdə, vəfada “əlif” gördülər onu,
Peyğəmbərliyin başı, peyğəmbərliyin sonu.
Məhəmməddir aləmin ən işıqlı nöqtəsi,
Bütün deyilmişlərə nöqtə qoyub nüktəsi***

(Gəncəvi, 2004 (5), 33).

Şair bu beytdə Məhəmməd peyğəmbərin əxlaqi məziyyətlərinə diqqət çəkmişdir. “Sədaqətdə, vəfada “əlif” gördülər onu”, – deməklə Peyğəmbərin “əminlik”, yəni “etibarlılıq, sədaqətlilik” xüsusiyyətinə nəzər salmaq istəmişdir. “Əmin” sözü ərəb dilində “əlif” hərfi ilə başlayır. Tarixi mənbələrə görə, Məhəmməd peyğəmbər gənc yaşlarından etibarən insanlar arasında, hətta daha sonra ona düşmənçilik edən məkkeləli bütpe-rəstlər tərəfindən belə, “Məhəmməd əl-əmin”, yəni “etibarlı, vəfalı Məhəmməd” kimi tanınmışdır (İsmayılov, 2019, 11). Peyğəmbər “əmanətə sədaqət” prinsipinə o qədər dürüst əməl edirdi ki, hətta onu Məkkədən çıxıb-getməyə məcbur edənlərin belə, əmanətlərini sahiblərinə qaytarmaq üçün Əli ibn Əbu Talibə vermişdi (İsmayılov, 2019, 18).

Beytdə keçən “Peyğəmbərliyin başı, peyğəmbərliyin sonu” ifadəsi ilə Nizami, xüsusən İslam-sufi ənənəsində mövcud olan bir anlayışı dilə gətirir. “Həqiqəti-Məhəmmədiyyə” adlanan bu anlayışa görə, Allahın ilk

yaratdığı Məhəmməd peyğəmbərin nuru olmuşdur. Ortodoksal müsəlman ilahiyyatçıların əksəriyyətinin qəbul etmədikləri bu düşüncə daha çox sufi mühitlərdə mənimsənilmişdir. Əbu Səid Xərraz (v. 277/890 [?]), Səhl Tüstəri (v. 283/896) və Mənsur Həllac (v. 309/922) kimi sufi mütəfəkkirlərin irəli sürdükleri bu anlayışa görə, Allah əvvəlcə öz nurundan Məhəmməd peyğəmbərin nurunu və bu nurdan da digər varlıqların nurunu yaratmışdır. Bu nura “Nuri-Məhəmmədi” və ya “Həqiqəti-Məhəmmədi” deyilir. Adəmlə başlayıb, digər peyğəmbərlərdə təcəlli edən Nuri-Məhəmmədi ən sonda özünün həqiqi sahibi olan Məhəmməd peyğəmbərə qovuşmuşdur (Çavuşoğlu, 2011, 196-197). Bu baxımdan, Məhəmməd peyğəmbər, sufilərə görə, həm peyğəmbərliyin əvvəli, həm də sonudur. Nizami də “Peyğəmbərliyin başı, peyğəmbərliyin sonu” deyərək, Nuri-Məhəmmədiyə diqqət çəkmək istəmişdir. Başqa bir misrada isə şair Məhəmməd peyğəmbər üçün “Mənada Adəmin can kimiyası, Surətdə aləmin göz tutiyası”, – deyərək eyni həqiqəti ifadə etmək istəmişdir (Gəncəvi, 2004(1), 31) “Bütün deyilmişlərə nöqtə qoyub nüktəsi”, – söyləməklə də Nizami Məhəmməd peyğəmbərin son Peyğəmbər olduğunu vurğulamışdır.

2.2. Peyğəmbərlərin təbliğ etdikləri ümumbəşəri dəyərlər

Nizamiyə görə, peyğəmbərlər insanlığa yol göstərmək və onlara ülvü dəyərləri təbliğ etmək üçün göndəriliblər. Hər peyğəmbər bir ümmət üçün göndərilmiş, ancaq peyğəmbərlik (nübüvvət) Məhəmməd peyğəmbərlə öz zirvəsinə çatmışdır. Bu baxımdan, Məhəmməd peyğəmbər bütün peyğəmbərlərdən fəzilət baxımından daha üstündür və onlar üçün bir rəhbərdir:

***Vəfa meydanının qabaqcılıdır,
Nəbilərə rəhbər, başcıl sayılır***

(Gəncəvi, 2004 (1), 31).

Bu misrada şair Peyğəmbərin iki ali xüsusiyyətini önə çəkir (xüsusiyyətinə işarə edir). Bunlardan biri vəfalı və etibarlı olmaq (əminlik), ikincisi isə peyğəmbərlərin sonuncusu (xatəmül-ənbiya) olması (Gəncəvi, 2004 (1), 31) baxımından onların başçısı və bütün peyğəmbərlərdən üstün olması xüsusiyyətidir (Gəncəvi, 2004 (2), 20-21).

Başqa bir beytində Nizami eyni məqama diqqət çəkərək deyir:

***Sonusan o mürsəl peyğəmbərlərin,
Sonun halvasısan, duzu əvvəlin.
Varlıq bağçasının ilk gülü sənsən,
Zamanın sonuncu sərkərdəsisən***

(Gəncəvi, 2004(4), 21).

Qeyd etmək lazımdır ki, Nizamiyə görə, Məhəmməd peyğəmbərin gətirdiyi din kor-koranə təslimiyyəti tələb etmir. Böyük şair bütün əsərlərində ağıla, biliyə dəyər verməyə səslədiyi kimi, dinə bağlılıqda da kor-koranəlikdən uzaq olmağı təlqin edir:

***Nübüvvətə dini verdi yenilik,
Köməkçisi oldu ağıl və bilik***

(Gəncəvi, 2004 (1), 31).

Misranın mənasından da göründüyü kimi, Nizami Məhəmməd peyğəmbərin peyğəmbərliyə (nübüvvət) bir yenilik gətirdiyini və bu yeniliyin ağıl və biliyi önə çəkməkdən ibarət olduğunu vurğulayır. O, Peyğəmbərin insanlara sırf möcüzələrlə deyil, ağıl və biliyi önə çəkərək dini təbliğ etdiyini bildirir.

Qeyd etmək lazımdır ki, Nizami həqiqətin ağılla dinin vəhdəti sayəsində əldə olunacağına inanır. Ona görə, necə ki, dinə yanaşmada əqli metoddan istifadə etmək lazımdır, eləcə də peyğəmbərlərin vəhy vasitəsilə aldığı bilik də ağıla yol göstərir:

***Sənin yolunu tutan ağıl qan dəryasından
Dartıb can gəmisini, sahile çıxmış müdam***

(Gəncəvi, 2004 (5), 48).

Peyğəmbərlərin təbliğ etdikləri başqa bir ümumbəşəri dəyər səmimiyyətdir. Nizamiyə görə, din səmimiyyətdir və Məhəmməd peyğəmbər də bunu təbliğ etmişdir. O, dindən öz məqsədi üçün istifadə edən fırıldaqçı "abidləri" və dini səmimi şəkildə yaşamayan din xadimlərini tənqid edərək onlardan Peyğəmbərə şikayət edir:

***Çək ipini, təxtindən endir asudələri,
Bulaşığı abidlərdən təmizlə bu minbəri.
Gəlib evə soxulan bu cinləri qovla, qır!
At ölüm quyusuna alçaqları, amandır!
Qoyma basıb yesinlər, onlar qarınquludur,
Ləğv et iqtalarını, qudurmasın hər quldur***

(Gəncəvi, 2004 (5), 31)!

Nizaminin bu misralarından belə başa düşülür ki, hər dövrdə olduğu kimi, onun yaşadığı zəmanədə də dini istismar vasitəsi kimi istifadə edənlər olmuşlar. Nizami belə şəxslərə qarşı amansız olmağın və hətta əllərindən haqsız gəlirlərinin də almağın gerekli olduğunu müdafiə edir. O, belə şəxslərin Məhəmməd peyğəmbərin yolundan uzaqlaşdıqlarını, İslam dinini gözədən salaraq yaraladıqlarını bildirir və üzünü Məhəmməd peyğəmbərə tutaraq belə deyir:

***Başçı sənsən, bəs neçin başsız qalıbdı karvan?
Mərkəz sənsən, bəs neçin bayraq qalxır kənardan?***

***Bir yanda rəxnə salır, bir yanda tor qururlar,
Dinimizi gözündən, ürəyindən vururlar***

(Gəncəvi, 2004 (5), 44-45).

2.3. Məhəmməd peyğəmbərin şəfaəti

Nizami Gəncəvinin əsərlərində peyğəmbərliklə əlaqəli diqqətçəkən məqamlardan biri də Məhəmməd peyğəmbərin məhşər günü islam ümmətinə şəfaətçi olmasıdır. İslam inancına görə, Məhşər günündə Məhəmməd peyğəmbər öz ümmətinin günahkar bəndələri üçün Allahdan bağışlanma diləyəcək. Nizami bu inancı tez-tez şeirlərində dilə gətir, həm özü üçün, həm də digər müsəlmanlar üçün Peyğəmbərdən şəfaət diləməsini xahiş edir:

***Ən gözəl günündə “ümmətim” deyə,
Şəfaət edirsən suçlu bəndəyə.
Bir ovuc torpağam mən dərgahında,
Artıq bir şikaram şikargahında.
Nizami tutmuşdur Gəncədə məkan,
O, məhrum olmasın salamlarından***

(Gəncəvi, 2004 (3), 28).

Ümumiyyətlə, Nizami yaradıcılığında Məhəmməd peyğəmbərə xüsusi bir sevginin olduğu açıq şəkildə görünür. Şair tez-tez Peyğəmbərə öz sevgisini və itaətkarlığını izhar edir, onun qəbrinin və türbəsinin mübarək bir məkan olduğunu dilə gətirir (Gəncəvi, 2004 (1), 32). Bu qəbildən olan şeirlərinin birində şair belə deyir:

***Canımın behiştidir daşın, torpağın sənin,
Cahanımdır, canımdır türbən, gül bağın sənin.
Rüzgar olum, dolanım o türbənin başına,
Toza dönüm qarışım torpağına, daşına.
Torpağından gözünə sürmə çəkər Nizami,
Yəhərini daşıyar sənin qulamın kimi.
Torpağını isladıb təberrük bilir bəşər,
Mənim də torpağımı saçlarına çəksinlər***

(Gəncəvi, 2004 (6), 49).

2.4. Məhəmməd peyğəmbərin Meracı

Nizaminin əsərlərində Münacat və son Peyğəmbərin tərifi ilə yanaşı, Məhəmməd peyğəmbərin Meracının bədii təsviri və tərənnümü də xüsusi yer tutur. “Merac” ərəb dilində hərfən “yuxarı çıxmaq” mənasını verən “üruc” sözündən törəmiş və “yuxarı çıxmaq vasitəsi” mənasını verir. Terminoloji baxımdan isə Məhəmməd peyğəmbərin Mədinəyə hicrə-

tindən bir il əvvəl Allah dərğahına yüksəlməsini və orada ilahi bilikləri əldə etməsini ifadə edir (Yavuz, 2005, 132-135). Hədis və islam tarixi mənbələrində merac hadisəsi təfərrüatlı şəkildə nəql olunur.

Nizami Gəncəvinin Meracla əlaqəli verdiyi məlumatlara nəzər saldıqda, onun islam mənbələrini dərinlən bildiyi məlum olur. Belə ki, mənbələrdə merac haqqında öz əksini tapmış, demək olar ki, əksər məlumatları o, bədii şəkildə ifadə etməyə müvəffəq olmuşdur.

Nizamiyə görə, Peyğəmbərin Meracı Allah tərəfindən ona verilmiş bir lütfdür. Məhz bu lütf sayəsində o, ilahi nurla nurlanmış və bilmədiyini məlumatları əldə etmişdir:

**Ürəyi Allahın nuruyla doldu,
Bir yetim, bax, necə padşah oldu.
Dünyaya qayıtdı çöhrəsi parlaq,
Hər elmə, hikmətə vaqif olaraq**

(Gəncəvi, 2004 (3), 27).

Beytdə şair Məhəmməd peyğəmbərin yetimliyinə diqqət çəkir. Belə ki, Məhəmməd peyğəmbər hələ dünyaya gəlməmişdən əvvəl atasını, 6 yaşında isə anasını itirmişdir. Nizami də bu məqama diqqət çəkərək, yetim bir insanın Meracda Allahdan aldığı biliklər sayəsində necə uca məqama çatdığını bildirir. Həmçinin Meracda Peyğəmbərin elmə və hikmətə yiyələndiyini də vurğulayır.

Məhəmməd peyğəmbərin Meraca bədənələri, yoxsa ruhlamı çıxdığı İslam teologiyasında mübahisəlidir. Bəziləri Meracın bədənələri, digərləri ruhən baş verdiyini irəli sürürlər. Nizami “Şərəfnamə”dəki açıqlamalarından, sanki Meracın bədənələri deyil, ruhla gerçəkləşdiyinə eyham vurur:

**O gecə adi bir gecə deyildi,
O bir gecəydimi, yaxud bir ildi?
Bəs bizim ruhumuz məgər bir anda
Dolaşa bilmirmi bu asimanda?
Ruhumuzdan zərif olan bir insan,
Bir anda aləmi seyr etdi, inan**

(Gəncəvi, 2004 (3), 27-28).

Nizami burada **“Bəs bizim ruhumuz, məgər, bir anda dolaşa bilmirmi bu asimanda?”** – söyləyərək, bədənələri deyil, ruhun yüksəlişini nəzərdə tutur.

Bəzi dini mənbələr Peyğəmbərin Meracda Allahı gördüyünü yazırlar. İslam teoloqları bu görmənin mahiyyətini müzakirə obyektinə çevirmiş, əgər belə bir hadisə baş veribsə, bunun cismani görmə şəklinə deyil, mənəvi bir görmə şəklinə təzahür etdiyini irəli sürmüşlər. Rəvayətə görə, hətta Peyğəmbərin məşhur səhabələrindən olan Əbu Zər əl-Qif-

fari ona “Rəbbini gördünmü?” sualını vermiş, Peyğəmbər də “O, bir nurdur. Onu necə görə bilərəm?” – deyə cavab vermişdir (İbn əl-Həccac, 2000, 291-292). Şübhəsiz, Əbu Zərin nəzərdə tutduğu cismani görmədir. Nizami də bu görmənin cismani olmadığını bədii üslubla belə ifadə edir:

***Aşiqliyi, elə bil, gözünə işiq verdi,
Görünməyən Tanrını aşiq gözüylə gördü...
Həzrət Məhəmməd onu başqa ölçüdə gördü –
Ürək, idrak gözüylə, zəka gücüylə gördü.
Haqqın hazırladığı meydən içdi Peyğəmbər,
Bizimdə qəlbimizə damızdırdı bir qədər***

(Gəncəvi, 2004 (5), 38).

Nizami burada cismani görmədən deyil, qəlbın və zəkanın görməsi kimi ifadə etdiyi mənəvi görmədən bəhs edir. Bu misralarda, həmçinin sufi terminologiyasının da izlərinə rast gəlinir. Belə ki, Peyğəmbərin Allaha aşiq olması, mənəvi meydən içməsi kimi ifadələr daha çox sufi mütəfəkkirlərin və şairlərin əsərlərində istifadə olunur.

3. Nizami yaradıcılığında tolerantlığın izləri

3.1. İnsanlararası tolerantlıq

Nizami yaradıcılığında tolerantlığa rəvac verən motivlərə rast gəlmək mümkündür. Qeyd etmək lazımdır ki, onun fikir dünyası çox əhatəlidir. Nizami, təkəcə İslam mədəniyyətinə mənsub mütəfəkkirlərdən bəhrələnməyib. O, həmçinin qədim yunan və islamaqədərki İranda yaşayıb-yaratmış mütəfəkkirlərdən də bəhrələnib. Nizami əsərlərində tez-tez Sokrat, Platon və Aristotel başda olmaqla, başqa mədəniyyətlərin nümayəndələri olan filosoflardan və onların fikirlərindən bəhs edir. Bütün bunlar Nizaminin öz dövründə də mövcud olan və elmin, biliyin, ancaq İslam dininə məxsus mətnlərdən alınmasının zəruriliyini vurğulayanlardan fərqli olaraq, başqa mədəniyyətlərin nailiyyətlərinə qarşı eksklüziv deyil, inklüziv və tolerant bir baxışa malik olduğunu göstərir.

Nizaminin tolerant nöqteyi-nəzəri ən gözəl şəkildə öz əksini “Sirlər xəzinəsi” poeməsindəki “İsa peyğəmbərin hekayəti”ndə tapmışdır. Hekayətə əsasən, İsa peyğəmbər günlərin birində bazara gəlib çıxır və görür ki, insanlar ölmüş itin ətrafına toplaşblar. Hər biri leşin iyrencliyi və nöqsanları haqqında mülahizə yürüdüdü. Növbə İsa peyğəmbərə çatır. Şair İsanın mülahizələrini belə təqdim edir:

***Növbə çatdı İsayə, eyibdən vaz keçdi o.
İtin üstünlüyünü fikirləşdi, seçdi o.
“Naxışları, xalları – dedi – aləmdi, mənəcə”,
Parlaq, saf dişlərinə nə dürr çatar, nə inci”.***

**Qorxu ilə, ümidlə dənizdən dürr tapan var,
Sədəfini yandırır tozuyla diş ağardar.
Özgəsinin eybini, öz hüsnünü görmə tək,
Öncə öz nöqsanını görə bilən göz gərək**

(Gəncəvi, 2004 (5), 147).

Nizami bu beytlərdə bir neçə məqamı önə çəkir. Bunlardan birincisi, insanın dünyada mövcud olan varlıqlara sevgi gözü ilə baxmasıdır. İnsan pis, çirkin kimi görünən varlıqlarda belə, müsbət xüsusiyyətləri axtarmağı bacarmalıdır. İkincisi ondan ibarətdir ki, insan başqasında eyib axtarmazdan əvvəl özünə, öz davranışlarına diqqət etməlidir. Şairə görə xudbinlik, ancaq özünü yaxşı və doğru sanmaq insana yaraşan xüsusiyyətlərdən deyildir. Əslində, Nizami burada tolerantlığın əsas prinsipləri – başqalarına qarşı dözümlülüyü və mərhəməti önə çəkir. Belə ki, başqalarında nöqsan axtarmağa çalışmayan, onların müsbət tərəflərini görməyə çalışan insan, mütləq dözümlü və mərhəmətli olar.

Yuxarıdakı beytlərdə Nizaminin mərhəmət nümunəsi kimi İsa peyğəmbəri göstərməsi diqqətəlayiqdir. Həqiqətən də istər xristian mənbələrində, istərsə də islam qaynaqlarında İsa peyğəmbərin sevgini, mərhəməti təlqin etdiyi bildirilir. Şairin irəli sürdüyü "Qonşunu da özün kimi sev!" (İncil, 1993, 12:31) prinsipini tolerantlığa ən böyük nümunə kimi göstərmək mümkündür. Qurani-Kərimdə də "Məryəm oğlu İsanı göndərib ona İncil verdik. Onun ardınca gedənlərin qəlblərində bir-birinə şəfqət, mərhəmət oyatdıq", – buyurulmaqla İsa peyğəmbərin təliminin şəfqət və mərhəmətə əsaslandığı vurğulanır.

3.2. Məzhəblərarası tolerantlıq

Nizami yaradıcılığında diqqətçəkən məqamlardan biri də onun dini görüşlərinin məzhəblərüstü xarakterə malik olmasıdır. Belə ki, öz dövündəki bəzi müəlliflərdən fərqli olaraq, Nizamidə məzhəbi kimliyin qarbardılmadığını görürük. Bəzi məqamlarda isə müxtəlif məzhəblərin fikirlərini bir-birinə yaxınlaşdırmaq qayəsinin olduğu hiss olunur; məsələn: İslamın iki böyük məzhəbi arasında ixtilafı hesab edilən xilafət və imamət məsələsində Nizami məzhəb adı çəkmədən belə deyir:

**Dörd gövhər satan var, dörd gövhər alan,
Artıq-əskiyinə qarışmaz satan.
Əlinin eşqində sabitqədəməm,
Ömər sevgisindən uzaq deyiləm.
Hər iki nur ilə nurlanır dimaq –
Əbubəkr bir şamdır, Osman bir çıraq.**

***Bu dərvişsifətli dörd böyük soltan,
Dünyaya olmuş dörd təkbir oxuyan***

(Gəncəvi, 2004 (3), 28).

Başqa bir misrasında isə belə deyir:

***Ya bir Əli göndər döyüş səfinə,
Ya bir Ömər yolla şeytan üstünə.***

(یا علیی در صف میدان فرست
یا عمری در ره شیطان فرست)

Bu beytlərdə iki məqam diqqəti cəlb edir. Birincisi, ondan ibarətdir ki, şair burada məzhəb adı çəkmir və bununla da məzhəb təəssübündən uzaq olduğuna eyham vurur. İkincisi isə “Əlinin eşqində sabitqədəməm, Ömər sevgisindən uzaq deyiləm”, – deyərək, Əli ibn Əbu Taliblə Ömər ibn əl-Xəttabın fəzilət baxımından bir-birləri ilə eyni olduğunu irəli sürür. Bu isə şiəliyin, ortodoksal sünniliyin nöqtəyi-nəzərləri ilə üst-üstə düşür. Belə ki, şiələr Əli ibn Əbu Talibin bütün xəlifələrdən üstün olduğunu müdafiə etmişlər. Sünnilər isə Raşidi xəlifələr arasında ən üstününün sıra ilə Əbu Bəkr ibn Əbi Qühafə, sonra Ömər ibn əl-Xəttab, Osman ibn Əffan və nəhayət, Əli ibn Əbu Talib olduğunu irəli sürüblər. Deməli, Nizaminin sözügedən misraları şiəliyin, sünniliyin fikirləri ilə tam şəkildə üst-üstə düşür.

Nizami müxtəlif məzhəblər tərəfindən mübarək qəbul edilən şəxsiyyətlərə qarşı hörmətəkarənə bir dildən istifadə edir. Onun əsərlərində istər Məhəmməd peyğəmbərin əhli-beytinə, istərsə də böyük səhabələrinə ehtiramla yanaşıldığını görürük; məsələn: əhli-beytin fəziləti haqqında belə deyir:

***Zavalı olmayan Allahı dərk etdikdən sonra
Peyğəmbəri, sonra da Əlini və Əli övladını tanıyıram.
...O Əlidir ki, qılıncının parıltısından doğan şimşək
Cığallıq butəsini rədd etmək üçün paxılı yandırar***

(Gəncəvi, 2004, 136).

Başqa bir yerdə isə dörd xəlifəni tərif edərək belə deyir:

***Bu dərvişsifətli dörd böyük soltan,
Dünyaya olmuş dörd təkbir oxuyan***

(Gəncəvi, 2004 (3), 28).

Bu misrada dörd Raşidi xəlifəsini dərvişə bənzədən Nizami onların dünya malında gözlərinin olmadığını bədii bir üslubla ifadə edir. Belə ki, ölənin şəxsin meyit namazında dörd dəfə əllər qaldırılaraq, “Allahu-Əkbər” (dörd təkbir) deyilir. Nizami bu dörd şəxsiyyətin dünya malını bir ölü kimi gördüyünü, beləcə, fani dünyaya meyil salmadıqlarını ifadə edir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Nizami əsərlərində İslam məzhəblərinin birinin tərəfini açıqca tutmayaraq məzhəb təəssübkeşliyi etmir. Qeyd etmək lazımdır ki, burada yeganə istisna ismaililik məzhəbidir. Nizami bu məzhəbə, daha doğrusu, onun dövründə İran və Azərbaycanda fəaliyyət göstərən ismaililiyin nizariyyə qoluna qarşı mənfi mövqedən çıxış edir. Bunun da obyektiv səbəbləri var. Belə ki, ismaililiyin nizariilik qoluna mənsub olan və mənbələrdə “həşişilər” və ya “həşşaşilər” adlandırılan dini qrup Nizamının dövründə öz məzhəblərini yaymaq və məzhəblərinə qarşı çıxanları cəzalandırmaq üçün sui-qəsdlər təşkil edirdilər. Onların fəaliyyətləri İslam dünyasının hər tərəfində ciddi reaksiyalar doğururdu. Həşşaşi hərəkatı İslam tarixində radikallığın nümunələrindən biridir. Əslində, ismailiyyə məzhəbinin nizariyyə qoluna mənsub olan bu radikal qrup XI əsrdə İranda Həsən Səbbah tərəfindən qurulmuşdu. Mənbələrdə “əd-dəvətul-cədidə” (yeni dəvət) adı ilə qeyd olunan bu hərəkatın nümayəndələrinin çoxu narkotik maddə olan həşişdən istifadə etdikləri üçün “həşişilər” və ya “həşşaşilər” kimi də tanınmışlar (Daftary, 1994, 35). Öz əqidələrini bölüşməyənlərə qarşı barışmaz mövqedən çıxış etmələri, yeri gəldikdə sui-qəsdən belə istifadə etmələri həşşaşilərin başlıca xüsusiyyəti olmuşdur. Başda Səlcuqilərin məşhur vəziri Nizamülmülk, Hims əmiri Cənabüddövlə, Mosul əmiri Mövdud, Səlcuqi sultanı Məhəmməd Taparın məşhur əmirilərindən Ağsunqur əl-Porsuqi, Atabəy Tuğtəkinin oğlu Böri, səlibçilərin Qüds Kralı Konrad de Montferrat (Conrad de Montferrat) olmaqla, bir çox məşhur şəxs həşşaşilərin sui-qəsdləri nəticəsində öldürülmüşdür. Səlahəddin Əyyubi belə, hətta onların sui-qəsdindən çətinliklə xilas olmuşdur. Bir çox tarixçi İslam dünyasında intiharçı sui-qəsdçiliyin tarixinin həşşaşilərlə başladığını irəli sürür. “Həşşaşi” termini Orta əsrlərdə Avropada da “amansız sui-qəsdçi” mənasında istifadə olunmuşdur. Bu gün ingilis dilində “sui-qəsdçi, qatil” mənalarında istifadə olunan “assassin” termini də məhz “həşşaşin” kəlməsindən götürülmüşdür.

Həşşaşilər öz radikal fəaliyyətləri ilə İslam dünyasına böyük zərbə vurmuşlar. Onların əməlləri nəticəsində o dövrdə İslam dünyasının ən böyük Səlcuqi dövləti zəifləmiş, beləcə, xaç yürüşləri təşkil edən bəzi Avropa dövlətlərinin İslam dünyasını zəbt etməsi asanlaşmışdır. Tarixi mənbələrdə, hətta həşşaşilərin müəyyən dövrlərdə səlibçilərlə əməkdaşlıq etdikləri bildirilir (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1997 XVI/418).

Məhz radikal hərəkatlarına görə və mütədillikdən uzaq olmaları səbəbindən Nizami Gəncəvi dövrünün bir çox mütəfəkkiri kimi, sözügedən hərəkatə qarşı çıxır, onu tənqid edirdi. Nizami misralarının birində ismaililər haqqında belə deyir:

Hümmətilə yüksəldi İshaq bayrağı aşkar, Ona zidd çıxdı yalnız ismaili zındıqlar

(Gəncəvi, 2004(5), 50).

Şair burada dolayı yolla ismaililərə qarşı olduğuna dair eyham vurur. Belə ki, misranı oxuyan ilk baxışda, sanki burada nəzərdə tutulanın İsmayıl peyğəmbər nəslinə mənsub olan müəyyən şəxslər olduqlarını başa düşür. Nizaminin isə burada ismailiyə məzhəbinin mənsublarını (həşşəşiləri) nəzərdə tutduğu açıq-aşkar görünür. Şeiri İsmayıl peyğəmbərlə əlaqələndirmək üçün heç bir arqumentə malik deyilik. Bəs, elə isə Nizami niyə sözügedən məzhəbin nümayəndələrini birbaşa deyil, dolayı yolla dinsizliklə (zındıq) ittiham edir? Tarixə nəzər saldıqda görürük ki, həşşəşilər onlara qarşı çıxanlara amansız olmuş, belə insanları sui-qəsd yolu ilə aradan qaldırmağa belə cəhd etmişlər. Nizaminin yaşadığı Gəncə şəhəri də həşşəşilərin sui-qəsdlər təşkil etdiyi bölgələrdən biri idi. Tarixi mənbələrə əsasən, Nizaminin vəfatından çox da uzun bir zaman keçmədən həşşəşilər Gəncə şəhərində Xarəzmşah Cəlaləddinin dayısına qarşı sui-qəsd təşkil edərək onu öldürmüşlər (Nəsəvi, ibn Əhməd ibn Əli və b., 1953, 229-231). Şəhər əhalisi isə sui-qəsdçiləri qətlə yetirmişdir. Dövlət adamlarını belə, öldürə bilmələri həşşəşilərin Gəncədə güclü fəaliyyətlərinin olduğunu göstərir. Nizaminin də onların adlarını birbaşa deyil, dolayı yolla, eyham vuraraq çəkməsinin səbəbi, hər halda, bu olmuşdur.

Nəticə

Nəticə olaraq qeyd etmək lazımdır ki, Nizami Gəncəvinin dini dünyagörüşü mötədillik prinsipinə əsaslanır. O, İslam dininə dərin bağlılığını izhar etməklə yanaşı, dinə təəssübkeş məzhəbi prizmasından yanaşmamış, dini əhkamların anlaşılmasında rəşional düşüncənin əhəmiyyətini vurğulamışdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, din araşdırmaları kontekstində Nizami Gəncəvinin düşüncə sisteminin aşağıdakı məqamları gələcək tədqiqatlar üçün zəmin təşkil edə bilər:

1. **Nizaminin Tanrı düşüncəsinin xüsusiyyətləri.** Xüsusən Qərb fəlsəfəsində İ. Kantdan sonra metafiziki biliyin mümkünsüzlüyü görüşü hakim tezis kimi qəbul edilmişdir. İyirminci əsrin ikinci yarısından etibarən, fəlsəfi baxımdan metafiziki biliyin mümkün ola biləcəyinə dair mülahizələr də mövcuddur. Bu mülahizələrin işığında N.Gəncəvinin rəşional düşüncəyə əsaslanan Tanrı fikirlərinin digər, xüsusən Qərb mütəfəkkirlərinin düşüncə sistemləri ilə müqayisəli şəkildə araşdırılması şərq və qərb düşüncə sistemlərinin komperativ tədqiqinə töhfə verəcəkdir.

2. Nizaminin peyğəmbərliyə baxışının səciyyəvi cəhətləri. Nizaminin peyğəmbərliyə, xüsusən də Məhəmməd peyğəmbərə baxışında əsas götürdüyü sevgi prinsipidir. Ona görə, bütün peyğəmbərlər, xüsusən də Məhəmməd peyğəmbər insanlara sevgini təlqin etmiş, onları mötədil olmağa dəvət etmişdir. Qərbin müəyyən dairələrində Peyğəmbərin zorakılığa meyilli bir şəxs kimi təqdim olunduğunu, eləcə də Şərqdəki radikal dini hərəkatların da Peyğəmbərin təbliğini zorakılıq kontekstində yozumladığını nəzərə alsaq, Nizaminin sevgi və mötədilliyə əsaslanan peyğəmbərlik anlayışının tədqiq olunub dünya ictimaiyyətinə çatdırılması böyük əhəmiyyət kəsb edir.

3. Nizami və dini tolerantlıq. Nizami Gəncəvi müsəlman kimliyinə malik bir mütəfəkkir olsa da, başqa dinlərin mənsublarına qarşı eksklüziv mövqedən çıxış etmir. Onun düşüncəsində, eyni zamanda, İslam daxilindəki məzhəblərarası həmrəyliyin izlərinə də rast gəlmək mümkündür. Dinlərarası və xüsusən yaxın şərqdə məzhəblərarası ədavətin artdığı müasir dövrdə sözügedən istiqamətdə tədqiqatların aparılması aktual karakter daşıyır.

Ədəbiyyat

Aygün, F. (2018). İslâm Düşüncəsində Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkinə Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr // Kalam Araştırmaları Dergisi [Kader], cilt: XVI, sayı: 1, (157-187 s.).

Bayram, M. (2013). Selçuklular Zamanında Müşebbihe Mezhebi//III. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşüncə. 19-21 Ekim 2011. Konya. cilt: II. (217-223 s.).

Çavuşoğlu, Al. (2011). Yaratılış-Hz. Muhammed İlişkisi Çerçevesinde Kullanılan "Nûr-ı Muhammed, Akl-ı Evvel" Kavramları ve Edebî // Tasavvufî Metinlerdeki Yansımaları, Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed, (Orta Asya, Kafkasya ve Balkanlar) Uluslararası Sempozyum. 7-8 Mart 2009. Adapazarı-Sakarya, , c. 2. (196-197 s.)

Daftary. F. (1994). The assassin legends : myths of the Ismailis. London: I. B. Tauris. The Institute of Ismaili Studies. (213 s.)

Həmidullah. M. (2019). İslama giriş. Tərc. ed.: Gündüz İsmayılov. Bakı, Tuna, (392 s.)

İncil. (1993). Tərc. ed.: Mirzə Mixaeli. Zaqreb: Bibliya Tərcümə İnstitutu, , Mark. (612 s.)

Qurbanov. A. (2011). Nizamî Gencevî'nin Hz. Peygamber Sevgisi // Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed, (Orta Asya, Kafkasya ve Balkanlar)Uluslararası Sempozyum. 7-8 Mart 2009. Adapazarı-Sakarya, c.2. (130-131 s.)

- Maturidi. Ə.M. (2005). *Kitab ət-tövhid*. Ankara, İSAM. (166-167 s.)
- McDonald M.V. (1963). *The Religious and Social Vieüs Nizami of Ganjeh*. Iran. Vol.1 British Institute of Persian Studies. (97-100 s.)
- İbn əl-Həccac M. Səhih. (2000/1421). Vaduz, Thesaurus Islamicus Foundation. Nəşr, (291-292 s.)
- Nəsəvi, İbn Əhməd ibn Əli Ş. M. və b. (1953). *Dar əl-fikr əl-ərəbi*. Beyrut. (229-231 s.)
- Gəncəvi N. (2004). *Xosrov və Şirin*. Bakı: Lider Nəşriyyat. (510 s.)
- Gəncəvi N. (2004). *İskəndərnamə (İqbalnamə)*. Bakı: Lider Nəşriyyat. (256 s.)
- Gəncəvi N. (2004). *İskəndərnamə (Şərəfnamə)*. Bakı: Lider Nəşriyyat. (335 s.)
- Gəncəvi N. (2004). *Leyli və Məcnun*. Bakı: Lider nəşriyyat. (288 s.)
- Gəncəvi N. (2004). *Sirlər Xəzinəsi*. Bakı: Lider nəşriyyat. (264 s.)
- Gəncəvi N. (2004). *Yeddi gözəl*. Bakı: Lider nəşriyyat. (337 s.)
- Gəncəvi N. (1983). *Lirika*. Bakı.
- Öz M. (1997). "Haşışilər". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara, c. XVI, (418 s.)
- Şirinov. A. (2010). *Kelama Göre Alemin Yaradılışı // Bakı: Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsinin Elmi Məcmuəsi*. №: 13, (115-130 s.)
- Yavuz S. S. (2005). "Mirac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: İSAM yayınları. c. 30. (132-135 s.)
- Yusuf Ş. Y. (1992). "Burhan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: İSAM yayınları. c. 6. (429-430)
- Yusifli. X. (2004). "Nizami Gəncəvi və onun "Sirlər xəzinəsi" poeması. *Sirlər Xəzinəsi*. Bakı. Lider Nəşriyyat, (134 s.)

İslam ekologiyası perspektivindən Azərbaycanda ətraf mühitin qorunması: ekoteoloji potensialın təhlili

i.f.d., dos. Mübariz Camalov

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun Tədrisin təşkili və təlim texnologiyaları üzrə prorektoru

Bakı, Azərbaycan

mubarizcamalov@ait.edu.az

<https://orcid.org/0009-0005-6222-2527>

Daxilolma tarixi: 13.04.2026

Nəşrə təsdiq tarixi: 27.05.2026

Xülasə

Müasir dövrdə ekoloji böhran yalnız texnoloji və idarəetmə problemləri ilə məhdudlaşmır, eyni zamanda, insan–təbiət münasibətlərinin ontoloji və etik əsaslarını yenidən düşünməyi tələb edir. Antropogen təsirlərin intensivləşməsi nəticəsində yaranan iqlim dəyişikliyi, su ehtiyatlarının azalması və ekosistemlərin deqradasiyası mövcud inkişaf modellərinin məhdudiyətlərini üzə çıxarır. Bu baxımdan, ekoloji problemlərin həlli yalnız texniki vasitələrlə deyil, həm də dəyəryönlü və normativ çərçivələrin yenidənqurulması ilə əlaqələndirilir. Bu məqalədə Azərbaycanda müşahidə olunan su qıtlığı, iqlim dəyişikliyi və Xəzər dənizinin səviyyəsinin enməsi kimi ekoloji problemlər İslam ekologiyasının əsas prinsipləri çərçivəsində təhlil edilməyə çalışılır. Tədqiqatda “tövhid, mizan, xilafət və əmanət” kimi teoloji anlayışların ekoloji şüurun formalaşmasındakı rolu konseptual səviyyədə araşdırılır və bu prinsiplərin insanın təbiətlə münasibətini normativ çərçivəyə saldığı göstərilir. Bununla yanaşı, qeyd olunur ki, bu anlayışların klassik dini mətnlərdə dolaylı şəkildə mövcud olmasına baxmayaraq, onların müasir ekoloji diskursa sistemli inteqrasiyası hələ kifayət qədər inkişaf etməmişdir. Məqalənin əsas tezislərindən biri Azərbaycan cəmiyyətində dini-mənəvi irslə praktik ekoloji davranış arasında mövcud olan uyğunsuzluqdur. Bu vəziyyət “diskursiv sükut” anlayışı ilə izah olunur; yəni dini diskursda ekoloji məsuliyyətin sistemli şəkildə ifadə olunmaması nəticəsində bu sahə ictimai şüurda periferik qalır. Bununla belə, bu yanaşmanın empirik əsaslandırılması üçün əlavə keyfiyyətli və kəmiyyətli tədqiqatlara ehtiyac olduğu vurğulanır. Araşdırma göstərir ki, dini təlimlərdə ekoloji etikanın

zəif təmsil olunması təbiətin “ilahi ayə” kimi qavranılmasını məhdudlaşdırır, resurslardan utilitar istifadəyə zəmin yaradır. Araşdırmada ekoloji davranışın yalnız dini faktorlarla izah edilməsinin reduksionist olduğu, iqtisadi, institusional və sosial amillərin də bu prosesdə mühüm rol oynadığı irəli sürülür. Bu səbəbdən də kompleks və çoxsəviyyəli yanaşma zəruri hesab edilir. Məqalədə ekofiqh modullarının dini təhsilə inteqrasiyası, dini institutların ekoloji maarifləndirmədə rolunun artırılması və yaşıl dini məkanların təşviqi kimi təkliflərdən bəhs olunur.

Açar sözlər: *İslam hüququ, İslam ekologiyası, Azərbaycan, ətraf mühitin qorunması, mizan, xilafət.*

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

Environmental Protection in Azerbaijan from the Perspective of Islamic Ecology: An Analysis of Ecotheological Potential

Assoc. Prof. Mubariz Jamalov

Vice Rector on Academic Affairs
and Educational Technologies of the
Azerbaijan Institute of Theology

Baku, Azerbaijan

mubarizcamalov@ait.edu.az

<https://orcid.org/0009-0005-6222-2527>

Date of submission: 13.04.2026

Date of acceptance: 27.05.2026

Abstract

In the contemporary era, the ecological crisis is not limited to technological and managerial issues but also necessitates a reconsideration of the ontological and ethical foundations of the human–nature relationship. This article examines environmental challenges in Azerbaijan—particularly water scarcity, climate change, and the decline in the Caspian Sea level—through the framework of the fundamental principles of Islamic ecology. The study conceptually analyzes the role of key theological notions such as tawhid, mizan, khilafah, and amanah in shaping ecological consciousness, demonstrating that these principles provide a normative framework for regulating human interaction with nature. One of the central arguments of the article is the discrepancy between the rich religious-moral heritage and actual ecological behaviour in Azerbaijani society. This condition is explained through the concept of “discursive silence”, whereby ecological responsibility is not systematically articulated within religious discourse and thus remains peripheral in public consciousness. However, the study also acknowledges the need for further empirical validation of this conceptual approach. The findings suggest that the limited presence of ecological ethics in religious teachings constrains the perception of nature as a divine “sign” and fosters a utilitarian approach to resource use. Nevertheless, the article cautions against a reductionist interpretation that attributes ecological behaviour solely to religious factors. It proposes integrating “eco-fiqh” modules into religious education and enhancing the role of religious

institutions in environmental awareness. In conclusion, the study argues that a spiritually grounded paradigm can complement technical measures and contribute to the development of sustainable ecological behaviour.

Keywords: *Islamic law, Islamic ecology, Azerbaijan, Environmental protection, Mizan, Khilafah*

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

Охрана окружающей среды в Азербайджане в контексте исламской экологии: анализ экотеологического потенциала

д.ф. по теологии, доц. Мубариз Джамалов

Проректор по организации учебного процесса и технологиям обучения
в Азербайджанском институте теологии,
Баку, Азербайджан
mubarizcamalov@ait.edu.az
<https://orcid.org/0009-0005-6222-2527>

Дата подачи статьи в редакцию: 13.04.2026

Дата подтверждения статьи к публикации: 27.05.2026

Резюме

В современную эпоху экологический кризис не ограничивается лишь технологическими и управленческими проблемами, но также требует переосмысления онтологических и этических оснований взаимоотношений человека и природы. Изменение климата, дефицит водных ресурсов и деградация экосистем, являющиеся следствием усиления антропогенного воздействия, выявляют ограниченность существующих моделей развития. В связи с этим решение экологических проблем связано не только с техническими средствами, но и с перестройкой ценностно-ориентированных и нормативных рамок. В данной статье предпринимается попытка проанализировать экологические проблемы, наблюдаемые в Азербайджане, такие как дефицит воды, изменение климата и понижение уровня Каспийского моря, в рамках фундаментальных принципов исламской экологии. Исследование на концептуальном уровне рассматривает роль таких теологических понятий, как «таухид», «мизан», «халифат» и «аманат», в формировании экологического сознания и показывает, что эти принципы определяют отношения человечества с природой в рамках нормативной системы. Кроме того, отмечается, что, несмотря на неявное присутствие этих концепций в классических религиозных текстах, их систематическая интеграция в современный экологический дискурс еще не получила достаточного развития. Одним из ключевых тезисов статьи является наличие несоответствия между богатым религиозно-нравственным наследием и практическим экологическим поведе-

нием в азербайджанском обществе. Данная ситуация объясняется через концепт «дискурсивного молчания», при котором экологическая ответственность не получает системного выражения в религиозном дискурсе и, как следствие, остается на периферии общественного сознания. Вместе с тем отмечается необходимость дополнительного эмпирического обоснования данного подхода. Исследование показывает, что слабая представленность экологической этики в религиозных учениях ограничивает восприятие природы как «божественного знамения» и способствует утилитарному использованию ресурсов. В исследовании утверждается, что объяснение экологического поведения исключительно религиозными факторами является редуционистским, поскольку в этом процессе значительную роль играют также экономические, институциональные и социальные факторы. Поэтому считается необходимым применять комплексный и многоуровневый подход. В статье предлагаются такие меры, как интеграция модулей «экофикха» в религиозное образование и усиление роли религиозных институтов в экологическом просвещении и продвижение «зеленых» религиозных пространств.

Ключевые слова: *Исламское право, исламская экология, Азербайджан, охрана окружающей среды, мизан, халифат*

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

Giriş

Müasir dövrdə bəşəriyyət qlobal ekoloji böhranla üz-üzədir. Antropogen təsirlər nəticəsində yaranan qlobal istiləşmə, biomüxtəlifliyin azalması və təbii resursların tükənməsi, artıq nəzəri xəbərdarlıq deyil, gündəlik həyatın acı reallığına çevrilmişdir. Bu kontekstdə Azərbaycan Respublikası da istisna təşkil etmir. Ölkə son onilliklərdə su qıtlığı, torpaq degradasiyası, ətraf mühitin çirklənməsi və Xəzər dənizinin səviyyəsinin enməsi kimi ciddi ekoloji sınaqlarla qarşılaşır. Həmçinin Kür çayının səviyyəsinin azalması və şoranlaşma prosesləri həm kənd təsərrüfatını, həm də ölkənin ümumi ekoloji təhlükəsizliyini təhdid edir. Bu problemlər yalnız texniki və iqtisadi faktorlarla izah oluna bilməz; onların arxasında həm də dəyərlər sistemi, davranış modelləri və insan-təbiət münasibətlərini formalaşdıran dünyagörüşü dayanır. Müasir ekoloji böhranın dərinləşməsi, bu baxımdan, normativ-etik çərçivələrin və xüsusilə dini-mənəvi dəyərlərin rolunun yenidən nəzərdən keçirilməsini zəruri edir. Ekoloji məsuliyyətin formalaşmasında cəmiyyətin mənəvi kodlarını müəyyən edən dini ənənələrin təsiri ayrıca diqqət tələb edir. Azərbaycan əhalisinin böyük əksəriyyətinin mənsub olduğu İslam dini təbiəti qorumaq üçün zəngin bir etik çərçivə təklif edir. Qurani-Kərimdə və hədislərdə əksini tapan mizan (tarazlıq), xilafət (insanın Yer üzündəki məsuliyyəti) və israf qadağası kimi prinsiplər ekoloji şüurun formalaşması üçün mühüm təməllərdir. Mövcud mənzərə isə göstərir ki, bu dini-etik dəyərlər cəmiyyətin real ekoloji davranışında və gündəlik praktikalarında yetərincə təzahür etmir. Dini kimliklə ekoloji məsuliyyət arasında müşahidə olunan bu məsafə elmi tədqiqatın əsasını təşkil edən ziddiyyəti yaradır.

Tədqiqatın elmi yeniliyi İslam ekologiyasının nəzəri prinsipləri ilə müsəlman cəmiyyətindəki praktik davranışlar arasındakı uyğunsuzluğu ənənəvi fərdi yanaşmalardan kənar təhlil etməsindən ibarətdir. Mövcud ədəbiyyatdan fərqli olaraq, bu araşdırma sözügedən uçurumu yalnız subyektiv amillərlə deyil, həm də dini-institusional müstəvidəki diskursiv sükut faktı üzərindən əsaslandırır. Bu baxımdan, məqalə yerli akademik mühitdə dini qurumların, tədris kurikulumlarının və xütbə mövzularının ekoloji şüur üzərindəki təsirini (və ya bu təsirin yoxluğunu) sistemli şəkildə problemləşdirən ilk tədqiqat xarakteri daşıyır.

Hipotez. Tədqiqatda irəli sürülən əsas iddia bundan ibarətdir ki, İslamın nəzəri ekoloji prinsipləri həm ümumbəşəri, həm də lokal kontekstdə mücərrəd inanc səviyyəsində qalmış və praktik ekoloji davranış modelinə çevrilməmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, hazırda İslamın ekoloji təlimləri ilə fərdlərin gündəlik həyat təcrübələri arasındakı bu

uçurumu kəmiyyət göstəriciləri ilə birbaşa sübut edəcək genişmiqyaslı sosioloji araşdırmalar və ya spesifik rəy sorğuları olduqca məhduddur. Bu boşluq problemin mövcud olmadığını deyil, əksinə, tərک edilmiş qaldığını göstərir. Belə ki, ekoloji diskursun dini tədris prosesində və kütləvi dini təbliğat mexanizmlərində kifayət qədər yer almaması İslam ekologiyasının fərdi və ictimai dindarlıq müstəvisində funksional elementə çevrilməsini ləngidir. Dini diskursda ekoloji etikanın kənarında qalması müsəlmanların gündəlik həyatında bu məsələyə yetərincə önəm verilməməsinə səbəb olur. Bu məntiqdən çıxış edərək, məqalə sözügedən uçurumun mövcudluğunu institusional və diskursiv sükut faktına əsaslanaraq qəbul edir və öz nəzəri-praktik iddiasını məhz bu boşluğun üzərində inşa edir.

Metodologiya və nəzəri çərçivə. Bu tədqiqat İslam ekologiyasının normativ prinsipləri ilə müasir müsəlman cəmiyyətindəki reallıq arasındakı münasibətləri təhlil etmək üçün kvalitatif analiz və deduktiv yanaşma metoduna əsaslanır. Tədqiqatın metodoloji strukturunu formalalaşdırarkən, sadəcə, teoloji anlayışların təsviri ilə kifayətlənməyib, onların sosial davranışa transformasiya imkanlarını ölçən analitik bir model tətbiq edilmişdir. Prosesin ilk mərhələsində İslam ekologiyasının əsas prinsipləri müasir ekoloji böhran kontekstində yenidən şərh edilmişdir. Burada məqsəd sözügedən anlayışların, sadəcə, metafizik mahiyyətini deyil, onların fərd üzərinə qoyduğu konkret etik-sosial öhdəlikləri müəyyənləşdirməkdir. Tədqiqatın mərkəzində dayanan "nəzəriyyə-praktika uçurumu"nu analiz etmək üçün dini prinsiplərin praktik davranışa keçid mexanizmini izləyən üçmərhələli translyasiya modeli təklif olunur. Bu model ekoloji təlimlərin dini bilik səviyyəsində dərk (idrak), bu biliklərin fərdi mənəvi dəyərə çevrilməsi (internalizasiya) və nəticədə, həmin amillərin gündəlik ekoloji davranışda təzahürü üzərində qurulmuşdur.

Literatur. İslam ekologiyası sahəsində beynəlxalq miqyasda mühüm tədqiqatlar aparılmışdır. Seyid Hüseyn Nəsr "Man and Nature" əsəri ilə ekoloji böhranın mənəvi köklərini təhlil edən ilk mütəfəkkirlərdən biri olmuşdur. Fazlun Xalid isə "Signs on the Earth" kitabında İslamın ekoloji hüquq və etik prinsiplərini müasir idarəetmə modelləri ilə birləşdirən mühüm tədqiqatlar aparmışdır.

İbrahim Özdəmirin "İslam çevre ahlakında mizan kavramı" əsəri Qurani-Kərimdəki "kosmik tarazlıq və nizam" anlayışını ekoloji etikanın mərkəzinə yerləşdirir. Bundan əlavə, Richard C. Foltzun redaktoru olduğu "Islam and Ecology: A Bestowed Trust" kollektiv əsərində ətraf mühitin ilahi bir "əmanət" statusunu fərqli perspektivlərlə dərinləşdirir.

Eyni zamanda, Mawil Izzi Dien "The Environmental Dimensions of Islam" kitabında İslam hüququndakı klassik normativlərin müasir ekoloji problemlərə tətbiqini araşdırır, İbrahim Abdul-Matin isə "Green Deen" adlı əsəri ilə bu nəzəri prinsipləri gündəlik həyat tərzinə və praktiki fəaliyyətə çevirən yaşıl bir dindarlıq modeli təklif edir. Beləliklə, bu müəlliflər bir tərəfdən, təbiətin tərifini ilahi bir ayə olaraq yenidən təqdim edir, digər tərəfdən, "xilafət" məsuliyyəti çərçivəsində resursların ədalətli idarə olunması üçün vahid mənəvi-ekoloji etika xəritəsi çəkir. Bu məqalə isə İslam ekologiyası ilə Azərbaycanın spesifik postsovet keçmişini və yerli ekoloji problemlərini sintez edərək, ədəbiyyatdakı "lokal tətbiq" boşluğunu doldurur.

Tədqiqat nəzəri etikadan praktik davranışa keçid mərhələsindəki maneələri multidissiplinar (teoloji-sosioloji) baxış bucağından təhlil etməsi ilə fərqlənir. Bu sahədə araşdırmalar genişləndirilərək, gələcəkdə bir neçə istiqamətdə inkişaf etdirilə bilər.

Birincisi, müasir Azərbaycan dindarlarının gündəlik ekoloji vərdişlərini ölçən genişmiqyaslı empirik və sosioloji sorğuların aparılması bu mövzuda daha konkret nəticələr verə bilər.

İkincisi, ölkədəki dini icmaların (məscid və dini təhsil müəssisələrinin) ekoloji maarifləndirmə potensialı və "yaşıl məscid" modellərinin tətbiqi perspektivləri araşdırılmalıdır.

Üçüncüsü, müasir Azərbaycan ilahiyyətçilərinin və din xadimlərinin ekoloji məsələlərə dair fətva və rəylərinin analizi aparılaraq, dini diskursun praktik təsiri müəyyən edilə bilər. Nəhayət, İslam ekoloji etikasına Azərbaycanın qədim milli-mənəvi adət-ənənələrinin (məsələn, suya, torpağa müqəddəs yanaşma) kəsişmə nöqtələrinin tədqiqi milli ekoloji strategiyanın mənəvi təməllərini gücləndirə bilər.

1. Azərbaycanda ekoloji realıq: problemlər və göstəricilər

Azərbaycanın ekoloji vəziyyəti son onilliklərdə təbiətin daxili transformasiyası, antropogen amillərin intensiv təsiri ilə əhəmiyyətli dərəcədə dəyişmişdir. Elmi-tədqiqatlar göstərir ki, ölkədə su ehtiyatlarının kəskin azalması, iqlim dəyişikliklərinin fəsadları, torpaq degradasiyası və sənaye çirklənməsi əsas ekoloji çağırışlar kimi ön plana çıxır. Xüsusilə Kür–Araz hövzəsi, Abşeron yarımadası və Xəzər dənizi ətrafı ərazilər ekoloji risklərin ən yüksək olduğu zonalar hesab edilir. Bu problemlər yalnız təbii ekosistemlərə zərər verməklə kifayətlənmir, həm də kənd təsərrüfatına, əhəlinin sağlamlıq göstəricilərinə və uzunmüddətli iqtisadi inkişaf strategiyalarına ciddi təhlükə yaradır (Abbasov və b., 2023, 10, 11, 14, 15, 16, 20, 36; Tahirov, Zeynalova, 2021, 107).



Azərbaycandakı mövcud ekoloji vəziyyəti aşağıdakı kimi ifadə etmək mümkündür:

1.1. Su qıtlığı

Azərbaycan su ehtiyatlarının məhdudluğu və qeyri-bərabər paylanmasına görə, dünyada su qıtlığı riski daşıyan ölkələr sırasına daxildir. Ölkənin su balansının ən mürəkkəb tərəfi onun transsərhəd çaylardan yüksək dərəcədə asılı olmasıdır; belə ki, daxili su resurslarının, təxminən, 70-75 faizi ölkə hüdudlarından kənarında, əsasən, Kür və Araz çayları vasitəsilə formalaşır. Son illərdə global iqlim dəyişikliyi və suyun qeyri-səmərəli idarə olunması nəticəsində bu hövzədə suyun həcmi kritik səviyyədə azalmışdır. Tədqiqatlar və rəsmi dövlət hesabatları son 20 ildə Kür–Araz hövzəsində su ehtiyatlarının 20–30 faiz civarında azaldığını təsdiqləyir (Məmmədov, Xəlilov, 2006, 252; Abbasov və b., 2023, 11, 28, 36; Ekologiya hesabatı-2025). Bunun əsas səbəbləri yağıntıların miqdarının azalması, orta illik temperaturun yüksəlməsi, yuxarı axın ölkələrində suyun sənaye və kənd təsərrüfatı məqsədləri üçün hədsiz mənimsənilməsi ilə yanaşı, daxili infrastrukturda yaranan itkilərdir. Azərbaycanda ümumi su istehlakının böyük hissəsi – təxminən, 80-85 faizi kənd təsərrüfatının payına düşür; lakin bu sahədə resurslardan istifadə səmərəliliyi ciddi struktur problemlərlə məhdudlaşır (Ekologiya hesabatı-2025).

Mövcud suvarma sistemlərinin əhəmiyyətli hissəsi sovet dövründən qalma olub, texniki cəhətdən köhnəlmişdir və müasir su qənaəti tələblərinə cavab vermir. Xüsusilə açıq və torpaq məcralı kanal şəbəkələrinin

geniş yayılması suyun nəql prosesində yüksək səviyyədə buxarlanma və sızma itkilərinə səbəb olur. Rəsmi statistik məlumatlar nəql zamanı itkilərin, təxminən, 30 faiz olduğunu, lakin təsərrüfatdaxili səmərəsizliklə bu göstəricinin daha da kəskinləşdiyini göstərir. Bu fərqlilik regionlar və suvarma texnologiyaları üzrə dəyişir ki, bu da sahədə daha dəqiq monitorinqlərin aparılmasını zəruri edir (BTR1, 2024).

Problemin yalnız texniki deyil, həm də institusional və davranış yönələri mövcuddur. Su istifadəsinin ölçülməsi və tarifləşdirilməsi mexanizmlərinin zəifliyi fermerlər arasında suyun limitsiz resurs kimi qəbul olunmasına şərait yaradır. Nəticədə, suvarma vaxtının və həcmının elmi əsaslarla planlaşdırılmaması, torpağın real ehtiyacından artıq su verilməsi və qeyri-effektiv suvarma üsullarının davamlı tətbiqi müşahidə olunur. Bu isə yalnız su itkisi ilə məhdudlaşmır, eyni zamanda, torpağın şoranlaşması, məhsuldarlığın azalması və uzunmüddətli aqroekoloji deqradasiya kimi nəticələr doğurur. Digər tərəfdən, müasir suvarma texnologiyalarının (damcı və yağmurlama sistemləri kimi) tətbiq səviyyəsi hələ də məhduddur. Bunun səbəbləri arasında ilkin investisiya xərclərinin yüksəkliyi, texniki bilik çatışmazlığı və dövlət dəstək mexanizmlərinin yetərsizliyi göstərilə bilər. Halbuki beynəlxalq təcrübə göstərir ki, bu texnologiyalar su sərfiyyatını əhəmiyyətli dərəcədə azaldaraq həm məhsuldarlığı artırır, həm də resursların davamlı idarə olunmasına töhfə verir (Abbasov və b., 2023, 5, 6, 12; Məmmədov, Xəlilov, 2006, 397, 418, 488; Tahirov, Zeynalova, 2021, 106; Xəlilov, 2006, 7, 8, 22).

Şirin su ehtiyatlarının əsasını təşkil edən Kür və Araz çaylarının ekoloji vəziyyəti digər mühüm və çoxqatlı problemdir. Transsərhəd hidroloji sistemlər kimi bu çaylar yalnız Azərbaycanın daxilində baş verən proseslərin deyil, eyni zamanda, yuxarı axın ölkələrindəki sənaye, kənd təsərrüfatı və urbanizasiya fəaliyyətlərinin birbaşa təsiri altındadır. Bu səbəbdən onların çirklənməsi lokal deyil, regional idarəetmə boşluqları ilə sıx bağlı olan struktur xarakterli bir məsələ kimi ortaya çıxır. Mövcud tədqiqatlarda qeyd olunduğu kimi, çaylara sənaye tullantıları, aqrokimyəvi maddələr və təmizlənməmiş məişət suları daxil olur (Abbasov və b., 2023, 10, 14, 37).

Ekoloji nəticələr baxımından, çirklənmə çay ekosistemlərinin trofik strukturuna və biomüxtəlifliyə birbaşa təsir göstərir. Ağır metalların və yüksək duzluluğun artması balıq populyasiyalarının azalmasına, bəzi növlərin isə tamamilə yox olmasına gətirə bilər. Bununla yanaşı, çirkliliyin artması su hövzələrində oksigen çatışmazlığı yaradaraq digər su orqanizmləri üçün də əlverişsiz şərait formalaşdırır. Bu proseslər yalnız ekoloji deyil, həm də iqtisadi nəticələr doğurur; balıqçılıq sektorunun

zəifləməsi və kənd təsərrüfatında istifadə olunan suyun keyfiyyətinin aşağı düşməsi buna nümunədir. İnsan sağlamlığı baxımından isə risklər daha kompleksdir. İçməli su mənbələrinin çirkənlənməsi, xüsusilə ağır metalların (məsələn, qurğuşun, kadmium, civə kimi) uzunmüddətli təsiri ilə əlaqəli xroniki xəstəliklərin yayılma ehtimalını artırır. Bununla belə, “genişmiqyaslı ekoloji-sağlamlıq böhranı” ifadəsinin istifadəsi müəyyən metodoloji ehtiyat tələb edir; çünki belə bir iddianın əsaslandırılması üçün epidemioloji göstəricilərlə su keyfiyyəti arasındakı səbəb-nəticə əlaqəsini sistemli şəkildə göstərən genişmiqyaslı tədqiqatlara ehtiyac vardır. Mövcud məlumatlar problemin ciddi olduğunu göstərsə də, onun miqyasının dəqiq qiymətləndirilməsi üçün daha inteqrativ və uzunmüddətli araşdırmalar tələb olunur (Abbasov və b., 2023, 10, 14, 37; Məmmədov, Xəlilov, 2006, 172-175; Xəlilov, 2006, 14-17, 40).

1.2. Qlobal istiləşmənin təsirləri

Azərbaycanın iqlim dəyişikliklərinə qarşı həssaslığı çoxqatlı və struktur xarakter daşıyır. Bu həssaslıq yalnız temperatur artımı ilə məhdudlaşmır, eyni zamanda, hidroloji rejimlərin dəyişməsi, torpaq-ekoloji sistemlərin deqradasiyası və sosial-iqtisadi sahələrdə risklərin artması ilə müşayiət olunur. Coğrafi baxımdan Azərbaycan quraq və yarıquraq iqlim qurşaqlarının, dağlıq ekosistemlərin kəşiməsində yerləşdiyi üçün iqlim dəyişikliklərinin təsirləri burada daha kompleks və qeyri-bərabər şəkildə müşahidə olunur. Qlobal istiləşmə ölkənin ekosistemlərində zəncirvari mənfi reaksiyalara səbəb olur. Belə ki, Azərbaycanda 1991–2023-cü illər ərzində orta illik temperatur normaldan 1.42°C artmışdır. Bu artımın yerli fəsadları xüsusilə ağırdır, çünki ölkənin düzənlik və alçaq dağlıq ərazilərində səthi buxarlanma yağıntılardan orta hesabla 2.6 dəfə yüksəkdir. Temperaturun yüksəlməsi buxarlanma prosesini sürətləndirərək onsuz da qıt olan su ehtiyatlarının daha da azalmasına gətirib çıxarır. Respublikanın su resurslarının, təxminən, 70 faizi ölkə xaricində formalaşan tranzit çayların (Kür, Araz və s.) payına düşür. Quraqlıq illərində bu çayların axımı $17\text{-}25\text{ km}^3$ həddinə qədər azala bilər ki, bu da suvarma əkinçiliyində ciddi çətinliklər yaradır. Xüsusilə yay aylarında müşahidə olunan anomal istilər eroziya quraqlığına və torpağın rütubət balansının pozulmasına səbəb olur (BTR1, 2024, 35, 242-245; Tahirov, Zeynalova, 2021, 102; Abbasov və b., 2023, 31, 35; Məmmədov və Xəlilov, 2006, 238, 274).

1.3. Xəzər dənizində ekoloji gərginlik

Xəzər dənizi qapalı hövzə olduğu üçün onun səviyyəsi birbaşa gələn çay axınları (xüsusilə Volqa və Kür) və dəniz səthindən gedən buxarlanma arasındakı balansdan asılıdır. Ötən əsrin sonunda dəniz səviyyəsinin təxminən 2,5 metr qalxması Azərbaycanın 825 km.-lik sahil zolağına ciddi təsir göstərmiş, 800 kv.km ərazinin su altında qalmasına, minlərlə hektar otlaq və əkin sahəsinin sıradan çıxmasına səbəb olmuşdur. Son onilliklərdə müşahidə olunan global iqlim dəyişikliyi bu balansı yenidən pozmuşdur; belə ki, 1995-ci ildən etibarən dəniz səviyyəsinin kəskin düşmə tendensiyası başlamışdır. Müasir dövlət hesabatları göstərir ki, Volqa çayının sululuğunun azalması və dəniz səthində buxarlanmanın intensivləşməsi nəticəsində Xəzər dənizi hazırda kritik çəkilmə dövrünü yaşayır. Bu dinamik dəyişikliklər sahil zonasındakı infrastrukturun, o cümlədən limanların və 35-dən çox yaşayış məntəqəsinin sosial-iqtisadi həyatı üçün yeni və daha mürəkkəb ekoloji risklər yaradır (Azərbaycan ekoloji proqram, 2003, 61-62; Məmmədov və Xəlilov, 2006, 241, 345; Xəlilov, 2006, 65-66).

Xəzər dənizinin ekoloji taleyi ona tökülən 130-dan çox çaydan, xüsusilə ümumi axımın təxminən 80faiz-ni təmin edən Volqa çayından birbaşa asılıdır (Şahvələd, 2006; BTR1, 2024). Dəniz hövzəsinə hər il milyonlarla kubmetr təmizlənməmiş tullantı suyunun axıdılması və transsərhəd çaylar vasitəsilə gələn kimyəvi yüklər bioloji tarazlığı kəskin şəkildə pozur (Azərbaycan ekoloji proqram, 2003). Xüsusilə tarixi neft hasilatı zonası olan Bakı buxtasında qrunzun üst qatlarında neft məhsullarının konsentrasiyası kritik həddə çatmışdır.

Rəsmi monitorinqlər göstərir ki, dənizə hər il minlərlə ton neft məhsulu, fenol və on minlərlə ton müxtəlif duzlar daxil olur ki, bu da dəniz ekosisteminin özünübərpa qabiliyyətini zəiflədir (Ekologiya hesabatı-2025). Son illərdə təmizləyici qurğuların sayının artırılmasına baxmayaraq, həm daxili mənbələr, həm də qonşu ölkələrdən gələn çirklənmə Xəzərin ekoloji təhlükəsizliyi üçün əsas risk amili olaraq qalır (Xəlilov, 2006, 65-67; Abbasov və b., 2023, 14-15; BTR1, 2024, 158, 258).

1.4. Çirklənmə və tullantılar

Azərbaycanın sənaye inkişafı, xüsusilə neft-qaz və neft-kimya sektorları ölkədə ekoloji gərginliyin əsas mənbələrindən biridir. Bakı və Sumqayıt şəhərləri iri sənaye mərkəzləri kimi atmosferin ən çox çirkləndiyi ərazilərdir. Bakıda hava kütlələrinin çirklənməsində avtonəqliyyat tullantıları (təxminən, 80 faiz) həlledici rol oynayır. Sumqayıt isə sovet dövründən qalan ağır kimya sənayesi mirası səbəbindən uzun müddət

yüksək çirklənmə zonası hesab edilmişdir; lakin son illərdə sənaye zonalarının modernləşdirilməsi spesifik toksik emissiyaların azalmasına səbəb olmuşdur. Atmosferdəki azot oksidləri və asılı hissəciklər birbaşa tənəffüs yolları xəstəliklərinə (bronxit, astma) və nəqliyyat sıxlığı zamanı yaranan fotokimyəvi dumanlara yol açır. Plastik tullantıların idarə olunması sahəsində müasir infrastrukturun yaradılmasına baxmayaraq, məişət səviyyəsində çeşidləmə və təkrar emal hələ də tam formalaşmamışdır. Tədqiqatlar göstərir ki, plastik materiallar yüz illərlə parçalanmayaraq torpağın strukturunu pozur və Xəzər dənizində nəre balıqları, eləcə də Xəzər suitisi kimi nadir növlərin yaşayış mühitini təhdid edir. Xüsusilə dənizə daxil olan plastik mikrohissəciklər qida zəncirinə inteqrasiya edərək bioloji tarazlığı geri dönməz şəkildə pisləşdirir. Bu kontekstdə, birdəfəlik plastiklərin istifadəsinə dair qanunvericilikdəki məhdudiyətlərə baxmayaraq, qlobal istehlak mədəniyyətinin təsiri ilə yaranan plastik asılılığı ekoloji böhranın ən kəskin tərəflərindən biridir (BTR1, 2024, 61, 69, 78, 228, 280; Ekologiya hesabatı-2025, 18, 72, 81; Azərbaycan ekoloji proqram, 2003, 68, 75, 85, 92; Abbasov və b., 2023, 14).

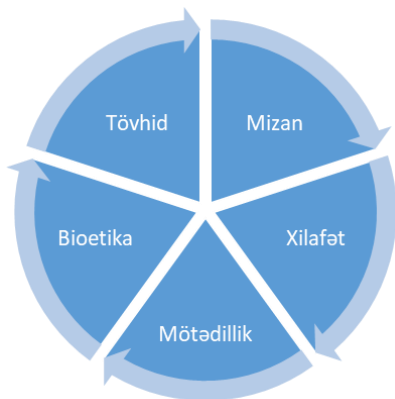
Yuxarıda göstərilən problemlər Azərbaycanın ekoloji vəziyyətinin kompleks və çoxşaxəli olduğunu göstərir. Su qıtlığı, iqlim dəyişiklikləri və çirklənmə bir-biri ilə əlaqəli şəkildə ölkənin davamlı inkişafına mane olur. Bu problemlərin həlli üçün su resurslarının səmərəli idarə olunması, müasir suvarma texnologiyalarının tətbiqi, tullantıların idarə olunmasının təkmilləşdirilməsi və beynəlxalq əməkdaşlığın gücləndirilməsi vacibdir. Bunlarla yanaşı, İslam ekologiyasının təqdim etdiyi mənəvi və etik prinsiplərdən faydalanmaq cəmiyyətdə təbiətə qarşı məsuliyyət hissini köklü şəkildə gücləndirə bilər. Ekoloji böhranın mənəvi köklərini dərk edərək, təbiəti Yaradanın varlığına işarə edən “ayələr toplusu” kimi görmək, Azərbaycanda ekoloji şüurun yüksəlməsinə, yalnız texniki deyil, həm də mənəvi dəyərlərə əsaslanan davamlı inkişaf modelinin formalaşmasına fundamental töhfə verə bilər.

2. İslam ekologiyasının nəzəri əsasları və prinsipləri

İslam ekologiyası müasir dövrün ekoloji böhranını yalnız texnoloji bir çatışmazlıq kimi deyil, bəşəriyyətin keçirdiyi dərin intellektual və mənəvi tənəzzülün nəticəsi kimi də qiymətləndirir. Bu böhranın kökündə müasir insanın həyatın mənəvi ölçüsündən uzaqlaşaraq, təbiəti desakralizasiya (müqəddəslikdən arındırma) etməsi dayanır. Bu sekulyar baxış bucağı təbiəti Yaradandan qopmuş, ruhsuz və yalnız iqtisadi mənfəət üçün istismar ediləcək bir xammal obyektinə çevirmişdir. İslam ekologi-

yası bu materialist yanaşmaya alternativ olaraq, kainatı ilahi bir vəhdət (tövhid) içində gören bütöv bir paradiqma təqdim edir. Bu çərçivədə təbiət, sadəcə, fiziki bir məkan deyil, hər bir cüzü ilə Allahın varlığını, qüdrətini və sifətlərini əks etdirən müqəddəs ayətlər (nişanələr) toplusudur. Quran paradiqmasında təbiət Yaradanın ilahi teofaniyası (təzahürü) kimi qəbul edilir; yeni kainatdakı hər bir bitki, heyvan, dağ və çay, sanki Allahın gözəl üzünü göstərən minlərlə aynadan biridir. Bu müqəddəslik şüuru insan və təbiət arasındakı münasibətləri mənəvi məsuliyyət müstəvisinə daşıyır. Təbiət insana Allah tərəfindən verilmiş müqəddəs bir əmanətdir. İnsan Yer üzünün xəlifəsi olaraq təbiətin sahibi deyil, onun qoruyucusu kimi təyin edilmişdir. Bu mənəvi bağlılıq o deməkdir ki, təbiətə zərər vermək yalnız bioloji bir itki deyil, həm də Allahın qoyduğu ilahi mizana (tarazlığa) qarşı üsyan və Yaradanın ayələrinə hörmətsizlikdir. Beləliklə, İslamın ekoloji baxışı insanı təbiətlə harmoniyada yaşamağa və onu Yaradanın xatirinə sevməyə sövq edir. Bu mənəvi paradiqma müasir cəmiyyəti parçalanmış və mənfəət mərkəzli dünyagörüşündən xilas edərək, təbiəti yenidən müqəddəs bir ibadətqah kimi qavramağı təklif edir. Sadəcə, belə bir baxış bucağı ilə bəşəriyyət ekoloji deqradasiyanın qarşısını ala və təbiətlə olan vəhdətini yenidən bərpa edə bilər (Afifatun, 2025, 183; Bilgin, 2025, 280-281; Whati, 2025, 714-715).

İslam ekologiyası bir neçə fundamental prinsip üzərində qurulmuşdur:



2.1. Tövhid (ontoloji bütünlük)

İslam düşüncəsinə görə, kainatın hər bir elementi Yaradanın varlığını və qüdrətini əks etdirən müqəddəs nişanələr – ayələr məcmusu kimi dərk edilir. Allah göyləri, yeri və onların arasındakı bütün varlıqları təsadüfi deyil, müəyyən bir həqiqət və ali məqsəd əsasında yaratmışdır (“Sad”, 38/27–28; “Ənkəbut”, 29/44). Bu ilahi nişanələr yalnız kosmik

müstəvidə deyil, eyni zamanda insanın daxili aləmində də təzahür edir (“Fussilət”, 41:/53). Bu baxışın təbii davamı olaraq, kainatdakı yaradılışın mükəmməl ölçü, nizam və daxili harmoniya – mizan prinsipi üzərində qurulduğu qəbul edilir (“Qəmər”, 54/49; “Hicr”, 15/19). “Rəhman” surəsində (55/7–9) qeyd olunduğu kimi, Allah göyü yüksəltmiş və mizanı müəyyən etmişdir ki, insan bu tarazlığı pozmasın və həddi aşmasın. Məhz bu çərçivədə insanın mövqeyi yer üzünün xəlifəsi — yeni idarəçisi və qoruyucusu kimi müəyyən edilir (“Bəqərə”, 2/30; “Fatir”, 35/39). Beləliklə, təbiət insanın mülkiyyəti kimi deyil, qorunmalı olan müqəddəs bir əmanət kimi təqdim olunur (“Əhzab”, 33/72). Digər tərəfdən, bu ilahi nizamın pozulması İslam ekoloji düşüncəsində “fəsad” anlayışı ilə ifadə edilir və bu pozulmanın əsas səbəbi birbaşa insan fəaliyyəti ilə əlaqələndirilir (“Rum”, 30/41). Bu səbəbdən, islah olunmuş yer üzündə fəsad törətmək (“Əraf”, 7/56) və təbii resurslardan istifadə zamanı israfçılığa yol vermək qəti şəkildə qadağan olunur (“Əraf”, 7/31; “Ənam”, 6/141). Hətta nemətləri israf edənlərin şeytanlarla eyniləşdirilməsi (“İsra”, 17/26–27) bu məsuliyyətin nə qədər ciddi qəbul edildiyini göstərir. Bununla yanaşı, kainatın canlı və mənali sistem kimi qavranılması bütün varlıqların Allahı özünəməxsus şəkildə təsbih etməsi ideyasında daha da dərinləşir (“İsra”, 17/44; “Cümə”, 62/1). Bu kontekstdə Yer üzündə yaşayan heyvanlar və göydə uçan quşlar da insanlar kimi müstəqil ümmətlər hesab olunur (“Ənam”, 6/38). Beləliklə, təbiətin qorunması yalnız praktiki bir vəzifə deyil, eyni zamanda, kainatdakı ümumi ibadət harmoniyasına hörmətin ifadəsi kimi qiymətləndirilir.

Bu ümumi çərçivə daxilində tövhid prinsipi İslam ekoloji düşüncəsinin mərkəzində dayanaraq, yalnız Allahın mütləq birliyini deyil, həm də bütün varlığın vahid ilahi mənbədən qaynaqlanan ontoloji bütövlüyünü ifadə edir. Bu yanaşmaya görə, təbiət müstəqil və mexanik bir materiya deyil; əksinə, Allahın varlığını və sifətlərini davamlı şəkildə əks etdirən ayətlər sistemidir. Bu baxımdan, tövhid şüuru Allah, insan və təbiət arasındakı münasibəti qarşılıqlı əlaqə və inteqrasiya çərçivəsində izah edir və insanı bu sistemin kənarında deyil, onun ayrılmaz və məsuliyyətli bir hissəsi kimi təqdim edir. Eyni məntiqi xətt davam etdirilərək, tövhid kainatı bir-birindən qopuq hissələrin mexaniki cəmi kimi deyil, eyni ilahi qaynaqdan bəslənən və üzvi şəkildə bir-biri ilə bağlı olan vahid bir sistem kimi xarakterizə edir. Beləliklə, təbiətin hər bir elementi ilahi sənət nümunəsi kimi qəbul olunur və insanın rolu bu vəhdəti qorumaqla məhdudlaşır (Abdul-Matin, 2010, 6-7; Foltz, 2003, 73, 104; Sadiqa, Nadeem, 2022, 1219-1220). Bu yanaşma modern sekulyar düşüncənin təbiəti ruhsuz xammal kimi dəyərləndirən və onu müqəddəs məzmun-

dan uzaqlaşdıran mexanik modelinə qarşı çıxır. Bu çərçivədə, insan ətraf mühiti yalnız iqtisadi resurs kimi deyil, ilahi nemət və mənəvi dəyər daşıyıcısı kimi qəbul etməli, ona qarşı hörmət və məsuliyyətlə yanaşmalıdır.

2.2. Mizan

İslam inancına görə, kainat mütləq bir ölçü, nizam və tarazlıq – mizan – üzərində yaradılmışdır. Bu prinsipə görə, varlıq aləmindəki hər bir ünsür təsadüfi deyil, ilahi bir hikmətlə müəyyən edilmiş daxili harmoniyaya malikdir və bütün varlıqlar bir-biri ilə sıx bağlı olan vahid bir sistemin parçalarıdır. Qurani-Kərimdə bu ontoloji reallıq “Həqiqətən, Biz hər şeyi bir ölçü ilə yaratdıq” (“Qəmər”, 54/49) ayəsi ilə ifadə olunur. Buradakı “mizan” anlayışı həm fiziki aləmin qanunauyğunluqlarını, həm də insanın bu ilahi nizamla qarşı olan əxlaqi və hüquqi məsuliyyətini simvolizə edir. Allah kainatı yaratdıqdan sonra, onu özbaşına buraxmamış, mizanı qoymuş və insanlara bu tarazlıqda həddi aşmamağı əmr etmişdir: “Göyü yüksəltmiş və tərəzini (mizanı) qoymuşdur. Elə isə tərəzidə (mizanı pozub) həddi aşmayın!” (“Rəhman”, 55/7-8). Bu prinsiplər əsasında formalaşan ekoloji etika insanı təbiətin sahibi deyil, onun qorunmasından məsul olan bir idarəçi (xəlifə) kimi görür. İnsanın təbiətə mənəvi mərkəzli, yanlış və hədsiz müdaxiləsi bu ilahi harmoniyayı zədələyir. Quran bu ekoloji deqradasiyanın səbəbini birbaşa insan faktoru ilə əlaqələndirir: “İnsanların öz əlləri ilə etdikləri üzündən quruda və dənizdə fəsad zahir oldu...” (“Rum”, 30/41). Ekoloji məsuliyyət sadəcə texniki bir vəzifə deyil, eyni zamanda ilahi əmanətə sadıq qalmağın və Yaradanın varlığını təbiət aynasında seyr etməyin mənəvi formasıdır (Böke, 2021, 56, 64, 66; Kalyoncu, Taş, 2024, 215, 219; Khalid, 2019, 11).

2.3. Xilafət

Xilafət insanın təbiətlə münasibətini mülkiyyət deyil, yüksək mənəvi və praktik məsuliyyət müstəvisinə daşıyır. Bu konsepsiyaya görə, insan Allahın Yer üzündəki xəlifəsi və ilahi nizamın qoruyucusudur. Qurani-Kərimdə insanın bu ali statusu: “Sizi yer üzünün xəlifələri edən Odur...” (“Fətir”, 35/39) ayəsi ilə bəyan edilir. Bu xilafət statusu insana təbiəti kor-koranə istismar etmək ixtiyarı vermir, əksinə, o, təbiətin sahibi deyil, onun qorunmasından məsul olan bir idarəçi kimi təyin edilmişdir. Bu ali vəzifə insanı Yer üzünü abad etmək və ilahi iradəyə uyğun idarə etmək öhdəliyi ilə yükləyir. Necə ki, digər bir ayədə buyrulur: “O, sizi torpaqdan yaratdı və orada yaşatdı...” (“Hud”, 11/61).

İslam mütəfəkkirlərinə görə, bu ayə yaşayış məskənlərinin salınması, ağaclandırma və su kanallarının açılması kimi işlərini möminlər üçün bir vəzifəyə çevirir. İnsan Yer üzünün bir ünsürü olan torpaqdan yaradıldığı üçün onun tərkib hissəsi olduğu dünyanı daha məskən etmək məsuliyyəti daşıyır. Bu çərçivədə təbiət insana müvəqqəti olaraq verilmiş müqəddəs bir əmanətdir. Əmanət şüuru insanı təbiətə qarşı bir mülkiyyətçi kimi deyil, əksinə, resursları gələcək nəsillərin haqqını mənimləmədən qorumalı olan məsuliyyətli bir kirayəçi kimi davranmağa sövq edir. Bu öhdəliyin ağırlığı və ekoloji məsuliyyətin qaçılmazlığı Quranda belə ifadə olunur: “Biz əmanəti göylərə, yerə və dağlara təklif etdik, onlar onu daşımaqdan qorxub çəkildilər. İnsan isə onu boynuna götürdü...” (“Əhzab”, 33/72). Təfsirçilər vurğulayırlar ki, bu ağır yük insanın təbiətin daxili müvazinətini qorumaq öhdəliyidir; buna xəyanət etmək — yəni təbiəti amansızca istismar etmək və çirkləndirmək – həm bu dünyada ekoloji böhranlara (fasad), həm də axirətdə ağır mənəvi məsuliyyətə yol açır (İzzi Dien, 2000, 21; Khalid, 2019, 84-85; Özdemir, 2006, 179-181).

2.4. Mötədillik

Mötədillik həm fərdi, həm də ictimai həyatda ifrat və təfritdən uzaq durmağa, resurslardan istifadə edərkən mütləq şəkildə orta yolu tutmağa sövq edən fundamental bir İslam prinsipidir. İslam düşüncəsində bu orta yol yalnız iqtisadi seçim deyil, həm də ümumi həyat düsturu, “vəsət ümmət” (“Bəqərə”, 2/143) anlayışının təzahürüdür. Qurani-Kərimdə bu prinsip möminlərin xarakterik xüsusiyyəti kimi belə təqdim olunur: “Onlar xərclədikdə nə israfçılıq, nə də xəsislik edərlər; onların xərcləmələri bu ikisinin arasında orta bir yoldur” (“Furqan”, 25/67). Bu orta yol prinsipi ekoloji davamlılıq üçün xüsusi əhəmiyyət kəsb edən israfın qəti qadağan edilməsini nəzərdə tutur. İslam terminologiyasında israf insanın hər hansı bir əməldə, xüsusilə resurs istifadəsində etidal sərhədlərini pozaraq həddi aşmasıdır.

Akademik mənbələrdə vurğulandığı kimi, israf yalnız maddi sərvətlərin ölçüsüz xərclənməsi deyil, həm də təbiətdəki ilahi mizanı (tarazlığı) sarsıdan, ekosistemin bütövlüyünə zərər vuran hər cür ifrat istehlak hərəkətidir. Müasir ekoloji böhranın kökündə dayanan əsas səbəblərdən biri olan aşırı istehlak İslam etikasında təbiətə qarşı törədilmiş bir fəsad kimi qiymətləndirilir. Allahın nemətlərindən istifadə edərkən mənəvi sərhədləri qorumaq barədə xəbərdarlıq kəskindir: “Yeyin-için, lakin israf etməyin. Şübhəsiz ki, Allah israf edənləri sevməz!” (“Əraf”, 7/31). Bu ayə istehlak mədəniyyətini, sadəcə, iqtisadi bir məsə-

lə olmaqdan çıxarıb, onu ilahi sevgi və razılıqla birbaşa əlaqəli olan mənəvi öhdəliyə çevirir. Quranda israfçılar, hətta “şeytanların qardaşları” (“İsra”, 17/27) kimi xarakterizə olunur ki, bu da israfın Yaradanın bəxş etdiyi nemətlərə qarşı, bir növ, nankorluq (küfrani-nimət) və ilahi nizama üsyan olduğunu göstərir (Ardoğan, 2012, 126-127, 139; Bilgin, 2025, 280; Kayhan, 2006, 150-154; Koçyiğit, 2020, 70-71).

İsrafın əksinə olan iqtisad (qənaət) isə İslamda bu mənəvi xəstəliyin əsas çarəsi və aktiv bir şükür forması kimi təqdim olunur. “İqtisad” sözününün əsl mənası “məqsədə yönəlmək” deməkdir; o, resursları yalnız ehtiyac daxilində və yaradılış qayəsinə uyğun səmərəli idarə etməyi öyrədir. İnsanın ehtiyacları məhdud olsa da, arzu və ehtirasları sonsuzdur; məhz iqtisad prinsipi bu ehtirasları cilovlayaraq təbiətin korlanmasının qarşısını alır (Böke, 2021, 54). Peyğəmbər tərəfindən qoyulan davranış modelləri isə bu mücərrəd prinsipləri praktik ekologiyaya köçürür. Peyğəmbərin axar çay kənarında dəstəmaz alan bir səhabəyə suyun bolluğuna baxmayaraq, onu israf etməməsi barədə etdiyi xəbərdarlıq İslamın təbii resurslara baxışını fundamental şəkildə dəyişir: “Bəli, axan bir çayın kənarında olsan belə israf etmə” (İbn Macə, “Təharət”, 48). Bu hədis və ona bağlı təlimlər sübut edir ki, qənaət və resurslara qayğı maddi imkanların azlığı və ya çoxluğu ilə bağlı deyil; bu, bolluq şəraitində belə qorunmalı olan mütləq bir ibadət mədəniyyətidir. Belə bir mötədillik şüuru müasir davamlı inkişaf və yaşıl iqtisadiyyat çağırışları üçün ən güclü mənəvi zəmin yaradaraq, gələcək nəsillərin təbii resurslar üzərindəki haqlarını qorumağı bir dini məsuliyyət halına gətirir.

2.5. Bioetika

İslam dininin canlı aləmə baxışı, onları, sadəcə, insan ehtiyaclarını qarşılayan maddi resurslar və ya ruhsuz obyektlər kimi görməkdən uzaq olub, bütün varlıqların Yaradan qarşısında ontoloji dəyərini və müstəqil hüquqlarını tanıyan bütöv bir yanaşmaya əsaslanır. Bu yanaşmaya görə, heyvanlar və bitkilər də insanlar kimi bir ümmət (topluluq) hesab edilir. Qurani-Kərimdə bu universal həqiqət belə bəyan olunur: “Yer üzündə gəzən elə bir heyvan və qanadları ilə uçan elə bir quş yoxdur ki, sizin kimi ümmətlər olmasın...” (“Ənam”, 6/38). Bu ayə hər bir canlının Yaradan tərəfindən müəyyən edilmiş öz daxili nizamı, sosial strukturu və mənəvi bağı olduğunu, onların da insanlar kimi Allahın nəzərində dəyər daşdığını təsdiqləyir. Bütün varlıqlar — göylər, yer, heyvanlar və hətta ağaclar Allahı öz hal dili ilə təsbih (Allahı nöqsan sifətlərdən uzaq tutmaq) edərək kainatın ortaq ibadət ahənginə qoşulurlar (“İsra”, 17:44; “Cümə”, 62:1). Bu baxış hər bir canlının Allah

tərəfindən verilmiş fitri yaşama hüququna malik olduğunu və onlara qarşı mərhəmətli davranmağın fərdi bir dini öhdəlik olduğunu vurğulayır. Peyğəmbərin “Yer üzündəkilərə mərhəmət edin ki, göydəkilər də size mərhəmət etsin” (Tirmizi, "Birr", 16) hədisi bu mərhəmət ekologiyasının əsasını təşkil ünsürlərdən biridir.

İslam hüququnda heyvanlara əziyyət vermək, bitki örtüyünü səbəbsiz yerə məhv etmək təkcə təbiətə deyil, həm də ilahi nizama qarşı törədilmiş bir cinayət və əmanətə xəyanət sayılır. Peyğəmbər haqsız yerə bir sərçəni belə öldürən şəxsın Qiyamət günü Allah qarşısında cavab verəcəyini bildirmişdir. Hətta müharibə kimi fəvqəladə vəziyyətlərdə belə, yaş ağacların kəsilməsi, yandırılması və heyvanların (qidalanma ehtiyacı xaricində) öldürülməsi qəti şəkildə qadağan edilmişdir. Peyğəmbərin Məkkə və Mədinə ətrafını “hima” (qorunan sahə) elan edərək, bitki və heyvanları himayəyə alması tarixdə ilk ekoloji mühafizə zonalarının təməli kimi qiymətləndirilir (Bozyiğit, 14-15; Böke, 2021, 68-69; Ekinci, 2018, 135-136; Foltz, 2003, 144, 149, 209; Foltz, 2006, 20-21, 87). Ekoloji məsuliyyət dünyanın sonu gəlsə belə, mömin üçün davam edən bir vəzifədir. Peyğəmbər məşhur hədisində belə deyir: “Əgər qiyamət qopduqda əlində bir fidan olsa, onu əkə bilirsənsə, mütləq ək” (Əhməd ibn Hənbəl, Müsnəd, III, 184, 191). Bu çağırış göstərir ki, təbiəti qorumaq fəaliyyəti nəticədən asılı olmayan mütləq bir dəyərdir. Həmçinin əkilən hər bir bitkinin digər canlılar üçün qida mənbəyi olması xüsusi vurğulanır: “Bir müsəlman ağac əkər və ya əkin əkərsə, ondan bir insan, bir quş və ya bir heyvan yeyərsə, bu, onun üçün sədəqə sayılır” (Buxari, “Hərs”, 1). Bu mənada, ağac əkmək təkcə bioloji deyil, həm də hər bir canlı üçün edilən bir yaxşılıq kimi “sədəqeyi-cariyə” (sonsuz sədəqə) hesab olunur.

3. Dini təlimlərlə reallıq arasında boşluq

İslam ekologiyasının təqdim etdiyi mənəvi-etik çərçivə ilə müasir müsəlman cəmiyyətlərinin ekoloji davranışları arasında müşahidə olunan uyğunsuzluq müasir ekoloji böhranın yalnız texniki və ya iqtisadi deyil, həm də dərin sosial-mədəni və intellektual köklərə malik olduğunu göstərir. Bu baxımdan, Qurani-Kərim və hədislər əsasında formalaşmış İslam ekologiyası insan-təbiət münasibətlərini normativ baxımdan tənzimləyən güclü etik sistem yaradır. Reallıq göstərir ki, bu prinsiplər geniş kütlələrin gündəlik davranış modellərinə sistemli şəkildə transformasiya olunmur. Bu ziddiyyətin səbəblərini yalnız fərdi mənəvi zəiflik və ya dini bağlılığın azalması ilə izah etmək reduksionist yanaşma olardı. Əksinə, bu uçurum bilik strukturlarının məhdudluğu, tarixi-siyasi miras,

iqtisadi sistemin prioritetləri, qlobal mədəni transformasiyalar və institusional boşluqların qarşılıqlı təsiri nəticəsində formalaşan kompleks bir proses kimi təhlil olunmalıdır.

3.1. Dini bilik və ekoloji şüur

Bu boşluğu dörd fundamental səbəblə əlaqələndirmək mümkündür. Birincisi, dini biliklərin yetərsizliyi nəticəsində cəmiyyətdə din daha çox fərdi ibadətlər və rituallarla məhdudlaşır; ekoloji məsuliyyətin dinin vacib bir hissəsi olduğu, yəni təbiətin "Allahın ayəti" kimi görülməsi kütləvi şüurda lazımi səviyyədə yer almayıb. İkincisi, sovet dövründən qalan təbiəti fəth etmək" ideologiyası və dövlət mülkiyyətinə qarşı məsuliyyətsizlik hissi kimi post-sovet mirası ekoloji mədəniyyətsizliyin köklərini dərinədə saxlayaraq mənəvi dəyərlərin ekoloji davranışa çevrilməsinə mane olur. Üçüncüsü, sürətli urbanizasiya və iqtisadi inkişaf fonunda iqtisadi maraqların prioriteti ön plana çıxır və maddi qazanc ekoloji davamlılıqdan üstün tutulduğu üçün "israfın haram olması" prinsipi iqtisadi mənfəət qarşısında öz gücünü itirir. Nəhayət, qlobal istehlak mədəniyyəti və qlobal kapitalizmin təlqin etdiyi hədsiz istehlak meylləri yerli dini-mənəvi dəyərləri sıxışdıraraq insanı təbiətdən qoparır və onu sadəcə istifadə ediləcək bir resurs kimi görməyə sövq edir (Nasr, 1990, 4-13; Ekinci, 2018, 131, 137; İzzi Dien, 2000, 130; Muhammad, Fazrian, 2023, 225-226).

Müsəlman cəmiyyətlərində dinin qavrayışı çox vaxt ibadət və ritual praktikalarla məhdudlaşır, sosial və ekoloji məsuliyyət aspektləri isə ikincidərəcəli mövqe tutur. Halbuki İslam kosmologiyasında təbiət yalnız fiziki mühit deyil, ilahi nizamın və hikmətin təcəllası kimi təqdim olunur. Bu baxış təbiətə münasibətdə ontoloji və etik məsuliyyət yaratsa da, bu anlayışların geniş ictimai şüura transformasiyası zəif qalır. Bu vəziyyətin əsas səbəblərindən biri dini təhsil sistemində ekoloji məsələlərin sistemli şəkildə yer almamasıdır. İlahiyyət proqramlarında ekologiyanın ayrıca modul kimi tədris edilməməsi din xadimlərinin bu sahədə konseptual və metodoloji hazırlığını məhdudlaşdırır. Bu məqam müasir akademik ədəbiyyatda da geniş şəkildə təsdiqlənir. Bir sıra tədqiqatlar göstərir ki, İslam dini təhsilində ekoloji etikaya dair biliklər ya fragmentar şəkildə təqdim olunur, ya da ümumiyyətlə, kurikulumdan kənar qalır (Saedi və b., 2025, 50-52; Bilgin, 2025, 280).

Bu kontekstdə əsas problem yalnız bilik çatışmazlığı deyil, həm də biliklərin transformasiya olunmamasıdır. Yəni dini biliklərin idrak səviyyəsində qalaraq, praktik davranışa çevrilməməsi məsələnin əsas mahiyyətini təşkil edir. Bu məqamda bilik–normativ dəyər–praksis mo-

deli xüsusi dəyər qazanır. Müasir tədqiqatlar da göstərir ki, dini biliklərin ekoloji davranışa təsiri yalnız o zaman effektiv olur ki, bu biliklər fərdin dəyər sistemində inteqrasiya olunsun və sosial praktikalarla dəstəklənsin. Bu baxımdan, dini biliklərin ekoloji şüura təsirini üç səviyyədə izah etmək mümkündür:

1. Koqnitiv səviyyə (bilik): fərd İslamın ekoloji prinsiplərini nəzəri olaraq mənimsəyir. Bu mərhələ isə davranış dəyişikliyi üçün kifayət deyil.

2. Normativ-aksioloji səviyyə (dəyər): bu biliklər fərdin etik sistemində daxil olur və onun “doğru–yanlış” meyarlarını formalaşdırır. Bu mərhələdə din, artıq yalnız informasiya deyil, dəyər sistemində çevrilir.

3. Praktik səviyyə (davranış): Ekoloji məsuliyyət gündəlik həyat praktikasında – istehlak, tullantı idarəçiliyi, su istifadəsi və s. – konkret davranış formalarına çevrilir.

Məhz bu üç mərhələ arasında keçidin zəifliyi müsəlman cəmiyyətlərində ekoloji şüurun formalaşmasını ləngidir. Mohamed (2014) bu prosesi “etik potensialın latent qalması” kimi xarakterizə edir və bildirir ki, dini biliklər sosial institutlar vasitəsilə praktik davranışa çevrilmədikdə onların təsiri məhdud olur. Bundan əlavə, müasir tədqiqatlar dini institutların rolunu xüsusi vurğulayır. Rahman (2022) göstərir ki, məscidlər və dini icmalar əslində ekoloji maarifləndirmə üçün istifadə olunmamış potensial mərkəzlərdir. Bu potensialın reallaşmaması institusional strategiyanın olmaması ilə bağlıdır. Eyni fikir Saniotis (2012) tərəfindən də dəstəklənir; o qeyd edir ki, ekoloji kampaniyaların dini kontekstdə təşkili, xüsusilə gənclər arasında daha effektiv nəticələr verir. Digər tərəfdən, ekoloji şüurun formalaşmasında pedaqoji metodologiya da mühüm rol oynayır. Müasir ekopedaqogika yanaşması dini biliklərin yalnız nəzəri deyil, təcrübə əsaslı öyrədilməsini təklif edir; məsələn: məktəblərdə və dini təhsil müəssisələrində ağacəkmə, tullantıların çeşidlənməsi və su qənaəti kimi fəaliyyətlərin dini motivasiya ilə əlaqələndirilməsi ekoloji davranışın formalaşmasında daha effektiv hesab olunur. Bu yanaşma dini biliklərin yaşanan biliyə çevrilməsini təmin edir. Bununla birlikdə, dini bilik və ekoloji şüur arasındakı əlaqə yalnız təhsil məsələsi deyil, həm də dünyagörüşüdür. Müasir tədqiqatçılar vurğulayırlar ki, ekoloji böhranın əsas səbəbi təbiətin müqəddəslikdən məhrum edilməsi – yəni desakralizasiyadır. Bu baxımdan, dini biliklərin əsas funksiyası yalnız etik qaydalar təqdim etmək deyil, həm də insanın təbiətə baxışını köklü şəkildə dəyişməkdir. Təbiəti resursdan əmanətə çevirən bu ontoloji transformasiya baş vermədikcə, ekoloji şüurun dərinləşməsi məhdud qalacaq. Beləliklə, dini bilik və ekoloji şüur arasındakı əlaqə xətti deyil, çoxsəviyyəli və transformativ xarakter daşıyır.

Problemin mahiyyəti biliklərin olmamasından daha çox, onların institusional, pedaqoji və mədəni mexanizmlər vasitəsilə praktik həyata inteqrasiya olunmamasıdır. Bu səbəbdən, İslam ekologiyasının potensialını reallaşdırmaq üçün dini təhsil sisteminin yenidən qurulması, ekoteoloji yanaşmaların kurikulumuna inteqrasiyası və dini institutların aktiv sosial aktyor kimi prosesə cəlb olunması zəruridir (Nasr, 1997, 81-83; Abdul-Matin, 2010, 53, 57; Affatun, 2025, 183-186; Whati və b., 2025, 714-717).

3.2. Sosial-mədəni təsirlər

Azərbaycan kontekstində ekoloji davranışın formalaşmasına təsir edən mühüm struktur amillərdən biri sovet dövründən qalan ideoloji və institusional mirasdır. Sovet modernləşmə modeli təbiəti insanın iqtisadi məqsədləri üçün tam şəkildə səfərbər ediləcək obyekt kimi təqdim edirdi. Təbiəti fəth etmək ideologiyası ekosistemlərin daxili tarazlığını deyil, onların istehsal potensialını prioritetləşdirirdi. Bu yanaşma müstəqillikdən sonra formal olaraq zəifləsə də, davranış və idarəetmə səviyyəsində tam aradan qalxmamışdır. Xüsusilə “kollektiv mülkiyyət” anlayışının mirası kimi formalaşmış resurslara sahibolma məsuliyyətinin diffuziyası fenomeni bu gün də müşahidə olunur. Su, torpaq və meşə kimi resursların müştərək mülkiyyət kimi qavranılması onların qorunmasından çox, nəzarətsiz istifadəsini stimullaşdırır; məsələn: suvarma sistemlərində müşahidə olunan yüksək itkilər yalnız texniki köhnəlmə ilə izah edilə bilməz; bu hal, eyni zamanda, resurslara münasibətdə formalaşmış davranış modelinin nəticəsi kimi də şərh oluna bilər.

Qloballaşma və media təsirləri müsəlman cəmiyyətlərində istehlak davranışlarını köklü şəkildə dəyişdirmişdir. İslamın tövsiyə etdiyi qənaət və mötədillik prinsipləri getdikcə yerini simvolik və statusyönlü istehlaka verir. Bu proses yalnız iqtisadi deyil, həm də mədəni transformasiya kimi baş verir. İstehlakın sosial identiklik forması kimi çıxış etməsi fərdlərin seçimlərini rəşional ehtiyacdən daha çox sosial təzyiq və imic amilləri ilə əlaqələndirir. Bu isə israfın yalnız fərdi zəiflik deyil, strukturlaşdırılmış sosial davranış modeli olduğunu göstərir. Bu transformasiyanın konkret təzahürləri gündəlik həyatın müxtəlif sahələrində müşahidə olunur: birdəfəlik plastik məhsulların geniş istifadəsi, yüksək israf səviyyəsinə malik mərasimlər və suyun qeyri-qənaətli istifadəsi buna nümunədir. Bu hallarda ekoloji problemlər texniki məsələdən daha çox mədəni davranış problemi kimi ortaya çıxır (Ardoğan, 2012, 137-139; Bilgin, 2025, 281, 287; Küçük, Ayyıldız, 2020, 427, 430; Soysaldı, 2005, 98, 112).

4. Nəticə və təkliflər

4.1. Nəticə

Müasir dövrdə bəşəriyyətin üzləşdiyi global ekoloji böhran yalnız texnoloji çatışmazlıq və ya iqtisadi resursların düzgün bölünməməsi problemi deyil, həm də dərin mənəvi və intellektual tənəzzülün təzahürüdür. İslam ekologiyası bu problemi həll etmək üçün insanı təbiətdən ayıran sekulyar yanaşmanı rədd edərək, kainatı ilahi bir vəhdət və nizam içində görən bütöv bir paradigma təqdim edir ki, burada təbiət sadəcə istismar ediləcək bir resurs deyil, hər bir cüzü ilə Yaradanın varlığına işarə edən müqəddəs nişanələr toplusudur. Bu ekoloji etikanın mərkəzində kainatın müəyyən bir ölçü və tarazlıq – mizan üzərində yaradıldığı inancı dayanır. Quranda buyurulduğu kimi, Allah göyü yüksəltmiş və mizanı qoymuşdur ki, insanlar bu ilahi tərəzidə həddi aşıb tarazlığı pozmasınlar. Tarazlığın pozulması İslam terminologiyasında ekoloji böhranın əsas səbəbi olan fəsad kimi xarakterizə edilir və insanların öz əlləri ilə etdikləri əməllər ucbatından quruda və dənizdə baş verən pozulmalar buna bariz nümunə kimi göstərilir. İnsan bu nizam daxilində Allahın Yer üzündəki xəlifəsi olaraq təyin edilmişdir ki, bu da ona təbiət üzərində mütləq sahiblik deyil, idarəetmə və qoruma məsuliyyəti verir. Təbiət insana müvəqqəti olaraq verilmiş müqəddəs bir əmanətdir və bu əmanətə sadıq qalmaq ilahi nizamın davamlılığına töhfə vermək deməkdir. Əmanətə xəyanət etmək, yəni təbiəti istismar etmək və gələcək nəsillərin haqqını mənimsəmək, ağır mənəvi məsuliyyət doğurur. Resursların qorunmasında israfın qəti qadağan edilməsi ekoloji davamlılıq üçün xüsusi əhəmiyyət kəsb edir; israf yalnız maddi vəsaitin boş yerə xərclənməsi deyil, həm də təbii tarazlığı pozan hər cür ifrat davranışdır. Peyğəmbərin axar çay kənarında belə suyun israf edilməməsi barədə buyuruğu qənaətin resursların bolluğundan asılı olmayan mütləq bir ibadət mədəniyyəti olduğunu sübut edir. Bununla birlikdə, İslam ekologiyası heyvanları da insanlar kimi özünəməxsus bir ümmət hesab edərək onların yaşama hüququna hörmət etməyi mənəvi bir öhdəlik kimi təqdim edir.

Azərbaycan kontekstində bu boşluq yalnız fərdi amillərlə deyil, həm də tarixi, sosial və mədəni faktorlarla şərtlənir. Sovet dövründən miras qalan təbiəti fəth etmək ideologiyası resurslara münasibətdə məsuliyyətin diffuziyası və global istehlak mədəniyyətinin təsiri ekoloji davranışın formalaşmasına mənfi təsir göstərir. Bu səbəbdən, ekoloji problemlər tək-cə texniki və iqtisadi deyil, həm də dərin mədəni xarakter daşıyır. Bununla yanaşı, İslam ekologiyası yalnız etik-nəzəri sistem kimi deyil, həm də transformativ sosial mexanizm kimi mühüm potensiala

malikdir. Təbiətin ilahi ayə kimi qavranılması, israfın qadağan olunması və insanın "xəlifə" statusu ekoloji davranışı mənəvi məsuliyyət səviyyəsinə yüksəldir. Bu yanaşma ekoloji problemlərin həllində yalnız inzibati və texnoloji vasitələrlə kifayətlənməyərək, fərdin daxili motivasiyasına və vicdani məsuliyyətinə əsaslanan daha davamlı model formalaşdırmağa imkan verir. İslam ekologiyası bir müsəlman cəmiyyəti kimi Azərbaycanda nəzəri səviyyədə mövcud olsa da, onun praktik və institusional təsiri məhduddur. Dini təhsil sistemində ekoloji mövzuların yetərinə yer almaması, dini institutların bu sahədə passivliyi və ekoloji diskursun ictimai müstəvidə zəifliyi bu vəziyyəti şərtləndirən əsas amillərdir.

4.2. Təkliflər

Mövcud ekoloji problemlərin həlli üçün dini sahədə kompleks və sistemli islahatların aparılması, İslam ekologiyasının mənəvi potensialının praktik fəaliyyətə çevrilməsi baxımından xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Bu istiqamətdəki təklifləri aşağıdakı kimi təqdim etmək mümkündür:

Din sahəsi

İmamlar üçün ekoloji təlim proqramlarının hazırlanması. Dini liderlər cəmiyyətin mənəvi dəyərlərinin formalaşmasında və gündəlik davranış modellərinin müəyyənləşməsində mərkəzi rol oynayır. İmamların təkcə ilahiyyat bilikləri ilə kifayətlənməyib, həm də müasir ekoloji elmlər, iqlim dəyişikliyinə elmi əsasları və resursların idarə olunması texnologiyaları barədə məlumatlandırılması zəruridir. Dini liderlərin elmi faktlarla dini dəyərləri sintez edərək təqdim etməsi ekoloji məsuliyyəti qanuni məcburiyyətdən çıxarıb imanla əlaqəli bir borc dərəcəsinə yüksəldə bilər. Bu məqsədlə hazırlanan xüsusi təlim modulları din xadimlərinə təbiəti Yaradanın əmanəti kimi təqdim etmək üçün güclü intellektual baza yaradacaq.

Xütbələrdə ekoloji sistemin təmin edilməsi. Hazırda cümə xütbələrində ekoloji mövzulara kifayət qədər yer ayrılmaması cəmiyyətin bu sahədəki maarifləndirmə ehtiyacının qarşılanmadığını göstərir. Ekoloji mövzular xütbələrin mütəmadi və sistemli tərkib hissəsinə çevrilməlidir. Xüsusilə mizan konsepti fəsadın haram olması və su israfının mənəvi fəsadları barədə mövzular müntəzəm işlənməlidir. Bu yanaşma dindarların gündəlik həyat tərzində – plastikdən istifadənin azaldılmasından tutun, suyun qənaətlə işlədilməsinə qədər – mənəvi bir məsuliyyət və ibadət şüuru formalaşdıraraq ekoloji davranışın davamlılığını təmin edə bilər.

Yaşıl məscid konsepsiyasının tətbiqi. Məscid yalnız ibadət məkanı deyil, həm də İslam həyat tərzinin tətbiq edildiyi nümunəvi mərkəz olmalıdır. Yaşıl məscid konsepsiyası çərçivəsində binaların günəş pənnələri ilə təchiz edilməsi enerji səmərəliliyini təmin edərkən, dəstəmaz sularının filtr olunaraq digər sahələrdə (məsələn, həyətəni sahələrin suvarılması üçün) təkrar istifadəsi İslamın qənaət təliminin ən bariz praktik nümunəsi ola bilər. Bu cür texnoloji həllərin tətbiqi məscidlərin mənəviyyatla yanaşı, ekoloji dayanıqlılıq mərkəzlərinə çevrilməsini, insanların bu nümunəni öz evlərində tətbiq etməyə həvəsləndirilməsini təmin edə bilər.

İlahiyyat təhsilində islahat və ekofiqhin tədrisi. Din xadimlərinin yetişdiyi ilahiyyat fakültələrində İslam ekologiyası və ya ekofiqh (ekoloji hüquq) fənlərinin tədris proqramına müstəqil modul kimi daxil edilməsi xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Bu islahat təbiəti qorumağı fiqhi baxımdan zəruriyyət (zəruri ehtiyaclar) kateqoriyasına yüksəldəcəkdir. Tələbələrə təbiətin mülkiyyətçisi deyil, onun xəlifəsi olduqları aşılmalıdır. Belə bir təhsil bazası ilahiyyatçıların ekosid (təbiətin sistemli şəkildə məhv edilməsi və ya ətraf mühitə kütləvi zərər vurulması) hallarını mənəvi bir cinayət kimi qiymətləndirməsinə və cəmiyyəti ekoloji böhrandan çıxarmaq üçün intellektual liderlik etməsinə imkan yarada bilər.

Dövlət siyasəti

Ekoloji strategiyalarda dini-etik istinadın gücləndirilməsi. Müasir ekoloji böhranın mənəvi köklərini nəzərə alaraq, milli ekoloji proqramlarda və qanunvericilik aktlarında yalnız texniki və inzibati normalarla kifayətlənməmək lazımdır. Strategiyalarda təbiətin müqəddəs bir əmanət olması və kainatdakı ilahi mizanın qorunması prinsiplərinə istinad edilməsi qəbul edilən qaydaların legitimliyini və ictimai məsuliyyətini artırır. İnsanlar təbiəti, sadəcə, istismar ediləcək bir resurs kimi deyil, Yaradanın bir işarəsi (ayəsi) və məsuliyyət daşıdıqları bir əmanət kimi gördükdə, ekoloji qaydalara riayət etmək onlar üçün həm də vicdani bir öhdəliyə çevrilir. Bu mənəvi yanaşma dövlətin ekoloji siyasətinin mənəvi əsaslarını möhkəmləndirə və cəmiyyətdə təbiətə qarşı məsuliyyət şüurunu formalaşdırmağa bilər.

Dini qurumların ekoloji layihələrə və qərarvermə mexanizmlərinə cəlb edilməsi. Ekoloji layihələrin, xüsusilə yaşıllaşdırma kampaniyalarının, su ehtiyatlarının səmərəli idarə olunması və tullantıların azaldılması təşəbbüslərinin uğuru üçün yerli dini icmalarla dövlət qurumları arasında sıx əməkdaşlıq platformaları qurulmalıdır. Dini liderlərin cəmiyyətdəki böyük nüfuzu ekoloji mesajların kütlələrə daha sürətli və

inandırıcı şəkildə çatdırılmasına imkan verir. Dini qurumlar yerli səviyədə fəal iştirak edərək, məscidləri və dini icma mərkəzlərini ekoloji maarifləndirmə və tətbiq mərkəzlərinə çevirə bilirlər. Bu cür əməkdaşlıq ekoloji problemlərin həllində dövlətin inzibati gücü ilə dinin mənəvi təsir gücünü sintezləşdirərək, daha dayanıqlı nəticələr əldə etməyə xidmət göstərir.

Məktəblərdə İslam ekologiyası modullarının inteqrasiyası. Gənc nəslin ekoloji şüurunun formalaşmasında orta məktəb dərslərinin rolu həlledicidir. Həyat bilgisi və ya təbiət elmləri fənlərində İslamın ekoloji baxışını əks etdirən xüsusi modulların əlavə edilməsi şagirdlərin təbiətlə münasibətlərini mənəvi dəyərlər müstəvisində qurmasına kömək edər. Şagirdlərə izah olunmalıdır ki, ağac əkmək, heyvanlara mərhəmət göstərmək və suyu israf etməmək yalnız vətəndaşlıq qaydası deyil, həm də Yaradanın nizamını qorumaq üçün yerinə yetirilməli olan müqəddəs bir vəzifədir. Belə bir inteqrasiya olunmuş təhsil modeli gələcək vətəndaşların təbiəti yalnız xammal mənbəyi kimi deyil, hörmət və qayğıya layiq olan canlı bir sistem kimi qavramasını kömək edər.

Vətəndaş cəmiyyəti

QHT-məscid əməkdaşlığı və orta platformaların yaradılması. Ekoloji qeyri-hökumət təşkilatları (QHT) ilə dini icmalar arasında qurulan əməkdaşlıq elmi biliklərlə mənəvi nüfuzun sintezini təmin edir. QHT-lər müasir ekoloji problemlər, iqlim dəyişikliyi və tullantıların idarə olunması üzrə texniki ekspertizaya malik olduqları halda, məscidlər bu məlumatların geniş kütlələrə mənəvi bir vəzifə kimi çatdırılması üçün ən əlverişli məkanlardır. Bu əməkdaşlıq çərçivəsində məscidlərdə müntəzəm maarifləndirmə sessiyaları, ekoloji seminarlar və birgə ağacəkmə kampaniyaları təşkil edilə bilər. Belə bir tərəfdaşlıq ətraf mühitin mühafizəsini, sadəcə, bir aktiv fəaliyyət olmaqdan çıxarır, imanın təzahürü olan bir sosial məsuliyyətə çevirir.

Sosial media kampaniyaları və müasir təbliğat metodları. Müasir dövrdə ekoloji şüurun formalaşmasında sosial medianın təsiri misilsizdir. İslamın ekoloji baxışını müasir dil və vizual alətlərlə izah edən kampaniyalar, xüsusilə gənc nəsil arasında böyük əks-səda doğura bilər. Müxtəlif kampaniyalar çərçivəsində İslamın mötədillik prinsipi təbliğ edilərək, global istehlak mədəniyyətinin yaratdığı israfçılığa qarşı mənəvi sipər yaradıla bilər. Eyni zamanda, plastiksiz ibadət kimi şüarlarla məscidlərdə və dini mərasimlərdə birdəfəlik plastik qablardan istifadənin azaldılmasına çağırışlar edilməli, təbiətin Allahın əmanəti olduğu şüuru hər bir paylaşım ilə möhkəmləndirilməlidir. Bu kampaniya-

lar mənəvi dəyərləri rəqəmsal dünyanın imkanları ilə birləşdirərək geniş kütlələrdə davranış dəyişikliyi yarada bilər.

Ekorisalə/elmihalın hazırlanması və gündəlik həyata tətbiqi. İnsanların gündəlik həyatında ekoloji cəhətdən düzgün davranışı dini qaydalar və etik prinsiplər formasında izah edən ekorisalə/elmihal (ekoloji davranış bələdçisi) hazırlana bilər. Bu vəsaitdə tullantıların çeşidlənməsi, suyun və enerjinin qənaətlə işlədilməsi, heyvanlara qarşı mərhəmətli davranılması kimi məsələlər sadəcə texniki tövsiyə deyil, dini bir məsuliyyət kimi təqdim olunmalıdır; məsələn: tullantıları yerə atmamaq, əmanətə sadıq qalmaq, suyu qorumaq, israfdan qaçmaq kimi fiqhi və əxlaqi çərçivədə izah edilə bilər. Belə bir vəsait hər bir mömin üçün təbiətlə münasibətlərində mənəvi bir yol xəritəsi funksiyasını yerinə yetirərək, ekoloji etikanın ictimai müstəvidə və fərdi səviyyədə kök salmasını təmin edər.

Ədəbiyyat

Abbasov, R. K., Allahverdiyev, R., Zaynalov, R., Habilov, A., & Aliyeva, R. (Red.). (2023). Azerbaijan National Ecosystem Assessment: Summary for Policymakers. Government of Azerbaijan; RECC Azerbaijan. (Həmçinin: Azərbaycan Milli Ekosistem Qiymətləndirilməsi hesabatı).

Abdul-Matin, I. (2010). Green Deen: What Islam teaches about protecting the planet. Berrett-Koehler Publishers.

Afifatun, S. (2025). The role of Islamic education in building ecological awareness among youth. Journal of Islamic Studies and Education.

Ardoğan, R. (2012). İslam ve çevre teolojisi. Akçağ Yayınları.

Azərbaycan Respublikasının Dövlət Statistika Komitəsi. (2025). Azərbaycan ətraf mühit: Statistik məcmuə. Bakı.

Bilgin, B. (2025). İslam düşüncəsi və ekoloji: Tevhid, emanet və denge üzerine bir okuma. Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, 11(2), 279-297.

Boran, M. (2022). İslam hukukunda av, avcılık ve bazı güncel problemler (Av ve avcılık etiği). Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi, 4(1), 18-33.

Bozyiğit, R. (ts). İslâm ahlak öğretilerinde çevre bilinci. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3(2), 15-23.

Cankılıç, İ. (2020). Kur'ân-ı Ker'im'de israf kavramı ve inançla ilişkisi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29(2), 599-628.

Ekinci, E. (2018). İslam dini'nin çevreye ve çevre sorunlarına bakış açısı. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11(1), 129-140.

Eren, M. (2014). Çevrenin korunması hususunda Hz. Peygamber'in sit alanı uygulamaları. *Gaziantep: Çevre ve Ahlak Sempozyumu*.

Foltz, R. C. (2003). *Islam and ecology: A bestowed trust*. Harvard University Press.

Foltz, R. C. (2005). *Environmentalism in the Muslim world*. Nova Science Publishers.

Foltz, R. C. (2006). *Animals in Islamic tradition and Muslim cultures*. Oneworld Publications.

Böke, G. E. (2021). İslam'da israf ve çevre ilişkisi. *Academic Platform Journal of Halal Lifestyle*.

İzzi Dien, M. (2000). *The environmental dimensions of Islam*. Lutterworth Press.

Kalyoncu, H., & Taş, K. (2024). Küresel ısınma ve iklim değişikliği ile mücadelede İslam öğretisinin işlevselliği üzerine bir değerlendirme. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (50), 207-226.

Kayhan, V. (2006). Kur'an'a göre israf ve iktisat. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6(2), 149-195.

Khalid, F. M. (2019). *Signs on the Earth: Islam, modernity and the climate crisis*. Kube Publishing.

Khoirurrijal, M. F., Ala, A., & Huda, H. (2025). Integrating religious and environmental education in eco-pesantren. *Environmental Education Research*.

Koçyiğit, Y. (2020). Dünyada değişen çevre algısı ve İslam'ın çevrecilik anlayışı. *İlahiyat*, 4, 63-76.

Məmmədov, Q., Xəlilov, M. (2006). *Ekologiya, ətraf mühit və insan*. Bakı: Elm.

Mohamed, N. (2014). Islamic education, eco-ethics and community. *Studies in Philosophy and Education*, 33, 315–331.

Muhammad, A. A., Fazrian, M. I. (2023). The encounter between the West and Islam in ecology: Naess's ecology and Al-Qusyairi's Sufism. *Epistemé*, 18(2), 219-240.

Nasr, S. H. (1990). *Man and nature: The spiritual crisis of modern man*. London: Unwin Paperbacks.

Öztürk K. H., Ayyıldız, H. (2020). Dindarlık algısının müslüman tüketici davranışı üzerine etkisinde gönüllü sadeliğin aracılık rolü. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19, 426-448.

Rahman, A. K. (2022). *Islamic environmental ethics: A model for shaping Muslim attitudes*. University of Wales Trinity Saint David.

Sadiqa, U., Nadeem, Q. (2022). Deep ecology: A contemporary response of Islam and Hinduism for sustaining man-nature relationship. *Pakistan Journal of Humanities and Social Sciences*, 10(4), 1211-1220.

Saedi, S. (2025). Sustainability and environmental practices in Islamic education. *Jurnal Pemikiran dan Pendidikan Islam*, 18(2), 172-187.

Saniotis, A. (2012). Muslims and ecology: Fostering Islamic environmental ethics. *Contemporary Islam*, 6(2), 155–171.

Soysaldı, M. (2005). Kur'an'a göre alıřmanın önemi (və ya The notion of the extravagance in the Qur'an). *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.

Tahirov, R., Zeynalova, M. (2021). Azərbaycanın su resurslarının mühafizəsi. *Metafizika jurnalı*, 4(4), 101-109.

Wati, S., Kuriaya, K., Akhyar, M. (2025). Integrating ecopedagogy into Islamic religious education. *Dirasah Journal*, 8(2), 713-723.

Xəlilov, Ş. B. (2006). *Azərbaycanın ekocoğrafi problemləri*. Bakı: Nafta-Press.

The Sociology of Interfaith Infrastructure: Moving Beyond Dialogue Events to Durable Institutions

Michael Himmlegaard

Doctoral student

Institute of Philosophy and Sociology

Azerbaijan National Academy of Sciences

Stockholm, Sweden

michael.himmlegaard@outlook.com

<https://orcid.org/0009-0006-5963-0279>

Date of submission: 03.02.2026

Date of acceptance: 23.04.2026

Abstract

Interfaith relations are most often approached through the language of dialogue—through encounters, conversations, and communicative practices intended to bridge religious difference. These perspectives have been productive. They illuminate interactional dynamics and moments of symbolic recognition. Yet they offer limited tools for explaining how interreligious cooperation endures once the encounter ends, participants change, or initial goodwill fades. This article begins from a neglected sociological problem: how interfaith relations become institutionalized as stable forms of social order rather than remaining episodic moral performances.

Drawing on classical sociology of religion, the article introduces the concept of *interfaith infrastructure*. The concept captures the ensemble of organizational, symbolic, and regulatory arrangements through which interreligious cooperation is routinized, authorized, and rendered legitimate over time. Building on insights from Durkheim, Weber, and Berger, the analysis deliberately shifts attention from interaction to institutionalization, from goodwill to authority, and from encounter to reproduction.

The article develops a purely theoretical framework and employs ideal-typical reasoning to differentiate between distinct forms of interfaith infrastructure. These ideal types highlight alternative mechanisms through which plural moral communities are coordinated

without erasing difference. Azerbaijan is referenced solely as a theoretical laboratory rather than an empirical model, allowing the analysis to remain analytically general and non-normative.

By reframing interfaith relations as infrastructure rather than dialogue, the article contributes to debates in the sociology of religion on pluralism, legitimacy, and social order, offering a conceptual lens for understanding how interreligious coexistence becomes institutionally durable under conditions of religious diversity.

Keywords: *Sociology of Religion, Religious Pluralism, Interfaith Relations, Institutionalization, Social Order, Authority and Legitimacy, Interfaith Infrastructure*

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

Социология межрелигиозной инфраструктуры: от диалоговых мероприятий к устойчивым институциональным формам

Михаэль Химмлегард

докторант

Институт философии и социологии
Национальной академии наук Азербайджана

Стокгольм, Швеция.

michael.himmlegard@outlook.com

<https://orcid.org/0009-0006-5963-0279>

Дата подачи статьи в редакцию: 03.02.2026

Дата подтверждения статьи к публикации: 23.04.2026

Резюме

Межрелигиозные отношения чаще всего рассматриваются через призму диалога — через встречи, беседы и коммуникативные практики, направленные на преодоление религиозных различий. Эти подходы оказались продуктивными: они позволяют выявить динамику взаимодействия и моменты символического признания. Однако они предлагают ограниченные аналитические ресурсы для объяснения того, каким образом межрелигиозное сотрудничество сохраняется после завершения взаимодействия, смены участников или ослабления первоначального доверия и доброй воли. Отправной точкой данной статьи становится недостаточно разработанная социологическая проблема: каким образом межрелигиозные отношения институционализируются как устойчивые формы социального порядка, а не остаются эпизодическими моральными практиками.

Опираясь на классическую социологию религии, статья вводит понятие межрелигиозной инфраструктуры. Данное понятие охватывает совокупность организационных, символических и нормативно-регулятивных механизмов, посредством которых межрелигиозное сотрудничество рутинизируется, получает институциональное признание и легитимацию во времени. Развивая идеи Дюркгейма, Вебера и Бергера, анализ целенаправленно смещает фокус внимания от взаимодействия к институционализации, от доброй воли — к авторитету, от единичного события — к процессам воспроизводства.

В статье разрабатывается строго теоретическая концептуальная основа с использованием идеально-типического метода, позволяющего дифференцировать различные формы межрелигиозной инфраструктуры. Эти идеальные типы выявляют альтернативные механизмы координации плюралистических моральных сообществ без нивелирования различий между ними. Азербайджан рассматривается исключительно как теоретическая лаборатория, а не как эмпирическая модель, что позволяет сохранить аналитическую обобщённость и ненормативный характер исследования.

Переосмысливая межрелигиозные отношения как инфраструктуру, а не как диалог, статья вносит вклад в дискуссии социологии религии о плюрализме, легитимности и социальном порядке, предлагая концептуальный взгляд на понимание того, каким образом межрелигиозное сосуществование приобретает институциональную устойчивость в условиях религиозного многообразия.

Ключевые слова: *Социология религии, Религиозный плюрализм, Межрелигиозные отношения, Институционализация, Социальный порядок, Авторитет и легитимность, Межрелигиозная инфраструктура*

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

Dinlərarası infrastrukturun sosiologiyası: dialoq tədbirlərindən dayanıqlı institusional formalaradək

Mixael Himmlegaard

Doktorant

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının

Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu

Stokholm, İsveç

michael.himmlegaard@outlook.com

<https://orcid.org/0009-0006-5963-0279>

Daxilolma tarixi: 03.02.2026

Nəşrə təsdiq tarixi: 23.04.2026

Xülasə

Dinlərarası münasibətlər ən çox dialoq prizmasından — dini fərqlərin aradan qaldırılmasına yönəlmiş görüşlər, müzakirələr və kommunikativ praktikalar vasitəsilə — təhlil olunur. Bu yanaşmalar məhsuldar olmuşdur: onlar qarşılıqlı təsirin dinamikasını və simvolik tanınma məqamlarını üzə çıxarmağa imkan verir. Lakin bu yanaşmalar, dinlərarası əməkdaşlığın qarşılıqlı əlaqə başa çatdıqdan, iştirakçılar dəyişdikdən və ya ilkin etimad və xoş niyyət zəiflədikdən sonra necə davam etdiyini izah etmək baxımından məhdud analitik resurslar təqdim edir. Məqalənin çıxış nöqtəsi kifayət qədər işlənməmiş bir sosioloji problemdir: dinlərarası münasibətlərin epizodik mənəvi praktikalar olaraq qalmaq əvəzinə, necə dayanıqlı sosial nizam formaları kimi institusionallaşması.

Klassik din sosiologiyasına əsaslanaraq, məqalədə dinlərarası infrastruktur anlayışı təqdim olunur. Bu anlayış dinlərarası əməkdaşlığın zamanla rutinizasiyasını, institusional tanınmasını və legitimləşdirilməsini təmin edən təşkilati, simvolik və normativ-tənzimləyici mexanizmlərin məcmusunu əhatə edir. Dyurkheim, Veber və Bergerin ideyalarına istinad edən təhlil diqqəti məqsədyönlü şəkildə qarşılıqlı əlaqədən institusionallaşmaya, xoş niyyətdən avtoritetə, tək-tək hadisələrdən isə təkrar istehsal proseslərinə yönəldir.

Məqalədə ideal-tipik metoddan istifadə etməklə ciddi şəkildə nəzəri analitik çərçivə formalaşdırılır və dinlərarası infrastrukturun müxtəlif formalarının differensiasiyası aparılır. Bu ideal tiplər fərqlərin aradan qaldırılması olmadan, plüralist mənəvi icmaların koordinasiyasının al-

ternativ mexanizmlərini üzə çıxarır. Azərbaycan empirik model kimi deyil, yalnız nəzəri laboratoriya kimi nəzərdən keçirilir ki, bu da tədqiqatın analitik ümumiliyini və normativ xarakter daşımamasını qorumağa imkan verir.

Dinlərarası münasibətləri dialoq kimi deyil, infrastruktur kimi yenedən düşünməklə, məqalə din sosiologiyasında plüralizm, legitimlik və sosial nizam mövzusunda aparılan müzakirələrə töhfə verir və dini müxtəliflik şəraitində dinlərarası birgəyaşayışın necə institusional dayanıqlıq qazandığını anlamaq üçün konseptual baxış bucağı təqdim edir.

Açar sözlər: *Din sosiologiyası, Dini plüralizm, Dinlərarası münasibətlər, İnstitusionallaşma, Sosial nizam, Avtoritet və legitimlik, Dinlərarası infrastruktur*

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

Introduction

Interfaith relations have become a recurring point of reference in contemporary discussions of religion and pluralism. Conferences, dialogue initiatives, and symbolic encounters between religious representatives are frequently treated as indicators of interreligious coexistence in diverse societies. From a sociological perspective, however, this emphasis carries a risk. It tends to obscure a more basic question—one that is easy to overlook precisely because dialogue feels so intuitively valuable: how interreligious cooperation becomes socially durable. Encounters may be meaningful, even transformative, but on their own they do not generate stable forms of order. Without organizational anchoring, they remain episodic, dependent on context, intention, and goodwill.

Classical sociology of religion has long been preoccupied with this very problem. From Durkheim's analysis of religion as a source of collective order, through Weber's work on authority and legitimation, to Berger's theory of institutionalization and plausibility, religion has rarely been approached as belief alone. It has been treated, instead, as a social fact—sustained through practices, structures, and forms of recognition that outlast individual moments. What is striking, then, is how much contemporary scholarship on interfaith relations seems to drift away from this insight. Dialogue is frequently treated as an end in itself, rather than as one possible moment within broader processes of social organization.

This article argues that the sociological analysis of interfaith relations requires a shift in analytical scale: from events to infrastructures. It introduces the concept of *interfaith infrastructure* to capture the ensemble of organizational, symbolic, and regulatory arrangements through which interreligious cooperation becomes routinized, authorized, and socially consequential. The concept is deliberately non-normative. It does not evaluate political systems or theological traditions. Its purpose is more modest, and more demanding: to provide a lens for understanding how pluralism is translated into durable forms of social order.

To develop this argument, the article draws on classical sociological theory and employs ideal-typical reasoning to differentiate forms of interfaith infrastructure. The aim is analytical: to specify mechanisms of institutionalization, authority, and legitimacy that stabilize interreligious coordination across contexts.

The contribution of the article is twofold. First, it advances a conceptual framework that addresses a persistent gap in the sociology of religion: the lack of tools for analyzing how interfaith cooperation acquires durability, authority, and legitimacy. Second, it repositions interfaith relations within core debates on social order, institutionalization, and the public role of religion. In doing so, it moves beyond dialogue as a descriptive category and toward a sociological understanding of interfaith as infrastructure. Methodologically, the article develops an analytical framework through ideal-typical reasoning rather than empirical case study, positioning interfaith infrastructure as a conceptual tool for comparative institutional analysis.

Background / Problematisation — Why Dialogue Is Not Enough

In both academic literature and public discourse, interfaith relations are most often framed through the language of dialogue (Cornille, 2013; Igrave, 2016; Patel & Meyer, 2019). Conferences, workshops, and symbolic encounters are treated as privileged arenas where religious difference is negotiated and mutual recognition is expected to emerge. This orientation has undeniably been productive. It has generated careful analyses of communicative practices, narrative exchange, and the lived experience of encounter. Yet, from a sociological standpoint, it also introduces a limitation that is easy to overlook. Dialogue is frequently approached as if it were a self-sufficient solution, rather than a socially fragile form of interaction whose effects depend on broader institutional conditions.

Dialogue, after all, is episodic by nature. It presupposes presence, intention, and a willingness to engage. What it does not explain is how cooperation persists when participants change, political circumstances shift, or symbolic consensus begins to erode. Much of the interfaith literature seems to assume—often implicitly—that repeated encounters will somehow accumulate into social stability. Durability does not arise from interaction per se, but from the institutionalization of shared meanings, stabilization of authority, and routinization of cooperation within governance structures (Lawrence et al., 2011; Powell & Bromley, 2015; Scott, 2014). Interfaith infrastructure thus denotes the structured reproduction of coordination beyond episodic dialogue.

This reliance on dialogue reflects a broader affinity with deliberative and liberal pluralist traditions, where communication is granted near-causal efficacy. Mutual understanding is assumed to precede, or even replace, institutional coordination. Sociology has long

been more cautious. Interaction may generate recognition, but recognition alone does not produce binding arrangements. Without institutional anchoring, dialogue remains exposed-vulnerable to disruption, dependent on favorable conditions, and poorly insulated against conflict or political change.

The analytical consequences of this orientation are significant. Dialogue-centered approaches tend to privilege micro-level interaction at the expense of structural analysis (Patel & Meyer, 2019; Cornille, 2013). Questions of authority, representation, and legitimacy are often bracketed or deferred. Who is authorized to speak on behalf of a religious tradition? Through what procedures are representatives selected, recognized, or contested? And how are interfaith arrangements stabilized beyond the immediate context of encounter? These questions are central to sociology, yet they remain marginal in much of the dialogue-focused literature.

Classical sociology offers resources for diagnosing this blind spot. For Durkheim, social cohesion depends not merely on shared sentiments, but on collective forms that endure beyond individual interactions (Durkheim, 1912/1995, 429–432). Ritual moments of solidarity matter precisely because they are embedded in institutions capable of reproducing moral order. Detached from such forms, moments of effervescence dissipate without leaving durable traces. Applied to interfaith contexts, this suggests that dialogical encounters, however meaningful, remain sociologically thin unless supported by arrangements that stabilize cooperation.

A similar concern appears in Berger's theory of institutionalization. Meaning becomes socially real only when it is objectivated and legitimated through shared structures that acquire an appearance of inevitability (Berger & Luckmann, 1966, 54–61). In plural settings, where multiple symbolic universes coexist, this problem becomes particularly acute. Interfaith dialogue may acknowledge difference, but it does not, by itself, resolve how plural meanings are rendered socially plausible within a shared reality. Without institutionalization, recognition remains reversible and coordination precarious.

Finally, the moral framing of dialogue often obscures the role of power. Dialogue is frequently presented as symmetrical, voluntary, and inclusive. In practice, it unfolds within fields marked by unequal resources, differential recognition, and asymmetrical access to public authority. Treating dialogue primarily as an ethical ideal risks depoliticizing these dynamics. An institutional perspective brings them

back into view. Durability, it reminds us, always involves regulated access, authorized representation, and legitimate procedures.

What emerges, then, is a persistent conceptual divide between interaction and order. Interfaith dialogue is richly described as practice, but weakly theorized as structure. Addressing this divide requires shifting analytical attention away from communicative moments alone and toward the infrastructural conditions under which interreligious cooperation becomes durable. It is this shift-from dialogue to infrastructure-that motivates the theoretical intervention developed in the sections that follow.

Research Questions

The purpose of this article is not to assess particular interfaith initiatives or to measure the outcomes of dialogue practices. That kind of evaluation, while often useful, is not the task here. Instead, the article seeks to clarify a more basic theoretical problem within the sociology of religion: how interreligious coexistence is transformed from episodic interaction into durable social order. To approach this problem, the analysis is guided by a set of analytically oriented research questions that foreground institutionalization, legitimacy, and reproduction rather than attitudes, intentions, or moral commitments.

At the center of the article lies a simple but demanding question:

How are interfaith relations institutionalized in ways that render interreligious cooperation durable, legitimate, and socially consequential beyond episodic dialogue?

This question deliberately shifts attention away from interactional success and toward structural stabilization. Durability is not treated as a moral achievement, nor as evidence of goodwill, but as a sociological outcome that calls for explanation. Rather than assuming that repeated encounters gradually generate order, the question asks by what mechanisms such order is produced, maintained, and made resilient over time.

From this primary concern follow three closely related questions.

First, through what organizational and symbolic arrangements is "interfaith" constituted as a legitimate public category? Interfaith cooperation presupposes more than participation; it presupposes recognition. Certain actors must be accepted as speaking not merely as individuals, but as representatives of religious traditions. How such recognition is socially produced, authorized, and stabilized becomes a central analytical issue.

Second, how are boundaries between religious traditions maintained and coordinated within interfaith arrangements without collapsing into either homogenization or conflict? Durable coexistence requires mechanisms that allow cooperation while preserving distinction. The question directs attention to institutional forms of boundary-work, and to how difference is managed rather than dissolved.

Third, what mechanisms translate episodic interaction into routinized cooperation over time? Here the focus shifts to institutional reproduction. How do interfaith relations persist when participants change, political contexts shift, or initial symbolic consensus weakens? The emphasis lies on continuity, routinization, and legitimacy, rather than on intention or goodwill.

Taken together, these questions situate interfaith relations within core sociological concerns: the production of social order, the stabilization of meaning, and the institutional conditions under which pluralism becomes governable. They provide the analytical foundation for introducing *interfaith infrastructure* as a conceptual tool capable of integrating interaction, organization, and authority within a single sociological framework.

Theoretical Framework

The concept of *interfaith infrastructure* is grounded in classical sociology of religion, not as an eclectic compilation of references, but as a selective reactivation of analytical tools originally developed to explain how religion generates social order, authority, and legitimacy. The ambition here is deliberately modest. Rather than introducing new normative frameworks or policy-oriented theories, this section returns to canonical theorists to extract what still matters-what remains analytically indispensable for understanding institutionalized pluralism. The aim is not exhaustive exegesis, but theoretical use: to see what these traditions allow us to think more clearly.

Religion, Ritual, and Social Order: Émile Durkheim

Durkheim's sociology of religion begins from a simple but demanding premise: religion is a social fact, irreducible to individual belief or theological content. In *The Elementary Forms of Religious Life*, religion appears as a system of collective representations through which moral cohesion is produced and individuals are bound into a shared social order (Durkheim, 1912/1995). Crucially, this cohesion is not sustained by sentiment alone. It is generated and renewed through

ritual practices embedded in enduring social forms. Moments of collective effervescence matter precisely because they are anchored in institutions that outlast the experience itself.

This insight is central for theorizing interfaith relations. Dialogical encounters may generate temporary solidarity or symbolic recognition, but without institutional embedding they remain sociologically fragile. From a Durkheimian perspective, the problem of interfaith coexistence is therefore not primarily one of attitude or tolerance, but of form. What kinds of collective arrangements allow plural moral communities to coordinate without undermining the conditions of social integration? Interfaith infrastructure can be understood, in this sense, as a higher-order institutional form through which multiple religious moral orders are coordinated-without being merged-within a shared social framework.

Authority, Legitimation, and Organization: Max Weber

Where Durkheim foregrounded integration, Weber focused on authority and legitimacy. His typology of authority-traditional, charismatic, and legal-rational-provides a framework for understanding how social arrangements become binding rather than merely symbolic (Weber, 1978, pp. 215–301; Scott, 2014, pp. 59–63). For Weber, durability depends on the routinization of authority through organizational forms capable of stabilizing expectations and regulating conduct over time.

Applied to interfaith contexts, Weber's insights shift attention to questions that dialogue-centered approaches often leave implicit. Who authorizes interfaith representatives? On what grounds are interfaith bodies recognized as legitimate interlocutors by religious communities, the state, or civil society? And what happens when charismatic individuals withdraw, or when political conditions change? These questions underscore that interfaith relations are not sustained by moral commitment alone. They rely on organizational structures that translate recognition into authority.

Seen from this angle, interfaith infrastructure consists not merely of spaces for encounter, but of institutionalized forms of representation and coordination that acquire legitimacy across social fields. Weber's emphasis on rationalization also helps clarify how interfaith cooperation may become routinized without becoming purely instrumental-how formal organization and symbolic meaning can remain in tension, rather than cancel each other out.

Institutionalization and Plausibility: Peter L. Berger

Berger's contribution centers on the processes through which meaning becomes socially objective and taken for granted. In collaboration with Thomas Luckmann, he conceptualized institutionalization as the sedimentation of human activity into patterns that confront individuals as external and authoritative realities (Berger & Luckmann, 1966). Religion, in this account, functions as a powerful plausibility structure—one that renders social order meaningful and legitimate (Berger, 1967).

This framework is particularly useful for understanding interfaith arrangements. Pluralism multiplies symbolic universes, thereby destabilizing plausibility. Interfaith dialogue may acknowledge difference, but it does not, by itself, resolve how plural meanings are stabilized within a shared social reality. Interfaith infrastructure can be understood instead as a mechanism for producing shared plausibility without requiring theological consensus. Through routinized cooperation, recognized representation, and symbolic coordination, interfaith institutions render coexistence socially intelligible and predictable.

Integrating the Framework

Taken together, these classical perspectives illuminate different dimensions of the same sociological problem. Durkheim draws attention to the institutional conditions of moral coordination; Weber clarifies how authority and legitimacy stabilize cooperation; Berger explains how institutionalization renders plural arrangements socially plausible. The concept of *interfaith infrastructure* synthesizes these insights by focusing on the organizational and symbolic conditions under which interreligious cooperation becomes durable.

This framework deliberately avoids reducing interfaith relations to either moral virtue or political instrument. Instead, it situates them within the core concerns of the sociology of religion: how collective meaning, authority, and order are produced under conditions of diversity. On this foundation, the following section moves from theory to analysis, developing the concept of interfaith infrastructure in greater detail.

Analytical Discussion

The concept of *interfaith infrastructure* is introduced to address a persistent gap in the sociology of religion: the absence of a framework capable of explaining how interreligious cooperation becomes socially durable. Dialogue-centered approaches are valuable in what they

reveal about interactional dynamics, but they offer limited resources for analyzing reproduction, authority, and institutional continuity. The concept proposed here shifts attention away from episodic encounters and toward the arrangements that allow cooperation to persist across time, actors, and changing contexts.

Interfaith infrastructure refers to an ensemble of organizational, symbolic, and regulatory arrangements through which interreligious relations are routinized and rendered socially consequential. It is not reducible to formal organizations alone, nor does it presuppose a unified theological project. Rather, it denotes a capacity for coordination—often uneven, sometimes fragile—that enables religious plurality to operate within an ordered social framework. Framing interfaith in terms of infrastructure foregrounds durability, legitimacy, and repeatability as core sociological concerns, rather than secondary outcomes.

One defining feature of interfaith infrastructure is routinization, understood as the stabilization of social action beyond individual intentions (Weber, 1978, 246–254; Scott, 2014, 56–63). Routinization enables interaction to persist independently of particular actors by embedding cooperation within institutionalized roles and rule-bound procedures (Lawrence et al., 2011). Dialogical encounters may generate recognition or trust (Buber, 1958; Mayrl & Mooney, 2009), yet they remain dependent on personal engagement and situational goodwill. Infrastructure operates differently: it organizes coordination through formalized practices, schedules, and governance mechanisms that endure beyond individual participation (Powell & Bromley, 2015). While contingency is never eliminated, institutionalization reduces reliance on charisma or moral enthusiasm as primary conditions of coexistence (Weber, 1978, 1111–1130).

A second feature concerns authorized representation. Interfaith cooperation presupposes that certain actors are recognized as legitimate representatives of religious traditions, a process grounded in socially constructed authority and institutional legitimation (Weber, 1978, 212–215; Bourdieu, 1991, 107–116; Mayrl & Mooney, 2009). Such recognition is neither automatic nor neutral. It is produced through organizational procedures, symbolic capital, and often through sustained interaction with state or civic institutions. Interfaith infrastructure stabilizes these processes by establishing criteria for participation and routinizing the interface between religious

communities and external actors. In this way, interfaith relations are transformed from informal goodwill into structured public engagement.

A third feature involves boundary-work. Cooperation across religious difference requires mechanisms that maintain distinction while enabling coordination. Dialogue alone often relies on the temporary suspension of difference in the name of harmony, a strategy that risks either superficial consensus or latent conflict. Infrastructure, by contrast, institutionalizes difference. By clarifying roles, domains, and limits of cooperation, it allows religious traditions to remain distinct while participating in shared arrangements. Boundary-work thus becomes a condition of durability rather than an obstacle to it (Lamont & Molnár, 2002; Wimmer, 2013).

Finally, interfaith infrastructure is characterized by processes of legitimacy production. Durable cooperation depends on recognition not only within religious communities, but also across broader social fields, including the state and civil society. Interfaith arrangements must be perceived as authoritative, predictable, and procedurally fair if they are to function over time (Suchman, 1995). Infrastructure provides the means through which such legitimacy is produced and reproduced, transforming interfaith from a moral aspiration into an institutionalized social reality.

To clarify the analytical scope of the concept, it is useful to distinguish interfaith infrastructure from related phenomena. It is not synonymous with interfaith events, which are episodic and interactional. Nor is it equivalent to networks, which may facilitate communication without stabilizing authority or reproduction. Infrastructure implies a higher level of institutional density—one in which cooperation acquires continuity, predictability, and public recognition.

This conceptualization also opens the possibility of ideal-typical differentiation. Interfaith infrastructure can take different forms, depending on how the problem of durability is addressed. These forms should not be read as empirical cases, nor as normative models. They function instead as analytical types that illuminate distinct institutional logics through which interreligious cooperation is stabilized.

Varieties of Interfaith Infrastructure: An Ideal-Typical Differentiation

A first ideal type may be described as coordinative infrastructure, following Weber's use of ideal types as analytical constructs rather than empirical descriptions (Weber, 1978, 19-22). Here, the primary function

of interfaith arrangements is to facilitate regularized coordination between religious communities without asserting strong representative authority (Powell & Bromley, 2015; Scott, 2014). Such infrastructure typically operates through scheduled meetings, shared calendars, and routinized channels of communication, mechanisms associated with institutional stabilization and the reduction of uncertainty (Lawrence et al., 2011; Scott, 2014). Its sociological significance lies less in command than in repetition: by stabilizing interaction temporally and procedurally, coordinative infrastructure enables predictability without exercising hierarchical control (Weber, 1978, 956-958). Its authority remains relatively thin-it coordinates rather than governs-achieving durability through routinization rather than binding decision-making (Lawrence et al., 2011).

A second ideal type is *representational infrastructure*. In this configuration, interfaith arrangements are explicitly organized around the problem of representation. Specific actors or bodies are authorized to speak on behalf of religious traditions in public or institutional contexts. The central mechanism here is legitimation. Recognition must be granted both internally, within religious communities, and externally, by state or civic institutions. Representational infrastructure transforms interfaith from voluntary encounter into an authorized interface. Its durability depends on stabilized criteria for inclusion, voice, and recognition, while simultaneously making power relations more visible and contested.

A third ideal type can be termed *consultative infrastructure*. This form functions as an institutionalized intermediary between religious communities and other social fields, particularly the state. Rather than coordinating religions directly with one another, consultative infrastructure stabilizes channels through which religious perspectives are translated into broader decision-making processes. Its sociological significance lies in boundary management. Religious difference is neither privatized nor absorbed into political authority, but rendered relevant through consultative procedures. Durability here rests on procedural regularity rather than substantive consensus.

A fourth ideal type may be described as *symbolic-regulatory infrastructure*. In this configuration, interfaith cooperation is stabilized through shared symbolic frameworks and publicly recognized norms that regulate interaction across religious boundaries. This does not require theological convergence, but it does presuppose a degree of symbolic alignment around coexistence itself. Through recurring

symbols, rituals, or public narratives, interfaith relations acquire an appearance of normality and inevitability. Durability is achieved through symbolic reinforcement rather than organizational density alone.

These ideal types are analytically distinct, but they are not mutually exclusive. In practice, interfaith infrastructure often combines elements of several types. What matters sociologically is not their purity, but the mechanisms they foreground. Each type represents a different solution to the same underlying problem: how to stabilize cooperation among plural moral communities without erasing difference or relying solely on goodwill.

By introducing this ideal-typical differentiation, the concept of interfaith infrastructure gains analytical precision. Durability appears not as a singular achievement, but as a variable outcome produced through different institutional logics. Specifying these logics allows interfaith relations to be analyzed comparatively while remaining grounded in classical sociological concerns with authority, order, and institutionalization.

Conceptual Contribution

The concept of *interfaith infrastructure* contributes to the sociology of religion by reframing how interfaith relations are analytically understood. Instead of treating interfaith as a normative project, a moral disposition, or a loose collection of dialogical practices, the concept approaches interfaith as a form of institutionalized social coordination. It allows interfaith relations to be analyzed with the same sociological tools used to study religion more broadly: institutionalization, authority, legitimacy, and reproduction.

One contribution lies in addressing a persistent micro–macro divide in the literature. This orientation has been influential within interreligious studies (Cornille, 2013; Ippgrave, 2016), yet its sociological implications remain undertheorized. Dialogue-centered approaches tend to privilege interaction, experience, and meaning-making at the micro level, while macro-level analyses focus on governance, law, or state–religion relations. Interfaith infrastructure provides a conceptual bridge between these levels. It makes visible how interactional moments are translated into organizational arrangements—and how those arrangements, in turn, shape future interactions. In this sense, infrastructure functions as a mediating layer through which meaning gradually becomes order.

A second contribution concerns the integration of symbolic and organizational dimensions that are often treated separately. Interfaith initiatives are frequently analyzed either as cultural-symbolic practices or as administrative instruments. Interfaith infrastructure resists this division. It insists that symbolic recognition requires organizational carriers, and that organizational forms depend on symbolic legitimacy to endure. By foregrounding this mutual dependence, the concept aligns interfaith analysis more closely with classical sociological understandings of religion as both a meaning system and a social institution.

The concept also clarifies the role of power and authority without reducing interfaith relations to domination or control. Dialogue-focused accounts often obscure questions of representation by assuming symmetrical participation and shared moral intent. An infrastructural perspective brings these questions back into view: who is recognized as a representative, which traditions gain institutional voice, and how procedures of inclusion and exclusion are stabilized. This does not imply that interfaith infrastructure is inherently coercive, but it does underscore a basic sociological point—durability always involves regulated access and legitimate authority.

A further contribution concerns pluralism itself. Much sociological writing treats pluralism either as a demographic condition or as a cultural ethos. Interfaith infrastructure reframes pluralism as an institutional problem: the challenge of coordinating multiple moral communities within a shared social order. From this perspective, pluralism is not sustained by tolerance alone, but by arrangements that make coexistence predictable, intelligible, and repeatable.

Finally, the concept is designed to travel across contexts without becoming empirically or normatively fixed. It does not prescribe specific organizational forms, nor does it assume liberal-democratic or authoritarian settings. Its analytical strength lies in abstraction. By capturing a set of sociological mechanisms rather than concrete models, interfaith infrastructure remains suitable for comparative analysis without collapsing into case-specific generalization.

By repositioning interfaith relations as infrastructure rather than encounter, the article intervenes in ongoing debates within the sociology of religion on institutionalization under conditions of diversity. It shows that classical concerns—social order, legitimacy, authority—remain central for understanding contemporary pluralism. In doing so, it offers a way of analyzing interfaith relations not as exceptional moral

achievements, but as ordinary sociological phenomena shaped by enduring structures.

Metatheoretical Positioning

It is worth pausing to clarify the metatheoretical position of *interfaith infrastructure*, particularly in relation to neighboring fields that also engage questions of religious pluralism. Interfaith relations are frequently examined within policy studies, governance research, political theology, or normative theories of pluralism. The present contribution, however, is anchored explicitly within the sociology of religion. This choice is not merely disciplinary. It is analytical, and it carries consequences for the kinds of questions that can be asked.

Policy-oriented approaches tend to evaluate interfaith arrangements in terms of effectiveness, best practice, or measurable social outcomes. Governance perspectives often focus on regulatory design, institutional performance, or the management of diversity by the state. Normative theories, in turn, are primarily concerned with ethical ideals—tolerance, recognition, deliberation. Each of these perspectives offers valuable insights. Yet they operate with evaluative criteria that differ fundamentally from sociological explanation. They ask whether interfaith works, whether it is just, or whether it ought to be promoted. Sociology asks something else: how interfaith relations are socially produced, stabilized, and rendered authoritative.

The concept of interfaith infrastructure deliberately suspends normative judgment in order to foreground mechanisms of institutionalization, following a Weberian distinction between analytical and evaluative inquiry (Weber, 1949, 49–52). It does not assume that interfaith arrangements are inherently progressive or emancipatory, nor does it reduce them to instruments of governance or control (Foucault, 1991; Bourdieu, 1991). Instead, it treats interfaith as a form of social organization subject to institutional analysis (Scott, 2014). As such, it raises classical sociological questions concerning how authority is constituted, how legitimacy is reproduced, and how collective coordination is stabilized over time (Weber, 1978; Lawrence et al., 2011).

This stance also distinguishes the present approach from political theology, which often centers on the theological implications of religion's public role. Interfaith infrastructure brackets theological content and focuses instead on religion's sociological function. The

concern is not what religions claim, but how those claims are organized, recognized, and coordinated within plural social orders.

By maintaining this analytical distance, the concept remains compatible with classical sociological theory while speaking directly to contemporary conditions of diversity. It allows interfaith relations to be examined as ordinary sociological phenomena rather than exceptional moral projects. This positioning is not incidental. It is essential for preserving the explanatory autonomy of the sociology of religion—and for ensuring that interfaith infrastructure functions as a theoretical tool rather than a prescriptive framework.

Conclusion

This article has argued for a shift in how interfaith relations are approached sociologically: away from dialogue as event and toward interfaith infrastructure as institution. By institutional form, I refer to durable organizational and procedural arrangements—such as representative councils, formalized consultation mechanisms, and routinized coordination platforms—that structure interaction across religious communities (Scott, 2014; Powell & Bromley, 2015). Dialogical encounters remain important as sites of interaction and symbolic recognition. Yet without institutional anchoring in governance structures, recognized authority, and rule-bound procedures, dialogue tends to remain episodic-fragile, contingent, and dependent on individual commitment or favorable circumstances that may not endure (Lawrence et al., 2011).

By introducing the concept of interfaith infrastructure, the article addresses a persistent gap in the sociology of religion. Drawing on classical theoretical resources, it has shown that durability, legitimacy, and authority are not secondary features of interfaith relations, but constitutive conditions of their social effectiveness. Interfaith infrastructure captures the ensemble of arrangements through which cooperation is routinized, representation authorized, boundaries managed, and legitimacy reproduced. In doing so, it repositions interfaith relations within core sociological debates on institutionalization and social order, rather than treating them as exceptional or peripheral phenomena.

The contribution has been deliberately theoretical and non-normative. Rather than evaluating political systems or theological positions, the analysis has focused on sociological mechanisms that operate across contexts. Interfaith infrastructure is thus presented as

an analytical framework for examining how religious coordination becomes institutionalized without presuming either empirical validation or normative endorsement. As such, it functions as a portable concept-one that invites comparison without collapsing into contextual determinism or ideological celebration.

More broadly, the article conceptualizes pluralism as an institutional coordination problem rather than a moral disposition. From this perspective, pluralism is sustained through routinized authority, recognized representation, and stabilized procedures that render cooperation predictable across contexts. This reframing reconnects interfaith analysis with long-standing sociological concerns about how diverse moral communities are coordinated within shared social frameworks, and it underscores the continued relevance of classical sociology for understanding contemporary religious diversity.

Future research may extend this framework by examining how coordinative, representative, and regulatory forms of interfaith infrastructure emerge and operate under different social and political conditions. Rather than treating interfaith relations as episodic dialogue or moral achievement, the analytical shift proposed here conceptualizes them as institutionalized arrangements structured by routinization, authorized representation, and governance mechanisms. This reframing specifies the mechanisms through which durability is achieved and authority reproduced, thereby situating interfaith relations within established sociological theories of institutionalization and legitimacy. By foregrounding institutional form over event-based interaction, the article clarifies the analytical distinction between symbolic encounter and durable social organization.

References

- Berger, P. L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Anchor Books.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Anchor Books.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power* (J. B. Thompson, Ed., G. Raymond & M. Adamson, Trans.). Harvard University Press.
- Buber, M. (1958). *I and Thou* (2nd ed., R. G. Smith, Trans.). Scribner. (Original work published 1923)

Cornille, C. (2013). *The im-possibility of interreligious dialogue*. Crossroad.

Durkheim, É. (1995). *The elementary forms of religious life* (K. E. Fields, Trans.). Free Press. (Original work published 1912)

Iprgrave, J. (2016). Interreligious dialogue in education: Pedagogical approaches and institutional challenges. *Journal of Religious Education*, 64(2), 85–97.

Foucault, M. (1991). Governmentality. In G. Burchell, C. Gordon, & P. Miller (Eds.), *The Foucault effect: Studies in governmentality* (pp. 87–104). University of Chicago Press.

Lawrence, T. B., Suddaby, R., & Leca, B. (2011). Institutional work: Refocusing institutional studies of organization. *Journal of Management Inquiry*, 20(1), 52–58. <https://doi.org/10.1177/1056492610387222>

Lamont, M., & Molnár, V. (2002). The study of boundaries in the social sciences. *Annual Review of Sociology*, 28, 167–195. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.28.110601.141107>

Mayrl, D., & Mooney, M. (2009). Cultural persistence and change in U.S. congregations: Routinization and institutionalization. *Sociology of Religion*, 70(4), 430–457. <https://doi.org/10.1093/socrel/srp087>

Patel, E., & Meyer, C. (2019). Interfaith leadership and institutional pluralism. *Sociology of Religion*, 80(4), 395–412.

Powell, W. W., & Bromley, P. (2015). New institutionalism in the analysis of complex organizations. In J. D. Wright (Ed.), *International encyclopedia of the social & behavioral sciences* (2nd ed., pp. 764–769). Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.73015-6>

Scott, W. R. (2014). *Institutions and organizations: Ideas, interests, and identities* (4th ed.). Sage Publications.

Suchman, M. C. (1995). Managing legitimacy: Strategic and institutional approaches. *Academy of Management Review*, 20(3), 571–610. <https://doi.org/10.5465/amr.1995.9508080331>

Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology* (G. Roth & C. Wittich, Eds.). University of California Press.

Weber, M. (1949). *The methodology of the social sciences*. Free Press.

Wimmer, A. (2013). *Ethnic boundary making: Institutions, power, networks*. Oxford University Press.

“Əl-Qaidə”: yaranması, ideologiyası və psixoloji faktorlar

Qüdrət Cəfərli

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun
“Dinşünaslıq” ixtisası üzrə doktorantı
Bakı, Azərbaycan
ceferov2601@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9715-1176>

Daxilolma tarixi: 30.03.2026

Nəşrə təsdiq tarixi: 30.04.2026

Xülasə

Beynəlxalq təhlükəsizlik miqyasında təhdidlərin XX əsrin sonlarından etibarən daha da artması terrorizmin mahiyyətinə yenidən nəzər keçirməyi sövq etmiş, bu cür təşkilatların fəaliyyət istiqamətləri ilə yaxından tanış olmağı zəruri hala gətirib çıxarmışdır. Sözügedən məzmunun sərhədləri çərçivəsində “əl-Qaidə” təşkilatı qlobal miqyasda fəaliyyət göstərən, şəbəkə strukturlu və ideoloji baxımdan kompleks xarakterə malik dini radikal qurum kimi xüsusi diqqət çəkir. Xüsusilə 2001-ci il 11 sentyabr terror aktlarından sonra təşkilat beynəlxalq təhlükəsizlik gündəliyinin əsas mövzularından birinə çevrilmişdir.

Məqalədə “əl-Qaidə” terror təşkilatının yaranması, inkişaf mərhələləri, ideoloji əsasları və fəaliyyət mexanizmləri tarixi-siyasi və sosial-psixoloji aspektlərdən kompleks şəkildə təhlil olunur. Araşdırmada təşkilatın formalaşmasının yalnız dini amillərlə deyil, həm də geosiyasi proseslər, beynəlxalq münasibətlər sistemindəki dəyişikliklər və sosial-psixoloji faktorlarla qarşılıqlı əlaqədə baş verdiyi əsaslandırılır.

Tədqiqatın məqsədi “əl-Qaidə”nin inkişaf dinamikasını, beynəlxalq təhlükəsizlik mühitinə təsirini və radikallaşma proseslərinin mahiyyətini multidissiplinar yanaşma əsasında izah etməkdir. Tədqiqat keyfiyyət metodologiyasına əsaslanır və analiz, sintez, müqayisəli, tarixi və sosial-psixoloji təhlil metodlarından istifadə edilmişdir. Bu metodlar vasitəsilə təşkilatın şəbəkə tipli strukturu, ideoloji mobilizasiya imkanları və fəaliyyətinə təsir göstərən amillər sistemli şəkildə araşdırılmışdır.

Tədqiqatın nəticələri göstərir ki, müasir qlobal təhlükəsizlik mühitində qeyri-dövlət aktorlarının rolu artmaqda davam edir. “Əl-Qaidə” nümunəsində radikallaşma mexanizmlərinin və ideoloji manipulyasiya vasitələrinin təhlili terrorizmlə mübarizə strategiyalarının hazırlanması və preventiv təhlükəsizlik siyasətinin formalaşdırılması baxımından mühüm elmi və praktik əhəmiyyət daşıyır.

Açar sözlər: *din psixologiyası, dini radikalizm, terror, psixoloji amillər, “Əl-Qaidə”*

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

Al-Qaida: The Formation, Ideological Foundations, and the Role of Psychological Factors

Gudrat Jafari

PhD in Religious Studies

Azerbaijan Institute of Theology

Baku, Azerbaijan

ceferov2601@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9715-1176>

Date of submission: 30.03.2026

Date of acceptance: 30.04.2026

Absract

Since the late twentieth century, the growing scale of threats to international security has necessitated a renewed examination of the nature of terrorism and highlighted the importance of gaining a deeper understanding of the operational patterns of terrorist organizations. Within this context, Al-Qaeda stands out as a globally operating, network-based organization with a complex ideological structure rooted in religious extremism. Following the terrorist attacks of September 11, 2001, the organization became one of the central issues on the international security agenda.

This article comprehensively analyzes the emergence, stages of development, ideological foundations, and operational mechanisms of Al-Qaeda from historical-political and socio-psychological perspectives. The study argues that the organization's formation cannot be explained solely by religious factors but should also be understood in relation to geopolitical developments, transformations in the international system, and socio-psychological dynamics.

The aim of the research is to explain the development dynamics of Al-Qaeda, its impact on the international security environment, and the nature of radicalization processes through a multidisciplinary approach. The study is based on a qualitative methodology and employs methods of analysis, synthesis, comparative analysis, historical analysis, and socio-psychological analysis. These methods enable a systematic examination of the organization's network structure, ideological mobilization capacity, and the factors influencing its activities.

The findings indicate that the role of non-state actors in the contemporary global security environment continues to increase. The radicalization analysis mechanisms and ideological manipulation techniques, as exemplified by Al-Qaeda, has significant theoretical and practical value for developing counterterrorism strategies and shaping preventive security policies.

Keywords: Psychology of Religion, Religious Radicalism, Terrorism, Psychological Factors, Al-Qaida.

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

«Аль-Каида: формирование, идеология и психологические факторы»

Гудрат Джафарли

Докторант по специальности «Религиоведение»
Азербайджанского института теологии
Баку, Азербайджан
ceferov2601@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9715-1176>

Дата подачи статьи в редакцию: 30.03.2026

Дата подтверждения статьи к публикации: 30.04.2026

Резюме

Рост угроз международной безопасности с конца XX века обусловил необходимость переосмысления сущности терроризма и более глубокого изучения направлений деятельности террористических организаций. В данном контексте особое внимание привлекает организация «Аль-Каида», представляющая собой глобально действующую сетевую структуру со сложной идеологической системой, основанной на религиозном радикализме. После террористических актов 11 сентября 2001 года организация стала одной из ключевых тем международной повестки в сфере безопасности.

В статье комплексно анализируются возникновение, этапы развития, идеологические основы и механизмы деятельности организации «Аль-Каида» с историко-политической и социально-психологической точек зрения. В исследовании обосновывается, что формирование организации обусловлено не только религиозными факторами, но и взаимосвязью с геополитическими процессами, изменениями в системе международных отношений и социально-психологическими факторами.

Цель исследования заключается в объяснении динамики развития «Аль-Каиды», её влияния на международную безопасность и сущности процессов радикализации на основе междисциплинарного подхода. Исследование основано на качественной методологии с использованием методов анализа, синтеза, сравнительного, исторического и социально-психологического анализа. Применение данных методов позволило системно исследовать сетевую струк-

туру организации, её возможности идеологической мобилизации и факторы, оказывающие влияние на её деятельность.

Результаты анализ механизмов радикализации и методов идеологического воздействия на примере «Аль-Каиды» имеет важное теоретическое и практическое значение для разработки стратегий противодействия терроризму и формирования превентивной политики в области безопасности.

Ключевые слова: психология религии, религиозный радикализм, терроризм, психологические факторы, Аль-Каида

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

Giriş

Giriş hissəsində qoyulan əsas elmi problem qlobal terror təşkilatlarının inkişaf dinamikasının beynəlxalq münasibətlər sistemində yaratdığı yeni təhlükəsizlik reallıqlarını izah etmək, bu fenomenin “Əl-Qaidə” nümunəsində struktur və funksional xüsusiyyətlərini müəyyənləşdirməkdən ibarətdir. Müasir dövrdə terror təşkilatları yalnız lokal təhlükə mənbəyi deyil, eyni zamanda, transmilli şəbəkələr kimi çıxış edərək, qlobal təhlükəsizlik sisteminə ciddi təsir göstərir. Tədqiqatın əsas məqsədi “Əl-Qaidə” terror təşkilatının yaranmasını, inkişaf dinamikasını tarixi-siyasi və sosial-psixoloji aspektlər çərçivəsində kompleks şəkildə izah etmək, onun beynəlxalq təhlükəsizlik mühitinə təsirini müəyyənləşdirmək, radikallaşma proseslərinin mahiyyətini sistemli şəkildə açıqlamaqdır. Eyni zamanda, tədqiqatın məqsədi təşkilatın yalnız dini-ideoloji çərçivədə deyil, daha geniş geosiyasi və sosial kontekstdə formalaşdığını göstərmək, müasir terrorizmin çoxşaxəli xarakterini ortaya qoymaqdan ibarətdir. Bu məqsədə nail olmaq üçün tədqiqat çərçivəsində bir sıra vəzifələr müəyyən edilmişdir. İlk növbədə, “Əl-Qaidə”nin yaranmasına təsir edən geosiyasi və tarixi amillər, xüsusilə “soyuq müharibə”nin son mərhələsi, onun nəticələri təhlil edilmişdir. Bundan əlavə, beynəlxalq münasibətlər sistemində baş vermiş struktur dəyişikliklərin təşkilatın formalaşmasına təsiri araşdırılmışdır. Digər mühüm vəzifə ideoloji liderlərin və onların nəzəri konsepsiyalarının təşkilatın inkişafında oynadığı rolu müəyyənləşdirməkdir. Həmçinin təşkilati strukturun xüsusiyyətləri, şəbəkə əsaslı fəaliyyət modeli və sosial-psixoloji faktorlar, o cümlədən radikallaşma mexanizmləri, qrup identikliyi məsələləri geniş şəkildə təhlil edilmişdir.

Metodoloji baxımdan tədqiqatda analiz və sintez metodları vasitəsilə mövcud nəzəri yanaşmalar ümumiləşdirilmiş, tarixi metodla hadisələrin inkişaf ardıcılığı izlənilərək keyfiyyət metodundan istifadə edilmişdir. Araşdırma çərçivəsində beynəlxalq münasibətlər, siyasi tarix və psixologiya sahələrinin nəzəri çərçivələri inteqrasiya olunaraq, terrorizm fenomeninin çoxölçülü mahiyyəti sistemli şəkildə təhlil edilmişdir. Analiz metodu vasitəsilə “Əl-Qaidə”nin formalaşmasına təsir edən əsas amillər – geosiyasi proseslər, ideoloji faktorlar və psixoloji mexanizmlər ayrı-ayrılıqda öyrənilmiş, sintez metodu ilə isə bu elementlər qarşılıqlı əlaqədə ümumiləşdirilərək, vahid nəzəri çərçivə formalaşdırılmışdır. Bu yanaşma təşkilatın inkişafının tək bir səbəbdən deyil, müxtəlif faktorların qarşılıqlı təsiri nəticəsində baş verdiyini göstərməyə imkan vermişdir. Daha sonra tarixi metod tədqiqatın mühüm komponentlərindən biri kimi çıxış edərək, hadisələrin xronoloji ardıcılığı izlənilmişdir. Tədqiqatda

son olaraq psixoloji analiz metodu geniş şəkildə tətbiq olunmuşdur. Bu metod vasitəsilə fərdlərin radikallaşma səbəbləri, qrup identikliyi, ideoloji manipulyasiya, motivasiya mexanizmləri təhlil edilmişdir. Bu metodların tətbiqi tədqiqatın elmiəsası və sistemli şəkildə aparılmasına imkan yaratmışdır.

Nəticə etibarilə, aparılan təhlil müasir təhlükəsizlik siyasətinin formalaşmasına təsir göstərən çoxşaxəli amilləri kompleks şəkildə anlamağa, terrorizmə qarşı daha effektiv yanaşmaların müəyyənləşdirilməsinə imkan verir.

Yuxarıda qeyd edilənləri nəzərə alaraq, sosial qrupların ortaya çıxmasına zəmin yaradan faktorları hər hansı tək səbəb üzərindən izah etməyin çətinliyi ilə üzləşirik. Bu baxımdan, XX əsrin sonlarında formalaşmış “əl-Qaidə” terror təşkilatının yaranması və inkişafı yalnız dini-ideoloji faktorlarla deyil, həm də dövrün tarixi hadisələri, beynəlxalq münasibətlər sistemində baş vermiş geosiyasi dəyişikliklərlə sıx bağlı olmuşdur. “Soyuq müharibə”nin son mərhələsində beynəlxalq sistemdə yaranmış güc boşluğunun, ideoloji qarşıdurmaların, qeyri-dövlət aktorlarının, xüsusilə də Şərqi ölkələrində rolunun artması terror şəbəkələrinin fəaliyyətinə təkan verən amillər sırasındadır.

Sovet İttifaqının dağılması ilə Yaxın Şərqi regionunda yeni siyasi reallıqlar meydana çıxdı. Bir sıra ölkələrdə siyasi sabitliyin zəifləməsi radikal qrupların fəaliyyətini genişləndirdi. Bu şəraitdə digər terror təşkilatları kimi, “əl-Qaidə” də özünü qlobal miqyasda fəaliyyət göstərən ideoloji hərəkat kimi təqdim etməyə başlamışdır. Bundan əlavə, Qərbi dövlətlərinin Yaxın Şərqi siyasəti, xüsusilə də ABŞ hərbi bazalarının Səudiyyə Ərəbistanında yerləşdirilməsi təşkilatın anti-Qərbi hirsini gücləndirdi. “əl-Qaidə” liderləri bu faktoru müsəlman torpaqlarının “işğalı” kimi təqdim edərək, tərəfdar toplamaq üçün istifadə etdilər (Öztürk, 2017, 240).

Tədqiqat çərçivəsində terrorizmin nəzəri əsasları və anlayış çərçivəsi xüsusi diqqət mərkəzində saxlanılır. Müasir terrorizm fenomeni siyasi zorakılığın yeni forması olmaqla yanaşı, informasiya texnologiyalarının inkişafı fonunda ideoloji təsir və psixoloji manipulyasiya vasitəsi kimi çıxış edir. Bu baxımdan, “əl-Qaidə”nin fəaliyyəti yalnız fiziki təhlükə mənbəyi deyil, həm də qlobal səviyyədə radikallaşma proseslərinə təsir göstərən ideoloji platforma kimi qiymətləndirilir (Bergen, 2007, 300).

XX əsrin sonlarından etibarən, beynəlxalq münasibətlər sistemində baş verən struktur dəyişikliklər, regional münaqişələrin intensivləşməsi və qloballaşma prosesinin sürətlənməsi təhlükəsizlik anlayışının məzmununda ciddi transformasiyalara səbəb olmuşdur. Ənənəvi döv-

lətlərarası müharibə modellərinin yerini getdikcə qeyri-ənənəvi təhlükələr, xüsusilə transmillilik xüsusiyyəti daşıyan terror təşkilatlarının fəaliyyəti tutmağa başlamışdır. Bu kontekstdə “Əl-Qaidə” təşkilatı müasir dövrün qlobal terror şəbəkələrinin formalaşmasında və inkişafında mühüm rol oynamış aktorlardan biri kimi diqqəti cəlb edir (Sageman, 2008, 220).

“Əl-Qaidə”nin meydana çıxması, güclənməsi prosesi müəyyən tarixi və geosiyasi amillərlə sıx bağlı olmuşdur. Xüsusilə “soyuq müharibə”nin son mərhələsində baş vermiş regional qarşıdurmalar, dövlət institutlarının zəiflədiyi coğrafiyalarda radikal qruplaşmaların fəallaşması, ideoloji boşluqların yaranması terror təşkilatlarının fəaliyyət imkanlarını genişləndirmişdir. Bu şəraitdə “Əl-Qaidə” yalnız lokal xarakterli silahlı qrup kimi deyil, həm də qlobal ideoloji şəbəkə modelinə əsaslanan transmilliləşmiş təhlükəsizlik aktoru kimi formalaşmışdır.

1. “Əl-Qaidə”nin yaranmasında geosiyasi amillər və beynəlxalq münasibətlər sistemindəki vəziyyət

“Əl-Qaidə” terror təşkilatının yaranmasındakı əsas geosiyasi amillərdən biri kimi Sovet İttifaqının 1979-cu ildə Əfqanıstana hərbi müdaxiləsini nümunə göstərmək olar. Bu hadisə regional münaqişəni qlobal güclərin qarşıdurma meydanına çevirmiş, ABŞ və müttəfiqləri tərəfindən sovet təsirinə qarşı asimmetrik müqavimət strategiyası tətbiq olunmuşdur. Bu çərçivədə müsəlman ölkələrindən mücahidlərin Əfqanıstana axını üçün münbit şərait yaranmış, həmin vəziyyətdə çox saylı insan kütləsinin sözügedən bölgəyə gəlməsi üçün təşviq edilmiş, müxtəlif qeyri-rəsmi şəbəkələr vasitəsilə maliyyə və ideoloji dəstək göstərilmişdir. Nəticədə müharibə təkcə hərbi qarşıdurma deyil, həm də transmilliləşmiş radikal ideologiyanın yayılması üçün katalizator rolunu oynamışdır. Bu proses gələcəkdə “Əl-Qaidə” kimi şəbəkə tipli təşkilatların formalaşmasına zəmin yaratmışdır (Riedel, 2008, 160).

Digər mühüm amil beynəlxalq münasibətlər sistemində güc balansının dəyişməsi və Sovet İttifaqının dağılması ilə bağlıdır. Belə ki, 1991-ci ildən sonra formalaşan unipolyar sistemdə ABŞ-nin qlobal miqyasda mövqeyinin güclənməsi bəzi regionlarda anti-Qərb meyllərinin artmasına səbəb olmuşdur. Yaxın Şərqdə hərbi mövcudluğun genişlənməsi, xüsusilə 1991-ci il Körfəz müharibəsi zamanı xarici qoşunların Səudiyyə Ərəbistanında yerləşdirilməsi radikal islamçı dairələr tərəfindən “mədəni və siyasi müdaxilə” kimi dəyərləndirilmişdir. Bu narazılıq fonunda ideoloji mobilizasiya vasitəsinə çevrilərək “Əl-Qaidə”nin anti-Qərb ritorikasının güclənməsinə gətirib çıxarmışdır (Çağlar, 2018, 250).

Geosiyasi mühitin digər komponenti zəif dövlət strukturlarının mövcudluğu ilə bağlı olmuşdur. Əfqanıstan, Sudan və Somali kimi ölkələrdə siyasi sabitsizlik və institusional boşluqlar radikal qruplaşmalar üçün təhlükəsiz fəaliyyət zonaları yaratmış, öz məqsədlərinə çatmaq üçün bu kimi yerlərdən lazımı şəkildə istifadə etmişlər. Sözügedən ərazilər təşkilatın həm logistika, həm təlim, eləcə də maliyyə şəbəkələrini qurmaq üçün imkan yaratmışdır. Beynəlxalq münasibətlər baxımından belə mühitlər qeyri-dövlət aktorlarının güclənməsinə və dövlət suverenliyinin nisbi zəifləməsinə səbəb olan faktorlar kimi qiymətləndirilir. Bu cür şərait eyni zamanda xarici müdaxilələrə açıq mühit formalaşdıraraq regional təhlükəsizlik balansını pozur və transmilli terror şəbəkələrinin daha geniş coğrafiyada yayılmasına əlverişli zəmin yaradır (Bergen, 2007, 300).

Sadalananlara əlavə olaraq, qloballaşma prosesinin sürətlənməsi də "əl-Qaidə"nin yaranmasında dolayı rol oynamışdır. Belə ki, informasiya texnologiyalarının sürətli inkişafı, internet və media vasitələrinin geniş yayılması təşkilata ideoloji mesajlarını qlobal miqyasda yaymaq imkanı vermişdir. Eyni zamanda, sərhədlərarası maliyyə axınlarının artması və qeyri-rəsmi maliyyə kanallarının mövcudluğu təşkilatın resurs bazasının güclənməsinə şərait yaratmışdır. Miqrasiya proseslərinin intensivləşməsi isə müxtəlif regionlardan olan fərdlərin bir araya gəlməsini və ideoloji şəbəkələrin genişlənməsini asanlaşdırmışdır. "Əl-Qaidə" klassik mərkəzləşdirilmiş hərbi strukturdan fərqli olaraq şəbəkə modelinə əsaslanaraq müxtəlif regionlarda "françayzinq"¹ prinsipi ilə fəaliyyət göstərmiş, yerli qrupları ideoloji çərçivə daxilində birləşdirmişdir. Bu xüsusiyyət onu beynəlxalq təhlükəsizlik sistemində çevik, davamlı və transmilliləşmiş yeni tip təhlükə aktoruna çevirmişdir. Bundan əlavə, qloballaşma nəticəsində kommunikasiya sürətinin artması və informasiya mühitinin liberallaşması radikal ideologiyaların daha sürətli yayılmasına səbəb olmuş, bu da təşkilatın həm tərəfdar bazasını, həm də fəaliyyət coğrafiyasını genişləndirməsinə imkan yaratmışdır (Roy, 2005, 250).

Nəticə olaraq, "əl-Qaidə"nin yaranması geosiyasi rəqabət, regional münaqişələr, eləcə də global güc uğrunda gedən mübarizədə tərəfin dəyişməsi və zəif dövlət institutlarının mövcudluğu kimi faktorların qarşılıqlı təsiri nəticəsində baş vermişdir. Beynəlxalq münasibətlər sistemində qeyri-dövlət aktorlarının rolunun getdikcə artması və

¹ "Əl-Qaidə"nin mərkəzi sistemi ilə eyni ad, ideya və üsullardan istifadə etməklə nisbətən müstəqil fəaliyyət göstərməsi mənasına gəlir.

təhlükəsizlik anlayışının transformasiyası bu təşkilatın fəaliyyətinin genişlənməsinə şərait yaratmışdır. Bu baxımdan, “Əl-Qaidə”nin formalaşması müasir beynəlxalq sistemin struktur problemlərinin və qlobal siyasi dinamikanın kompleks nəticəsi kimi qiymətləndirilə bilər.

3. Təşkilatın ideoloji bazasının formalaşmasında şəxslərin rolu

“Əl-Qaidə” müxtəlif ideoloji cərəyanların sintezindən formalaşmış mürəkkəb ideoloji struktura malik təşkilat kimi xarakterizə olunur. Onun ideoloji bazasında sələfi-vəhhabi düşüncə modeli, “Müsəlman qardaşları” hərəkatının qutbist interpretasiyası və Misir cihad məktəbinin radikal yanaşmaları mühüm yer tutur. Bu ideoloji sintez təşkilatın həm nəzəri, həm də praktiki fəaliyyət istiqamətlərinin formalaşmasına öz təsirini göstərmişdir. Bu kontekstdə təşkilatın ideoloji əsaslarının izahı üçün Üsamə bin Laden, Eymən əl-Zəvahiri və Abdullah Yusuf Mustafa Azzam kimi fiqurların bioqrafik və intellektual inkişaf trayektoriyasının araşdırılması məqsədəuyğun hesab edilir (Michael Ryan, 2007, 19). Sovet qoşunlarının 1989-cu ildən etibarən Əfqanıstandan çıxması regionda siyasi boşluğun yaranmasına və dövlət institutlarının zəifləməsinə səbəb olmuşdur. Bu şərait qeyri-dövlət silahlı qrupların fəaliyyət imkanlarının genişlənməsinə və radikal şəbəkələrin möhkəmlənməsinə mühit yaratmışdır. Əfqanıstan həmin dövrdə müxtəlif beynəlxalq güclərin maraqlarının toqquşduğu geosiyasi məkana çevrilmiş, mücahid qrupları geniş maliyyə və hərbi dəstək əldə etmişdir. Müharibə zamanı formalaşmış mücahidlərdən ibarət şəbəkə sonrakı mərhələdə “Əl-Qaidə”nin təşkilati bazasının əsasını təşkil etmiş və qlobal səviyyədə radikal ideoloji həmrəyliyin yaranmasına zəmin hazırlamışdır (Sage-man, 2008, 220).

3.1. Üsamə bin Laden (1957–2011)

Üsamə bin Ladenin formalaşdığı sosial-iqtisadi mühit onun sonrakı siyasi-dini fəaliyyətinə mühüm təsir göstərmişdir. Səudiyyə Ərəbistanında XX əsrin ortalarında urbanizasiya və infrastruktur layihələrinin genişlənməsi iqtisadi yüksəliş üçün əlverişli şərait yaratmış, bin Laden ailəsi də bu prosesdən faydalanaraq, maliyyə imkanlarını və siyasi nüfuzunu artırmağa nail olmuşdur. Ailənin dövlət layihələrində fəal iştirakı, xüsusilə dini ibadət yerlərinin tikintisi və yenidənqurulması sahəsində fəaliyyəti onların cəmiyyət daxilində mövqeyini möhkəmləndirmişdir. Belə sosial və iqtisadi mühit Üsamə bin Ladenin ideoloji baxışlarının formalaşmasında struktur amil kimi çıxış etmişdir. Onun ideoloji dünya görüşünün inkişafında ali təhsil dövründə təsirləndiyi dini alimlərin rolu

xüsusi vurğulanır. Belə ki, bu istiqamətdə Abdullah Azzam və Məhəmməd Qutb kimi ideoloqların təsiri nəticəsində, dini fundamentalizm elementləri siyasi İslam düşüncəsi ilə birləşmiş, yeni radikal düşüncənin formalaşmasına zəmin yaratmışdır. Səudiyyə dini ənənələri ilə “Müsləman qardaşları” ideologiyasının qarşılıqlı təsiri nəticəsində meydana çıxan “Sahva” (dini oyanış) hərəkatı bin Ladenin ideoloji identikliyinə təşəkkülündə mühüm faktor kimi qiymətləndirilir (Bergen, 2007, 300).

Bin Laden 1980-ci illərdə Pakistan və Əfqanıstan ərazilərində fəaliyyət göstərən mücahid qruplarına maliyyə və logistika dəstəyi göstərmiş, həmçinin xarici könüllülərin cəlb edilməsində fəal iştirak etmişdir. Bu məqsədlə yaradılmış “Məktəb əl-Xidmət” strukturu sonradan təşkilatın şəbəkə modelinə əsaslanan fəaliyyətinin ilkin institusional nümunəsi kimi dəyərləndirilə bilər (Mehmet, 2015, 240). Ladenin, həmçinin beynəlxalq siyasi-dini proseslərə aktiv münasibəti onun regional münaqişələrdə iştirak etməsinə gətirib çıxarmışdır. O, müxtəlif müsəlman regionlarında fəaliyyət göstərən islamçı qruplarla humanitar və maliyyə əlaqələri quraraq, xüsusilə Əfqanıstan müharibəsi kontekstində global səviyyədə tanınmağa başlamışdır. Bu proses bioqrafik, sosial və ideoloji faktorların qarşılıqlı təsiri nəticəsində onun radikal siyasi aktor kimi formalaşmasını izah edən əsas elementlərdən hesab olunur (Riedel, 2008, 160).

Bu istiqamətdə 1988-ci ildə bin Laden və tərəfdarları tərəfindən təsis edilən “əl-Qaidə əl-Sulbah” anlayışı təşkilat daxilində ideoloji bağlılığın möhkəmləndirilməsini ifadə edirdi. Bu konsepsiya güclü dini motivasiya, təşkilat daxilində sərt intizam, eləcə də liderə etibar və sadıqlıq kimi prinsiplərə əsaslanaraq radikal hərəkatın təməllərini qoymaqda vacib amillərdən sayılırdı. Təşkilatın ilkin strateji məqsədi müsəlman ölkələrində xarici hərbi-siyasi təsirlərə qarşı mübarizə aparmaq və global cihad ideyasını yaymaqdan ibarət olmuşdur (Michael Ryan, 2007, 54).

3.2. Eymən Məhəmməd Rəbi əz-Zəvəhiri (1951–2022)

“əl-Qaidə”nin ideoloji və təşkilati strukturunun formalaşmasında bin Ladenlə yanaşı, Eymən əl-Zəvəhiri də mühüm rol oynamışdır. Müasir global cihadçı ideoloji düşüncənin təşəkkülünə Eymən əl-Zəvəhirinin mühüm təsirə malik aparıcı fiqurlardan olması bir sıra terror təşkilatları ilə bağlı tədqiqatlarda da özünü göstərir. Onun fəaliyyəti, xüsusilə “əl-Qaidə” təşkilatının ideologiyasının sistemləşdirilməsi, nəzəri əsaslarının möhkəmləndirilməsi və strateji prioritetlərinin müəyyənləşdirilməsi baxımından diqqət çəkir. Tibbi təhsil almış və gənc yaşlarından siyasi-dini

fəallıq nümayiş etdirmiş əl-Zəvahiri Misirdə mövcud olan radikal islamçı mühitin təsiri altında formalaşmışdır. Bu mühit onun sonrakı ideoloji baxışlarının intellektual çərçivəsinin yaranmasında mühüm rol oynamışdır (Riedel, 2008, 160).

Əl-Zəvahirinin fəaliyyətinin əsas istiqamətlərindən biri islamçı hərəkatın nəzəri əsaslarının inkişaf etdirilməsindən ibarət olmuşdur. O, çıxışlarında və yazılarında Qərb dövlətlərinin siyasi və mədəni təsirini İslam dünyası üçün fundamental təhlükə kimi təqdim etmiş, müsəlman cəmiyyətlərinin idarəetmədə dini prinsiplərə əsaslanan modelə qayıtmasının zəruriliyini vurğulamışdır. Onun ideoloji yanaşmalarında mövcud siyasi rejimlərin legitimliyinin sual altına alınması və “yaxın düşmən” konsepsiyası mərkəzi yer tutmuşdur. Bu baxışa görə, ilk növbədə, müsəlman ölkələrində fəaliyyət göstərən dünyəvi hakimiyyət strukturlarına qarşı mübarizə aparılması təşkilatın əsas ana xətti hesab edilirdi. Əl-Zəvahiri ilə Üsamə bin Laden arasında 1990-cı illərdə formalaşan strateji əməkdaşlıq qlobal cihad ideyasının daha geniş miqyasda yayılmasına zəmin yaratmışdır. Bu ittifaq nəticəsində əvvəl üstünlük təşkil edən “yaxın düşmən” strategiyası, tədricən, “uzaq düşmən” anlayışı ilə tamamlanmış və Qərb dövlətlərinə qarşı beynəlxalq səviyyədə silahlı fəaliyyət ideyası ön plana çəkilmişdir. Əl-Zəvahiri bu transformasiya prosesində təşkilatın ideoloqu və strateji düşüncə mərkəzi kimi çıxış edərək onun fəaliyyətinin regional çərçivədən çıxarılmasına və qlobal miqyasda siyasi simvolizmə əsaslanan hücumların planlaşdırılmasına töhfə vermişdir (Sageman, 2008, 220).

Bununla yanaşı, əl-Zəvahiri radikal ideologiyanın əsaslandırılması üçün dini mətnlərin seçici şərhindən geniş istifadə etmişdir. Bu istiqamətdə o, cihad anlayışını yalnız müdafiə xüsusiyyətlərin malik olan fəaliyyət kimi deyil, həm də siyasi və inqilabi mübarizə forması kimi izah etmişdir. Sözügedən yanaşma təşkilatın tərəfdarlarının ideoloji motivasiyasını gücləndirməyə və silahlı fəaliyyətlərin dini borc kimi təqdim olunmasına şərait yaratmışdır. Beləliklə, dini diskurs vasitəsilə radikal fəaliyyətlərin legitimləşdirilməsi təşkilatın ideoloji təsir imkanlarının genişlənməsinə xidmət etmişdir (Riedel, 2008, 160).

Nəticədə qeyd etmək olar ki, Eymən əl-Zəvahirinin fəaliyyəti “Əl-Qaidə”nin ideoloji strukturunun intellektual tərəfinin formalaşdırılması və strateji istiqamətinin müəyyənləşdirilməsi baxımından həlledici rol oynamışdır. O, təşkilatı tək-cə silahlı şəbəkə kimi deyil, həm də qlobal miqyaslı ideoloji hərəkat kimi təqdim etməyə çalışmışdır. Bütün bunları nəzərə alaraq, əl-Zəvahirinin ideoloji mirası müasir radikal cihadçı diskursun analizi üçün mühüm nəzəri çərçivə rolunu oynayır.

3.3. Abdullah Yusuf Mustafa Azzam (1941–1989)

Yuxarıda qeyd edilən şəxslərdən əlavə olaraq, XX əsrin sonlarında formalaşan qlobal cihadçı ideoloji hərəkatın nəzəri əsaslarının qurulmasında Fələstinəsilli İslam alimi, eləcə də dövrün dini-siyasi fiqurlarından hesab edilən Abdullah Azzamın da mühüm rol oynadığını qeyd etmək mümkündür. Onun həyat yolu ilə ideoloji baxışları arasında sıx qarşılıqlı əlaqə müşahidə olunur. Azzamın ideologiyasının əsasını “fərdi cihad borcu” (fərz ayn) anlayışı təşkil edirdi. Bu yanaşma onun həyat təcrübələri ilə birbaşa bağlı idi. Xüsusilə sovet–əfqan müharibəsi dövründə Əfqanıstana köçməsi və mücahid hərəkatına qoşulması onun nəzəri baxışlarını praktik fəaliyyətə çevirmişdir. Azzam cihadın yalnız regional deyil, qlobal miqyasda müsəlmanların üzərinə düşən dini vəzifə olduğunu irəli sürərək, bu ideyanı həm yazıları, həm də təşkilati fəaliyyəti ilə yaymışdır. Azzamın müharibə dövründəki fəaliyyətinin digər mühüm istiqaməti beynəlxalq könüllülərin səfərbər edilməsi, silahlı müqavimətin ideoloji baxımdan əsaslandırılması istiqamətindəki fəaliyyətləri diqqət çəkmişdir. Belə ki, onun Üsamə bin Ladenlə birlikdə yaratdığı Məktəb əl-Xidmət təşkilatı xarici ölkələrdən gələn mücahidlərin Əfqanıstana cəlb edilməsində mühüm rol oynamışdır. Bu təşkilati fəaliyyət Azzamın ideologiyasının praktik təzahürünü ifadə edir və onun nəzəriyyə ilə praktikanı birləşdirən yanaşmasını göstərir. Bu proses həm döyüş təcrübəsinin, həm də ideoloji həmrəyliyin formalaşmasına şərait yaratmış, nəticədə sonrakı mərhələdə qlobal terror şəbəkələrinin yaranmasına zəmin hazırlamışdır (Sageman, 2008, 220).

Azzamın fikirləri yalnız regional münəqişəni nəzərdə tutmurdu, həm də transmilli səviyyədə radikal islamçı düşüncənin yayılmasına təsir göstərmişdir. Onun ideoloji yanaşmalarının mərkəzində müsəlman torpaqlarının müdafiəsi ideyası dayanırdı. O, xarici hərbi müdaxilələrə qarşı silahlı müqaviməti dini və mənəvi borc kimi təqdim edərək fərdlərin cihada qoşulmasını legitimləşdirməyə çalışmışdır. Bu baxımdan, onun çıxışları və yazıları cihad anlayışının müdafiə xarakterli fəaliyyət kimi şərh edilməsinə yönəlmiş, lakin zamanla bu konsepsiya daha geniş siyasi məzmun qazanmışdır. Azzamın ideoloji təsiri nəticəsində cihad yalnız lokal mübarizə forması kimi deyil, ümumi müsəlman həmrəyliyini təmin edən qlobal səfərbərlik mexanizmi kimi interpretasiya olunmağa başlanmışdır (Öztürk, 2017, 240).

Azzamın düşüncə sistemində, eyni zamanda, dini mətnlərin selektiv interpretasiyası mühüm yer tutmuşdur. O, klassik İslam hüququ və teologiyasına istinad etməklə silahlı mübarizəni legitimləşdirən ideoloji diskurs yaratmağa çalışmışdır. Bu yanaşma radikal qrupların öz fəaliyyəti

yətlərini dini borc kimi təqdim etməsinə imkan vermiş, tərəfdarların motivasiya səviyyəsini artırmışdır. Onun ideyaları, xüsusilə gənc müsəlmanların identiklik axtarışı və sosial ədalətsizlik hissləri ilə uzlaşdırılaraq radikallaşma prosesini sürətləndirən amillərdən biri kimi çıxış etmişdir. A.Azzamın fəaliyyətləri müasir qlobal cihadçı ideologiyanın nəzəri və təşkilati əsaslarının formalaşmasında mühüm mərhələ kimi qiymətləndirilir. Onun ideoloji mirası radikal hərəkatların transmilli xarakter almasına, kollektiv mobilizasiya mexanizmlərinin güclənməsinə və dini motivli siyasi zorakılığın legitimləşdirilməsinə təsir göstərmişdir. Bu baxımdan, Azzamın düşüncələri müasir təhlükəsizlik tədqiqatlarında radikal ideoloji proseslərin izahı üçün mühüm analitik çərçivə kimi araşdırılmağa davam edir. Nəticə etibarilə, Abdullah Azzamın həyatı və ideologiyası bir-birini tamamlayan və qarşılıqlı şəkildə formalaşdıran amillər kimi çıxış edir. Onun şəxsi təcrübələri, xüsusilə müharibə şəraiti və dini təhsili, qlobal cihad konsepsiyasının inkişafında həlledici rol oynamışdır. Bu baxımdan Azzamın fəaliyyəti yalnız nəzəri ideoloq kimi deyil, həm də praktik təşkilatçı kimi qiymətləndirilməlidir (Kaya, 2013, 220).

Ümumilikdə, “Əl-Qaidə”nin ideologiyasına nəzər saldıqda qeyd etmək mümkündür ki, sözügedən məzhəbəsaslı radikal dini təşkilatın ideoloji bazası əsasən radikal yanaşmalar üzərində qurulmuşdur. Bu ideologiya İslamın erkən dövrünə qayıdışı və şəriət qanunlarına əsaslanan siyasi sistemin qurulmasını hədəfləyir. Qeyd olunan bütün məqamları nəzərə alaraq təşkilatın ideoloji bazasını təşkil edən aşağıdakı bir neçə əsas tezisə diqqət yetirmək olar.

Qlobal cihad ideyası; “Əl-Qaidə”nin ideoloji sistemində mühüm yer tutan konsepsiyalardan biri “qlobal cihad” anlayışıdır. Bu yanaşma təşkilat tərəfindən müsəlman ərazilərinin müdafiəsi və xarici təsirlərə qarşı silahlı müqavimət kimi interpretasiya olunur. Sözügedən ideya milli sərhədləri aşan transmilli mübarizə modeli kimi təqdim edilərək dini diskurs vasitəsilə əsaslandırılmağa çalışılmışdır. Beləliklə, təşkilat qlobal cihad konsepsiyasını yalnız hərbi fəaliyyət forması kimi deyil, həm də siyasi mobilizasiya aləti kimi istifadə etmişdir. Bu ideoloji çərçivə tərəfdarların səfərbər edilməsinə və silahlı fəaliyyətlərin dini motivlərlə əlaqələndirilməsinə xidmət etmişdir. Nəticə etibarilə, qlobal cihad anlayışı “Əl-Qaidə”nin strateji istiqamətlərinin müəyyənləşdirilməsində və ideoloji təsir imkanlarının genişləndirilməsində mühüm rol oynamışdır.

Təkfir konsepsiyası; “Əl-Qaidə”nin ideoloji doktrinasında diqqətçəkən əsas elementlərdən biri “təkfir” anlayışıdır. Bu konsepsiya müəy-

yən şəxslərin, xüsusilə siyasi hakimiyyət nümayəndələrinin və ya mövcud idarəetmə sistemlərinin dini legitimliyinin inkar edilməsi kimi izah olunur. Təşkilat bu yanaşmadan öz fəaliyyətinə ideoloji əsas yaratmaq və silahlı mübarizəni legitimləşdirmək məqsədilə istifadə etmişdir. Təkfir konsepsiyası vasitəsilə sekulyar siyasi modellər və beynəlxalq əməkdaşlığa açıq mövqe tutan müsəlman liderlər kəskin tənqid hədəfinə çevrilmişdir. Belə bir ideoloji konstruksiya radikal qrupların fəaliyyətində qarşিদurmanın güclənməsinə və tərəfdarların səfərbər olunmasına şərait yaratmışdır. Bu baxımdan, “təkfir” anlayışı “əl-Qaidə”nin ideoloji sərhədlərinin formalaşmasında və radikal diskursunun sistemləşdirilməsində mühüm mexanizm kimi çıxış edir.

Ümmət həmrəyliyi; digər mühüm mobilizasiya vasitələrindən biri də ümmət həmrəyliyi ideyasıdır ki, bu konsepsiya milli sərhədlər və etnik fərqliliklərdən kənar vahid dini kimliyə əsaslanan kollektiv birlik modelini ön plana çəkir. Təşkilat sözügedən yanaşmanı qlobal miqyasda tərəfdar toplamaq və transmilli şəbəkə qurmaq məqsədilə istifadə etmişdir. Ümmət həmrəyliyi diskursu sosial bərabərsizlik, siyasi müdaxilə və mədəni təzyiq kimi narrativlərlə birləşdirilərək, ideoloji motivasiya gücləndirilmişdir. Beləliklə, bu anlayış “əl-Qaidə”nin qlobal səfərbərlik strategiyasının və ideoloji legitimlik mexanizminin mühüm tərkib hissəsi kimi qiymətləndirilə bilər (Mehmet, 2015, 240).

Yuxarıda adları qeyd edilən ideoloji əsaslar təşkilatın fəaliyyətinə haqq qazandırmaq, ətraflarına müxtəlif ölkələrdən olan tərəfdaşlar cəlb etmək üçün istifadə olunurdu. “Əl-Qaidə” liderləri öz fəaliyyətlərində dini terminologiyadan istifadə edərək zorakılıq aktlarını “müqəddəs vəzifə” kimi təqdim edir, bu yolla təşkilat üzvlərinə motivasiya verərək onları “canlı bomba” vəziyyətinə gətirirdilər.

4. Təşkilati struktur

“Əl-Qaidə”nin ilkin strukturu mərkəzləşdirilmiş olsa da, zaman keçdikcə, şəbəkə tipli təşkilata çevrilməsi müşahidə edildi. Bu model təşkilata həm elastiklik, həm də təhlükəsizlik baxımından üstünlüklər verdi. Təşkilatın əsas idarəetmə funksiyasını yerinə yetirən orqanı “Şura Şurası” adlanan rəhbər komitə hesab olunurdu. Burada strateji qərarlar qəbul olunur, maliyyə və əməliyyat planları koordinasiya edilirdi. Yerli bölmələr isə müəyyən dərəcədə muxtariyyətə malik idi və fəaliyyətlərini regional şəraitə uyğunlaşdırırdılar. Bu struktur sonradan digər terror təşkilatları tərəfindən də mənimsənilirdi, çünki şəbəkə modeli təhlükəsizlik qüvvələrinin təşkilatı tamamilə zərərsizləşdirməsinə maneə yaradır, bu yolla təşkilatın uzun müddətli fəaliyyət göstərməsini təmin edirdi.

Bunun üçün istənilən təşkilat müəyyən elementlərdən ibarət olmalı idi (Sageman, 2004, 220). Belə ki, “Əl-Qaidə” terror təşkilatında vacib hesab edilən komponentləri aşağıdakılardır:

4.1. Təşkilati strukturun əsas komponentləri

4.1.1. İlk vaxtlarda “Əl-Qaidə”nin təşkilati strukturu bir neçə əsas komponent üzərində qurulmuş və fəaliyyətlərini bu istiqamətdə idarə etdikləri müşahidə edilmişdir. Bunlardan birincisini yuxarıdakı bölmələrdə qeyd etdiyimiz liderlik və strateji qərar qəbul etmə səviyyəsinə verdikləri önəmə baxdığımız zaman görmək mümkündür. Sözügedən səviyyədə təşkilatın ideoloji istiqaməti, hədəfləri və beynəlxalq əlaqələri müəyyənləşdirilmiş, daha sonra bu xüsusların təkmilləşdirilməsi prosesi baş tutmuşdur. Liderlik strukturunda formal iyerarxiya daha arxa planda qalmış, şəxsi nüfuz və ideoloji legitimlik isə ön plana çıxmışdır.

4.1.2. Operativ fəaliyyət şəbəkələrinin olması ikinci mühüm element kimi nəzərdən keçirilə bilər. Belə ki, həmin şəbəkələr müxtəlif regionlarda yerləşən lokal hüceyrələrdən ibarət olmuşdur. Bu məqamda qeyd edilməsi məqsədə uyğun olar ki, təhlükəsizlik risklərini azaltmaq və fəaliyyətlərindəki gizlilik prinsiplərini qorumaq məqsədilə hüceyrə tipli təşkilatlanma modeli effektiv mexanizm hesab edilirdi. Qeyd edilən bu lokal qruplar müəyyən əməliyyatların planlaşdırılmasında, eyni zamanda onların tətbiq edilməsində nisbi müstəqilliyə malik olsalar da, bütün təşkilat üzvlərinin əsas hesab etdikləri ümumi strateji xəttə sadıq qalmalı idilər.

4.1.3. Üçüncü komponent kimi isə ideoloji və logistika infrastrukturunun tərtibatını qeyd etmək zəruridir, çünki təlim düşərgələri, dini-ideoloji dərslər, həmçinin maliyyə təminatı da təşkilatın davamlı fəaliyyətinin təmin edilməsində əsas vasitələr kimi çıxış etmişdir. Bu struktur elementləri insan resurslarının hazırlanması və təşkilati identikliyin gücləndirilməsi baxımından mühüm rol oynamışdır (Çağlar, 2018, 250).

Nəticə etibarilə, “Əl-Qaidə”nin təşkilati strukturu və erkən inkişaf mərhələsi onun sonrakı fəaliyyət modelinin formalaşmasında, o cümlədən şəbəkə tipli təşkilatlanma, ideoloji liderlik və lokal hüceyrələrə əsaslanan operativ mexanizm təşkilatın uzunmüddətli davamlılığının təmin edilməsində əsas faktorlar kimi rol oynamışdır. Yarandığı ilk vaxtlarda baş verən struktur və strateji transformasiyalar “Əl-Qaidə”ni regional silahlı qrupdan global miqyasda fəaliyyət göstərən transmillətçi təşkilata çevirmişdir (Sageman, 2004, 220).

5. Radikallaşma mexanizmləri və psixoloji faktorlar

Müasir təhlükəsizlik perspektivindən yanaşdıqda, terror təşkilatlarının fəaliyyətini yalnız siyasi və hərbi aspektlər çərçivəsində təhlil etmək onların mahiyyətini bütünlükdə anlamağa imkan vermir. Bu səbəbdən sosial-psixoloji amillərin araşdırılması müasir elmi diskurs çərçivəsində xüsusi aktualıq kəsb edir. Bu məzmununda “əl-Qaidə” terror təşkilatının fəaliyyətini izah edərkən radikallaşma mexanizmləri, qrup identikliyi, ideoloji təsir vasitələri və zorakılığın legitimləşdirilməsi, eləcə də təşkilatın istifadə etdiyi simvolik narrativlər və dini diskursun fərdlər üzərində təsiri kimi faktorlar mühüm yer tutur. Bir çox tədqiqatlarda təşkilatın uzunmüddətli fəaliyyətinin əsas səbəblərindən biri kimi onun üzvlərinin psixoloji motivasiyalarını düzgün istiqamətləndirməsi və fərdləri ideoloji baxımdan formalaşdırmaq qabiliyyəti göstərilir (Kaya, 2013, 220).

Psixoloji təsir strategiyalarının əsas elementlərindən biri kimi fərdlərin identiklik böhranından istifadə etməsi “əl-Qaidə”nin yeni üzvlər cəlb etmək metodlarından hesab olunur. Bir çox hallarda təşkilata qoşulan şəxslər cəmiyyət tərəfindən kənara atılması səbəbindən, eyni zamanda siyasi ədalətsizlik hissi və mədəni təcrid kimi faktorların təsiri altında radikal ideologiyalara meyl göstərilir. Belə ki, fərdlər özlərini mənsub olduqları cəmiyyətin bir üzvü kimi hiss etmədikdə, alternativ ideoloji yanaşmalara və qruplara yönəlmək ehtimallarının artdığını şahidi oluruq. “əl-Qaidə” kimi təşkilatlar isə bu psixoloji boşluğu “ümumi məqsəd”, “müqəddəs missiya” və “qardaşlıq” kimi anlayışlarla doldurmağa çalışır. Bu anlayışlar fərdlərə həm mənəvi əsaslandırma, həm də sosial identiklik qazandıraraq onların təşkilata bağlılığını gücləndirir. Bundan əlavə, təşkilat fərdlərin yaşadığı frustrasiya və ədalətsizlik hissini ideoloji çərçivəyə salaraq onu kollektiv mübarizənin bir hissəsi kimi təqdim edir. Bu prosesdə emosional manipulyasiya, selektiv informasiya təqdimatı və simvolik narrativlər mühüm rol oynayır. Nəticə etibarilə, fərd tədricən əvvəlki sosial bağlarından uzaqlaşaraq yeni ideoloji kimlik formalaşdırır və bu kimlik təşkilatın strateji məqsədlərinə xidmət edən əsas resurslardan birinə çevrilir (Roy, 2005, 250).

Eyni zamanda qeyd etmək olar ki, qrup psixologiyası terror təşkilatlarının fəaliyyət mexanizmlərinin anlaşılmasında əsas analitik açarlardan biri kimi çıxış edir. Xüsusilə “əl-Qaidə” kimi ideoloji əsaslı və şəbəkə tipli qurumlarda kollektiv identiklik və “biz” şüurunun formalaşdırılması sistemli şəkildə təşviq olunur. Bu prosesdə fərdlər tədricən şəxsi identikliklərini ikinci plana keçirərək özlərini daha çox təşkilatın bir parçası kimi qəbul etməyə başlayırlar. Nəticədə fərdi maraqlar və müs-

təqil düşüncə formaları zəifləyir, onların yerini qrupun ümumi məqsəd və ideoloji prioritetləri tutur. Sosial psixologiyada “qrup konformizmi” kimi tanınan bu fenomen, fərdlərin qrup normalarına uyğun davranmağa meyilli olması ilə xarakterizə olunur. “Əl-Qaidə” daxilində bu proses yalnız sosial uyğunlaşma ilə məhdudlaşmır, eyni zamanda ideoloji təzyiq, dini əsaslandırma və liderlik strukturları vasitəsilə gücləndirilir. Belə şəraitdə təşkilat üzvləri fərqli düşüncələrini ifadə etməkdən çəkinir, çünki bütün bunlar qrup daxilində həm sosial təcrid, həm də “xəyanət” kimi qiymətləndirilə bilər. Bu isə tənqidi düşüncənin zəifləməsinə və alternativ baxışların demək olar ki, tamamilə aradan qalxmasına şərait yaradır (Kerküklü, 2023, 85-97). Bundan əlavə, qrup daxilində formalaşan emosional bağlılıq və qarşılıqlı asılılıq hissi üzvlər arasında yüksək səviyyədə psixoloji yaxınlıq yaradır. Bu bağlılıq yalnız ideoloji deyil, həm də emosional və sosial səviyyədə özünü göstərir. Üzvlər birbirlərini “qardaşlıq” və ya “mübarizə yoldaşı” kimi qəbul edir, bu da onların bir-birinə qarşı məsuliyyət hissini gücləndirən xüsurlardan hesab olunur. Nəticə etibarilə, fərdlər qrupun məqsədləri naminə daha yüksək risklərə getməyə hazır olur, hətta zorakı fəaliyyətləri belə legitim və zəruri hesab etməyə başlayırlar. Bu kontekstdə qrup psixologiyası fərdlərin davranışlarına yalnız təsir göstərmir, eyni zamanda onları istiqamətləndirən və motivasiya edən əsas qüvvəyə çevrilir. Beləliklə, “Əl-Qaidə” daxilində kollektiv şüurun gücləndirilməsi və fərdi düşüncənin zəiflədilməsi təşkilatın davamlılığını təmin edən mühüm psixoloji mexanizmlərdən biri kimi qiymətləndirilə bilər (Özeren, 2012, 180).

“Əl-Qaidə”nin psixoloji təsir mexanizmlərindən biri kimi çıxış edən simvolik hekayələrdən və ideoloji mifologiyadan istifadə etməsi təşkilatın fəaliyyətini tarixi və dini motivlərlə əsaslandıraraq üzvlərdə mənəvi legitimlik hissi yaradır. Bu cür ideoloji çərçivə zorakılığın “müdafiə xarakterli” və ya “ədalətli mübarizə” kimi təqdim olunmasına imkan verən amillərdən hesab edilir. Nəticədə fərdlər öz hərəkətlərini etik baxımdan haqlı hesab edə bilir və bu vəziyyətdə həmin şəxslərdə psixoloji dissonans səviyyəsi getdikcə azalmağa başlayır (Horgan, 2005, s. 200). Beləliklə, qəhrəmanlıq hekayələri vasitəsilə qürur, qəzəb, ədalət hissi kimi emosiyalar oyadılır, fərdin rəşional düşüncəsini zəiflədir, bunun nəticəsi kimi də emosional identifikasiyanı gücləndirir. Bu isə radikallaşmanın sürətlənməsinə səbəb olur. Qəhrəmanlıq hekayələri və narrativlərin rolu dini motivli terrorizmdə yalnız təbliğat vasitəsi ilə məhdudlaşmır, həmçinin onlar ideologiyanın yayılmasına, yeni üzvlərin cəlb edilməsinə, zorakılığın legitimləşdirilməsinə, qrup identikliyinə möhkəmləndirilməsinə şərait yaradır və bu yolla təşkilatın davamlılığını

təmin edən əsas mexanizmlərdən biri kimi çıxış edir (Juergensmeyer, 2003, 316).

Psixoloji təsirin digər mühüm istiqaməti qorxu və təhdid strategiyalarının tətbiqidir. Təşkilatın həyata keçirdiyi zorakılıq aktları yalnız fiziki zərər yetirmək məqsədi daşımır, eyni zamanda geniş auditoriyaya yönəlmiş psixoloji təsir vasitəsi kimi çıxış edir. Kütləvi qorxu atmosferinin yaradılması ideoloji mesajların yayılmasına və təşkilatın təsir imkanlarının genişlənməsinə xidmət edir. Bu proses terrorizmin psixoloji müharibə elementi kimi dəyərləndirilməsinə səbəb olur. Nəticədə cəmiyyətdə davamlı narahatlıq və güvənsizlik mühiti formalaşır, insanların gündəlik davranışları belə dəyişir. Bu isə sosial sabitliyin zəifləməsinə və dövlət institutlarına etimadın azalmasına gətirib çıxarır (Şen, 2018, 190).

Radikallaşma prosesində fərdi motivasiya faktorları da xüsusi əhəmiyyət kəsb edir ki, bəzi hallarda şəxsi travmalar, sosial ədalətsizlik təcrübələri və ya ideoloji romantizm fərdlərin terror təşkilatlarına qoşulmasına zəmin yaradır. “əl-Qaidə” isə bu fərdi motivləri kollektiv ideoloji məqsədlərlə uzlaşdıraraq onları təşkilati fəaliyyətə inteqrasiya edir. Beləliklə, fərdi psixoloji ehtiyaclar təşkilatın strateji məqsədlərinə xidmət edən resursa çevrilir (Horgan, 2005, 200). Bununla yanaşı, təşkilat fərdlərin kimlik böhranından və mənsubiyyət axtarışından da istifadə edir. Özünü cəmiyyət tərəfindən kənarlaşdırılmış hiss edən şəxslər üçün ideoloji çərçivə həm mənəvi əsaslandırma, həm də sosial qəbul imkanı yaradır. Bu prosesdə güclü təbliğat və simvolik qəhrəmanlıq narrativləri fərdlərin qərar vermə mexanizmini təsir altına alaraq radikallaşmanı daha da sürətləndirir. Eyni zamanda, sosial şəbəkələr və onlayn platformalar vasitəsilə aparılan təsir kampaniyaları fərdlərin informasiya məkanını məhdudlaşdıraraq alternativ baxışların qarşısını alır. Bu, onların tənqidi düşünmə qabiliyyətini zəiflədir və ideoloji təsirlərə daha açıq hala gətirir. Nəticədə, fərd tədricən radikal qrupla emosional və ideoloji bağlılıq qurur (Özeren, 2012, 180). Nəticə etibarilə müasir dövrdə qloballaşma və sürətli sosial dəyişikliklər fərdlərin identiklik sistemində ciddi transformasiyalara səbəb olmuşdur. Bu mövzuda Mark Juergensmeyer bu prosesi analiz edərək qeyd edir ki, ənənəvi sosial strukturların zəifləməsi fərdlərdə kimlik böhranı yaradır və bu boşluq radikal ideologiyalar tərəfindən doldurula bilər. Belə olduğu halda kimlik böhranı yaşayan fərdlər özlərini sosial sistemdən kənarlaşmış hiss etdikdə, daha sabit və mənalı identiklik axtarışına çıxırlar. Bu kontekstdə dini radikal qruplar sadələşdirilmiş dünya görüşü və aydın “biz

və onlar”, “ağ və qara” bölgüsü təqdim edərək fərdlərə güclü aidiyyət hissi qazandırmasına zəmin yaradır (Juergensmeyer, 2003, 320).

Bundan əlavə, təşkilatın ideoloji təsir dairəsinin yalnız dini motivasiya ilə məhdudlaşdığını söyləmək çətinidir, çünki iqtisadi çətinliklər, sosial bərabərsizlik və siyasi repressiya kimi struktur faktorlar da radikallaşmanı sürətləndirən mühüm amillər sırasındadır. Xüsusilə cəmiyyətdə öz mövqeyini itirmiş və ya sosial status çatışmazlığı yaşayan gənclər üçün belə təşkilatlar alternativ özünürealaşdırma platforması kimi görünə bilər. Bu kontekstdə terror qrupları fərdlərə həm mənəvi identiklik, həm də sosial tanınma imkanı vəd etməklə onları öz sıralarına cəlb etməyə çalışırlar. Bu baxımdan, cəmiyyətdə öz mövqeyini itirmiş, sosial və ya iqtisadi baxımdan kənarlaşdırılmış, xüsusilə də gənc yaş qrupuna aid fərdlər radikallaşma üçün daha həssas kateqoriya hesab olunur. Sosial status çatışmazlığı, gələcək perspektivlərin qeyri-müəyyənliyi və identiklik böhranı yaşayan bu gənclər üçün terror təşkilatları müəyyən mənada “alternativ həyat modeli” təqdim edir. Bu model çərçivəsində fərdlərə yalnız maddi və ya təşkilati dəstək deyil, həm də mənəvi dəyər, məqsəd və aidiyyət hissi vəd olunur. Nəticədə, fərdlər özlərini cəmiyyətin kənarında deyil, “mübarizə aparan seçilmiş qrupun üzvü” kimi görməyə başlayırlar. Eyni zamanda, bu cür təşkilatlar sosial tanınma və prestij elementlərindən də aktiv şəkildə istifadə edirlər. Onlar üzvlərinə qəhrəmanlıq, fədakarlıq və müqəddəs məqsəd uğrunda mübarizə aparmaq kimi simvolik statuslar təqdim etməklə fərdlərin özünüdəyərləndirmə hissini yüksəldirlər. Bu isə xüsusilə özünü dəyərsiz hiss edən və ya sosial mühitdə tanınmayan şəxslər üçün güclü psixoloji motivasiya yaradır. Beləliklə, radikal qruplar fərdlərin həm emosional, həm də sosial ehtiyaclarını hədəf alaraq onları öz sıralarına cəlb etməyə çalışır. Bu proseslər nəticəsində, radikallaşmanı yalnız dini ideologiya ilə deyil, bu prosesi daha geniş kontekstdə sosial-iqtisadi qeyri-bərabərliklər, siyasi mühit və fərdi psixoloji faktorların kompleks qarşılıqlı təsiri nəticəsində formalaşması ilə izah etmək məqsədə uyğun hesab edilir. Bu amillərin birgə təsiri isə terror təşkilatlarının insan resurslarını genişləndirməsinə və davamlılığını təmin etməsinə şərait yaradır (Kaya, 2013, 220).

Nəticə etibarilə, “Əl-Qaidə”nin sosial-psixoloji aspektləri onun fəaliyyətinin davamlılığını təmin edən əsas faktorlardan hesab olunur. Belə olduğu halda, radikallaşma mexanizmləri, kollektiv identiklik strategiyaları, ideoloji manipulyasiya və psixoloji təsir vasitələri təşkilatın struktur və fəaliyyət modelinin mühüm elementlərini təşkil edir. Bu aspektlərin elmi təhlili terrorizmin zamanında qarşısını almaq üçün

mühüm əhəmiyyət daşıyır (Şen, 2018, 190). Qeyd etmək lazımdır ki, yuxarıda izah olunan nəzəri yanaşmalar, əsasən, fərdlərin müəyyən sosial qruplara aid olmaq ehtiyacını, həmin qruplara qoşulduqdan sonrakı davranış modellərini izah etməyə yönəlmişdir. Bu yanaşmalar insanları məhz radikal və zorakı qruplara qoşulmağa sövq edən səbəbləri tam və əhatəli şəkildə açıqlaya bilmir. Bu məhdudiyyətin əsas səbəblərindən biri, radikallaşma prosesinin mürəkkəb, çoxsəviyyəli və çoxfaktorlu xarakter daşmasıdır. Belə ki, bu proses yalnız sosial və ideoloji amillərlə deyil, eyni zamanda, fərdi xüsusiyyətlər, psixoloji vəziyyət və şəxsi həyat təcrübələri ilə sıx şəkildə bağlıdır. Bu məqamda radikal qruplara qoşulma fenomeninin izahında individual faktorların rolu xüsusilə vurğulanmalıdır, çünki hər bir fərdin fərqli sosial mühitdə formalaşması, travmatik təcrübələr yaşaması, identiklik böhranı keçirməsi və ya marginalizasiya hissi keçirməsi onun radikal ideologiyalara meyl etməsinə zəmin yarada bilər. Bu baxımdan, radikallaşma yalnız kollektiv təsirlərin nəticəsi deyil, həm də fərdi psixoloji və emosional vəziyyətlərin məhsulu kimi çıxış edir. Bununla yanaşı, zorakı radikalizmə yönəlmiş şəxslərin həyat təcrübələrinin təhlili göstərir ki, onların əhəmiyyətli bir hissəsi psixoloji baxımdan tam stabil xarakterə malik olmur. Bu şəxslərdə tez-tez güclü aidiyyət ehtiyacı, sosial identifikasiya axtarışı və mənsubiyyət hissinin yüksəkliyi müşahidə edilir. Nəticə etibarilə, radikal qruplar bu cür social-psixoloji boşluqları dolduraraq fərdlərə həm identiklik, həm də məqsəd hissi təqdim edir ki, bu da onların bu strukturlara cəlb olunmasını asanlaşdırır (Aqil, Şirinov, 2019, 23-36).

Nəticə

Nəticədə yuxarıda qeyd olunan məqamları nəzərə alaraq, “əl-Qaidə” terror təşkilatının yaranmasını, inkişafını, eləcə də uzun müddət ərzində fəaliyyət göstərməsini geosiyasi münaqişələr, ideoloji radikallaşma və zəif dövlət institutlarının mövcudluğu kimi amillərin qarşılıqlı təsiri nəticəsində baş vermiş mürəkkəb proses hesab etmək olar. Təşkilatın şəbəkə tipli strukturu və radikal ideoloji bazası onun uzunmüddətli təhlükə mənbəyi kimi qalmasına zəmin yaratmışdır. Bu yanaşma göstərir ki, müasir terrorizm fenomeni sadəcə təhlükəsizlik problemi deyil, eyni zamanda beynəlxalq siyasət, sosial struktur və fərdi davranış modellərinin kəsişmə nöqtəsində formalaşan çoxölçülü bir hadisədir. Tədqiqatın nəticələri göstərir ki, “soyuq müharibə”nin son mərhələsində beynəlxalq sistemdə yaranan güc boşluğu, regional münaqişələrin intensivləşməsi və dövlət institutlarının zəifləməsi “əl-Qaidə”nin meydana

na çıxması üçün əlverişli şərait yaratmışdır. Bu dövrdə qeyri-dövlət aktorlarının rolunun artması və klassik təhlükəsizlik anlayışının transformasiyası terror təşkilatlarının fəaliyyət imkanlarını genişləndirmişdir. Xüsusilə Əfqanıstan müharibəsi kontekstində formalaşan mücahid şəbəkələri sonradan qlobal səviyyədə fəaliyyət göstərən ideoloji və təşkilati strukturların əsasını təşkil etmişdir. Bu baxımdan, “Əl-Qaidə”nin formalaşması beynəlxalq münasibətlər sistemində baş verən struktur dəyişikliklərin birbaşa nəticəsi kimi qiymətləndirilə bilər.

Bununla yanaşı, qloballaşma prosesinin sürətlənməsi və informasiya texnologiyalarının inkişafı təşkilatın fəaliyyət modelinə mühüm təsir göstərmişdir. İnternet və media vasitələrinin geniş yayılması “Əl-Qaidə”yə öz ideoloji mesajlarını qlobal auditoriyaya çatdırmaq, yeni tərəfdarlar cəlb etmək və transsərhəd şəbəkələr qurmaq imkanı vermişdir. Eyni zamanda, maliyyə axınlarının liberallaşması və qeyri-rəsmi maliyyə kanallarının mövcudluğu təşkilatın resurs bazasının genişlənməsinə şərait yaratmışdır. Bu faktorlar “Əl-Qaidə”nin klassik hərbi təşkilatdan fərqli olaraq daha çevik, desentralizə olunmuş və davamlı struktur formalaşdırmasına imkan yaratmışdır. İdeoloji baxımdan tədqiqat göstərir ki, “Əl-Qaidə”nin fəaliyyətinin əsasında müxtəlif radikal dini və siyasi düşüncə cərəyanlarının sintezi dayanır. Üsamə bin Laden, Eymən əl-Zəvəhiri və Abdullah Azzam kimi ideoloqların formalaşdırdığı nəzəri baza təşkilatın strateji istiqamətlərini müəyyən etmişdir. Bu ideoloji çərçivə çərçivəsində zorakılıq aktları dini diskurs vasitəsilə əsaslandırılmış, “qlobal cihad”, “təkfir” və “ümmət həmrəyliyi” kimi anlayışlar vasitəsilə tərəfdarların səfərbər olunması təmin edilmişdir. Beləliklə, ideologiya təşkilatın fəaliyyətində yalnız nəzəri əsas deyil, eyni zamanda praktiki mobilizasiya aləti kimi çıxış etmişdir.

Təşkilati struktur baxımından “Əl-Qaidə”nin mərkəzləşdirilmiş modeldən şəbəkə tipli quruluşa keçidi onun davamlılığını təmin edən əsas amillərdən biri olmuşdur. Hüceyrə tipli təşkilatlanma, regional muxtariyyət və ideoloji birliyin qorunması təşkilata müxtəlif coğrafiyalarda fəaliyyət göstərmək imkanı vermişdir. Bu struktur modeli təhlükəsizlik qüvvələrinin təşkilatı tamamilə zərərsizləşdirməsini çətinləşdirmiş, eyni zamanda, təşkilatın fəaliyyətinin davamlılığını təmin etmişdir. Bu baxımdan “Əl-Qaidə”nin təşkilati modeli müasir terror şəbəkələri üçün nümunəvi struktur kimi qiymətləndirilə bilər.

Sosial-psixoloji aspektlər isə təşkilatın fəaliyyət mexanizmlərinin anlaşılmasında xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Araşdırma göstərir ki, radikallaşma prosesi fərdlərin identiklik böhranı, sosial təcrid, ədalətsizlik hissi və mənsubiyyət ehtiyacı kimi faktorlarla sıx bağlıdır. “Əl-Qaidə” bu

psixoloji boşluqlardan istifadə edərək fərdlərə alternativ identiklik və məqsəd hissi təqdim edir. “Qardaşlıq”, “müqəddəs missiya” və “ümumi məqsəd” kimi anlayışlar vasitəsilə fərdlər təşkilata emosional və ideoloji bağlılıq qururlar. Bu proses nəticəsində fərdi identiklik tədricən kollektiv identikliklə əvəz olunur və fərdlər təşkilatın məqsədlərinə xidmət edən resurslara çevrilirlər. Qrup psixologiyası da bu prosesdə mühüm rol oynayır. Kollektiv identiklik və “biz” şüurunun formalaşdırılması fərdlərin tənqidi düşüncə qabiliyyətini zəiflədir və onları qrup normalarına uyğun davranmağa sövq edir. Sosial konformizm, ideoloji təzyiq və liderlik strukturları vasitəsilə fərdlərin davranışları istiqamətləndirilir. Bu şəraitdə fərdlər alternativ baxışlardan uzaqlaşır və təşkilatın ideoloji çərçivəsini qəbul etməyə meyilli olurlar. Eyni zamanda, qrup daxilində formalaşan emosional bağlılıq və qarşılıqlı asılılıq hissi üzvlər arasında güclü psixoloji əlaqə yaradır və onların təşkilata sədaqətini artırır. “Əl-Qaidə”nin istifadə etdiyi digər mühüm psixoloji mexanizmlərdən biri simvolik narrativlər və ideoloji mifologiyadır. Təşkilat öz fəaliyyətini tarixi və dini motivlərlə əsaslandıraraq zorakılığı “ədalətli mübarizə” kimi təqdim edir. Bu yanaşma fərdlərin psixoloji dissonansını azaldır və onların öz hərəkətlərini legitim hesab etməsinə imkan verir. Bundan əlavə, qorxu və təhdid strategiyaları vasitəsilə təşkilat geniş auditoriyaya psixoloji təsir göstərir. Zorakılıq aktları yalnız fiziki zərər yetirmək məqsədi daşımır, eyni zamanda, cəmiyyətdə qorxu atmosferi yaradaraq sosial sabitliyi pozmağa və dövlət institutlarına etimadı zəiflətməyə yönəlir. Eyni zamanda, fərdi psixoloji faktorların rolu da xüsusi qeyd edilməlidir. Fərdlərin şəxsi həyat təcrübələri, travmalar, marginalizasiya hissi və emosional zəiflikləri onların radikal qruplara qoşulma ehtimalını artırır. Bu baxımdan radikallaşma prosesi həm kollektiv, həm də fərdi səviyyədə baş verən çoxşaxəli bir proses kimi qiymətləndirilməlidir.

Tədqiqat, həmçinin göstərir ki, radikallaşma prosesi yalnız ideoloji təsirlərlə məhdudlaşmır. Sosial-iqtisadi bərabərsizlik, siyasi repressiya, işsizlik və gələcək perspektivlərin qeyri-müəyyənliyi kimi faktorlar da fərdlərin radikal ideologiyalara meyl etməsində mühüm rol oynayır. Xüsusilə gənclər arasında sosial status çatışmazlığı və identiklik böhranı radikallaşma riskini artıran əsas amillərdən biri kimi çıxış edir. Terror təşkilatları bu boşluqlardan istifadə edərək fərdlərə həm sosial tanınma, həm də mənəvi dəyər vəd edir. Ümumilikdə, tədqiqatın nəticələri göstərir ki, “Əl-Qaidə” müasir beynəlxalq təhlükəsizlik mühitində kompleks və çoxölçülü təhlükə modeli kimi çıxış edir. Onun fəaliyyəti yalnız fiziki təhlükə ilə məhdudlaşmır, eyni zamanda, ideoloji, psixoloji və sosial təsir mexanizmləri vasitəsilə global səviyyədə təsir göstərir.

Bu baxımdan, terrorizmə qarşı mübarizə yalnız hərbi və təhlükəsizlik tədbirləri ilə məhdudlaşmamalı, eyni zamanda sosial, iqtisadi və psixoloji faktorları əhatə edən kompleks yanaşma tələb edir.

Nəticə olaraq qeyd edək ki, “Əl-Qaidə”nin yaranma və inkişaf dinamikasının dərinəndən öyrənilməsi müasir terrorizm fenomeninin mahiyyətini anlamaq, ona qarşı effektiv strategiyalar hazırlamaq üçün mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Onun struktur transformasiyası, ideoloji mobilizasiya potensialı və qlobal şəbəkələşmə strategiyası müasir terrorizmin mahiyyətini dərk etmək baxımından elmi-tədqiqatlar üçün əhəmiyyətli nəzəri və praktiki nəticələr ortaya qoyur.

Ədəbiyyat

Bergen, Peter (2007). *Usame bin Ladini tanıdım* (Tərcümə edən A. Fethi). İstanbul: Neden Kitap (s. 300).

Çağlar, Deniz (2018). *Uluslararası Terörizm ve El-Kaide*. İstanbul: Beta Yayınları (s. 250).

Horgan, John (2005). *The Psychology of Terrorism*. New York: Taylor & Francis (s. 200).

Kaya, Ayhan (2013). *Radikalizm ve aşırılık: Sosyolojik ve siyasal boyutlar*. İstanbul: SETA Yayınları (s. 220).

Kerküklü, Ömer (2023). Psikolojik Perspektifden Ortadoğuda Terör Yapılanmaları; Reaksiyon ve İstismar (El-Kaide ve IŞİD Örneği). *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(28), (s.85-97).

Marc, Juergensmeyer (2003). *Terror in the mind of God: The global rise of religious violence*. Berkeley, CA: University of California Press.(s.320).

Mehmet, Aydın (2015). *Radikal İslam ve terör: El-Kaide örneği*, Ankara: Nobel Yayıncılık (s. 240).

Michael, Ryan (2007). *Decoding Al-Qaeda's Strategy: The Deep Battle Against America*, Nyu-York: Columbia University Press (s.296).

Özeren, Süleyman (2012). *Terörizm ve radikalleşme*. Ankara: Polis Akademisi Yayınları (s. 180).

Öztürk, Selim (2017). *Küresel terör örgütü El-Kaidenin gelişimi*, Ankara: Kripto Yayınları (s.240)

Öztürk, Selim. (2019). *Küresel Terör Örgütleri*. Ankara: Kripto Yayınları (s. 300).

Riedel, Bruce (2008). *The search for Al Qaeda: Its leadership, ideology, and future*. Washington, DC: Brookings Institution Press (s. 160).

Roy, Olivier (2005). *Küreselleřen İslam* (Tərcümə edən H. Bayrı). İstanbul: Metis Yayınları (s. 250).

Sageman, Marc (2004). *Understanding terror networks*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press (s.220).

Sageman, Marc (2008). *Leaderless jihad: Terror networks in the twenty-first century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press (s. 160).

Şirinov, Aqil (2019). "Din motivli zorakı radikalizmin yaranmasına təsir edən psixoloji amillər". *Din Arařdırmaları Jurnalı 2/2* (s. 23-36).

Şen, Ahmet (2018). *Dini radikalizm ve řiddet*, İstanbul: İletişim Yayınları (s. 190).

Orta Çağ İslam İlimi Muhitinde Allame el-Hilli: İlimi Şahsiyeti ve Eserleri

Ali Muhsin Demirtekin

Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü
İslam Araştırmaları (İslamşünaslık)
Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
Bakü, Azerbaycan
alimuhsindemirtekin@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0002-3308-2551>

Makale Teslim Tarihi: 26.03.2026

Makale Kabul Tarihi: 04.06.2026

Özet

Bu çalışma, Şia'nın önde gelen alimlerinden Allame el-Hilli'nin (ö. 726/1326) hayatını, ilmi şahsiyetini ve eserlerindeki metodolojik üslubu tarihi ve fikri bağlamıyla ele almaktadır. Moğol istilası sonrasında Abbasi Hilafeti'nin çöküşüne ve İlhanlı hakimiyetine tanıklık eden Allame el-Hilli, bu çalkantılı dönemde İslam ilim geleneğinin sürekliliğini sağlayan merkezi şahsiyetlerden biri olmuştur. Çalışmada önce Allame el-Hilli'nin hayatı, adı ve doğumu ele alınmış; ardından Moğol istilası sonrası Irak'ın siyasi ve toplumsal yapısı ile Hille şehrinin ilmi kimliği incelenmektedir. Ardından ilmi şahsiyeti, münazaraları ve alimlerin değerlendirmeleri ile vefatı ele alınmış; akabinde hocaları, öğrencileri ve fıkıh, usul, kelam, hadis, rical, felsefe ve mantık alanlarındaki eserlerinin İslam ilim geleneğindeki yeri ve her bir alandaki metodolojik yaklaşımı ortaya konulmuştur. Sultan Muhammed Hüdabende ile ilişkisi ve ilmi münazaraları üzerinden Allame el-Hilli'nin mezhebi düşüncenin kurumsallaşmasındaki rolü de değerlendirilmiştir. Çalışma, Allame el-Hilli'nin yalnızca Şia geleneğinin değil, genel İslam düşünce tarihinin de merkezi bir siması olduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: *İslam Düşünce Tarihi, Şia İlim Geleneği, Allame el-Hilli, Hille Medresesi, Moğol İstilasası, İlhanlılar, Fıkıh Metodolojisi*

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

Orta  sr İslam elmi mühitində  llam   l-Hilli: Elmi şəxsiyyəti və əsərləri

Ali Muhsin Demirtekin

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun
“İslamşünaslıq” ixtisası üzrə magistrantı
Bakı, Azərbaycan
alimuhsindemirtekin@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0002-3308-2551>

Daxilolma tarixi: 26.03.2026

Nəşrə təsdiq tarixi: 04.06.2026

Xülasə

Bu tədqiqat şiəliyin görkəmli alimlərindən biri olan  llam   l-Hillinin (vəf. 726/1326) həyatı, elmi şəxsiyyəti və əsərlərindəki metodoloji üslubu tarixi və fikri kontekst çərçivəsində araşdırır. Monqol istilasından sonra Abbasi xilafətinin süqutuna və Elxanlı hakimiyyətinin formalaşmasına şahidlik edən  llam   l-Hilli bu mürəkkəb dövrdə İslam elmi ənənəsinin davamlılığını təmin edən əsas simalardan biri olmuşdur. Tədqiqatda əvvəlcə  llam   l-Hillinin həyatı, adı və doğumu haqqında məlumat verilir, daha sonra monqol istilasından sonrakı dövrdə İraqın siyasi və ictimai vəziyyəti, eləcə də Hillə şəhərinin elmi mühiti təhlil edilir. Ardınca onun elmi şəxsiyyəti, elmi mübahisələri, alimlərin onun haqqında qiymətləndirmələri və vəfatı nəzərdən keçirilir. Bundan əlavə, müəllimləri, tələbələri və fiqh, üsul  l-fiqh, kəlam, hədis, rical, fəlsəfə və məntiq sahələrində qələmə aldığı əsərlərin İslam elmi ənənəsində tutduğu yer, həmçinin hər bir sahədə tətbiq etdiyi metodoloji yanaşmalar ortaya qoyulur. Sultan Məhəmməd Xudabəndə ilə münasibətləri və iştirak etdiyi elmi müzakirələr əsasında  llam   l-Hillinin məzhəbi düşüncənin institusionallaşmasındakı rolu da qiymətləndirilir. Tədqiqatın məqsədi  llam   l-Hillinin yalnız şiə elmi ənənəsinin deyil, bütövlükdə İslam düşüncə tarixinin mühüm və mərkəzi simalarından biri olduğunu göstərməkdir.

Açar sözlər: *İslam düşüncə tarixi, şiə elmi ənənəsi,  llam   l-Hilli, Hillə mədrəsəsi, monqol istilası, Elxanlılar, fiqh metodologiyası.*

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

Allama Al-Hilli in the Medieval Islamic Scholarly Environment: His Scholarly Personality and Works

Ali Muhsin Demirtekin

Master's Student in Islamic Studies

Azerbaijan Institute of Theology

Baku, Azerbaijan

alimuhsindemirtekin@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0002-3308-2551>

Date of submission: 26.03.2026

Date of acceptance: 04.06.2026

Abstract

This study examines the life, scholarly identity, and methodological approaches of al-‘Allama al-Hilli (d. 726/1326), one of the most influential figures in Imami Shi‘i scholarship, within his historical and intellectual context. Living through the Mongol invasions and the fall of the ‘Abbasid Caliphate, al-Hilli became a central figure in preserving the continuity of Islamic learning. The article analyzes the political and social conditions of post-Mongol Iraq and al-Hilla's role as a major center of Imami learning. It then explores al-Hilli's educational background, teachers, and students, and examines his distinctive methodological style across jurisprudence (fiqh), legal theory (usul al-fiqh), theology (kalam), Hadith, rijal, philosophy, and logic. The study also addresses his relationship with the Ilkhanid ruler Sultan Muhammad Khudabanda and his contribution to the institutional consolidation of Imami Shi‘ism through scholarly debates on the imamate. The study argues that al-‘Allama al-Hilli occupies a central position not only within Shi‘i tradition but also in the broader history of Islamic thought.

Keywords: *History of Islamic Thought, Shi‘i Scholarly Tradition, al-‘Allama al-Hilli, al-Hilla School, Mongol Invasions, Ilkhanids, Fiqh Methodology*

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

Аллама ал-Хилли в средневековой исламской научной среде: Научная личность и труды

Али Мухсин Демиртекин

Магистрант по специальности «Исламоведение» в
Азербайджанском институте теологии
Баку, Азербайджан
alimuhsindemirtekin@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0002-3308-2551>

Дата подачи статьи в редакцию: 26.03.2026

Дата подтверждения статьи к публикации: 04.06.2026

Резюме

Настоящее исследование посвящено анализу жизни, научной личности и методологических подходов ал-‘Алламы ал-Хилли (ум. 726/1326), одного из наиболее выдающихся представителей имамитской шиитской традиции, в его историческом и интеллектуальном контексте. Переживший монгольские завоевания и падение Аббасидского халифата, ал-Хилли стал одной из ключевых фигур, обеспечивших преемственность исламской учёности. В статье анализируются политические и социальные условия Ирака после монгольского нашествия, а также роль города ал-Хилла как центра имамитской мысли. Рассматриваются образовательный путь ал-Хилли, его учителя и ученики, а также его методологический стиль в области фикха, усул ал-фикха, калама, хадисоведения, риджаля, философии и логики. Анализируется его роль в укреплении институциональных основ имамитского шиизма через богословские диспуты с учёными при дворе ильханидского правителя.

Ключевые слова: *История исламской мысли, шиитская научная традиция, ал-‘Аллама ал-Хилли, школа ал-Хилла, монгольские завоевания, Ильханиды, методология фикха*

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

Giriş

İslam düşünce tarihinde hicri yedinci ve sekizinci yüzyıllar, siyasi istikrarsızlıkların, askeri yıkımların ve köklü toplumsal dönüşümlerin eşlik ettiği son derece kritik bir dönemi ifade etmektedir. Özellikle Moğol istilalarıyla birlikte Abbasi Hilafeti'nin fiilen sona ermesi, sadece siyasi yapıyı değil, aynı zamanda ilmi ve fikri hayatın merkezlerini de derinden etkilemiştir. Bu süreçte Bağdat başta olmak üzere İslam dünyasının önde gelen ilim merkezleri büyük ölçüde tahrip olmuş; alimler ya katledilmiş ya da farklı beldelere göç etmek zorunda kalmıştır. Bununla birlikte, söz konusu yıkımın ardından bazı şehirler yeni ilmi merkezler olarak temayüz etmiş ve İslam ilim geleneğinin sürekliliğini üstlenmiştir. Bu şehirlerin başında, özellikle Şia açısından müstesna bir konuma sahip olan Hille gelmektedir (Öz, 1998, 37).

Hille, kuruluşundan itibaren İmamiye mezhebi doğrultusunda şekillenmiş; hicri yedinci ve sekizinci asırlarda kelam, fıkıh, usul ve felsefe başta olmak üzere birçok ilim dalında yoğun bir entelektüel üretime sahne olmuştur. Bu ilmi canlılık, Moğol istilasası sonrasında ortaya çıkan görece fikir serbestliği ortamıyla daha da güçlenmiş; mezhebi taassubun kısmen zayıfladığı bu dönemde akli ve nakli ilimlerin birlikte ele alındığı yeni bir ilmi yaklaşım gelişmiştir. İşte bu tarihi ve fikri zeminde yetişen Allame el-Hilli, yalnızca Hille ekolünün değil, genel anlamda Şia'nın en sistematik ve etkili temsilcilerinden biri olarak öne çıkmıştır (Öz, 1998, 37).

Allame el-Hilli (ö. 726/1326), fıkıh, usul, kelam, hadis, rical, felsefe ve mantık gibi birbirinden farklı disiplinlerde telif ettiği çok sayıdaki eseriyle İslam ilim tarihinde müstesna bir yer edinmiştir. Onun ilmi şahsiyeti, klasik Şia düşüncede rivayet merkezli yaklaşım ile akli istidlali mezceden bütüncül bir yöntemin olgunlaşmış bir örneği olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca İlhanlı hükümdarı Sultan Muhammed Hüdabende ile kurduğu ilmi ve fikri ilişki, Allame el-Hilli'nin sadece teorik düzeyde değil, siyasal ve mezhebi dönüşümler bağlamında da etkili bir rol üstlendiğini göstermektedir (Öz, 1998, 37-38).

Bu çalışma, Allame el-Hilli'nin hayatını ve ilmi kişiliğini, yaşadığı dönemin siyasi, toplumsal ve fikri şartlarıyla birlikte ele almayı hedeflemektedir. Bu çerçevede önce Allame el-Hilli'nin hayatı, doğumu ve nesebi ele alınacak; ardından Moğol istilasası sonrası Irak'ın durumu, Hille'nin ilmi kimliği ve Allame el-Hilli'nin bu ortam içerisindeki yeri incelenecek; ardından hocaları, öğrencileri ve onun telifleri, ilmi faaliyetleri, İslam düşünce tarihindeki konumu bağlamında değerlendirilecektir. Böylece Allame el-Hilli'nin yalnızca mezhebi bir figür olarak değil, İslam ilim geleneğinin

bütünlüğü içerisinde belirleyici bir alim olarak anlaşılmasına katkı sağlanması amaçlanmaktadır.

1. Hayatı

1.1 Adı ve Doğumu

Allame el-Hilli'nin tam adı Şeyh Ebu Mansur Cemalüddin el-Hasan b. Sedidüddin Yusuf b. 'Ali b. el-Mutahhar el-Hilli'dir (İbn Hacer, 1997, II/49). İlmî şahsiyeti ve çok yönlü telifleri sebebiyle "Allame Hilli" lakabıyla tanınmıştır. Şia geleneğinin önde gelen alimlerinden biri olup, ilim ehlinin büyükleri arasında kabul edilmektedir. "el-Hilli" nisbesi, Irak'ta bulunan Hille şehrine mensubiyetini ifade etmektedir. Allame el-Hilli, doğumu ve vefatı itibarıyla hayatının büyük bir kısmını bu şehirde geçirmiştir (el-Hamevi, 1977, II/294).

Nesebi, el-Hille el-Mezyediye'nin kurucusu olan Esed b. Mezyed'e kadar uzanmaktadır. Söz konusu şehir, Sadaka b. Debis el-Esedi tarafından 495 (H) yılında tesis edilmiştir. Allame el-Hilli, 29 Ramazan 648 (H) tarihinde Hille'de dünyaya gelmiştir. İlmî ve dini bakımdan sağlam bir çevrede yetişmiş; küçük yaşlardan itibaren ilim ve takva üzere bir terbiye almıştır (el-'Amili, 1417, VII/77).

Allame el-Hilli, yaşadığı dönemde Hille şehrinin ilmî hayatında belirleyici bir konuma sahip olmuş; onun devrinde Hille, Şia mezhebi açısından önemli bir ilmî merkez haline gelmiştir. Şia ilim talebeleri, farklı belde ve bölgelerden ilim tahsili amacıyla bu şehre yönelmiş; burada çok sayıda ilmî medrese tesis edilmiştir. Bu süreçte özellikle Şeyh Necmüddin el-Hilli'nin ilmî meclisi temayüz etmiştir. Şeyh Necmüddin, Allame el-Hilli'nin dayısı olup, Allame henüz dört yaşını dahi doldurmadan onun terbiyesi altında yetişmeye başlamıştır (İbn Davud, 1973, 119).

Allame el-Hilli'nin ilk eğitimini babası üstlenmiş; kendisine ilimlerin temel prensiplerini öğretmiştir. Ardından Kur'an-ı Kerim'i okumayı ve yazmayı öğrenmiştir. Yazı eğitimi ise babasının kendisi için özel olarak tayin ettiği ve Muhrim adıyla bilinen bir muallimin nezaretinde gerçekleşmiştir. Daha sonra dayısı el-Muhakkık el-Hilli'nin himayesinde yetişmiş; el-Muhakkık, onu büyük bir şefkat ve titizlikle gözetmiştir. Bu sağlam terbiye süreci, Allame el-Hilli'nin ilmî şahsiyetinin erken yaşlarda teşekkül etmesini sağlamış; onda üstün zeka, keskin kavrayış ve istidat emareleri açıkça ortaya çıkmıştır. Nitekim Allame el-Hilli, el-Münteha adlı eserinin hatimesinde, yirmi yaşını tamamlamadan önce hikemi ve kelami tasniflere yöneldiğini ve fıkıh tahsiline başladığını açıkça ifade etmektedir (el-Hilli, 1410, 5).

1.2 Siyasal Ortam

Allame Hilli, Moğol istilalarının yaşandığı son derece çalkantılı bir dönemde doğmuştur. Nitekim o, Abbasi Hilafeti'nin yıkılışına ve Moğolların Doğu'ya doğru ilerleyişine bizzat tanıklık etmiştir. Moğolların Irak'ı istilası sırasında bu bölge, Moğol Devleti'nin küçük bir parçası haline gelmiş; ilim adamlarının, ediplerin, müelliflerin, musanniflerin ve araştırmacıların büyük bir kısmı öldürülmüş; ilim ve sanat ehli ise öldürülme ve sürgün gibi ağır felaketlerle karşı karşıya kalmıştır (İbnü'l-Esir, 1303, IX/200).

1.2.1 Abbasi Hilafetinin Düşüşü ve Sebepleri

Hülagu, birinci hedefi olan İsmaili taifesinin gücünü ortadan kaldırdıktan sonra ikinci hedefini gerçekleştirmeye yönelmiş; bu hedef de Bağdat'taki Abbasi Hilafeti'nin sona erdirilmesi olmuştur. Bu amaçla Bağdat üzerine harekete geçen Hülagu komutasındaki Moğol ordusu, 656 (H) yılı Muharrem ayının on ikisinde şehrin dış mahallelerine girmiştir. Ertesi gün İslam devletinin başkenti olan Bağdat işgal edilmiş ve Abbas oğullarının son halifesi el-Musta'sım Billah öldürülmüştür. Muharrem ayının on üçüncü gününde Moğol hakimiyeti resmen başlamıştır. Bu tarihten itibaren Moğollar Irak'tan çekilmemiş; Hülagu'nun komutasında 656 (H) yılında gerçekleştirilen bu son Bağdat istilasıyla birlikte bölgede kalıcı bir egemenlik tesis edilmiştir (el-Verdi, 1989, 137).

Şehrin işgali sırasında büyük bir yıkım yaşanmış; kılıçlar boyunlara indirilmiş, geniş çaplı yangınlar çıkarılmıştır. Halifenin camisi ile İmameyn Kazımeyn'in türbesi ve çevresi ateşe verilmiştir. El-Musta'sım Billah'ın öldürülmesinin ardından, oğulları ve akrabalarının büyük bir kısmı da onunla birlikte katledilmiştir. Böylece beş asırdan fazla hüküm sürmüş olan Abbasi Devleti fiilen sona ermiştir. Kırk gün geçmeden Bağdat, kapıları açık ve korumasız bir şehir haline gelmiş; sokaklar, yollarda üst üste yığılmış cesetlerle dolmuştur. Yağmurun yağmasıyla cesetlerin suretleri değişmiş, kokuları çevreye yayılmıştır. Şehirde güven ortamının ilan edilmesinin ardından yer altına sığınmış, saklanmış ve korku içinde yaşamış olan insanlar yavaş yavaş ortaya çıkmıştır. Ancak yaşanan felaketlerin etkisiyle insanlar birbirlerini tanıyamaz hale gelmiş; baba oğlunu, evlat kardeşini inkar eder duruma düşmüş; salgın hastalıklar, özellikle veba, halkı kırıp geçirmiştir. Hülagu Sultan, aynı yılın Cemaziye-lula ayında Bağdat'tan ayrılmış; şehrin idaresini Emir Bader'e ve vezir İbnü'l-Alkami'ye bırakmıştır (İbn Kesir, 1986, XIII/200).

1.3 Sosyal ve İdari Ortam

Abbasi Hilafeti'nin çöküşü ve başkentinin yıkılmasının ardından yaşanan siyasal gelişmeler, toplumsal yapıyı derinden sarsmış ve ortamın son derece kötüleşmesine yol açmıştır. İlim ve kültür ehli için önemli bir merkez olan Bağdat, Moğollar tarafından gerçekleştirilen yıkıcı ve kanlı bir saldırıya maruz kalmıştır. Bu durum, Irak şehirlerinin tamamında kargaşa ve şaşkınlık halinin hakim olmasına neden olmuş; buna karşılık bazı şehirlerin halkı, nispeten sükunet ve güvenlik beklentisiyle Moğollara sığınmak zorunda kalmıştır. Nitekim Irak'taki bazı şehirler, Moğol saldırılarına karşı emniyet talep etmek amacıyla onlara elçiler göndermiştir. Kufe ve Hille de bu şehirler arasında yer almakta olup, ileri gelenleri yıkımdan korunmak amacıyla Hülagu'ya bir heyet göndermiştir. Şeyh Sedidüddin Yusuf b. el-Mutahhar el-Hilli'nin başkanlığındaki bu heyette, Allame Hilli'nin babası olmasının yanı sıra Seyyid Mecdüddin İbn Tavus ve fakih İbnü'l-İzz de yer almıştır. Heyet, Hülagu'dan özellikle çocukların, kadınların ve yaşlıların öldürülmemesi yönünde güvence talep etmiştir. Bu görüşmelerin ardından Kufe ve Hille teslim olmuş; Basra da benzer şekilde Moğollara teslimiyet göstermiştir (İbnü't-Tıktaka, 1966, 10).

Irak şehirleri Moğol hakimiyeti altına girmiş ve Moğol idari sistemi çerçevesinde yönetilir hale gelmiştir. Moğollar Irak'tan ayrılmadan önce idari düzenlemeleri gerçekleştirmişlerdir. Bu kapsamda Emir Bedr, Müeyyedüddin İbnü'l-Alkami'yi vezirliğe tayin etmiş; Necmeddin Ahmed b. İmran'ı Irak'ın doğu bölgelerinin idaresiyle, Bedreddin el-Bendeciki'yi ise kadılık göreviyle görevlendirmiştir. Böylece Irak, idari bakımdan yeniden teşkilatlandırılarak belirli bir süre için Moğol yönetimine bırakılmıştır. Hülagu, ülkenin idari durumunu gözden geçirerek esaslarını belirlemiş; sadırlar, nazırlar ve naiblere görevler tevdi etmiştir. Bu süreçle birlikte Irak, daha önce İslam Hilafeti'ne bağlı bir ülke iken İlhanlı Devleti'ne tabi bir eyalet haline gelmiştir (el-Hemzani, 1969, 1/298).

Bağdat, İslam Hilafeti'nin başkenti olduktan sonra divan teşkilatının merkezi konumuna gelmiş; Hille ve Kufe ise Irak'ı oluşturan beş idari şehirden biri olarak teşkilatlandırılmıştır. Hille'nin idaresi için "sadr" unvanını taşıyan bir görevli tayin edilmiş; sadırlık makamı zaman içerisinde sıkça el değiştirmiştir. Bu siyasal gelişmeler, Bağdat'ın ilim, edebiyat ve sanat alanlarında sahip olduğu merkezi konum dikkate alındığında, Müslüman toplumun tamamı üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Ancak Moğolların Bağdat'ı istilasıyla birlikte binlerce alim ve şair katledilmiş, bir kısmı sürgün edilmiş; Mısır, Şam ve diğer beldelere göç etmek zorunda

kalmıştır. Kütüphaneler yakılmış, medreseler ve ilim meclisleri tahrip edilmiştir (Zeydan, 1983, III/117).

Bağdat'ın düşüşünün etkileri, İslam beldelerinin tamamında derin bir hüznün ve büyük bir korku atmosferi oluşturmuştur. Zira Bağdat Savaşı, sıradan bir askeri hadise olmaktan ziyade, İslam ümmetinin bütününe ilgilendiren tarihi bir kırılma noktasıdır. Bu sebeple İslam toplumu, özellikle uzun süre devam eden bir tehdit algısı altında yaşamıştır (İbnü'l-Fuvati, 1975, 336).

Bu psikolojik atmosferin yanı sıra ekonomik düzenlerin sömürülmesi ve idari sistemler üzerinde tahakküm kurulması da söz konusu olmuştur. Özellikle üst düzey görevlerde sömürü en ileri boyutlara ulaşmış; süreç, malın sahiplerinden zorla alınmasına kadar varmıştır. Toplum tabakaları arasında belirgin bir sınıfsal ayrışma ortaya çıkmış; yoksulluk, sefalet ve güçsüzlük halkın büyük bir kısmını kuşatmıştır. Hatta zenginlerin serveti dahi çoğu zaman güvence altında olmamış; zira bu servet, alt tabakaların tepkisine ya da en yüksek otorite sahiplerinin gazabına açık hale gelmiştir (İbnü'l-Fuvati, 1975, 381).

Bütün bu gelişmeler, Allame Hilli üzerinde olduğu kadar genel anlamda Müslüman toplumun tamamı üzerinde de son derece derin ve kalıcı etkiler bırakmıştır. Moğol istilasından sonra Hilliyun, yani Hille halkı, kamu işlerine aktif biçimde katkı sağlamaya başlamıştır. Nitekim Seyyid İbn Tavus, daha önce kabul etmediği genel naiplik görevini üstlenmiş; onun ardından kardeşi Mecdüddin, Fırat bölgesinin naipliğine tayin edilmiştir. Kadılık görevine ise Tacüddin Muhammed b. Mahfuz el-Hilli getirilmiştir (Kerkuşi, 1968, I/76).

1.4 İlmi Ortam

Allame Hilli, "Devletin Kılıcı" (Seyfüddevle) lakabıyla anılan Sadaka b. Mansur el-Esedî tarafından kurulan Hille şehrinde doğmuştur. Yakut el-Hamevi'nin (ö. 695 H) aktardığına göre, bu şehrin kurucusu ve imar edeni Seyfüddevle Sadaka b. Mansur b. Debis b. 'Ali b. Mezid el-Esedî'dir. Şehrin ilk yerleşim alanı Nil civarındaki evlerden oluşmakta iken, daha sonra Cami'eyn bölgesine taşınmıştır. Hille'nin coğrafi konumu Fırat Nehri'nin batı yakasında yer almakta olup, bu yerleşim Muharrem 495 (H) yılında gerçekleşmiştir. Daha önce yırtıcı hayvanların barındığı bir alan olan bu bölgeye Seyfüddevle, ailesi, askerleri ve halkıyla birlikte yerleşmiş; burada Hille'nin konutlarını ve görkemli saraylarını inşa ettirmiştir. Zamanla tüccarların da buraya yönelmesiyle şehir, Irak beldelerinin en seçkin merkezlerinden biri haline gelmiştir (el-Hamevi, 1977, II/136).

Şehir, kurucusuna nispetle "Seyfiyye Hille" adıyla anılmıřtır. Hille, kuruluşundan itibaren Şia mezhebi doğrultusunda şekillenmiřtir. Zira řehri kuran emirler Şia arasından çıkmıř ve Hille'yi emirliklerinin merkezi haline getirmiřlerdir. Bölge halkının büyük çoğunluđu da bu mezhebe mensuptur. Hille, Irak'ın önemli büyük řehirlerinden biri olup, İlhanlı Devleti döneminde Irak'ın beř idari vilayetinden biri olarak zikredilmiřtir (İbn Hallikan, 1978, II/49).

İbn Battuta'nın 577 (H) yılında Hille'yi ziyaret ettiđinde kaydettiđi ve İbn Cübeyr'in de benzer şekilde naklettiđi bilgilere göre Hille hakkında řu deđerlendirme yapılmıřtır: "Hille řehri, Fırat Nehri boyunca uzanan büyük ve geniř bir yerleřim merkezidir. Şehirde, nehrin iki yakasını birbirine bađlayan büyük bir köprü bulunmaktadır. Hille halkının tamamı Şia'dır" (İbn Battuta, 1985, I/213).

Hille, Irak'ın büyük ve önemli řehirlerinden biri olmasının yanı sıra ilmi ve edebi kimliđiyle de temayüz etmiřtir. Kuruluşundan itibaren řehirde belirgin bir fikri uyanıřın ortaya çıktıđı görölmektedir. Zira kurucuları olan Mezidi emirler, bu yönüyle řehre özel bir önem atfetmiř; alimleri ve edipleri sürekli olarak teřvik etmiřlerdir. Nitekim Seyfüddeve Sadaka b. Mezd'in binlerce kitabı ihtiva eden büyük bir kütüphaneye sahip olduđu bilinmektedir. Hille, zamanla farklı yönleri ve disiplinleriyle Şia düşüncesinin merkezlerinden biri haline gelmiř; bu durum yaklaşık üç asır boyunca devam etmiřtir. Bu ilmi canlılık, özellikle hicri yedinci ve sekizinci asırlarda yoğunlařmıřtır (İbnü'l-Esir, 1303, X/158).

Mođolların Irak'ı iřgali, bölge tarihinin en önemli hadiselerinden biri olmuřtur. Zira bu iřgal, genel tarih ađısından yeni bir dönemi bařlattıđı gibi, özellikle fikri hayat bakımından da belirleyici bir kırılma noktası teřkil etmiřtir. Mezhebi taassuba sahip olmayan yeni yöneticilerin iř bařına gelmesiyle birlikte fikri serbestlik ortamı oluřmuřtur. Nitekim bu yöneticilerin bir kısmı Hristiyanlıđa mensup, bir kısmı ise İslam'a meyletmiř kimselerden oluřmaktaydı (el-Kalkařendi, 1914, IX/213). Hille, hicri yedinci asırda, kendisinden önceki ve sonraki dönemlerle mukayese edildiđinde en parlak devrini yařamıřtır. Hille, özellikle kelami ve felsefi arařtırmalarıyla temayüz etmiřtir (el-Kalkařendi, 1914, IX/310).

Hille'nin bu yüzyılda Irak'taki fikri hayatta üstlendiđi önemli rol, dönemin bazı büyük alimlerinin buraya hicret etmesiyle de açıkça anlařılmaktadır. Bu bađlamda řehri ziyaret eden en dikkat çekici isimler arasında filozof ve hakim Nasirüddin et-Tusi ile Kemalüddin Meysem b. ʿAli el-Bahrani (ö. 679 H) bulunmaktadır (Münir, 1399, 239).

Hille'deki eğitim yöntemine gelince, öğretim faaliyetleri genellikle üstatların etrafında teşekkül eden ders halkaları şeklinde yürütülmekteydi. Ayrıca Hille'de "Raziye Medresesi" adıyla bilinen bir medresenin bulunduğu, Cemalüddin Ahmed b. Fehd el-Hilli'nin (ö. 841 H) de bu medresede müderrislik yaptığı ifade edilmektedir (el-Hilli, 1968, II/98).

1.4.1 Hille'de İlim Merkezleri

Hille, ilmi ve edebi imkanlarıyla temayüz etmiş, Irak'ın büyük ve önemli şehirlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Fikri uyanış, bu şehirde erken bir dönemde ortaya çıkmış; kurucusu Seyfüddevle Sadaka b. Mezid'in himayesiyle ilmi ve kültürel canlılık daha da güçlenmiştir. Bu ilmi canlanma, özellikle hicri altıncı, yedinci ve sekizinci yüzyıllarda yoğunlaşmıştır. Neticede Hille, Şia alimlerinin önde gelenlerini, fazilet sahiplerini ve ediplerini bünyesinde barındıran seçkin bir merkez haline gelmiştir. Nitekim Allame Hilli'nin yaşadığı dönem, bu kadim Irak şehrinin ilmi açıdan altın çağı olarak kabul edilmektedir (İbnü'l-Esir, 1303, X/154).

Cami'eyn (Hille) şehrine yerleşen ilk gruplar, özellikle Beni Esed emirlerinden Seyfüddevle Sadaka b. Mansur b. Debis b. 'Ali b. Mezid el-Esedi'nin yakın çevresi olmuştur. Kendisi, evlerinin bulunduğu en-Nil köyünden Hille'ye hicret etmiş; bu gelişmeyle birlikte "Beni Mezid Hille'si", büyük bir ilmi medrese hüviyeti kazanmıştır. Bu ilmi yapılanma, derslerin düzenli biçimde yürütüldüğü Necef medresesiyle eş zamanlı olarak gelişmiştir. Özellikle Şeyh Tusi'nin 460 (H) yılında vefatından sonra, Hille ile Necef arasındaki ilmi ilişkiler daha da güçlenmiş; iki merkez arasında sağlam ilmi bağlar, fikri temaslar ve edebi müzakereler tesis edilmiştir. Hille medresesi, çevredeki ilmi merkezlerden çok sayıda alimi kendisine çekmiştir (el-Hamevi, 1977, V/334).

2. İlimi Şahsiyeti ve Münazaraları

Allame el-Hilli, çağdaşları ve sonraki nesiller tarafından "Şeyhu't-Taife" unvanıyla anılmış; tahkik ve tedkikte güvenilir, çok sayıda telifle imza atmış seçkin bir alim olarak kabul edilmiştir. Şia mezhebinin hem akli hem de nakli ilimler sahasındaki ilmi riyaseti, büyük ölçüde onun şahsında nihayet bulmuştur. Bu vasıflarının büyük bir kısmı Şia biyografi (teracim) kitaplarında olduğu gibi, diğer mezheplere ait kaynaklarda da açıkça zikredilmiştir. Şöhreti Irak havzasını aşmış; ibadet, tedris, ilimden istifade, seyahat, hükümdarların huzuruna çıkma ve ilmi münazaralarla yoğun biçimde meşgul olmuştur. Allame el-Hilli, bu çerçevede İran'a gitmiş ve Sultan Hüdebende lakabıyla tanınan Muhammed b. Argun b.

Abaka b. Hülagu (Olcaytu) ile yakın temas kurmuřtur. Söz konusu sultan; Irak, Horasan, Acem diyarları, Rum ve Azerbaycan'ın yanı sıra Ermeniyeye beldeleri ve Diyar-ı Bekr üzerinde de hakimiyet tesis etmiřti. 23 Zilhicce 703 (H) tarihinde tahta çıkan Sultan Hüdabende, gençliğinde cömertliđi ve keremiyle tanınmıř; imar faaliyetlerine büyük önem vermiřtir. Sultan Hüdabende bařlangıçta Ehl-i Sünnet mezhebine mensup iken, daha sonra Allame el-Hilli'nin etkisiyle řia mezhebinin benimsemiřtir. Sultan bir gün Hille alimlerine bir mektup göndererek ilerinden birinin gönderilmesini talep etmiřtir. Hille alimleri, sultanın bu talebi üzerine bařlarında Allame el-Hilli'nin bulunduđu bir heyeti İran'a göndermiřlerdir. Allame el-Hilli İran'a ulařtıđında, Sultan Hüdabende, özellikle imamet meselesi bařta olmak üzere tartıřmalı konuları ele almak üzere alimleri toplamıř; Allame el-Hilli ile saray çevresindeki alimler arasında geniř kapsamlı ilmi münazaralar gerçekleřtirilmiřtir (İbn Kesir, 1986, XIV/77).

Kelam ilmine dair çeřitli meseleler etrafında münazaralar gerçekleřtirilmiř ve bu münazaralarda Allame el-Hilli üstünlük sađlamıřtır. Bunun üzerine Sultan, Allame'den özellikle imamet meselesi hakkında müstakil bir konuřma yapmasını talep etmiřtir. Allame el-Hilli bu talebi kabul ederek kapsamlı bir hitap irad etmiř; söz konusu hitabında řia mezhebinin haklılıđını akli ve nakli delillerle ortaya koymuřtur. Bu konuřmanın ardından Sultan Hüdabende, řialıđı benimsemiř; bu mezhebi resmi mezhep olarak ilan etmiř ve hakimiyeti altındaki bütün memleketlerde bastırılan paralar üzerine On İki İmam'ın isimlerinin yazılmasını emretmiřtir. Böylece bu hadise, İran cođrafyasında řialıđın resmi bir mezhep olarak ilk defa ortaya çıkıřı řeklinde deđerlendirilmiřtir (Kerkuři, 1968, I/87).

Allame el-Hilli, Sultan Hüdabende'nin yanında İran'da yaklaşık üç yıl kalmıř ve bu süre zarfında özellikle kelam ilmine dair çeřitli eserler telif etmiřtir. Sultan'ın Allame'ye duyduđu özel muhabbet sebebiyle, onun için deriden yapılmıř ve tařınabilir nitelikte bir medrese inřa ettirdiđi nakledilmektedir (Kerkuři, 1968, I/87). Bu seyyar medrese, sultanın seferleri sırasında Allame ile birlikte tařınmıř; Allame'nin konakladıđı her yerde kurulmuř ve ilmi faaliyetlerini sürdürmesi için gerekli tüm imkanlar eksiksiz biçimde sađlanmıřtır (Kerkuři, 1968, I/87).

Allame el-Hilli, tahsil ve tedris faaliyetleri kapsamında 672 (H) yılında Bađdat'a gelmiř ve burada ders halkaları oluřturmuřtur (el-Bahrani, 1406, 232). Allame el-Hilli, 709 (H) yılında Sultan Hüdabende'nin daveti üzerine İran'a seyahat etmiř; bu vesileyle sultana Nehcü'l-Hak, Keřfü's-Sıdk ve Menhecü'l-Kerame fi Ma'rifeti'l-İmame adlı eserlerini takdim etmiřtir. Bu yolculuk sırasında ođlu Muhammed de kendisine eřlik

etmiştir. Aynı yıl içerisinde Kitabü'l-Elfeyn adlı eserinin telifini tamamlamıştır (el-Hilli, 1973 (2), Mukaddime). 712 (H) yılında Gürcan şehrinde Sultan Hüdabende'nin maiyetinde bulunan Allame el-Hilli, burada Kitabü'l-Elfeyn'in ikinci kısmını kaleme alarak tamamlamıştır. 714 (H) yılında ise Tezkiratü'l-Fukaha adlı eserini tamamlamıştır (el-Hilli, 1413, Mukaddime).

İbn Kesir, Allame'nin sultanın nezdinde son derece itibarlı bir konuma sahip olduğunu ve Sultan Hüdabende'nin kendisine geniş ihsanlarda bulunduğunu kaydetmektedir (İbn Kesir, 1986, XIV/125). İbn Hacer, Allame'nin Hudabende Devleti'nde nüfuzunun arttığını ve mal varlığının çoğaldığını belirtmektedir (İbn Hacer, 1997, II/72). Allame el-Hilli, Sultan Muhammed Hüdabende'den Hille'ye dönmek hususunda izin almıştır. 717 (H) yılında Hille'de bulunmuş, aynı yıl hac farızasını yerine getirmek üzere Mekke'ye gitmiş; bu hac yolculuğu sırasında Şeyhülislam İbn Teymiyye ile Beytullah'ta bir araya gelmiştir. Kaynakların aktardığına göre bu buluşmada aralarında ünsiyet oluşmuş, ilmi meseleler etrafında karşılıklı müzakerelerde bulunulmuştur (el-Bahrani, 1406, 215).

3. Alimlerin Allame el-Hilli Hakkındaki Değerlendirmeleri

Şia alimleri arasında "Allame" lakabının ondan başkasına verilmesi hususunda bir ittifak oluşmamıştır. Onun ilmi otoritesi ve çok yönlü birikimi, hem kendi mezhebi mensupları hem de muhalif çevreler tarafından kabul edilmiştir (Öz, 1998, 37).

Çağdaşlarından Hasan b. Davud, Allame el-Hilli hakkında şu değerlendirmede bulunmuştur: "Hasan b. Yusuf b. el-Mutahhar el-Hilli; muhakkik, derinlemesine inceleyen, telifleri çok olan ve akli ile nakli ilimlerde Şia riyasetinin kendisinde nihayete erdiği bir allamedir. Doğumu 648 yılındadır" (İbn Davud, 1973, 119).

Zehebi, Allame el-Hilli hakkında kısaca "Şia'nın alimidir" demekle yetinmiştir. Safedi ise onu şu sözlerle tanımlamıştır: "Ahlakı güzel, ilimlerle yoğrulmuş, şöhreti beldelere yayılmış; insanlar kendisine yönelmiş ve onun elinde pek çok topluluk yetişmiştir" (ez-Zehebi, 1985, I/178).

İbn Kesir, Allame el-Hilli hakkında daha ayrıntılı bir değerlendirme yaparak şunları kaydetmiştir: "Ebu Mansur Hasan b. Yusuf b. Mutahhar el-Hilli, Iraklı bir Şia şeyhi olup, o bölgelerin önde gelen şahsiyetlerindedir. Pek çok telifi vardır. Eserlerinin sayısının yüz yirmi cildi aştığı söylenmektedir. Bu telifler arasında fıkıh, usul, nahiv, felsefe ve diğer ilim dallarında büyük ve küçük eserler ile usul-i fıkıhta elde edilen neticelere ve ahkama dair iki ciltlik çalışmalar bulunmaktadır. Onun eserlerini inceleyen kimse, bu eserlerin yoğun bir nakil malzemesine dayandığını ve

son derece iyi bir tertibe sahip olduđunu açıkça görür" (İbn Kesir, 1986, XIV/125).

İbn Hacer ise onun ilmi şahsiyetini řu ifadelerle özetlemiřtir: "Hasan b. Yusuf b. Mutahhar el-Hilli, bir řia alim idi; telifleri ve tasnifleri meřhurdur. Zeka bakımından adeta bir ayet gibiydi. İbnü'l-Hacib'in Muhtasar'ına yazdıđı řerh son derece açık, anlaşılır ve kolaydır; açıklamada nihai dereceye ulařmıştır. Telifleri daha hayattayken řöhret kazanmıştır" (İbn Hacer, 1996, VI/260).

Bu deđerlendirmeler, Allame el-Hilli'nin ilmi kudretinin, sadece řia çevrelerinde deđil, farklı mezhebi ve ilmi geleneklere mensup alimler nezinde de kabul gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır (Öz, 1998, 37-38).

řeyh Hür el-'Amili, ondan naklen řu deđerlendirmeyi aktarmaktadır: "Alimlerin allamesi, fazilet sahibi bir alim, muhakkik, güvenilir bir fakih, usta bir mütekellimdir. Mertebesi yüce, deđeri büyüktür; akli ve nakli ilimler ile çeřitli ilim dallarında eři ve benzeri bulunmamaktadır" (Hurr el-'Amili, 1403, II/224).

Yusuf el-Bahrani, Sahibu'l-Hadaik adlı eserinde Allame el-Hilli hakkında řu ifadeleri kullanmıştır: "Bu řeyh, asrının yeganesi ve zamanının feridi idi. Devir, onun benzerini ortaya koyamamıştır. Ulařtığı bu yüce merteye, rivayetlerle kuřatılamayacak kadar büyüktür" (el-Bahrani, 1406, 236).

Ömer Rıza Kehhale ise Allame el-Hilli'yi řu řekilde nitelemiřtir: "Fıkıh, usul, kelam, tefsir, nahiv ve rical ilimlerinde derinleřmiş, çok yönlü (müřterek) bir alimdi" (Kehhale, 1957, III/303).

4. Vefatı

Tarihçiler, Allame el-Hilli'nin vefatının 726/1326 yılında, Muharrem ayının yirmi birinci gecesi (Cumartesi gecesi) gerçekteleđi hususunda büyük ölçüde ittifak etmişlerdir. Vefat ettiđi sırada yaşı yetmiş sekiz yıl, dört ay ve dokuz gün olarak kaydedilmiştir. Bununla birlikte Zehebi, vefat tarihini 725/1325 yılı olarak zikretmiştir. İbn Hacer ise vefat yılı konusunda kaynaklar arasında bir tereddüt bulunduđunu ifade etmiştir. Ancak günün tespiti konusunda Muharrem ayının yirmi birinci günü olduđu hususunda görüş birliđi mevcuttur (el-'Amili, 1417, 395).

İbn Kesir, Allame el-Hilli'nin Muharrem ayının yirmi birinci gecesi, cuma gecesi vefat ettiđini kaydetmiş; vefatının Hille el-Müzyediyye'de gerçekteleđini ve ardından naaşının Necef'e nakledildiđini belirtmiştir. Necef'te, Meřhed-i Mübarek'e girildiđinde sađ tarafta, kuzey yönünde bulunan hücreye defnedildiđi ifade edilmektedir. Zehebi'ye göre ise kabri,

kuzey minarenin altında yer alan ve "İvanü'z-Zehebi" olarak bilinen odadadır. Söz konusu mekan, günümüzde de bu adla tanınmaktadır (İbn Kesir, 1986, XIV/125).

5. Hocaları

- I. Babası Ebu Yakup Yusuf b. Ali b. Mutahhar el-Hilli. Ondan usul-i fıkıh, fıkıh ve hadis dersleri almış, ilk rivayet icazetini de yine babasından almıştır (el-Hilli, 1973 (3), 157).

- II. Seyyid Raziyyeddin Ali b. Tavus el-Haseni. Ondan rivayet etmiş ve rivayet icazeti almıştır (Meclisi, 1983, XXXVII/103).

- III. Filozof ve hukukçu Nasirüddin et-Tusi. Ondan akli ve riyazi ilimleri öğrenmiştir (el-Hilli, 1986, 12).

- IV. Allame Ebu'l-Fezail Seyyid Ahmed b. Tavus el-Haseni. Tüm eserlerini ve rivayetlerini yazma icazeti vermiştir (el-'Amili, 1417, V/403).

- V. Şeyh Amr b. Ali el-Katibi el-Kazvini eş-Şafii. Ondan mantık ve kıraat dersi almıştır (el-Hilli, 1986, 12).

- VI. Ebu'l-Kasım Cafer b. Said el-Hazali (Muhakkık el-Hilli). Dayısıdır. Ondan fıkıh ve fıkıh usulü dersleri almıştır (Hurr el-'Amili, 1403, II/81).

- VII. Filozof Bahrani Meysem b. Ali b. Meysem. Filozofların şeyhidir. Ondan felsefe ve akli ilimler almıştır (el-Hilli, 1986, 10).

- VIII. Şeyh Burhaneddin Muhammed b. Muhammed en-Nesefi. Bağdat filozoflarının şeyhidir (el-Hilli, 1986, 12).

- IX. Şeyh Yahya b. Hasan b. Said el-Hilli. Kuzenidir. Ondan rivayet etmiştir (Hakani, 1952, II/89).

- X. Abdülkerim b. Tavus el-Haseni. Ondan nesep ilmi öğrenmiştir (el-Hilli, 1410, 8).

- XI. Şeyh İzzeddin Ahmed b. Abdullah el-Faruki el-Vasiti. Ehl-i Sünnet hadisçilerini ondan almıştır (el-Hilli, 1986, 12).

- XII. Şeyh Muhammed b. Süleyman el-Belhi. Tefsir ve rivayet almıştır (el-Hilli, 1986, 12).

- XIII. Şeyh Cafer b. Numa el-Hilli. Hadis rivayet icazeti almıştır (el-'Amili, 1417, V/402).

- XIV. Şeyh Hüseyin b. Aban en-Nehvi. Ondan dil bilgisi ve edebiyat dersi öğrenmiştir (el-Hilli, 1986, 11).

- XV. Şeyh Abdullah b. Cafer b. Ali es-Sebbah el-Hanefi el-Kufi. Hanefi fakihlerindedir. Ondan çeşitli dersler ve rivayetler almıştır (el-'Amili, 1417, V/402).

- XVI. Şeyh Hasan b. Muhammed es-Seğani. (el-'Amili, 1417, XI/11).

- XVII. Őeyh Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-KeŐi. Őafii mezhebinin önemli alimlerindendir. Ondan sahih hadisler almıřtır (el-‘Amili, 1417, V/402).
- XVIII. Őeyh Muhammed b. Ali b. Cehmi el-Hilli el-Esedi. Ondan akaid ve kelim dersleri almıřtır (Hakani, 1952, II/89).
- XIX. Allame Ahmed el-Arizi el-Hüseyini. Ondan ilmi hadis almıřtır (Hakani, 1952, II/89).
- XX. Őeyh Hasan b. Ali b. Süleyman el-Bahrani. Ondan hadis almıřtır (Hakani, 1952, II/89).

6. Öğrencileri

- I. Tarihçi Kemaleddin Abdurrezzak b. Ahmed eŐ-Őeybani, İbnü'l-Futi olarak tanınır (el-Hilli, 1410, 8).
- II. Seyyid Abdülmuttalib b. Muhammed b. Ali el-Hüseyini el-A'raci. Kız kardeřinin ođlu (yeđeni) ve büyük alimlerdendir (Hakani, 1952, II/89).
- III. Őeyh Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Yahya el-Mezidi. (el-‘Amili, 1417, V/402).
- IV. Őeyh Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Turad el-Mutarabadi. (Hakani, 1952, II/89).
- V. Őeyh Ebu Talib Muhammed b. Hasan el-Hilli. Ođludur. Döneminin en seçkin alimlerindendir (Hakani, 1952, II/89).
- VI. Seyyid Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Hüseyini el-A'raci. Abdülmuttalib'in kardeřidir (Hurr el-‘Amili, 1403, II/164).
- VII. Hüseyin b. Muhammed el-Alevi el-Hüseyini et-Tusi. Fıkıh alimidir. Allame Hilli'den icazet almıřtır (el-‘Amili, 1417, V/402).
- VIII. Seyyid Muhammed b. Ali el-Cürcani. Hocasının bazı eserlerine Őerh yazmıř ve icazet almıřtır (el-‘Amili, 1417, V/402).
- IX. Muhammed b. Muhammed b. Abdülvahid er-Razi. Hukukçudur. Allame Hilli'den icazet almıřtır (Hurr el-‘Amili, 1403, II/300).
- X. Hasan b. Hüseyin b. Hasan b. Meanık. Hocası hayattayken Hulasa'nın kendi el yazısıyla bir nüshası ondaydı (el-Hilli, 1973 (2), 16).
- XI. Őeyh Kutbuddin er-Razi el-Büveyhi. Allame Hilli'den icazet almıřtır (el-‘Amili, 1417, V/402).
- XII. Seyyid Ahmed b. İbrahim b. Muhammed b. Hasan es-Sadiki el-Halebi. Allame Hilli'den icazet almıřtır (el-‘Amili, 1417, V/402).
- XIII. Tarihçi en-Nessab Muhammed b. Kasım b. Muayye el-Hüseyini el-Hilli. Tarihçi, Őair, edebiyatçı ve müderistir (Hurr el-‘Amili, 1403, II/294).
- XIV. Seyyid Hasan b. Hüseyin b. Hasan es-SerabeŐnevi. Kazan sakini, hukukçu ve alimdir (Hakani, 1952, II/89).

- XV. Şeyh İbrahim b. Hüseyin b. Ali el-‘Amili. Hukukçudur. Beraber okumuşlar ve öğrencisi olmuştur (Hakani, 1952, II/89).
- XVI. Seyyid Alaeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Hasan b. Zehra el-Hasani el-Hilli. Büyük alimlerdenidir (el-Hilli, 1973 (2), 16).
- XVII. Seyyid Muhna b. Sinan el-Hüseyini el-A'raci el-Medeni. Allame Hilli'den icazet almıştır (el-Hilli, 1410, 8).
- XVIII. Seyyid Ahmed b. Ebi Muhammed b. el-Münteha el-Maraşi et-Tabersi el-‘Amili. Allame Hilli'den icazet almıştır (Hurr el-‘Amili, 1403, II/81).
- XIX. Seyyid Muhammed el-Hilli. (el-‘Amili, 1417, V/402).
- XX. Şeyh Muhammed Astarabadi Ebu'l-Hasan. Allame Hilli'den icazet almıştır (el-Hilli, 1410, 8).
- XXI. Muhammed b. Ebu Talib b. Muhammed b. Hasan el-Uvvi. Allame Hilli ona kendi el yazısıyla eserlerini rivayet etme ruhsatnamesi vermiştir (Hurr el-‘Amili, 1403, 496).

7. Eserleri ve Telifleri

Allame el-Hilli'de üstün zekâ ve olağanüstü yeteneği, çocukluğunun erken dönemlerinden itibaren belirginleşmiştir. Nitekim küçük yaşlarından itibaren alimlerin meclislerine devam etmiş, döneminin önde gelen ilim adamlarının himayesinde yetişmiştir. Zira babası, dayısı ve yakın akrabalarının tamamı ilim ehli kimselerden oluşmaktaydı. Öğrenimine babası Sedidüddin Yusuf'un yanında başladı. İcazetnamelerinden anlaşıldığına göre Küleyni, İbn Babeveyh ve Ebu Ca'fer et-Tusi'ye ait Kütüb-i Erbaa'yı, İmam Malik'in el-Muvatta'ını, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'ini, Buharî'nin el-Cami'u's-sahih'ini ve Ebu Davud'un es-Sünen'ini ondan okudu. Fıkıh usulünü dayısı Muhakkık el-Hilli'den, akli ilimleri de Nasirüddin-i Tusi'den öğrendi (el-Hilli, 1986, 10-12).

el-Kummi, Allame el-Hilli'nin telif gücünü şu ifadelerle tasvir etmektedir: "Her ilim dalında eser telif etmiştir; Allah Teala ona her sebep için bir vesile ihsan etmiştir. Ufuklar onun tasnifleriyle dolmuş; alem, teliflerinin güzel kokusuyla hoş kokulu hale gelmiştir" (el-Kummi, 1405, II/477). el-Hada'ik müellifi Yusuf el-Bahrani ise şu çarpıcı ifadeyi kaydetmiştir: "Allame'nin telifleri, doğumundan vefatına kadar geçen günlere dağıtılsaydı, her güne bir defter düşerdi" (el-Bahrani, 1406, 216).

7.1 Fıkıh Alanındaki Eserleri ve Metodolojik Üslubu

Allame el-Hilli'nin fıkıh alanındaki eserleri, İmamiye fıkıhının systemleştirilmesi açısından dönüm noktası niteliğindedir. Fıkhi metodolojisinde mukayeseli bir yaklaşım benimsemiş; Şia fıkıhını diğer İslami fıkıh mez-

hepleriyle karřılařtırmalı olarak ele almıřtır. Eserlerinde görüř farklılıklarını titizlikle kaydetmiř, her bir görüřün delillerini ortaya koymuř ve tercih ettięi görüřü gerekçeleriyle açıklamıřtır. Bu yöntem, onun fıkhî eserlerini ansiklopedik bir nitelięe kavuřturmuřtur (z, 1998, 38).

Tezkiretül-Fukaha adlı eseri, bu metodolojinin en kapsamlı örneęidir. Eserde İmamiye mezhebinin görüřleri, dört Sünni mezhep ve dięer İslami fıkh ekollerinin görüřleriyle mukayeseli olarak sunulmuřtur. Allame el-Hilli, bu eserinde sadece nakletmekle kalmamıř, aynı zamanda delilleri tahlil etmiř ve tercihlerini akli ve nakli temellere dayandırmıřtır. Muhtefu'ř-řia adlı eseri ise İmamiye fukahası arasındaki ihtilafları ele almıř; mezhebin i dinamiklerini ve icihad geleneęinin zenginlięini ortaya koymuřtur. Fıkhî üslubunun temel zellikleri: Delillerin sistematik sunumu, muhalif görüřlere saygılı ve objektif yaklařım, akli istidlalin nakli delillerle dengeli kullanımı ve pratik hayatın ihtiyaçlarına duyarlılık (Al-Kindi, 2023, 272).

Fıkhî eserleri: Muntaha'l-Metleb fi Tahkiki'l-Mezheb, Talhisu'l-Maram fi Marifeti'l-Ahkam, Gayetu'l-Ahkam fi Tashihi Talhisi'l-Meram, Tahriru'l-Ahkami'ř-řer'iyye ale'l-Mezhebi'l-İmamiyye, Muhtefu'ř-řia fi Ahkami'ř-řeria, Tebsiretu'l-Muteallimin fi Ahkami'd-Din, Tezkiretu'l-Fukaha, İrřadu'l-Ezhan fi Ahkami'l-İman, Kavaidu'l-Ahkam fi Marifeti'l-Helali ve'l-Haram, Medariku'l-Ahkam, Nihayetu'l-Ahkam fi Marifeti'l-Ahkam, El-Minhac fi Menasiki'l-Hac, Tesbilu'l-Ezhan ila Ahkami'l-İman, Tesliku'l-Efham fi Marifeti'l-Ahkam, Tenkihu Kavaidi'd-Din, Tezhibu'n-Nefs fi Marifeti'l-Mezahibi'l-Hemse, El-Mutemed fi'l-Fıkh, Risaletun fi Vacibati'l-Hacci ve Erkanihi, Risaletun fi Vacibati'l-Vudu ve's-Salat, Kavaidu'l-İslam (el-Hilli, 1973 (3), 157).

7.2 Usul-i Fıkh Alanındaki Eserleri ve Metodolojik slubu

Allame el-Hilli, usul-i fıkh alanında da önemli eserler telif etmiřtir. Usul metodolojisinde, řia usul geleneęini felsefi ve mantıki bir temele oturtma çabası dikkat çekmektedir. Nasirüddin et-Tusi'den aldıęı felsefi eęitimin etkisiyle, usul meselelerini mantıki bir erevde ele almıř; kavramların tanımlanması, delillerin tasnifi ve istidlal yöntemlerinin systemleřtirilmesinde özgün bir yaklařım geliřtirmiřtir. Tehzibu'l-Vusul ila İlmi'l-Usul adlı eseri, bu alandaki en önemli çalıřmasıdır. Allame el-Hilli'nin usul üslubunda dikkat çeken önemli bir özellik, kelami meselelerin usul tartıřmalarına dahil edilmesidir (z, 1998, 38-39).

Usul eserleri: En-Nuktetu'l-Bedie fi Tahriri'z-Zeria, Gayetu'l-Vusul ve İzahu's-Subul, Mebadiyu'l-Vusul fi İlmi'l-Usul, Tehzibu'l-Vusul ila İlmi'l-Usul, Nihayetu'l-Vusul ila İlmi'l-Usul, Munteha'l-Vusul ila İlmi'l-Kelami ve'l-Usul (el-Hilli, 1973 (3), 157).

7.3 Kelam Alanındaki Eserleri ve Metodolojik Üslubu

Allame el-Hilli'nin kelam alanındaki eserleri, onun ilmî şahsiyetinin en belirgin yönünü oluşturmaktadır. Kelami metodolojisinde felsefi akılcılık ile nakli geleneğin sentezlenmesi ön plana çıkmaktadır. İbn Sina felsefesinden etkilenen Allame el-Hilli, kelami meselelerin ele alınmasında akli burhan yöntemini sistematik olarak kullanmıştır. Aynı zamanda nakli delilleri de ihmal etmemiş; Kur'an ayetleri, hadisler ve imamların sözlerini kelami istidlalın ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirmiştir (Al-Atabi, 2023, 305)

Keşvu'l-Murad fi Şerhi Tecridi'l-İtikad adlı eseri, Nasirüddin et-Tusi'nin Tecrid'ine yazdığı şerhtir ve İslam kelam tarihinin en önemli eserlerinden biri kabul edilmektedir. Bu şerh, Şia kelamının felsefi bir temele oturtulmasında kritik bir rol oynamıştır. El-Elfeyn adlı eseri, imamet meselesini bin akli ve bin nakli delille ispatlama amacı taşımaktadır. Eser, İmamiye kelamının imamet anlayışının en kapsamlı savunusu niteliğindedir (Moeinifar, 2023, 32-36).

Kelami üslubunun temel özellikleri: Akli burhan ile nakli delilin dengeli kullanımı, felsefi kavramların kelami tartışmalara dahil edilmesi, muhalif görüşlerin objektif sunumu ve sistematik reddiyesi, imamet meselesinin merkezi konuma yerleştirilmesi (Öz, 1998, 38-39).

Kelam ve akait eserleri: Menahicu'l-Yakin, Keşvu'l-Murad, Envaru'l-Melekut fi Şerhi'l-Yakut, Nezmu'l-Berahin fi Usulu'd-Din, Mearicu'l-Fehm, El-Ebhasu'l-Mufide fi Tahsili'l-Akide, Keşvu'l-Fevaid fi Şerhi Kavaidi'l-Akaid, Tesliku'n-Nefs ila Haziretu'l-Kuds, Nehcu'l-Musterşidin, Menahicu'l-Hidaye ve Mearicu'l-Diraye, Minhacu'l-Kerame, Nihayetu'l-Meram, Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk, El-Elfeyn, Babu Hadi Aşer, Erbaune Mesele, Risaletun fi Halki'l-A'mal, İstiqsau'n-Nazar, Risaletu's-Sa'diyye, Vacibu'l-İtikad, İsbatu'r-Ric'at, El-İman, Risaletun fi Cevabi Sualeyn, Keşvu'l-Yakin fi Fezaili Emiri'l-Muminin, Cevahiru'l-Metalib, Et-Tenasub Beyne'l-Eş'ariyye ve Fıraki's-Sofestaiye, El-Mebhasu's-Seniyye ve'l-Muarizatu'n-Nasiriyye, Mersiyetu'l-Hüseyn aleyhi's-salam (el-Hilli, 1973 (3), 157).

7.4 Hadis Alanındaki Eserleri ve Metodolojik Üslubu

Allame el-Hilli, hadis ilminde de önemli eserler vermiştir. Hadis metodolojisinde rivayet tenkidi ve sened değerlendirmesi konularında titiz bir yaklaşım benimsemiştir. Şia hadis usulünün sistemleştirilmesine katkıda bulunmuş; hadislerin sıhhat derecelerinin belirlenmesinde kullanılan kriterleri netleştirmiştir. Hadis şerh geleneğinde ise lafzi ve manevi şerh

yöntemlerini birlikte kullanmıřtır. Hadislerin anlaşılmasında bağlamın ve metnin iç tutarlılığının önemini vurgulamıřtır (Al-Shammari, Sadiq, 2025, 8852)

Hadis eserleri: İstiksau'l-İ'tibar fi Tahkik-i Meanii'l-Ahbar, Mesabihu'l-Envar, Ed-Durru ve'l-Mercan fi Ahadisi's-Sihah ve'l-Hasen, Nehcu'l-Vezzah fi'l-Ahadisi's-Sihah, Camiu'l-Ahbar, Şerhu'l-Kelimati'l-Hams li Emiri'l-Müminin aleyhi selam, Muhtasaru Şerhi Nehcu'l-Belağa, Şerhu Hadisi Kudsi (el-Hilli, 1973 (3), 157).

7.5 Rical Alanındaki Eserleri ve Metodolojik Üslubu

Allame el-Hilli, rical ilminde de çığır açan çalışmalar yapmıřtır. Hulasatu'l-Akval fi Marifeti'r-Rical adlı eseri, Şia rical ilminin temel kaynaklarından biri haline gelmiřtir. Bu eserde ravilerin güvenilirlik derecelerini belirlemek için sistematik kriterler geliřtirmiş; cerh ve ta'dil metodolojisini netleřtirmiřtir. Rical metodolojisinde dikkat çeken özellik, ravilerin değerdendirilmesinde hem nakli verileri hem de akli muhakemeyi kullanmasıdır. Raviler hakkındaki çeliřkili bilgileri uzlařtırma çabası ve tercih gerekçelerini açıkça belirtmesi, onun ilmi titizliğinin göstergesidir (Öz, 1998, 38-39).

Rical eserleri: Hulasatu'l-Akval fi Marifeti'r-Rical, Keşvu'l-Mekal fi Marifeti'r-Rical, İzahu'l-İřtibah (el-Hilli, 1973 (3), 157).

7.6 Tefsir Alanındaki Eserleri

Tefsir eserleri: Nehcu'l-İman fi Tefsiri'l-Kur'an, El-Kavlu'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz, İzahu Muhalifetu's-Sünne (el-Hilli, 1973 (3), 157).

7.7 Felsefe ve Mantık Alanındaki Eserleri ve Metodolojik Üslubu

Allame el-Hilli'nin felsefi ve mantıki eserleri, Nasirüddin et-Tusi'nin öğrencisi olarak aldığı kapsamlı eğitimin meyvesidir. Felsefi metodolojisinde Meşşai geleneğinin etkisi açıkça görölmektedir. İbn Sina felsefesini derinlemesine özümsemiş ve bu felsefi birikimi kelami tartışmalara taşımıřtır. Mantık alanındaki çalışmaları, özellikle şerh ve haşiyeye türünde yoğunlaşmıřtır. El-Cevheru'n-Nezid adlı eseri, mantık ilminin temel konularını sistematik bir şekilde ele almaktadır. Allame el-Hilli'nin mantık üslubu, tanımların netliği, istidlal zincirlerinin tutarlılığı ve örneklerin isabetliliği ile karakterize edilmektedir (Ghafouri Nejad, Faramarz Garamaleki, 2023, 181).

Felsefe ve mantık eserleri: El-Kavaid ve'l-Mekasid, El-Esrau'l-Hafiyeye, Keşvu'l-Estar, Ed-Durru'l-Meknun, El-Makamat, Hallu'l-Müşkilat,

İzahu't-Telbis, El-Cevheru'n-Nezid, İzahu'l-Mekasid, Nehcu'l-İrfan, Keşvu'l-Hifa min Kitabu'ş-Şifa, Merasidu't-Tedkik ve Maqasidu't-Tahkik, El-Muhakimat Beyne'ş-Şerrahi'l-İşarat, İzahu'l-Mu'zilat min Şerhi'l-İşarat, Nuru'l-Maşrik fi İlmi'l-Mantık, El-İşarat ila Meani'l-İşarat, Bestu'l-İşarat, Tahriru'l-Ebhas fi Marifeti'l-Ulumi's-Selase, Tahsilu'l-Mulahhas, Et-Ta'limu't-Tam, Şerhu'l-Kanun, Şerhu Hikmeti'l-İşrak, El-Kavaidu'l-Celiyye (el-Hilli, 1973 (3), 157).

7.8 Dua ve Münacat Kitapları

Dua eserleri: El-Ed'iyyeti'l-Fahireti'l-Menkule ani'l-Eimmeti't-Tahire, Minhacu's-Salah fi İhtisari'l-Misbah (el-Hilli, 1973 (3), 157).

7.9 Edebiyat Kitapları

Edebiyat eserleri: Keşvu'l-Meknun min Kitabı'l-Kanun, Bestu'l-Kafiye, El-Mekasidu'l-Vafiyye be Fevaidi'l-Kanun ve'l-Kafiyye, El-Metalibu'l-İlliye, Lubbu'l-Hikme, farklı konularda şiirler ve mal ve ilim hakkındaki uzun kasidesi (el-Hilli, 1973 (3), 157).

7.10 Çeşitli Konulardaki Eserleri

Muhtelif eserler: Adabu'l-Bahs, Cevabatu'l-Mesaili'l-Mihnaiyyeti'l-Ula, Cevabatu'l-Mesaili'l-Mihnaiyyeti's-Saniye, Cevabu's-Sual an Hikmeti'n-Nesh, Vasiyetname, El-Gariyye, Mesaili Seyyid Alaaddin (el-Hilli, 1973 (3), 157).

Sonuç

Bu çalışma, Şia'nın en mühim simalarından biri olan Allame el-Hilli'nin hayatını, ilmi şahsiyetini, telif faaliyetlerini ve eserlerinde benimsediği metodolojik üslubu, yaşadığı dönemin siyasi, toplumsal ve fikri şartları çerçevesinde ele almıştır. Moğol istilalarıyla birlikte Abbasi Hilafeti'nin sona erdiği ve İslam dünyasında köklü dönüşümlerin yaşandığı bir zaman diliminde yetişen Allame el-Hilli, bu çalkantılı ortamın doğurduğu ilmi ve entelektüel boşluğu dolduran seçkin alimlerden biri olarak temayüz etmiştir. Özellikle Bağdat'ın düşüşü sonrasında Hille'nin ilmi bir merkez haline gelişi, onun ilmi faaliyetlerinin anlaşılması bakımından belirleyici bir zemin sunmaktadır.

Çalışmada ortaya konulduğu üzere Allame el-Hilli, fıkıh, usul, kelam, hadis, rical, felsefe ve mantık gibi farklı disiplinlerde ortaya koyduğu teliflerle, Şia ilim geleneğinin sistematik bir yapıya kavuşmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Fıkhi eserlerinde mukayeseli yaklaşım, kelami çalışma-

larında akli burhan ile nakli delilin dengeli kullanımı, hadis ve rical alanlarında titiz tenkit metodolojisi, felsefe alanında ise Meşşai geleneğinin İslam ilim geleneğiyle sentezi onun ilmi üslubunun temel karakteristiklerini oluşturmaktadır. Rivayet temelli Şia birikimini akli istidlal yöntemleriyle mezceden yaklaşımı, hem kendi dönemi hem de sonraki nesiller üzerinde kalıcı etkiler bırakmıştır.

Öte yandan İlhanlı hükümdarı Sultan Muhammed Hüdabende ile kurduğu ilmi ilişki ve saray çevresinde gerçekleştirdiği münazaralar, Allame el-Hilli'nin ilmi otoritesinin siyasal ve toplumsal alanlara da yansıdığını göstermektedir. İmamet meselesi başta olmak üzere temel kelami konularda yürüttüğü tartışmalar, Şialığın kurumsal ve resmi bir kimlik kazanmasında etkili olmuştur.

Netice itibarıyla Allame el-Hilli, yalnızca Hille ekolünün ya da Şia geleneğinin önde gelen bir alimi değil; aynı zamanda İslam düşünce tarihinin kriz dönemlerinde ilmi sürekliliği sağlayan, özgün telif üslubuyla kalıcı bir miras bırakan merkezi şahsiyetlerinden biri olarak değerlendirilmelidir. Onun ilmi mirası, klasik dönem İslam ilimlerinin anlaşılması açısından olduğu kadar, mezhep-siyaset-ilim ilişkilerinin tahlili bakımından da önemli bir referans noktası teşkil etmektedir.

Kaynakça

- Al-Atabi, O. (2023). Positivism Theory between Al-Allama Al-Hilli and Contemporary Linguistics. *Al-Muhaqqiq Journal*. c.8 (sayı 21).
- Al-Kindi, H.J.M. (2023). Political Dimensions in the Debates of Al-Allama Al-Hilli. *Al-Muhaqqiq Journal*. c.8 (sayı 21).
- Al-Shammari, K.Ş.K. & Sadiq, F. K. (2025). The Historical Significance in Kitab al-Alfayn by Allama al-Hilli. *Journal of Local Self-Government*. c.23 (sayı 6).
- el-‘Amili, M.b.H. (1417). A‘yanü’ş-Şi‘a. Kum: Mu‘essesetü Al-i Beyt. c.5 (s.402).
- el-Bahrani, Y.b.A. (1406). Lu‘lu‘etü'l-Bahreyn. Kum: Mu‘essesetü'n-Neşri'l-İslami. (s.215-236).
- el-Hakani, A. (1952). Şuara Hille vel-Babiliyat. Necef: Matbaatü'l-Haydariyye. c.2 (s.89).
- el-Hamevi, Y. (1977). Mu‘cemü'l-Büldan. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-‘Arabi. c.2 (s.136-294).
- el-Hemzani. (1969). Cami‘u't-Tevarih. Tahran: Mu‘essesetü'l-Matbu‘ati'l-İlmiyye. c.1 (s.298).

- el-Hilli, A.b.M. (1410). Tabsıratü'l-Müte'allimin. Kum: Mu'essesetü'n-Neşri'l-İslami. (s.8).
- el-Hilli, A.b.M. (1413). Tezkiratü'l-Fukaha. Kum: Mu'essesetü'n-Neşri'l-İslami. (Mukaddime).
- el-Hilli, A.b.M. (1968). Tarihu'l-Hille. Necef: Matba'atü'l-Adab. c.2 (s.98).
- el-Hilli, A.b.M. (1973 (1)). İcazetü'l-Allame. Necef: Matba'atü'l-Haydariyye. (Mukaddime).
- el-Hilli, A.b.M. (1973 (2)). Kitabü'l-Elfeyn. Necef: Matba'atü'l-Haydariyye. (Mukaddime).
- el-Hilli, A.b.M. (1973 (3)). Hülasatü'l-Akval. Necef: Matba'atü'l-Haydariyye. (s.157).
- el-Hilli, A.b.M. (1986). Nehcü'l-Hak. Kum: Darü'l-Hicre. (s.10-12).
- el-Kalkaşendi. (1914). Subhu'l-A'ş'a fi Sına'ati'l-İnşa. Kahire: Mektebetü'l-Emiriyye. c.9 (s.213-310).
- el-Kummi. (1405). el-Küna ve'l-Elkab. Kum: Mu'essesetü'n-Neşri'l-İslami. c.2 (s.477).
- el-Verdi, B.b.E. (1989). Lamahat İctimaiyye. Beyrut: Darü'r-Raşid. (s.137).
- ez-Zehebi, Ş. (1985). Duvelül-İslam. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye. c.1 (s.178).
- Ghafouri Nejad, M. & Faramarz Garamaleki, A. (2023). Al-Allama Al-Hilli's Position in the Science of Logic. *Al-Muhaqqiq Journal*. c.8 (sayı 21).
- Hurr el-Amili, M.b.H. (1403). Emelü'l-Amil. Kum: Mektebetü Ayetullah el-Mar'ası. (s.496).
- İbn Battuta, M.b.A. (1985). Tuhfetü'n-Nüzzar fi Gara'ibi'l-Emsar ve 'Aca'ibi'l-Esfar. Beyrut: Dar es-Sadir. c.1 (s.213).
- İbn Davud el-Hilli. (1973). er-Rical. Necef: Matba'atü'l-Haydariyye. (s.119).
- İbn Hacer el-Askalani. (1996). Lisanü'l-Mizan. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye. c.6 (s.260).
- İbn Hacer el-Askalani. (1997). ed-Dürerü'l-Kamine. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye. c.2 (s.49-72).
- İbn Hallikan. (1978). Vefeyatü'l-A'yan. Beyrut: Dar es-Sadir. c.2 (s.49).
- İbn Kesir. (1986). el-Bidaye ve'n-Nihaye. Beyrut: Darü'l-Fikr. c.13 (s.200).
- İbnü'l-Esir. (1303). el-Kamil fi't-Tarih. Kahire: Matba'atü'l-Husayniyye. c.9 (s.200).

İbnü'l-Fuvati. (1975). el-Havadisü'l-Cami'a. Bağdat: Darü'l-Hurriyye. (s.336-381).

İbnü't-Tıktaka. (1966). el-Fahri fi'l-Adabi's-Sultaniyye. Beyrut: Dar es-Sadir. (s.10).

Kehhale, Ö. R. (1957). Mu'cemü'l-Mü'ellifin. Beyrut: Daru İhya'it-Türasi'l-'Arabi. c.3 (s.303).

Kerkuşı, A. (1968). Tarihu'l-Hille. Necef: Matba'atü'l-Adab. c.1 (s.76-87).

Meclisi, M. B. (1983). Biharü'l-Envar. Beyrut: Mu'essesetü'l-Vefa'. c.37 (s.103).

Moeinifar, M. (2023). A Chronological Bibliography of 'Allama al-Hilli's Works on Theology (Kalam). Religious Inquiries (Journal). c.12 (sayı 1).

Münir, M. (1399). el-Hayatü'l-Fikriyye fi'l-Karni's-Sabi'. Bağdat: ed-Darü'l-'Arabiyye li't-Tıba'a. (s.239).

Öz, M. (1998). İbnü'l-Mutahhar Hilli. TDV İslam Ansiklopedisi, c.18 (s.37-39).

Zeydan, C. (1983). Tarihu Adabi'l-Luğati'l-'Arabiyye. Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat. c.3 (s.117).

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 dəyərləndirməyə 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 həcminin 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. 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 издателем.

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 не оцененные.

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 hiębir 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 hiębir ücret talep edilmemektedir. Makalesi yayınlanan her yazar derginin basılı halini hiębir ücret ödmeden 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.

