

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI
DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ
AZƏRBAYCAN İLAHİYYAT İNSTİTUTU



DİN ARAŞDIRMALARI JURNALI

№ 2(7)
DEKABR 2021

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI
DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ
AZƏRBAYCAN İLAHİYYAT İNSTİTUTU

DİN ARAŞDIRMALARI
JURNALI

№ 2 (7). DEKABR 2021

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI
DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ

AZƏRBAYCAN İLAHIYYAT İNSTİTUTU

“DİN ARAŞDIRMƏLƏRİ” JURNALI

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

ELMİ REDAKTOR:
f.f.d. Mirniyaz Mürsəlov

REDAKSİYA HEYƏTİ

Dos. Mübariz Qurbanlı (Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi – Azərbaycan) • Prof. Etibar Nəcəfov (Azərbaycan) • Prof. İlham Məmmədzaadə (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Prof. Saffət Köse (Katip Çelebi Universiteti – Türkiyə) • Prof. Nəbi Mehdiyev (Trakya Universiteti – Türkiyə) • Prof. Zekəriyyə Güler (İstanbul 29 Mayıs Universiteti – Türkiyə) • Prof. Abdullah Kahraman (Marmara Universiteti – Türkiyə) • Prof. Mustafa Altundağ (İstanbul 29 Mayıs Universiteti – Türkiyə) • Prof. Muammer Erbaş (Dokuz Eylül Universiteti – Türkiyə) • Prof. Əbülfəzi Kiyasımşəki (Əmir Kəbir Universiteti – İran) • Prof. Məhəmməd Səidi Mehr (Təbiiyyat Müdarris Universiteti – İran) • Dos. Ansqar Jodik (Friburg Universiteti – İsveçrə) • fil.f.d. Səyyad Aran (Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi – Azərbaycan) • Dos. Aqil Şirinov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Mübariz Camalov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Elnurə Əzizova (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. İlkin Əlimuradov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Namiq Abuzərov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Elvüsal Məmmədov (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Dos. Ələddin Məlikov (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Dos. Anar Qafarov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Aslan Həbibov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Bəhram Həsənov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Mirniyaz Mürsəlov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • i.f.d. Ceyhun Məmmədov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Kövsər Tağıyev (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Əhməd Niyazov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • s.f.d. Asəf Qənbərov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • i.f.d. Ülkər Abuzərova (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Vüqar Səmədov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Faiq Əhmədzaadə (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. İradə Tağıyeva (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Qafqaz Abdurrahmanov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Daşdəmir Mahmandarov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan)

ƏDƏBİ REDAKTORLAR:

Rəna Həsərova
Leyla Salayeva

MƏSUL KATİB:

Ayşən Aslanova

KORREKTOR:

Elnurə Ağaoğlu

ƏLAQƏ:

Əhməd Cəmil, 41A/Yasamal/Bakı
journal@ait.edu.az
Tel.: (012) 510 65 45 (daxili 156),
(070) 250 05 27

ISSN: 2618-0030

Tiraj: 500

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

№ 2 (7). DEKABR 2021

© Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu

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

АЗЕРБАЙДЖАНСКИЙ ИНСТИТУТ ТЕОЛОГИИ

ЖУРНАЛ «РЕЛИГИОЗНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

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

НАУЧНЫЙ РЕДАКТОР:
д.ф.ф. Мирнияз Мурсалов

СОСТАВ РЕДАКЦИИ

Доц. Мубариз Гурбанлы (Государственный Комитет Азербайджанской Республики по работе с религиозными образованиями – Азербайджан) • Проф. Этибар Наджафов (Азербайджан) • Проф. Ильхам Мамедзаде (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • Проф. Саффет Кесе (Университет имени Катипа Челеби – Турция) • Проф. Наби Мехдиев (Университет Тракия – Турция) • Проф. Зекерия Гюлер (Стамбульский Университет 29 мая – Турция) • Проф. Абдуллах Кахраман (Университет Мармара – Турция) • Проф. Мустафа Алтундаг (Стамбульский Университет 29 мая – Турция) • Проф. Муаммер Эрбаш (Университет 9 сентября – Турция) • Проф. Абульфазии Кияшимшаки (Университет имени Амира Кабира – Иран) • Проф. Мухаммед Саиди Мехр (Университет Тарбият Модарес – Иран) • Доц. Анггар Джодик (Фрибургский университет – Швейцария) • д.ф.фил. Сайяд Аран (Государственный комитет Азербайджанской Республики по работе с религиозными образованиями – Азербайджан) • Доц. Агиль Ширинов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Мубариз Джамазов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Эльнура Азизова (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Илькин Алимуратов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Намик Абузаров (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Эльвюсал Мамедов (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • Доц. Аладдин Меликов (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • Доц. Анар Гафаров (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Аслан Халибов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Бахрам Гасанов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Мирнияз Мурсалов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.т. Джейхун Мамедов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Ковсер Тагиев (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Ахмед Ниязов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.соц. Асаф Ганбаров (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.т. Улькер Абузарова (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Вюгар Самедов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Фаик Ахмедзаде (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Ирада Тагиева (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Кафказ Абдурахманов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Дашдемир Махмандаров (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан)

ЛИТЕРАТУРНЫЕ РЕДАКТОРЫ:

Рена Хасратова
Лейла Салаева

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ:

Айшан Асланова

КОРРЕКТОР:

Эльнара Агаоглы

КОНТАКТЫ:

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

ISSN: 2618-0030

Тираж: 500

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

№ 2 (7). ДЕКАБРЬ 2021

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

AZERBAIJAN INSTITUTE OF THEOLOGY

JOURNAL OF RELIGIOUS STUDIES

Publisher editor

Assoc. Prof. Agil Shirinov

Associate editor

Assist. Prof. Mirniyaz Mursalov

EDITORIAL BOARD

Assoc. Prof. Mubariz Gurbanli (The State Committee on Religious Associations of the Republic of Azerbaijan) • Prof. Etibar Najafov (Azerbaijan) • Prof. Ilham Mammadzade (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Prof. Saffet Kose (Katib Chelebi University, Turkey) • Prof. Nabi Mehdiyev (Trakya University, Turkey) • Prof. Zekeriya Gular (Istanbul 29 Mayis University, Turkey) • Prof. Abdullah Kahraman (Marmara University, Turkey) • Prof. Mustafa Altundagh (Istanbul 29 Mayis University, Turkey) • Prof. Muammer Erbash (Dokuz Eylul University, Turkey) • Prof. Abulfazl Kiyashimshaki (Amir Kabir University, Iran) • Prof. Mahammad Saidi Mehr (Tarbiat Modares University, Iran) • Assoc. Prof. Ansgar Jodik (University of Fribourg, Switzerland) • PhD Sayyad Aran (The State Committee on Religious Associations of the Republic of Azerbaijan) • Assoc. Prof. Agil Shirinov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Mubariz Jamalov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Elnura Azizova (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Ilkin Alimuradov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Namig Abuzarov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Elvusal Mammadov (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Aladdin Malikov (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Anar Gafarov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Aslan Habibov • Assoc. Prof. Bahrām Hasanov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Mirniyaz Mursalov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Jeyhun Mammadov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Kovsar Tagiyev (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Ahmad Niyazov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Asaf Ganbarov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Ulkar Abuzarova (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Vugar Samadov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Faig Ahmadzadeh (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Irada Tagiyeva (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Gafgaz Abdurrahmanov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Dashdamir Mahmandarov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan)

COPY EDITORS:

Rana Hasratova
Leyla Salayeva

PROOFREADER:

Ayshan Aslanova

EXECUTIVE SECRETARY:

Elnara Agaoglu

CONTACT:

Ahmad Jamil 41A, Yasamal, Baku
journal@ait.edu.az
Tel.: (012) 510 65 45 (ext. 156)
(070) 250 05 27

ISSN: 2618-0030

Circulation: 500

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

No 2 (7). DECEMBER 2021

MÜNDƏRİCAT

DİN SOSİOLOGİYASI

Qloballaşma prosesi və din: qarşılıqlı münasibətlər kontekstində <i>s.f.d. Asəf Qənbərov</i>	7
Sekulyarlaşma nəzəriyyəsi və onun müasirliklə qarşılıqlı əlaqəsi <i>Elnarə Orucova</i>	19

TƏFSİR

Oruç Âyetlərinin İşârî Tefsiri <i>Murad Ağayev</i>	35
---	----

KƏLAM

Mehdilik Düşüncəsini İnkâr Edenlərin İddiaları <i>Şamo Kazımov</i>	55
---	----

HƏDİS

Ahmed Hâşimzâde'nin Tefsîru'l- Kur'ânî'l-Azîm İsimli Tefsirində Zikrettiği Hadislərin Sıhhat Bakımından Değerlendirilmesi <i>Röya Kazımova</i>	83
--	----

TARİX

XX. Yüzyılın Başlarında Kuzey Kafkasya'nın Şâfiî-Eş'Arî-Hâlidî Çevresində Arapça'dan Kumuk Türkçesi'ne Bir Maktel Çevirisi: <i>Nûru'l- 'Ayn ve Hüseyinni Kitabı'nın Karşılıklı Analizi Üzerine</i> <i>Doç., Dr. Elnura Azizova</i>	117
XIV-XVI əsrlərdə Azərbaycanda dövlət-din münasibətlərinin təkamülü: Səfəvilər dövlətinin şüəlik ideologiyası <i>i.f.d. Ceyhun Məmmədov</i>	141

İSLAM MƏZHƏBLƏRİ TARİXİ

Tarixlə əfsanə arasında həşşilik (həşşəşilik) <i>i.f.d., dos. Aqil Şirinov</i>	157
---	-----

FƏLSƏFƏ

Azərbaycan türk fəlsəfə tarixinin qaynaqları, təşəkkülü və inkişafı <i>f.f.d., dos. Faiq Ələkbərli</i>	175
Elm və din münasibətlərində dörd nəzəriyyə <i>r.f.d. Eminağa Məmmədov, f.f.d., dos. Ələddin Məlikov</i>	211
Postkonflikt dövrünün reallıqları: əbədi sülh probleminə fəlsəfi baxış <i>f.f.d., dos. Şölət Zeynalov</i>	255
Badiou'de Hakikat Üreten Alan Olarak Teoloji ve Farabi'nin Nübüvvet Anlayışı <i>Hayyam Celilzade</i>	271

İSLAM HÜQUQU

M.K.Bakuvinin “Kəşfül-Həqayiq” təfsirində zinakarla evliliyə dair verdiyi hökm və “ən-Nur” surəsinin 3-cü ayəsinin fihi təhlili <i>Hilal Ağamoğlanov</i>	289
---	-----

QİRAƏT VƏ TƏCVİD

Manzûm ve Mahtût Hâlde Muhtasar Bir Tecvîd Örneği (Transkripsiyon ve Edisyon Kritik Çalışması) <i>Prof. Dr. Yusuf Alemdar</i>	317
---	-----

MULTİKULTURALİZM

Qlobal problemlər və İslam mədəniyyətinin birgəyaşayış təcrübəsi <i>i.f.d., dos. Məmmədali Babashlı</i>	349
Xalq poeziyasında harmoniya kateqoriyasına islami baxış <i>tex.f.d., dos. Fəxrəddin Quliyev</i>	385

QLOBALLAŞMA PROSESİ VƏ DİN: QARŞILIQLI MÜNASİBƏTLƏR KONTEKSTİNDƏ

s.f.d. Asəf Qənbərov,

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun

dekan müavini

asefganbarov@ait.edu.az

XÜLASƏ

Bu məqalədə qloballaşma prosesi və din arasındakı qarşılıqlı əlaqələrin müxtəlif istiqamətləri sosioloji nəzəriyyələr əsasında araşdırılır. Əvvəlcə qloballaşma prosesi təhlil edilir və göstərilir ki, bu prosesin dinə təsirlərinin müxtəlif nəticələri mövcuddur. Müəllif, hər şeydən öncə, belə fikir irəli sürür ki, dünya dinləri bir xalq və ya regionla məhdudlaşmır və qloballaşmağa can atır. Belə ki, dünya dinlərinin çağırışları qlobal xarakter daşıyır. Bundan sonra göstərilir ki, qloballaşma prosesinin dinə mühüm təsirləri vardır; qlobal erada dini plüralizm dinin ictimai nüfuzunu nisbətən azaldır, sekulyarizasiya prosesini sürətləndirir. Digər tərəfdən, din insanların psixoloji-mənəvi ehtiyaclarını təmin etməkdə davam edir, yəni fərdi xarakter daşıyaraq müasir dünyada əhəmiyyətini qoruyur. Sonda göstərilir ki, bəzi hallarda din mühafizəkar mövqedən çıxış edərək, mədəni qloballaşmanın, başqa sözlə, vesternizasiyanın qarşısında maneə rolunu oynayır. Beləliklə, din lokal mədəniyyətlərin, icma maraqlarının və milli kimliyin əsas müdafiəçisi rolunda çıxış edir.

***Açar sözlər:** qloballaşma prosesi, din, sekulyarizasiya, plüralizm.*

Giriş

Ümumbəşəri hadisə sayılan qloballaşma prosesi sosial, mədəni və ya siyasi olsun, həyatın elə bir sahəsi yoxdur ki, oraya nüfuz edib öz təsirini göstərməsin. Bu mənada, qloballaşma prosesinin təsirləri dini sferada da müxtəlif istiqamətlərdə hiss olunur. Qloballaşma bəzən dini cərəyanların fəaliyyətində,

dindarlığın səviyyəsində, qisası, dini sahədə müəyyənləşdirici rol oynayarkən, bəzən də din institutunun özü qloballaşmanın sürətləndirici və ya birbaşa olaraq qloballaşdırıcı amil rolunda çıxış edir. Bütün bunları nəzərə alaraq, qloballaşma prosesi və din arasındakı qarşılıqlı əlaqələrin sosioloji baxımdan öyrənilməsi böyük əhəmiyyət kəsb edir. Qloballaşma prosesi və din arasındakı münasibətlərin təhlilinə həsr olunan bu məqalənin məqsədi məhz bu prosesin dinə təsirinin müxtəlif istiqamətlərini işıqlandırmaqdan ibarətdir.

Məqalədə, ilk növbədə, qloballaşma prosesinin mahiyyəti, bu prosesin tarixi dövrləri və əsas istiqamətləri təhlil olunur. Bu məqsədlə qloballaşma prosesi sahəsində geniş yaradıcılığı ilə tanınan R. Robertson, C. Ritzer və digər Qərb sosioloqlarının nəzəriyyələrinə müraciət edilir. Daha sonra qloballaşma prosesinin dinə təsirlərinin istiqamətləri təhlil olunur. Bu mənada, məqalədə dinin qloballaşma amili olması, qloballaşma prosesinin dinə müxtəlif təsirləri və bəzi hallarda dinin qloballaşma prosesinə maneə təşkil etməsi problemləri ətraflı nəzərdən keçirilmişdir.

Qloballaşma prosesinin mahiyyəti

Qloballaşma prosesi müasir sosiologiya elminin aktual problemlərindən biridir. Günümüzdə bəşəriyyətin qlobal bir eraya daxil olduğu, artıq heç kəsdə şübhə doğurmur. Qloballaşma tarixin axarına təsir göstərən ən böyük dəyişikliklərdən biri, eyni zamanda, hələ də davam edən çoxcəhətli proses hesab olunur. Bu mövzu ilə bağlı aşağıdakı suallar aktuallığını qoruyur:

- Qloballaşma prosesinin mahiyyəti nədir? Bu prosesin hansı istiqamətləri mövcuddur?

- Qloballaşma prosesi nə zaman başlanmışdır?

- Qloballaşma və din arasında hansı qarşılıqlı təsirlər vardır?

Bu fəsildə yuxarıda qeyd olunan suallara cavab axtarılır, eyni zamanda, qloballaşma prosesinin mahiyyəti, tarixi və din ilə qarşılıqlı əlaqələri ətraflı təhlil olunur.

Qloballaşma prosesi, adətən, dünyanın iqtisadi, siyasi və mədəni baxımdan integrasiyası, ahəngləşməsi kimi xarakterizə edilir. Amerika sosioloqu Roland Robertsonun geniş qəbul olunan tərifiyə görə, *qloballaşma dünyanın sıxılıb-kiçilməsi və ümumdünya şüurunun yaranması* prosesini ifadə edir (Robertson, 1992). R. Robertsonun fikrincə, qloballaşma prosesində ölkələrin

qarşılıqlı yaxınlaşması və asılılığı qədər, ortaq fikirlər və şüurun formalaşması da böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Qloballaşma prosesi inkişaf etdikcə, beynəlxalq müstəvidə ölkələrin qarşılıqlı iqtisadi, siyasi və sosial-mədəni asılılığı artır. Dünya iqtisadi baxımdan getdikcə daha çox vahid sistemə çevrilir, dövlətlərin bir-biri ilə əməkdaşlığı güclənir. Digər tərəfdən, siyasi baxımdan, milli dövlətlər dünya birliklərində, məsələn, BMT, Avropa İttifaqı, İslam Konfransı Təşkilatı və s. ümumdünya təşkilatlarında təmsil olunur, beynəlxalq hüquq normaları ilə əlaqədar öhdəliklər qəbul olunur, beynəlxalq münasibətlər inkişaf edir. Sosial-mədəni sahədə isə kütləvi informasiya vasitələri tərəfindən universal fikirlər, təsəvvürlər və qlobal kimliklər yaradılır (Slattery 2014, 420). Modernləşmə, sekulyarizasiya, qlobal integrasiya ilə bağlı termin kimi qeyd edilən qloballaşma bir tərəfdən homogenlik, digər tərəfdən, müxtəliflik və heterogenliklə səciyyələndirilir.

Beləliklə, bəşəriyyətin böyük bir hissəsinin yeni informasiya-kommunikasiya texnologiyaları əsasında iqtisadi, siyasi və mədəni əlaqələr baxımından yaxınlaşması və getdikcə vahid bir sistemə daxil olması qloballaşma prosesi kimi xarakterizə edilir. Qloballaşma prosesi dünyanın ayrı-ayrı ölkələrində iqtisadiyyat və siyasətdən tutmuş, mədəniyyətə qədər ictimai həyatın bütün sahələrinə nüfuz edir (Qolenkova və d. 2007, 457).

Tanınmış Amerika sosioloqu Corc Ritzerin qloballaşma ilə bağlı fikirləri bu proses haqqında olduqca əhatəli və dolğun məlumat verir. Sosioloq hesab edir ki, *qloballaşma insanların, əmtəənin, məkanların və məlumatların artan çoxistiqamətli axınlarını, habelə bu axınların qarşılaşdığı və bunlara maneə olan və ya sürətləndirən strukturları ehtiva edən ümumbəşəri proseslərin məcmusudur* (Ritzer 2010, 2).

Bu tərifin ayrı-ayrı komponentlərini daha ətraflı təhlil edək. İnsanların sərbəst qlobal axınları özünü ölkələrarası immiqrasiya prosesində və beynəlxalq turizmin inkişafında göstərir.

Məlum olduğu kimi, əmtəənin və cisimlərin sərbəst dövriyyəsi, beynəlxalq ticarətin geniş yayılması, məkanların qloballaşması müasir nəqliyyat vasitələrinin inkişafı, habelə informasiyaların sərbəst dövriyyəsi informasiya-kommunikasiya texnologiyalarının yayılması sayəsində mümkün hala gəlir.

C.Ritzer qloballaşma prosesini bərk maddənin maye halına gəlməsi, sonra çəkisinin yüngülləşməsi, nəhayət, çəkisizləşməsi metaforası ilə izah edir.

Məsələn, qədim zamanlarda müxtəlif məlumatların, hekayətlərin və ya miflərin üzərində həkk olunduqları gil lövhələr və daş kitabələr ağırçəkili olduğundan, onların dövriyyəsi məhdud idi. Mətbəədə kağızdan istifadə edilərək çap olunan kitabların dövriyyəsi nisbətən daha asandır. Müasir dövrdə isə rəqəmsal şəkildə çap olunan kitablar, məqalələr, xəbərlər və s. məlumatların informasiya-kommunikasiya texnologiyaları vasitəsilə dövriyyəsi zaman və məsafə baxımından olduqca əlverişli hala gəlmişdir. C.Ritserin haqlı olaraq qeyd etdiyi kimi, *sərt və ağır* olan məlumat mənbələri öncə *yumşalmış*, sonra *yüngülləşmiş*, nəhayət, rəqəmsal hala gələrək *çəkisizləşmişdir* (Ritser 2010, 4-7).

C.Ritserin qloballaşma tərifinin bir yönü də qlobal axınların yaratdığı maneələr və onu sürətləndirən strukturlarla bağlıdır. Qloballaşmanın səbəb olduğu axınlara maneə təşkil edən strukturlara Böyük Çin səddini, keçmiş Berlin divarını, Sovet İttifaqının qloballaşmaya qarşı həyata keçirdiyi “dəmir pərdə” siyasətini, eyni zamanda, müasir dövrdə bir çox millət-dövlətin milli mühafizəkar siyasətini misal göstərmək olar. Digər tərəfdən, bir çox beynəlxalq təşkilatlar, biznes şəbəkələri və s. strukturlar qloballaşmaya səbəb olan insan, əmtəə və informasiya axınlarını daha da sürətləndirir. Bu mənada, qeyd etmək lazımdır ki, din institutu da öz növbəsində, bəzən qlobal axınları sürətləndirir, digər hallarda qlobal axınların qarşısında maneə kimi çıxış edir. Məsələn, dini-mühafizəkar təşkilatların və strukturların eyni cinsə mənsub olan insanların evlənmələri kimi yad adət-ənənələrə qarşı çıxmaları mədəni qloballaşmaya qarşı konservativ reaksiyaya misal göstərilə bilər.

Qloballaşmanın tarixi dövrləri

Qloballaşma prosesinin başlanğıc tarixi haqqında müxtəlif fikirlər və yanaşmalar mövcuddur. Bəzi tədqiqatçılar qloballaşmanı insanların daha yaxşı həyat axtarışı arzusundan irəli gəldiyini düşünürlər. Belə olan halda, hətta sonuncu Buz dövründən (təxminən, 12 min il əvvəl) etibarən, insanların başqa məkanlarda təhlükəsiz və rifah axtarışına çıxdıqlarını, qitələrarası köç prosesinin sürətləndiyi dövrü qloballaşma tarixinin başlanğıcı hesab edirlər. Beləliklə, qloballaşma prosesinin hərəkətverici amilləri insanların rifah axtarışının nəticələri olan – ticarət, dini missionerlik, macəra axtarışı və hərbi

fəthlər olmaqdadır. Digər yanaşmaya görə isə qloballaşmanın 6 dövrü bir-birindən fərqləndirilir:

1. IV əsrdən VIII əsrə qədər tarixi dinlərin (məs., Xristianlıq və İslam) qloballaşması dövrü.
2. XV əsrin sonlarından başlayan Avropa kolonializminin hərbi fəthlər dövrü.
3. XVIII əsrin sonu – XIX əsrin əvvəlləri Avropadaxili müharibələrin səbəb olduğu qloballaşma dövrü.
4. XIX əsrin ortalarından 1918-ci ilə qədər Avropa imperializmi dövrü.
5. II Dünya müharibəsindən sonrakı (1945-1991) dövr.
6. “Soyuq müharibə”dən sonrakı (1991-ci ildən sonra) dövr.

Daha yeni olan digər yanaşmaya görə, qloballaşma prosesinə təkan verən 3 global dəyişiklik xüsusilə vurğulanır: II Dünya müharibəsindən sonra ABŞ-in global güc kimi yüksəlməsi, çoxmillətli beynəlxalq təşkilatların, korporasiyaların yaranması, nəhayət, Sovet İttifaqının süqutu ilə “soyuq müharibə”nin və “dəmir pərdə” siyasətinin sonlandırılması hadisələri (Ritzer 2010, 37-43). Deməli, qloballaşma prosesi əvvəlki əsrlərdə yüksəlməyə başlamaqla yanaşı, XX əsrdəki global hadisələrlə zirvəyə çatmışdır.

Qloballaşma prosesi və din

Qloballaşma prosesi ilə din arasındakı qarşılıqlı münasibətlərin bir çox istiqamətləri mövcuddur. Qloballaşma prosesində din mühüm rol oynayır; din bu prosesdə həm qloballaşdırıcı amil kimi çıxış edir, eyni zamanda, qloballaşma prosesindən müxtəlif istiqamətlərdə təsirlənir. Ümumbəşəri və çoxistiqamətli proses olan qloballaşmanın dinə təsirsiz ötüşməsi, demək olar ki, mümkün deyildir. Bundan başqa, bəzi hallarda din qloballaşma üçün maneəyə çevrilərək, bu prosesin qarşısını almağa çalışır.

Din – qloballaşma amili kimi

İlk növbədə, qeyd edilməlidir ki, dinlər bəşər tarixində qloballaşdırıcı amil rolunda çıxış etmişdir. Qloballaşma və din münasibətlərinin bu istiqamətini vurğulayan sosioloqlar hesab edirlər ki, Xristianlıq, İslam və Buddizm kimi dünya dinləri tarix boyu həmişə global mədəniyyəti təmsil etmişdir. Dünya dinləri bir xalq və ya bir regionla məhdudlaşmayaraq, bütün dünyaya yayılmağa can atır, başqa sözlə, dünya dinləri qloballaşmaq istəyir. Bu, hər

şeydən əvvəl dinlərin müəyyən həqiqət iddiasına sahib olması və bu həqiqəti bütün bəşəriyyətə yaymaq missiyası ilə bağlıdır (Akyüz, Çapcıoğlu 2008, 381). Məhz buna görə ümumbəşəri dinlər olaraq İslam, Xristianlıq və Budizm fərqli xalqların, millətlərin və ölkələrin dininə, dünyagörüşünə, həyat tərzinə çevrilib. Eyni tendensiyalar müxtəlif yeni dini hərəkatlarda, məsələn, yeni çağ, yevangelizm, sufizm və digər istiqamətlərdə müşahidə olunur (Kurt 2017, 320). Bütün bunlar ümumbəşəri dinlərin qlobal xarakterini aydın nəzərə cərpdirir.

Qloballaşma prosesi bir çox baxımdan dinlərin yayılaraq, daha çox insana təsir etmək və sosial münasibətlər yaratmaq məqsədləri üçün geniş imkanlar yaradır. Qloballaşmanı sürətləndirən digər amil olan kütləvi kommunikasiya texnologiyalarının inkişafı müxtəlif toplumlarda dini canlanmanın hərəkatverici qüvvəsinə çevrilir. Belə ki, dünya dinləri və ya müxtəlif dini cərəyanlar kütləvi kommunikasiya texnologiyalarının imkanlarından – televiziya-radio yayınlardan, rəqəmsal və sosial media vasitələrindən geniş istifadə edərək, bütün dünyaya yayılmağa, qloballaşmağa can atırlar (Kurt 2017, 321).

Qeyd olunduğu kimi, günümüzdə həm dünyada, həm də ölkəmizdə müxtəlif yevangelist xristianlıq, adventizm, Yehovanın şahidləri, eyni zamanda, islami cərəyanlara misal olaraq, Pakistanda yaranan təbliğ camaatı, Körfəz ölkələri tərəfindən dəstəklənən vəhhabilik və digər dini cərəyanların qlobal yayılması müşahidə olunur. Şübhə yoxdur ki, bunlar qloballaşmanın dini cərəyanlar üçün yaratdığı imkanlar nəticəsində baş verir.

Qloballaşma prosesinin dinə təsiri

Qloballaşmanın dinə böyük və qaçılmaz təsirləri mövcuddur. Qloballaşmanın dinə ən mühüm təsirlərindən biri müasir həyata nüfuz edərək, onu çox-əsrlik tarixi keçmişə malik olan ənənələrdən uzaqlaşdırmasıdır. Qlobal mədəniyyət bir tərəfdən əmtənin, digər tərəfdən, müxtəlif dəyərlər və inanc sistemlərinin sürətli istehlakını təmin edir. Sosial həyatın dünyəviləşməsinə, başqa sözlə, sekulyarizasiya prosesini sürətləndirir. Bu, dinin tamamilə aradan qalxmasına deyil, sadəcə olaraq dini istehlak mədəniyyətinin parçası halına gətirərək, onun dəyərsizləşdirilməsinə və insanların ənənəvi dini inanclarla əlaqəsinin zəifləməsinə gətirib çıxarır (Coşkun 2017, 124).

Ənənəvi-dini dünyagörüşləri müasir qloballaşmış cəmiyyətlərdə fərqli inanclar, etiqadlar və dünyagörüşləri ilə yanaşı, eyni səviyyədə mövcud olur. Bu da insanların həyata baxışlarını müəyyənləşdirmək üçün geniş seçim imkanları yaradır. Müasir qloballaşmış cəmiyyətlərdə insanlar istədikləri dinə etiqad etmək və ya heç bir dinə etiqad etməmək hüququna malikdirlər. Təbii olaraq, bu proses fərdin din ilə əlaqəsinin zəifləməsinə və dünyəviləşməsinə gətirib çıxara bilər.

Bəzi tədqiqatçılar hesab edir ki, XX əsrdən etibarən dinin dirçəlişi prosesi və islahatçılıq təşəbbüsləri qloballaşmanın dinə təsirinin nəticələrindən biridir. Belə ki, qloballaşma ilə din arasındakı dialektik bir əlaqə mövcuddur: qloballaşma dini dəyərlərdə və bütövlükdə ənənəvi həyat tərzlərində dərin sarsıntılar və aşınmalar yaratmışdır. Modernizasiya, rəşionalizm, elmi-texnoloji yeniliklər dinin təsir dairəsini olduqca məhdudlaşdırmışdır. Bu dəyişikliklər din sahəsində bir tərəfdən, dinin rasionallaşdırılması və islahat axtarışına, digər tərəfdən, onun mühafizəkarlığına səbəb olmaqdadır.

Müasir dinlərin bir qismi dünyaya inteqrasiya olunmaqda, digər hissəsi müasir dünya ilə əlaqələrini azaldaraq özünə qapanmağa meyil edir. Dini cərəyanların özünəqapanma tendensiyası, əsasən, müxtəlif mühafizəkar təriqət, sekta və kultların misalında aydın nəzərə çarpır. Dinlərdə islahatçılıq hərəkatları, yenilik və modernist baxışların yaranması, şübhəsiz, qloballaşmanın təsiri ilə meydana gəlir. Belə ki, islahatçılığın əsl mahiyyətini ənənəvi dini dəyərlərin müasir dünyaya uyğunlaşdırılması, başqa sözlə, qlobal dünyaya inteqrasiyası təşkil edir (Qənbərov 2018, 135).

Qloballaşma dinin təsir dairəsini sırf mənəvi həyatla məhdudlaşdırmaqla yanaşı, eyni zamanda, fərdin din ilə psixoloji əlaqəsini gücləndirir. Din müasir dünyada insanların həyatda məna axtarışına cavab verən ictimai şüur forması kimi öz əhəmiyyətini qoruyur. Müasir dünyanın rəşional bürokratik sistemləri, iqtisadi sahədə amansız rəqabət, istehlak mədəniyyəti və başqa sosial dəyişikliklərin səbəb olduğu psixoloji böhranlar insanları mənəviyyat axtarışına və dinlərə yönəlir (Qənbərov 2015, 16). Bu səbəbdən, qlobal müstəvidə dini-mənəvi həyata rəğbətin çoxaldığı müşahidə olunur. E.Qiddens davamlı və sürətli dəyişikliklərin baş verdiyi modern cəmiyyətdə risk faktorunun yüksəldiyini, bir sözlə, modern cəmiyyətin risk cəmiyyəti olduğunu qeyd edir (Giddens 2010, 115). Bu mənada, müasir cəmiyyətdə risk və qeyri-müəyyənlik faktorları insanları dini inanclara yönəldən funksiya daşıyır.

Din – qloballaşmaya maneə kimi

Nəhayət, qeyd olunmalıdır ki, bəzi hallarda din qloballaşmaya qarşı çıxaraq, onun yayılmasında maneə rolunu oynayır. Dini və ənənəvi dəyərlər, əsasən, qloballaşmanın səbəb olduğu mədəni dəyişikliklərə müqavimət göstərməkdədir. Həmçinin yad ənənələrin və həyat tərzinin yayılmasının qarşısını almaq üçün bütün təbliğat mexanizmlərini səfərbər edirlər. Bu mənada, sosioloqların bir çoxu din və qloballaşma arasındakı qarşılıqlı əlaqələri nəzərdən keçirərkən, dinin qloballaşmaya etirazları üzərində dayanır. Məsələn, müasir din sosioloqları Peter Beyer və Frank J. Leçner hesab edirlər ki, qloballaşmaya və qlobal mədəniyyətə qarşı, əsasən, mühafizəkar və fundamentalist dini cərəyanlar çıxırlar. Bu dini cərəyanlar qlobal mədəniyyət tərəfindən ənənəvi dini kimliklərin təhdid olunduğunu düşünürlər (Furseth, Repstad 2011, 153).

Məhz bu səbəbdən dialektik proses olan qloballaşmaya qarşı dünyada, xüsusilə də İslam aləmində müxtəlif dini etirazlar meydana gəlmişdir. Bu, hər şeydən əvvəl, müasir qloballaşma şəraitində milli-mənəvi dəyərlər, milli kimlik, eyni zamanda, ənənəvi-dini həyat təzi üçün təhlükə yaradan mədəni qloballaşma ilə bağlıdır.

Mədəni qloballaşma müasir dünyada daha çox Qərb dəyərlərinin, mədəniyyətinin, həyat tərzinin və s. aşılınması, geniş təbliğ edilməsi formasında təzahür edir ki, bu da ənənəvi dinlərin böyük etirazına səbəb olur. Qloballaşma şəraitində müxtəlif mədəniyyətlərin – inancların, dünyagörüşlərinin, həyat tərzinin qarşı-qarşıya gəlməsi, toqquşması qaçılmaz haldır. Belə hallarda, adətən, güclü mədəniyyət daha zəif olan mədəniyyətləri assimilyasiyaya məruz qoyur. Buna görə də qloballaşan dünyada ənənəvi dinlər, mühafizəkar dini cərəyanlar, habelə milli və etnik azlıqlar mədəni identikliyi, dini dəyərləri və ənənəvi həyat tərzini qoruyub-saxlamaq uğrunda qloballaşmaya qarşı olan mövqe nümayiş etdirirlər. R.Robertsonun fikrincə, qloballaşma nəticəsində yaranan asılılıq və ümumdünya şüuru həm milli kimliklər üçün yeni çağırışlar yaradacaq, eyni zamanda, qloballaşma qarşısında yer tutan milli kimlikləri gücləndirəcəkdir (Robertson 2012, 240-241).

Qloballaşan dünyada dinin xüsusi rolu və əhəmiyyəti nədən ibarətdir? Qeyd olunduğu kimi, qloballaşma dövründə dini inanclar milli-mənəvi və dini dəyərlərin, milli kimliyin qorunmasını təmin edən əsas ictimai institutlardan

biridir. Bu mənada, Azərbaycan xalqının milli kimliyinin formalaşmasında İslam dininin rolunun danılmaz olduğu vurğulanır. Şübhə yoxdur ki, İslam Azərbaycan milli kimliyinin əsas komponentlərindən biridir. Bununla yanaşı qeyd olunmalıdır ki, din müasir cəmiyyətlərdə milli-mənəvi dəyərlərin ayrılmaz tərkib hissəsi kimi əhəmiyyətini qoruyub saxlayır. Din bir çox hallarda qloballaşma prosesinin mədəni istiqamətlərinə müqavimət göstərməklə, milli mədəniyyətlərin sürəkliliyini təmin etmək, insanların dünyagörüşlərini formalaşdırmaq, həyatın mənası və məqsədini müəyyənləşdirmək, bir sözlə, modern həyata məna qazandırmaq funksiyasını yerinə yetirir.

Nəticə

Din və qloballaşma prosesi arasındakı əlaqələri təhlil edən bu məqalədə belə bir nəticəyə gəlmək mümkündür ki, qloballaşmanın dinə təsirləri çoxcəhətli xarakterə malikdir. Belə ki, qloballaşma bütövlükdə həyatın bütün sahələrinə nüfuz etmişdir və dini sferanın bundan təsirsiz ötüşməsi mümkün deyildir. Qeyd etmək lazımdır ki, din sadəcə qloballaşmanın təktərəfli təsirlərinə məruz qalmır. Dinin özü də qloballaşmanın əsas amili kimi müasir dünyada mövcudluğunu qoruyub saxlayır.

Hər şeydən əvvəl, məqalədə bu mövzu işıqlandırıldı ki, qloballaşma ölkələrarası iqtisadi, siyasi və mədəni asılılıqları və əlaqələri gücləndirir. Digər tərəfdən, ümumdünya ictimai şüurunun sürətli yayılmasını təmin edir. Bu prosesdə din fəal rol oynayır və qlobal bilik və informasiya axınlarından istifadə edərək dini təbliğatları ümumdünya səviyyəsinə çatdırır. Şübhəsiz ki, bu dünya dinlərinin qlobal xüsusiyyətindən irəli gələn prosesdir.

Qloballaşma prosesinin dinə təsirləri də müxtəlifdir. Din qlobal dünyada istehlak olunan və seçim halına gələn dünyagörüşü formasını alaraq, ictimai nüfuzunu qismən itirmişdir. Bu mənada, sekulyarizasiya prosesi qloballaşmanın təsiri altında daha da güclənir, nəticədə, din fərdi seçim halına gəlmişdir. Bu dinin insan həyatının bütün sahələrindən çəkildiyi kimi başa düşülməməlidir. Dinin institusional baxımdan zəifləməsi təşkilatı olmayan dinin, başqa sözlə fərdi inancların yayılmasına maneə təşkil etmir. İnsanlar bu və ya digər dini cərəyana, təşkilata və s. icmaya mənsub olmadan fərdi şəkildə dinə inanmağa davam edir, mənəvi ehtiyaclarını müxtəlif inanclarla təmin edirlər.

Dinin qloballaşma ilə qarşılıqlı münasibətlərini təhlil edərkən gəldiyimiz nəticələrdən biri də dinin mühafizəkar reaksiyasında təzahür edir. Belə ki, dinlər və ənənəvi inanc sistemləri qloballaşmanın sosial-mədəni istiqamətlərinə, başqa sözlə, Qərb dəyərlərinin yayılması mənasında vesternizasiyaya qarşı müqavimət göstərirlər. Dini inanclar milli kimlik, milli mədəniyyət və ənənələrin əsas müdafiəçisi rolunda çıxış edirlər. Beləliklə, müasir dünyada ənənəvi dini inanclar öz əhəmiyyətini qoruyub saxlayır. Bütün bunlar onu göstərir ki, qloballaşma prosesinin dinə təsirləri müxtəlifdir: din qloballaşma prosesindən təsirlənməklə yanaşı, eyni zamanda, qloballaşma prosesinin təmin etdiyi informasiya kommunikasiya texnologiyalarından məharətlə faydalanır, bəzi hallarda isə qloballaşmaya müqavimət göstərərək bu prosesi yavaşladır.

ƏDƏBİYYAT

Akyüz Niyazi, Çapcıoğlu İhsan. (2008) Anabaşlıqlarıyla Din Sosyolojisi. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.

Coşkun Hasan. (2017). "Küreselleşme Sürecinde Din". Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5 / 2, (115-134).

Furseth I., Repstad P. (2011). Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar. (tər. Çapcıoğlu İ., Aydınalp H.), Ankara: Birleşik Kitabevi.

Giddens Anthony. (2010). Modernliğin Sonuçları. (tər. Ersin Kuşdil), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kurt Abdurrahman. (2017). Din Sosyolojisi. İstanbul: Sentez Yayıncılık.

Qənbərov Asəf. (2015). "Sekulyarizasiya və müasir dünyada dinin yeri". Dövlət və Din, № 3 (32), (11-19).

Qənbərov Asəf. (2018). Din sosiologiyası. Bakı: Tuna Printing, Publishing, Packaging.

Qolenkova Z.T., Akuliç M.M., Kuznetsov V.N. (2007). Ümumi Sosiologiya. (tər. İzzət Rüstəmov), Bakı: Diplomat Nəşriyyatı.

Ritzer George. (2010). Globalization: a basic text. Oxford: Wiley - Blackwell Publication.

Robertson Roland. (1992). Globalizatin: Social Theory and Global Culture. London: Sage.

Robertson Roland. (2012). “Küreselleşme, Köktencilik, Göç ve Dini Çeşitlilik”. *Din Sosyolojisi: Yaşadığımız Dünya*. (ed. P.B. Clarke, tər. İ. Çapcıoğlu). Ankara: İmge Kitabevi.

Slattery Martin. (2014). *Sosyolojide Temel Fikirler*. (ed. Ümit Tatlıcan), İstanbul: Sentez Yayınları.

д.ф. по социологии Асаф Ганбаров

ПРОЦЕСС ГЛОБАЛИЗАЦИИ И РЕЛИГИЯ: В КОНТЕКСТЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

РЕЗЮМЕ

В данной статье процесс глобализации и различные аспекты взаимоотношений между религиями и глобализацией исследуются на основе социологических теорий. Сначала анализируется процесс глобализации и отмечается, что существуют различные последствия воздействия глобализации на религию. Прежде всего, автор утверждает, что мировые религии не ограничиваются одной нацией или регионом и стремятся к глобализации. Таким образом, вызовы мировых религий носят глобальный характер. Затем автор утверждает, что процесс глобализации оказывает существенное влияние на религию; в глобальную эпоху религиозный плюрализм относительно снижает социальную значимость религии и ускоряет процесс секуляризации. С другой стороны, религия продолжает удовлетворять психологические и духовные потребности людей, то есть религия имеет индивидуальный характер и сохраняет свое значение в современном мире. В итоге показано, что в некоторых случаях религия, выступая с консервативной позиции, играет роль барьера для культурной глобализации, иными словами, вестернизации. Таким образом, религия является главным защитником местных культур, интересов общества и национальной идентичности.

***Ключевые слова:** процесс глобализации, религия, секуляризация, плюрализм.*

Asist. Prof. Asaf Ganbarov

**GLOBALIZATION PROCESS AND RELIGION:
IN THE CONTEXT OF MUTUAL RELATIONSHIPS**

ABSTRACT

This article examines the process of globalization and the various aspects of the relationship between religions and globalization on the basis of sociological theories. The study begins with the analysis of the process of globalization, and demonstrates the effects of globalization on religion that have a variety of implications. First of all, the author argues that world religions are not limited to one nation or region and strive for globalization. Thus, the main messages of world religions are global. Then author claims that the process of globalization has important implications for religion; In the global era, religious pluralism relatively reduces the social importance of religion and accelerates the process of secularization. On the other hand, religion continues to meet the psychological and spiritual needs of people, that is, religion has an individual character and maintains its importance in the modern world. In the end, it is shown that in some cases, religion, acting from a conservative position, plays a barrier to cultural globalization, in other words, Westernization. Thus, religion is the main defender of local cultures, community interests and national identity.

Keywords: *process of globalization, religion, secularization, pluralism*

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d., dos. B.İ.Həsənov

SEKULYARLAŞMA NƏZƏRİYYƏSİ VƏ ONUN MÜASİRLİKLƏ QARŞILIQLI ƏLAQƏSİ

Elnarə Orucova,

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun magistrantı

eorucova70@gmail.com

XÜLASƏ

Bu məqalədə müasirliklə əlaqədar olaraq, sekulyarlaşmanın dünyada yaratdığı sosial dəyişikliklərdən bəhs olunur. Mövzu sosiologiyanın aktual istiqamətlərindən hesab edilir. Müasirliklə bağlı olaraq həyata keçən sekulyarlaşma prosesi hələ klassik sosioloqların da diqqət mərkəzində olmuşdur. Məqalənin məqsədi sekulyarlaşmanın özü ilə gətirdiyi sosial dəyişiklikləri zaman və coğrafi bölgələri nəzərə almaqla, faktlar əsasında araşdırmaqdır.

Məqalədə müasirlik, din və sekulyarlaşma anlayışları izah edilir. Qeyd olunur ki, müasirliyin xüsusiyyətlərindən biri olan sekulyarlaşma cəmiyyətdə bir xətt üzrə nəticə doğurmamışdır. Müxtəlif zamanlarda, müxtəlif bölgələrdə fərqli nəticələr hasil olmuşdur. Sekulyarlaşmanın bir ideologiya və ya bir nəzəriyyə olması ilə bağlı sosioloqların fikirləri gözdən keçirilmişdir. İdeologiya olduğunu nəzərə alanların görüşlərindən yola çıxaraq, planlı dəyişikliyin də dinin aradan getməsi və ya zəifləməsi üçün bir səbəb olduğu yazıda vurğulanmışdır. Sosioloqlar dinin insan həyatında rolunu araşdırarkən müxtəlif zamanlarda fərqli nəticələrə gəlmişlər. Öncə dinin insan həyatında mühüm rolunu vurğulamışlar. Daha sonra sekulyarlaşma ilə əlaqədar olaraq, dinin əhəmiyyətini itirəcəyinə və ya tamamilə yox olacağı fikrinə gəlmişlər. Hazırda isə sosioloqların əksəriyyətinin mövcud faktlarla əlaqədar olaraq gəldiyi fikir bundan ibarətdir ki, bu nəzəriyyə özünü doğrultmadı, din nəinki öz mahiyyətini itirmədi, hətta bir çox fərqliliklərlə zamanla ayaqlaşa biləcək şəkildə öz varlığını davam etdirir.

Açar sözlər: *müasirləşmə, sekulyarlaşma, din, sosial dəyişiklik.*

Giriş

Müasirliyin din ilə əlaqəli olaraq, meydana gətirdiyi dəyişikliklərin araşdırılması sosiologiyanın aktual mövzularından biridir. Bu barədə din sosiologiyasında müxtəlif araşdırmalar aparılmış və fərqli nəticələr əldə edilmişdir. Şübhəsiz, bu fərqli nəticələrin əldə olunmasında zaman da öz sözünü demişdir. Öncə sosioloqlar belə qənaətdə olmuşlar ki, din insan həyatının ayrılmaz bir hissəsidir. Sonrakı dövrlərdə isə sekulyarlaşmanı səbəb götürərək, dinin öz mahiyyətini itirəcəyi nəzəriyyəsini qəbul etdilər. Sekulyarlaşma yeni bir nəzəriyyə deyildir. Bu nəzəriyyənin kökü klassik sosioloqlardan olan Oqust Kont, M. Veber, Karl Marks və b. əsərlərində öz yerini tapmışdır. Hazırkı vəziyyəti nəzərə alaraq sosioloqlar belə qənaətə gəlmişlər ki, din nəinki öz mahiyyətini itirməmiş, hətta dində bir canlanma meydana gəlmişdir. Müasirləşmənin, hətta nə zaman başlaması ilə bağlı fikirlər də müxtəlifdir. Ziqmund Baumanın sözləri ilə desək, müasirləşmənin neçə yaşı olduğu ixtilafli bir mövzudur (Bauman 1991, 14).

Bu məqalədə əsas toxunacağımız məsələ isə sekulyarlaşmanın səbəb olduğu sosial dəyişikliklərdir. Yəni, sekulyarlaşmanın dinin əhəmiyyətini itirməsi ilə nəticələnməsi doğrudurmu? Biz bu sual ətrafında təhlil apararkən coğrafi və zaman bölgüsünü də nəzərə alacağıq.

Dinin mahiyyəti və əhəmiyyəti

İnsanlıq mövcud olan zamandan din insan həyatında əhəmiyyətli mövqedə olmuş və insan həyatının ayrılmaz parçasına çevrilmişdir. İnsanlar həyatlarını din ilə tənzimləmiş, yəni çətinliklər qarşısında dözümlülük, səbir və s. keyfiyyətlər insanlarda dindən qaynaqlanmışdır.

Tarixə nəzər salsaq görərik ki, insanlıq dini hər hansı şəkildə olur-olsun sorğulamadan qəbul etmişdir. Din insanlığın motivasiya qaynağı olmuşdur. Dinə olan bu tələbat mənəvi ehtiyacdən irəli gəlir; yəni din mənəvi ehtiyacı təmin edən fenomendir. Məsələn, Dürkheymə qədər intiharla bağlı əsərlərdə intiharın səbəbi yalnız insan psixologiyasında axtarılmışdır. Dürkheym isə “İntihar” adlı əsərində intiharın bir neçə növünü açıqlamış və bunlardan biri də “anomik” intihar növüdür. Bu isə insanın dəyərlərdən ayrı düşməsi ilə nəticələnən intihar halıdır. Demək, insan öz mənəvi dəyərlərindən uzaq düşərsə, bu, intiharla da nəticələne bilər.

Müasirləşmə, yəni ənənəvi aqrar cəmiyyətdən müasir industrial cəmiyyətə keçiddən sonra din sorğulanmağa başladı və iki yüz ilin aktual mövzusuna çevrildi. Dinin sorğulanmağa başlanması onun əhəmiyyətini itirməsinə səbəb olmadı. Ola bilər ki, ictimai sferada din öz fəaliyyətini itirdi. Fərdi sferada din həmişə mövcud olmuşdur. Bəlkə də ictimai sferada baş verən dəyişiklikləri planlı dəyişikliklərin adına yazmaq mümkündür. Nəticə olaraq qeyd edə bilərik ki, bu mənəvi boşluq öz yoxluğunu hiss etdirərək və hər hansı ad altında olsa da, insan həyatında zübur etmişdir. Bu ehtiyac sosioloqlar tərəfindən qeyd olunmuşdur.

Belə ki, T.Lukmanın qələmə aldığı “Invisible religion” (1967) (Görünməyən din) adlı kitabı müasir din sosiologiyasının mühüm əsərlərindən biridir. T.Lukman bu əsərində ənənəvi təşkilatlı dinlərin müasir cəmiyyətdə geri çəkildiyini qəbul edir. Buna baxmayaraq, müasir cəmiyyətdə alternativ dünya-görüşləri üçün yeni şərait və zəmin yaranır. T.Lukman dünyəviləşmənin meydana gətirdiyi boşluğun “Görünməyən din” tərəfindən doldurulduğunu irəli sürür. Görünməyən din ənənəvi təşkilatlı dinlərdən fərqli olaraq, fərdi və təşkilatlanmamış xarakterə malikdir. Beləliklə, məna axtarışında olan müasir insan görünməyən din içərisində öz şəxsi kimliklərini və həyata məna qazandıran inanc sistemini meydana gətirə bilir. Məsələn, vətənpərvərlik, uğurqazanma, şöhrət, özünüreallaşdırma görünməyən dinin hədəfləri kimi çıxış edir. Görünməyən din milli bayram şənlikləri, hərbi paradlar, böyük idman yarışları, dünyaşöhrətli mədəni fəaliyyətlər və s. kütləvi mərasimlərdə təzahür edir və insan həyatına özünəməxsus mənalara qazandırır” (Qənbərov 2018, 79).

Əgər biz bu fikirlə razı olsaq, bu zaman belə bir sual ortaya çıxacaq: nəyə görə insanların dindarlıq dərəcəsini yoxlayarkən T.Lukmanın dediyi kimi, görünməyən din tərəfini nəzərə almırıq? Elə isə bu görüş bir fakt kimi deyil, yəni insan şüurundan kənarda mövcud deyildir. Bu, bir düşüncə məhsuludur və sadəcə, nominasiyadan ibarətdir.

“O. Kont, eyni zamanda, yeni bir dinin müjdəçisi və qurucu kimi çıxış edir. İnsanlıq dini adlanan bu yeni din pozitiv mahiyyətə malikdir. Bu din fəvqəltəbii inancları ehtiva etmir, amma sevgi və başqa mənəvi ehtiyaclara cavab verir. O. Kont güman edirdi ki, teoloji mərhələdən miras qalan dinlər, artıq müasir dünyada funksiyasını itirmişdir. İnsanların mənəvi və ali dəyərlərə inanmaq ehtiyacları vardır. Bu vəzifəni “insanlıq dini” (religion of

humanity) yerinə yetirməlidir. Başqa sözlə, din cəmiyyət üçün əvəzəlməz bir institutdur. O. Kont hesab edirdi ki, insanlıq dininin ibadət obyektı “insanlıq”, yeganə ibadət forması isə “sevgidir”. O, qurucusu olduğu dini təbliğ etməyə çalışmış, lakin sosiologiya ilə əlaqəli fikirlərindən fərqli olaraq, insanlıq dininə dair görüşləri rəğbətlə qarşılanmamışdır” (Qənbərov 2018, 65).

O.Kontun yeni bir dinin müjdəçisi kimi çıxışı bizə rahatlıqla bunu deməyə şərait yaradır ki, sekulyarlaşma bir nəzəriyyədən çox ideologiyaya bənzəyir. Din sosial faktdır və heç bir sosial fakt ona ehtiyac olmadığı vəziyyətdə öz varlığını davam etdirə bilməz. Deməli, bu ehtiyacın olduğunu qəbul edən Kont insanlara alternativ təklif etmişdir.

Din zamanımıza qədər müasirliklə mübarizə apararaq, öz varlığını qoruyub saxlaya bilmişdir. Bunu da qeyd edək ki, heç bir fakt öz-özlüyündə özünü qorumaq gücünə sahib deyildir. Belə olan halda asanlıqla deyə bilərik ki, din insanlar tərəfindən və insanların ona olan ehtiyacı üzündən qorunub-saxlanılan fenomendir.

“Qərb araşdırmalarında intihar davranışı və dindarlıq göstəriciləri arasında, istisnalarla birlikdə, ümumiyyətlə neqativ bir münasibətdən danışılır. Statistika dini insan həyatındakı narahatlıq və sıxıntıları azaldan amil üzərində durmuş və din intiharı əngəlləyən güc olaraq vurğulanmışdır. Din doktrin olaraq, intihar riskini azaldan təsirə sahibdir, dini inanc gücləndikcə intihar azalmaqdadır. Axirət inancı boşanma, yoxsulluq, tənhalıq, xəyanət, fiziki əngəlliyə və digər yaşam yükləri ilə əziyyət çəkənlərə ümid verir.

Koeminq dindarlıq-intihar əlaqələrinə həsr olunan 141 araşdırma üzərindən həyata keçirdiyi hərtərəfli analizlərinin 75%-də belə qənaətə gəlmişdir ki, dindarlıq artdıqca intihara meyil azalır.

A.Yapıcının araşdırmalarına görə, intihar səviyyəsi ən yüksək olaraq universitet tələbələri arasındadır ki, bunlar dinə önəm verməyənlərdir. İordaniya-da həyata keçirilən bir araşdırmada isə Ramazan ayında intiharların azaldığı aşkar edilmişdir” (Kurt 2012, 249).

Müasirlik anlayışı

Müasirlik ənənəvililiyi tərk etmək anlamında ənənəvi düşüncəyə qarşı qoyulmuş rəşional düşüncədir. Günümüzdə Qərb düşüncəsi deyərkən, müasir

düşüncə başa düşülür. Ənənə dedikdə – adət, keçmişdən qalan təcrübə, bir mədəniyyət toplusu və s. nəzərdə tutulur.

Sosial elmlər inkişaf etdikcə, bu elmin baniləri dinin yox olacağı iddiasını irəli sürmüşlər. Bu sosioloqların nəzərinə, elm inkişaf etdikcə, müasirləşmə mövcud olduqca din aradan qalxacaq və insanlar fəvqəltəbii inanclarını tərk edəcəklər. Dinin sonunun gəlməsi ilə bağlı tarixi ədəbiyyatda da bəhs edilmişdir. Məsələn, Ali Köse “Kutsalın dönüşü” kitabında Tomas Volstonun bu tarixi 1900-cü il olaraq bildirdiyini qeyd edir. “Marks dinin rasionallaşma ərəfəsində yox olacağına inanır, Freyd isə bu illüziyadan ən qısa zamanda xilas oluna biləcəklərini söyləyirdi” (Köse 2014, 11, 12).

Müasirləşmə qavramı ümumi mənada ilk Avropanı, daha sonra isə demək olar, bütün dünyanı öz təsiri altına almışdır. Müasirləşmənin xüsusiyyətləri arasında rasionallaşma, fərdiləşmə, sekulyarlaşma, sənayeləşməni qeyd edə bilərik. Müasirləşmə iqtisadi, politik, sosial və mədəni sahədə özünü göstərməkdədir. Biz isə mədəni sahəyə aid olan sekulyar xüsusiyyətləri araşdıracağıq.

Müasirlik və sekulyarlaşma arasındakı əlaqələr

Sosiologiyada dinə qarşı qoyulan təməl yanaşmaya baxdığımız zaman, ilk öncə, “sekulyarlaşma” termini ilə qarşılaşırıq. “Sekulyarlaşma nəzəriyyəsinin ana mövzusu olduqca aydındır. Yəni din müasirləşmə vasitəsilə həm ictimai səviyyədə, həm də fərdi səviyyədə geriləyəcəkdir” (Kurt 2012, 255). Bu mövzunu din sosiologiyası araşdırmışdır və din sosiologiyasının baniləri, həmçinin sosiologiyanın baniləri hesab olunurlar.

Sosiologiyanın ortaya çıxdığı ilk dövrlərdə sosioloqlar dinin insan həyatında mühüm rol oynadığı fikri üzərində durmuşlar. Sonrakı zamanlarda sekulyarlaşmanın özü ilə gətirdiyi anlayışı, yəni “Dünyəviləşmə mövcud olduqca din öz mahiyyətini itirəcək və ya tamamilə aradan gedəcəkdir”, – fikrini qəbul etmişlər. Məsələn, klassik sosioloqlardan O. Kont, M. Veber, K. Marks və b. sosioloqların nəzərlərində buna rast gəlinir. Təbii ki, bu, sosioloqlar arasında yekdilliklə qəbul olunan bir nəzəriyyə deyildir. Bu nəzəriyyəni inkar edən sosioloqlar da mövcuddur.

İndi isə ayrı-ayrılıqda bəzi sosioloqların nəzəriyyələrini nəzərdən keçirək. Bəzi sosioloqlar bu qavrama ideologiya kimi, bəziləri isə nəzəriyyə kimi

baxırlar, yəni hər bir sosioloq öz perspektivinə görə dəyərləndirir. Ona görə də hər hansı bir əsərlə tanış olarkən, birinci növbədə, həmin əsərdə sekulyarlaşmanın nə anlamda istifadə edildiyinə diqqət etməliyik.

Qeyd etdiyimiz kimi, bu terminin kökləri klassik sosiologiyanın baniləri hesab edilən Ogüst Kont və Emil Dürkheymin araşdırmalarına, Karl Marks və Maks Veberin sosial dəyişiklik nəzəriyyələrinə qədər gedib çıxır.

“O.Kontun üç mərhələ qanununa görə, dünyanı və həyatı mənalandıran ictimai şüur bir-birini izləyən üç mərhələdən keçmişdir. Teoloji mərhələdə ictimai şüur hadisələri fəvqəlbəşər varlıqlara istinadən izah edir. Metafizik dövrdə mücərrəd fəlsəfi ideyalara müraciət edilir, sonuncu – pozitiv dövrdə isə ictimai şüur hadisələri müşahidə edərək və aralarında sabit qanunauyğunluqları kəşf edərək izah etməyə başlamışdır. Bəşəri şüurun teoloji mərhələdən metafizik, sonra isə pozitiv mərhələ istiqamətində inkişafı, əslində cəmiyyətin getdikcə dünyəviləşməsi ideyasını ehtiva edir.” (Qənbərov 2018, 154)

Qeyd etdiyimiz kimi, Kont eyni zamanda yeni bir dinin müjdəçisi kimi çıxış edir. Bu da bizdə Kontun üç mərhələ qanununa ideologiya kimi baxmamıza şərait yaradır.

“M.Veber dinin ictimai təsirinin azalmasını “Dünyanın sehrinin pozulması” şəklində ifadə etmişdir. O düşünür ki, müasir dünyada din və dini dəyərlərin formalaşdığı davranış nümunələrinin yerini ağla və məqsədə yönəlmiş davranış nümunələri əvəz etmişdir. Məlum olduğu kimi, M.Veber bu davranış dəyişikliyi kapitalizm və sənayeləşmənin meydana gəlməsi və ictimai institutlarda hakim vəziyyətə gəlmiş rəsonallıq və bürokratiya ilə əlaqələndirmişdir” (Qənbərov 2018, 155).

“Martin sekulyarlaşma paradigmasının nəzəriyyə deyil, ideologiya olduğunu bildirmişdir. Bu səbəbdən, bu qavramın din-cəmiyyət əlaqələrini açıqlamaq üçün sosioloji ədəbiyyatda işləməsi lazım olduğu fikrini müdafiə edir. Vilson isə Martinə qarşılıq olaraq, sekulyarlaşmanın ideoloji bir tərəfinin olmadığını, dinin Avropa və ABŞ-dakı təsiredici gücünün azaldığını anlatmaq üçün istifadə edildiyini və din toplumu əlaqəsində ortaya çıxan bu dəyişimi alqışlamadığını vurğulayır. Lukman isə sekulyarlaşmanın bir şəxsin yaşam içərisində qarşılaşdığı problemlər üçün çıxış yolu olaraq, dindən fərqli dinamiklər axtarmağa başlamaları, dinin dini olmayan sahələrdəki nəzarətinin zəifləməsi, hər hansı bir inancın cəmiyyətdəki mövcud mədəniyyət və özünü

ifadə edə bilməkdən uzaqlaşması və bunun da nəticəsi olaraq dinin fərdi sferaya keçməsi ilə izah edir” (Ertit 2013, 210).

Hər halda bu fikir doğrudursa, o zaman deyə bilərik ki, dini olmayan sahələrdə toplum mənəviyyat itkisinə uğrayacaq, yəni mənəviyyat axtarışında olacaq. Beləliklə, dinə yenidən dönüş ortaya çıxacaq. İbn Xəldunun dövrü nəzəriyyəsi fərqli kontekstdə olsa da, burada öz əksini tapır.

Kazanova, hətta sekulyarlaşma nəzəriyyəsini mif hesab edir və sosiologiyadan çıxarılmasını təklif edir. Kazanovaya görə, bu fərqliləşmə sekulyar sahənin dini sahədən ayrılmasıdır (Qənbərov 2018, 160).

“Sekulyarlaşma nəzəriyyəsini öncə qəbul edib, daha sonra inkar edən Berger dünyanın tanınmış sosioloqlarından biridir. Müsahibələrinin birində belə söyləyir: “Məncə, 1960-cı illərdə mənim və digər din sosioloqlarının sekulyarlaşma mövzusunda ifadə etdikləri xəta idi. Təməl sübutumuz sekulyarlaşma və müasirləşmənin bir arada olduğu və müasirləşmə artdıqca insanların sekulyarlaşacağı idi. Ancaq günümüzdə dünyanın çox böyük bir hissəsi hələ də dindardır, eynən ABŞ-dakı kimi. Günümüzün dünyasında əsas sual edilməsi lazım olan İranın nə üçün dindar olması deyil, Avropanın nə üçün sekulyar olmasıdır” (Ertit 2013, 211).

“The Secular City” (“Sekulyar şəhər”) adlı kitabı ilə 1960-cı illərdə sekulyarlaşma nəzəriyyəçilərindən biri olaraq qəbul edilən Harvey Cox 1999-cu ildə yazdığı “The Myth of the Twentieth Century: The Rise and Fall of Secularization” (“XX əsrin mifi: sekulyarlığın yüksəlişi və enməsi”) məqaləsi ilə sekulyarlaşma paradigmasının çökdüyünü, dünyanın hər yerində dini canlanmanın olduğunu iddia edirdi.

Cefri K.Hadden sekulyarlaşma paradigmasının müqəddəs olanın tamamilə cəmiyyətdən ayrılacağına işarə edirdi. Aydınlanma zamanından bəri bir çox intellektualların dinin yox olmasını arzuladıqlarını və müasirləşmə ilə birlikdə tamamilə yox olacağı fikrini müdafiə edirdilər. Dinə qarşı olan bu düşüncənin – sekulyarlaşma paradigmasının günümüzdə reallaşmadığı görünməkdədir” (Ertit 2013, 212).

Sosiologiyanın meydana gəldiyi ilk dövrlərdə sosioloqlar dinin insan həyatında mühüm rol oynadığını qeyd etmişlər. Sonrakı illərdə sekulyarlaşmanın özü ilə gətirdiyi anlayışı qəbul etmişlər, yəni müasirləşmə mövcud olduqca, din öz əhəmiyyətini itirəcək. Son iki yüz ildir, dinin müasir dünyanı

istila etdiyi fikri qərarlaşıb. “Din sosioloqları düşündürən ən aktual mövzudur” söyləyə bilərik və bu mövzu fərqli cəhətlərdən nəzərə alınıb araşdırılır.

Əvvəldə də qeyd etdik ki, Berger kimi sosioloqlar tədqiqatlarının ilk dövründə sekulyarlaşma nəzəriyyəsini müdafiə etmişlər. Sonrakı dövrdə isə tədqiqatlarını sekulyarlaşma nəzəriyyəsinin tənqidiyə həsr etmişlər. Araşdırmalar göstərir ki, bu nəzəriyyə Avropa üçün keçərli ola bilər, lakin ABŞ-da din nəinki öz ictimai fəaliyyətini itirməyib, hətta meydana gələn boşluqlar fərqli qrup, məzhəblərin əmələ gəlməsi ilə nəticələnmişdir.

“Son illərdə istər Qərb dünyası, istərsə də Türkiyədə din sosiologiyası sahəsində həyata keçirilən araşdırmaların ən çoxu yeni dini hərəkatlar və bu hərəkatlarla bağlı mövzular – dindəyişmə, dini bazarlar və s. mövzularla bağlıdır. Yeni dini hərəkatlar fərqli inanclar və ibadətlər, fərqli həyat tərz, fərqli dəyərlərlə birlikdə ortaya çıxmışdır” (Akyüz, Çapcıoğlu 2008, 293).

“Sosioloji fərqliliklərlə bağlı fərqli bir bölüm Varnerin 1993-cü ildə nəşr etdiyi məqaləsində ortaya çıxdı. Bu, Amerikada mövcud olan sekulyarlaşmaya qarşı Avropadakı sekulyarlaşma idi və hər iki model yüzillər öncəyə gedir. Avropadakı sekulyarlaşma tezisinin kökü 800 il əvvələ gedir. Alternativ paradigma isə 200 il öncəyə təsadüf edir. Coğrafi bölgü olaraq götürsək, Atlantik okeanının iki fərqli tərəfində müxtəlif nəticələr alacağıq. Sekulyarlaşmanın mövcud olduğu Avropada kilsə keçmişin mirasıdır. Avropalı kilsəyə yardımsevər qurum olaraq baxır. Bir çoxu, hətta özünün aktiv iştirakı olmasa, kilsənin varlığının sona çatdığına inanır. Şimalı Amerikada isə rəasional seçim nəzəriyyəsi sekulyarlaşma nəzəriyyəsinə alternativ olmuşdur” (Davie 2003, 247). Burada din bazara bənzədilir. Necə ki, dünyəvi bazarlara insanlar daxil olur və onları qane edəcək malları seçirlər, dini bazarlarda da insanlar buraya daxil olur və onlara daha çox vəd verən və qane edən dinləri seçirlər.

Müxtəlif ölkələrdə fərqli nəticələr meydana gətirən sekulyarlaşma, hətta yeni dini hərəkatların da meydana gəlməsinə səbəb olmuşdur. Bu dini hərəkatların bəziləri təhlükəli olduğuna görə diqqət mərkəzindədir. Deməli, din öz fəaliyyətini davam etdirir və Avropada bu, fərdi sferada, digər ölkələrdə isə kollektiv olaraq davam edir.

“İkinci minilliyin son illərinə doğru dünyada çoxməzhəbli dini canlanma ortaya çıxdı. 1970-ci illərdə təşkilati dinə qarşı çıxan bir çox amerikalı 1990-cı illərə doğru uşaqları ilə birlikdə ya kilsələrin yolunu tutdu, ya da populyar

dinlərə qatıldı. İslamiyyət İran, Əfqanıstan və ərəb ölkələrinin xaricində dünyəvi İslam ölkələrinin orta təbəqəsi arasında canlılıq qazandı.

Yetmişillik Sovetlər birliyinin dağılması ilə birlikdə türküstanlı gənclər kommunist düşüncəsində yetişdirilmiş ortayaşlıların narahatlığına baxmayaraq məscidlərə getdilər, dini təhsillər almağa başladılar. Bu, xüsusilə inkişaf etmiş Qərb toplumlarında, sadəcə, əsas ənənəvi dinə deyil, bəlkə də daha çox populyar yeni dini hərəkatlara yönəlmiş bir şəkildə təzahür etdi. Beləliklə, ənənəvi dinlərin buraxdığı boşluğu yeni dini hərəkatlar doldurdu” (Kurt 2012, 286).

Buradan belə nəticəyə gəlirik ki, insanların maddi ehtiyacları olduğu kimi, mənəvi ehtiyacları da vardır. İnsanlar bu ehtiyacları iqtisadi, siyasi və s. institutlarda görmədikdə din institutuna yönələcəklər. Buna görə də sekulyarlaşma dinin tam olaraq aradan getməsinə səbəb ola bilməz.

“Müasirlik əsas olaraq Qərbə aid bir vəziyyət olaraq dəyərləndirilir. Yəni, iddiaya görə, insanlığın önünə model olaraq qoyulan tək bir müasirlik vardır, digər cəmiyyətlərin müasirləşməsi Qərb modelini əsas olaraq həyata keçən müasirləşmədir” (Bilgin 2010, 21).

Təcrübə sübut etmişdir ki, müasirləşmənin tək Qərb modeli mövcud deyildir. Hər ölkənin fərqli müasirləşmə təcrübəsi ola bilər. Belə qeyd etmək ki, müasirlik dinə düşmən olmaya bilər, dinə uyğun gələ bilər. Nəzərə almaq lazımdır ki, dini anlayışlar da digər anlayışlar kimi yeniliyə açıqdır. Din mədəniyyətlə, ictimai quruluşla və digər sistemlərlə daim təmasdadır, ona görə də bu sistemlərdə dəyişiklik həyata keçərsə, dinə də sirayət edəcəkdir. Bu, o deməkdir ki, dində də dəyişiklik meydana gələcəkdir. Demək, Qərbə aid olan bir müasirləşməni tək model olaraq götürmək labüd deyildir.

Sekulyarlaşma – müasirləşdirmə layihəsinin nəticəsi kimi

Sekulyarlaşma prosesinin özü sosial dəyişiklikdir. Buna görə də planlı və plansız dəyişikliyi göz önünə almalıyıq. Əgər planlı bir dəyişiklik kimi baxırıqsa, o zaman sekulyarlaşma bir ideologiya kimi nəzərdən keçirilməlidir. Əgər plansız dəyişiklik kimi baxırıqsa, buna sosial proses deyə bilərik.

Planlı sosial dəyişikliklər daha çox deyildiyi kimi, yeni bir toplum modelinə keçmiş dövlətlər tərəfindən xalqı yeni modelə uyğunlaşdırmaq üçün istifadə olunur. “Sosial dəyişikliklə bağlı ən mürəkkəb məsələ dəyişikliyin istiqaməti və təbiəti ilə bağlıdır. Sosial dəyişikliyin istiqaməti problemi sosiologi-

yada yarandığı gündən bəri müzakirə olunan mövzudur. H.Şrasser və S.C.Radallın dediyi kimi, bir dəyişikliyin irəliləmə və ya geriləmə olduğuna dair qərar, araşdırma edən şəxsin idrak marağından asılıdır. Bu səbəbdən, dəyişikliyi irəliləyiş və ya geriləmə olaraq görmək subyektiv bir qiymətləndirmə olaraq qalacaqdır” (Strasser, Randall 1981, 18)

Müasir cəmiyyətin yeni sosial forma olaraq ortaya çıxdığı və sosiologiyasının onu öyrənmək üçün meydana gəldiyi dövrdə bu heç də düşünülmür. Müasir cəmiyyətin yaranması tarixin təkamülçü perspektivə sahib olan tərəqqi qanununun qəti sübutu olaraq görünürdü.

Proqressivizm sosiologiyanın quruluşunun təməlidir (Bock, 2014, 60). Cəmiyyətin təcrübə və tətbiqatlarının toplanması nəticəsində ibtidai vəziyyətdən daha inkişaf etmiş mədəni hala doğru mütəmadi olaraq irəlilədiyi fikri sosioloji düşüncənin ortaya çıxdığı dövrdə çox əhəmiyyətli hesab olunur (Dellaloğlu 2008, 129). Proqressivizm adlanan bu fəlsəfə sosial dəyişikliyi tərəqqinin göstəricisi hesab edir.

Qərb xaricindəki cəmiyyətlərin müasirləşdirilməsi ilə bağlı irəli sürülən müasirləşmə nəzəriyyələrində dəyişiklik anlayışı müasirləşmə ilə sinonim kimi istifadə edilmiş və müasirləşməyə mane olan dəyişikliklər sosial dəyişiklik kimi qəbul edilməmişdir.

Məlum olduğu kimi, müasirləşmə müasir olaraq qəbul edilən cəmiyyətlər istiqamətində həyata keçən sosial dəyişmə prosesini ifadə edən bir qavramdır. Daha geniş təriflə desək, müasirləşmə mütərəqqi qəbul edilən başqa ölkələrin qurumlarını, dəyərlərini və s. modellərini mənimsəmə prosesidir. Məhz bu səbəbdən, müasirləşməni planlı dəyişiklik kimi nəzərdən keçirə bilərik. Planlı sosial dəyişikliklərə Türkiyə, Misir kimi ölkələri misal göstərmək mümkündür. Türkiyədə Atatürk tərəfindən tətbiq edilən mədəni dəyişikliklər planlı dəyişikliklərin nümunəsini təşkil edir.

Planlı dəyişikliklərlə bağlı ölkəmizdə baş verən dəyişikliyə nəzər sala bilərik. “1920-ci ildə Azərbaycanın bolşevik Rusiyası tərəfindən işğal edildiyi tarixdən etibarən, Azərbaycanda dövlət-din münasibətləri və cəmiyyətdə dini təsisatların yeri və rolu ilə bağlı köklü dəyişikliklərin meydana gəldiyi yeni dövr başladı.

Ümumilikdə, Azərbaycanda sovet hakimiyyətinin qurulmasının erkən dövrləri, xüsusilə də II Dünya müharibəsinə qədər Azərbaycan xalqının gör-

kəmli maarifçilərinin, siyasi xadimlərinin, ruhanilərin toplu sürgün və repressiyalara məruz qaldığı, eyni zamanda, dini və mədəni təsisatların dağıdıldığı çox ağır və fəlakətlərlə dolu bir dövr kimi tarixə düşmüşdür. Dövlətin dinə münasibətinin və din siyasətinin əsasında marksist sekulyarizmin durduğu bu dövrdə Azərbaycanda dini təsisatların və müsəlman ziyalıların tam aradan qaldırılması qarşıya məqsəd qoyulmuşdur. Sovet hakimiyyəti bu dövrdə Azərbaycan cəmiyyətində din institutunun tam məhv edilməsi siyasəti yürütmüşdür” (Qənbərov 2019, 101).

Marksizm ideologiyası əsasında həyata keçən kampaniyalar dinin zəifləməsi ilə nəticələndi. Bu dəyişikliyi sekulyarlaşma ilə əlaqələndirə bilərikmi? Əlbəttə, bu, planlı şəkildə həyata keçən bir dəyişiklikdir. Bəs günümüzdə mövcud olan dəyişikliyi necə başa düşə bilərik?

İnqilabdanöncəki vəziyyətə nəzərə alsaq, deyə bilərik ki, sekulyarlaşmanın özü ilə gətirdiyi anlayış heç də bütün dünya üçün həyata keçməmişdir. Yəni ictimai sferada bu nəzəriyyə mümkün olsa da, fərdi sferada din öz əhəmiyyətini itirməmişdir. Bu gün müxtəlif institutlar tərəfindən yerinə yetirilən funksiyalar sənayeöncəsi tək bir institut – din institutu tərəfindən yerinə yetirilirdi. Sənaye inqilabından sonra müxtəlif funksiyalar fərqli institutlar tərəfindən idarə olunmağa başlandı. Əgər sənayeöncəsi insanlar təkcə ibadət üçün deyil, müxtəlif səbəblər üzündən kilsəyə müraciət edirdilərsə, sənayeləşmədən sonra funksiyalar kilsənin əlindən alındığı üçün kilsəyə yalnız ibadət üçün getdilər.

“Təşkilati bir dinə qoşulmadan da Tanrıya inanmaq və fərdi olaraq dinə bağlı qalmaq mümkündür. Bəzi dinlər dini fəaliyyətə ardıcıl olaraq qatılmağa önəm verərkən, digərləri eyni mövqe içində olmaya bilər. Kilsəyə getməkdə davam etmək güclü dini inancın göstəricisi deyildir. İnsanların çoxu qorxu, vərdiş, doğumlar, evliliklər, cənazə mərasimləri kimi ictimai səbəblər üzündən kilsəyə gedir. Bu mənada, Bryus və Kazanovaya görə, din zəifləməkdən daha çox fərqliləşmişdir” (Slattery 1991, 305, 306).

“Bəzi yerlərdə dini inanclar zəifləyərkən, digərlərində, məsələn, İran kimi, dini liderlər siyasi dəyişimi yönləndirərək, Qərbi dövlətlərindən islami inancları pozmaq, əngəlləmək üçün istifadə edirlər. Sekulyarlaşma, Martinə görə, nə avtomatik, nə də qlobal hadisədir” (Slattery 1991, 307).

Son olaraq vurğulayaq ki, dinin gücünün yox olması nə qədər söylənsə də, din insanın mənəvi ehtiyacıdır. İnsanın maddi ehtiyacı ödənməsə və ya

yetərli olmasa, problemlərlə qarşılaşırsa, mənəvi ehtiyacı da ödənməsə, mənəvi problemlərlə qarşılaşacaq. Bu ehtiyac hissi müxtəlif adlar altında təzahür edəcəkdir.

“1700-cü ilin əvvəlində bəzi deistlər 50 il zaman kəsiyində Xristianlığın tamamilə ortadan qalxacağını söyləyirdi. Çox keçmədən bunların yanlış fərziyyə olduğu ortaya çıxdı” (Kurt 2012, 255).

Abdurrahman Kurt sekulyarlaşma nəzəriyyəsinin tənqidini ana başlıqlar altında belə xülasələndirir:

“Dindarlıq köhnə quruluşundan fərqliləşsə də, böyük dinlər kiçik kultlar halında fəaliyyətini davam etdirməkdədir. İnanma duyğusunun yox olacağına dair bir işarə görünməkdədir. Əksinə, müasirləşmə, sekulyarlaşma bir çox yeni dini hərəkətlərin ortaya çıxmasına yol açmışdır.

D.Martin və C.Hadden sekulyarlaşma fikrinin tutarsız olduğunu vurğulayaraq, bunun nəzəri olmaqdan daha çox ideoloji olduğunu bildirir. Martin Qərbdə sekulyarlaşma nəzəriyyəsini əvvəldən rədd edən ilk çağdaş sosioloqdur.

Rodney Şark sekulyarlaşma nəzəriyyəsini bir kəhanət olaraq qiymətləndirməkdə və bəzi sekulyarlaşma nəzəriyyəsini müdafiə edənləri həqiqətdən qaçmaq üçün “tərif”ləri istədikləri şəkildə istifadə etdiklərini irəli sürməkdədir” (Kurt 2012, 256). “Sosioloqların son olaraq gəldiyi nəticə bu olmuşdur ki, din müasir dünyanda geniş yayılmaqda, əhəmiyyətini daha da artırmaqda, hətta bəzi hallarda radikallığa doğru meyil etməkdədir” (Davie 2003, 239).

Nəticə

Müasirləşmə, yəni ənənəvi aqrar cəmiyyətdən müasir industrial cəmiyyətə keçiddən sonra, din sorğulanmağa başlandı və iki yüz ilin aktual mövzuna çevrildi.

Sekulyarlaşmanın müasirləşmənin bir xüsusiyyəti kimi dinin yox olacağı ilə nəticələnməyi iddia edilirdi. Təbii ki, bu nəzəriyyə bütün sosioloqlar tərəfindən qəbul olunmadı. Berger kimi sosioloqlar bu nəzəriyyəni tənqid etdilər, hətta Kazanova bu nəzəriyyəni mif hesab etmişdir. Onlar mövcud faktlara əsasən belə qənaətə gəlmişlər ki, din öz mahiyyətini itirməmiş, hətta dində bir

canlanma meydana gəlmişdir. Bu fikri isə meydana gələn yeni qruplar və məzhəblərlə əlaqələndirmişlər.

Müasir zamanda keçmişə görə müqayisə aparsaq, dindarlıq səviyyələri arasında fərqlilik çox görünür. Mövcud olan fərqliliklər isə din və dövlət münasibətlərinin dəyişməsi və planlı dəyişikliklərin həyata keçməsi ilə əlaqədardır. Bu əlaqələr nəticəsində ictimai sferada dinin əhəmiyyətinin zəifləməsi daha çox Qərbdə rast gəlinir. Müasirləşməni isə yalnız Qərb modeli ilə məhdudlaşdırmaq olmaz. Din dəyişikliyə açıqdır, məhz bu səbəbdən, qeyd etdiyimiz kimi, yeni məzhəblər, yeni dini hərəkətlər meydana gəlmişdir. Dünyanın ən çox inkişaf etmiş ölkəsi sayılan ABŞ-da isə din rəasional seçim halına gəlmişdir. Yəni insanlar dinlərin içərisindən özlərini qane edən dinləri seçir və ibadət edirlər. Bu mənada, müasirləşmə prosesi ilə sekulyarlaşma arasında zəruri səbəb-nəticə əlaqələrinin olmadığı nəticəsinə gəlmək olar.

Qısa desək, müasirləşmənin xüsusiyyəti olan fərdiləşmə vasitəsilə din gücləndi və artıq aradan gedənin din deyil, sekulyarlaşma nəzəriyyəsi olduğunu demək mümkündür.

ƏDƏBİYYAT

Akyüz Niyazi- Çapcıoğlu İhsan. (t.y). Din sosyolojisi. Ankara: Gündüz Eğitim və Yayıncılıq.

Bauman Zygmunt. (2003). Müasirlik ve müphemlik. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bock Kenneth. (2014).“İrelileme, Gelişme ve Evrim Kuramları. Tom Bottomore, Robert Nisbet, Sosyolojik Çözömlümünün Tarihi. İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Dellaloğlu Besim. (2008). Benjaminia: Dil, Tarih və Coğrafiya. İstanbul: Versus Kitap.

Bilgin Vejdi. (2010). Gelenek, Müasirlik və Din. Eskiyei İlkbahar, say 17.

Davie Grace. (2003). "The Evolution of the Sociologi of Religion: Theme and Vatiations", Handbook of the Sociologi of Religion, editor: Michele Dillon, Cambridge: Cambridge University Press.

Ertit Volkan. (2013). Sekülerleşme teorisi. Muhafazakar Dergisi, say 37 s. 211. (207-229).

Kurt Abdurrahman. (2012). Din sosyolojisi. Bursa: Sentez Yayınları.

Köse Ali. (2014). Kutsalın dönüşü. İstanbul: Timaş Yayınları.

Qənbərov Asəf. (2018). Din sosiologiyası. Bakı: Tuna Pringing, Packaging.

Qənbərov Asəf. (2019). Azərbaycanca Dövlət-Din münasibətləri. Bakı: “Nurlar” Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi.

Slattery Martin. (2008). *Sosyolojide Temel Fikirler*. Bursa: Sentez Yayınları

Strasser Jean Y, H. Randall. S.C. (1981). An Introduction to Theories of Sosial Change. London: Routledge & Kegan Paul.

Эльнара Оруджева

ТЕОРИЯ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ И ЕЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ С СОВРЕМЕННОСТЬЮ

РЕЗЮМЕ

В этой статье обсуждаются социальные изменения, вызванные секуляризацией в мире в связи с современностью. Эта тема считается одной из актуальных в социологии. Процесс секуляризации, протекающий в связи с современностью, был в центре внимания классических социологов. Цель данной статьи - изучить социальные изменения, вызванные секуляризацией, на основе фактов, с учетом времени и географических регионов.

В статье объясняются концепции современности, религии и секуляризации. Отмечается, что секуляризация, которая является одной из черт современности, не привела к единой линии в обществе. В разные времена и в разных регионах были получены различные результаты. Изучены взгляды социологов в связи с тем, является ли секуляризация идеологией или теорией. Основываясь на взглядах тех, кто считает ее идеологией, подчеркнуто, что запланированные изменения также являются причиной исчезновения или ослабления религии. Социологи, изучая роль религии в жизни человека, в разное время приходили к разным выводам. Прежде всего, они подчеркнули важную роль религии в жизни человека. Позже, в связи с секуляризацией, пришли к выводу, что религия потеряет свое значение или вообще исчезнет. Однако сегодня большинство социологов придерживаются мнения, что эта теория не оправдала себя, религия не только не утратила свою сущность, но и все еще существует и адаптируется ко многим различиям.

Ключевые слова: *модернизация, секуляризация, религия, социальные перемены.*

Elnara Orujova

SECULARIZATION THEORY AND ITS INTERACTION WITH MODERNITY

ABSTRACT

This article deals with the social changes brought about by secularization in the modern world. This topic is considered one of the current topics in sociology. The process of secularization which concerns with modernity has been central interest of classical sociologists. The purpose of this article is to examine the social changes brought about by secularization on the basis of facts, considering time and geographical regions.

The article first explains the concepts of modernity, religion and secularization. According to the study, secularization, which is one of the features of modernity, has not led to conclusions occurring in the same direction. Various outcomes have been obtained at various times and in various areas. Sociologists' views on whether secularization is an ideology or a theory have been observed. According to many who regard religion to be an ideology, intentional change is also a reason for the elimination or weakening of religion. Sociologists have come to different conclusions at different times when studying the role of religion in human life. First of all, they stressed the important role of religion in human life. Later, as a result of secularization, they came to the conclusion that religion would lose its significance or disappear. Today, however, most sociologists are of the opinion that this theory has not proved its worth, that religion has not only lost its essence, but that it still exists in a way that can keep pace with many differences.

Keywords: *Modernization, secularization, religion, sosial change*

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

UOT: 297.18

ORUÇ ÂYETLERİNİN İŞÂRÎ TEFSİRİ***Murad Ağayev,****Necmettin Erbakan Üniversitesi**Sosyal Bilimler Enstitüsü**Doktora Öğrencisi**muradaghaoglu@gmail.com***ÖZET**

Oruç, Hz. Âdem'den başlayarak tüm ümmetler için farz kılınmış ibadet şeklidir. Bu ibadet son hak din olan İslam için de farz kılınmıştır. Nitekim Bakara sûresinin 183, 184, 185. ve 187. âyetleri orucun farziyetinden bahseder. Müfessirler âyetleri fikhî açıdan tefsir ederek şartlarını belirtmeye çalışmıştır. İslam hukukunda fikhî âyetler olarak bilinen oruç âyetleri tefsir literatüründe lügavî ve fikhî açıdan tefsir edilmekle birlikte, İşârî tefsir ekolünden olan müfessirler tarafından işârî yoruma tabi tutularak yeniden yorumlanmıştır. Bu müfessirler, âyetlerde geçen Ramazan, hilâl, orucun halleri, sefer hükmünde olan ve hasta kimselerin durumu gibi konularda bir takım işârî yorumlar getirerek tefsir literatürüne farklı bir bakış açısı kazandırmışlardır. Müfessirlere göre kalbi su-i zanlardan, nefsi boş isteklerden, gözleri haram bakışlardan ve dili acı sözlerden kurtarmak isteyen her Müslüman bunu oruç tutmakla yapabilir.

Bu bağlamda çalışmamız iki kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda İslam öncesi inanç sistemlerinde mevcut olan oruç ibadeti hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Daha sonra müfessirlerin oruç âyetlerini nasıl tefsir ettikleri açıklanmıştır. İkinci kısımda ise İşârî tefsir ekolü mensupları tarafından yapılan farklı işârî yorumları bir araya getirerek irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Oruç, İşârî tefsir, Kuşeyrî, Bursevî, Âlûsî, Nahcuvânî.*

Giriş

Hız. Âdem'den bu yana tüm inanç sistemlerinde ve ümmetlerde farz kılınan ibadet şekillerinden biri oruçtur. Oruç, aynı zamanda bu dinlerin tek merkeze bağlı olduğunu kanıtlamakla birlikte, Allah'ın mevcudiyetini ispatlayan sarıh delillerden biridir. Her ümmete farz kılınmış oruç anlayışı diğerlerinden farklıdır. Bunun birçok sebebi vardır. Nitekim hiçbir şariat tam anlamda aynı değildir. Her yeni nazıl olan şariat bir öncekinin bazı özelliklerini kaldırmış, onların yerini dönemin ve toplumun şartlarına uygun olarak başkaları ile değiştirmiştir. Konuyu dikkatlice incelediğimiz zaman bu şartların fikhî konularla ilgili olduğunu görmekteyiz. İslam fikhının temel konularını oluşturan ibadetler her dönem için farklılık arz etmiştir. Bu bağlamda oruç ibadeti Hız. Âdem'den başlayarak tüm ümmetlere bazı özellikleri değiştirilmek şartı ile farz kılınmıştır.

İslam son hak din olduğundan, şariatlerin en mükemmeline sahiptir. Bu din aynı zamanda kendisinden önce indirilen ilahi tabiatlı dinlerin son halkasıdır. Bu nedenle Allah insanlara en mükemmel şariati göndermiştir. İslam dininde oruç ibadeti diğer inanç sistemlerinin oruç anlayışından farklıdır. Oruç âyetleri Kur'an-ı Kerim'de Bakara sûresinde yerleşmektedir. Müfessirler bu âyetleri fikhî açıdan tefsir ederek açıklamaya çalışmıştır. Oruçla ilgili her tefsir ekolünün neredeyse bakış açısı aynıdır. Ancak İşârî tefsir ekolü diğerlerinden farklıdır. Bu ekolün mensupları âyetlerin zâhirî anlamlarından ziyade bâtinî anlamları açıklamaya çalışmışlardır. Onlar tefsirlerinde Müslümanların âyetlerde gizlenen güzellikleri ve sırlı hakikatleri keşfetmesi sonucunda nefsini dizginleyebileceğini, ruhunu kötülüklerden arındırarak ibadetlerin bahşettiği manevi rahatlığı tadabileceklerini söylemişlerdir.

Çalışmamızda, ağırlık olarak İşârî tefsir ekolüne mensup müfessirlerin eserlerine müracaat ederek âyetlerle ilgili yapmış oldukları yorumları derleyerek irdelemeye çalıştık. Çoğu müfessir oruç âyetleriyle ilgili aynı kanaattedir. Bu nedenle tekrara düşmemek adına farklı görüşleri derlemeği hedefledik.

1. Diğer İnanç Sistemlerinde Oruç Anlayışı

Oruç ibadetinin önceki ümmetlere farz kılındığı bilinmektedir. Bununla ilgili Kur'an-ı Kerim'de âyet vardır (Bakara 2, 183). Daha sonra bu ibadet türü Allah tarafından son hak dine de farz kılınmıştır. Bu nedenle önceki

ümmetlerin oruç anlayışına kısaca temas etmek İslam'daki oruç ibadetini daha iyi anlamada bize yardımcı olacaktır.

1.a. Sâbiîlikte Oruç

Sâbiî kelimesi Arapça'daki “*sa-be-e*” kökünden türemiştir. “*Bir dinden çıkıp diğerine yönelmek (meyletmek)*” anlamına gelmektedir. Sâbiî kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de üç yerde sâbiûn ve ya sâbiîn çoğul şeklinde geçmektedir (Bakara 2, 62; Mâide 5, 69; Hacc 22, 17). Kur’ân-ı Kerîm’de zikredilen Sâbiîlerin kim olduğu hususunda farklı görüşler vardır. Bazı Batılı müsteşrik-lere göre Sâbiîler, Güney Arabistan’da bulunan Sebeli Hıristiyanlardır. Bazıları da bu kavramın Kuzey Arabistan, Irak ve Suriye’de yaşayan Gnostik ve Helenistik gruplar için kullanıldığını iddia etmiştir (Gündüz 1998, 35/342).

Sâbiîlikte orucun birkaç çeşidi vardır:

Asgar: Şubat ayının 9’dan başlayıp 16’na kadar devam eden 7 günlük zaman diliminde tutulan oruçtur.

Evsat: Ekim ayı içerisinde bazen 8, bazen de 9 gün olarak eda edilen oruç türüdür.

Ekber: Martın 8’den Nisan ayının 8’ne kadar tutulan oruçtur. Bu oruç bazen 30, bazen de 29 gün tutulmaktadır (Demir 2016, 1785).

1.b. Maniheizm’de Oruç

Mani dini III. asırda bugünkü İran sınırları içerisinde ortaya çıkmış gnostik dinlerden biridir. Bugün Maniheizm’in hiçbir taraftarı bulunmamaktadır. Maniheizm’in temelinde “*üç zaman*” doktrini durmaktadır. Bunlar dünyanın menşei, bugünkü durumu ve sonu meselesidir (Gündüz 2003, 27/575).

Mani dininin mensupları yılın belli günlerinde oruç tutarlar. Kahinler yılın 100 günün oruçlu geçirirken, sıradan insanlar 30 gün oruç tutmakla mükelleftir. Güneş, Yay Burcu’na girdiğinde, Ay’sa bedir halinde iken fasılasız ve iftar etmeden iki gün boyunca oruç tutulurdu. Ay, hilâl şeklini aldığı zaman da iki gün fasılasız oruç tutulur. Yine Ay, Oğlak Burcu’na girdiği vakit de iki gün oruç tutulurdu. Bu ve benzeri şekillerde günün ve ayın hareketine uygun olarak yılın belli dönemleri oruçlu geçirilirdi (Demir 2016, 1785-1786).

1.c. Yahudilikte Oruç

Bilinen en eski monoteist dinlerden sayılan Yahudilikte oruç anlayışı geniş yer kapsamaktadır. Yahudilikteki oruç ibadetini farz kılınan oruç ve dört muntazam oruç olmak üzere iki kısma ayırabiliriz. Farz kılınan oruç türüne örnek olarak İbrânî yedinci ayın onuncu günü tutulan “*Kipur veya Kefaret günü*” orucunu örnek olarak gösterebiliriz. Orucun bu türü hakkında Tevrat’ta pasajlar yer almaktadır (Levililer, 16/29-31; 23/26-29). Yahudiler için bugün sanki hayat durur. Araba, televizyon, radyo, elektrik kullanılmaz. Gün boyu sadece ibadet edilir.

Dört muntazam oruç ise aşağıdakilerdir;

a. 17 Temmuz Orucu: Kudüs kalelerinin düşmesini hatırlamak ve ders çıkarmak için İbrânî 4. ayın 17’si (Temmuz) oruçlu geçirilir.

b. Âb (Ağustos) 9 Orucu: Âb yani beşinci ayın dokuzuncu günü tutulan oruçtur. Bu oruç İsrailoğullarının sonuncu sürgününü ifade etmektedir.

c. Tişrî (Ekim) 3 Orucu: Yom Kipur’dan yedi gün önce tutulan oruçtur.

d. Tevet 10 Orucu (Ocak): İbrânî onuncu dinî ayının onuncu günü tutulan oruçtur. Bu oruç Kudüs’ün kuşatılmasının başlangıcını ifade etmektedir (Demir 2016, 1788).

1. d. Hristiyanlıkta Oruç

Ehl-i Kitap mensubu olan Hristiyanlarda da oruç ibadeti mevcuttur. Bu dindeki oruç ibadeti aşağı yukarı Yahudilikteki oruç ibadetine benzemektedir. İncil’de oruç ibadetinin farziyetinden bahseden pasajlar mevcuttur:

“*O zaman İsa, İblis tarafından denenmek üzere ruh tarafından çöle sevk edildi ve 40 gün 40 gece oruç tuttuktan sonra acıktı.*” (Matta, 4/1-3).

“*Oruç tuttuğunuz zaman, riyakârlar gibi mahzun çehreli olmayınız. Çünkü onlar, oruç tuttuklarını insanlara göstermek için yüzlerini asarlar. Doğrusu size derim ki, onlar karşılıklarını aldılar. Fakat sen oruç tuttuğun zaman, başına yağ sür ve yüzünü yıka. Ta ki (oruç tuttuğunu) insanlara değil, ancak gizlide olan Peder’ine göstermelisin ve gizlide gören Peder’in sana aşikâr olarak mükafat verecektir.*” (Matta, 6/16-19).

Hristiyanlıkta oruç zaman içerisinde tahrif olarak günümüze kadar ulaşmıştır. Bugün Hristiyanlıkta bilinen anlamıyla iki oruç çeşidi vardır. Bunlar aşağıdakilerdir:

a. Okaristik (Şükran) Orucu: Her haftanın Pazar günü icra edilen Evharistiya töreninden (şarap-ekmek ayini) önce alkollü içkiler içmemek şeklinde eda edilir. Mezhepler arası farklılıkların olmasına rağmen tüm Hristiyan mezheplerinde okaristik (şükran) orucu tutulur.

b. Ekleziyastik (Kiliseye Mensubiyet) Oruçları: Hz. İsa'nın çölde 40 gün boyunca tuttuğu orucu hatırlamak maksadıyla Paskalya bayramından önceki 40 gün boyunca tutulan oruçtur. Bu oruç türü günümüzde oldukça hafifletilmiş halde, Anglikan kilisesi dışında diğer tüm kiliselerde az farklılıklarla mevcuttur. Oruç, sabah ve akşam hafif yiyecekler yenilmek suretiyle tutulur (Demir 2016, 1788).

1. Oruç Âyetleri

Kur'an-ı Kerim'de oruç âyetleri Bakara sûresinde yerleşmektedir. Bu âyetler aşağıdakilerdir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

“Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı” (Bakara, 2/183).

أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Ey inananlar! Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, Allah’a karşı gelmekten sakınasınız diye, size sayılı günlerde farz kılındı. İçinizden hasta olan veya yolculukta bulunan, tutamadığı günlerin sayısınca diğer günlerde tutar. Oruca dayanamayanlar, bir düşkünü doyuracak kadar fidye verir. Kim gönülden iyilik yaparsa o iyilik kendisinedir. Oruç tutmanız eğer bilerseniz sizin için hayırlıdır” (Bakara, 2/184).

شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَيْكُم وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“(O sayılı günler), insanlar için bir hidayet rehberi, doğru yolun ve hak ile batılı birbirinden ayırmanın apaçık delilleri olarak Kur'an'ın kendisinde indirildiği Ramazan ayıdır. Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla

geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun. Allah, size kolaylık diler, zorluk dilemez. Bu da sayıyı tamamlamanız ve hidayete ulaştırmasına karşılık Allah'ı yüceltmeniz ve şükretmeniz içindir.” (Bakara 2/185).

Âyette geçen الصَّيَّامُ kelimesi kıyâm vezninde “sâme” fiilinden türemiştir. Kelimenin sözlük anlamı “*bir şeyden vaz geçmek, bir şeyi bırakmak, terk etmek*”tir (Râzî 1988, 5/74). Kelimenin ıstılahi anlamına geldiğimizde: Fecrin doğuşundan günün batmasına kadar insanın oruç niyetiyle belli bir süreliğine yasaklanan yeme, içme ve cinsel ilişki gibi ihtiyaçlarını terk ederek Allah’a ibadet etmesidir (Râzî 1988, 5/75; Yazır, 1/526).

Müfessirler Bakara sûresi 183. âyetin tefsirinden bahsederken orucun Hz. Âdem’den başlayarak tüm ümmetlere farz kılındığını söylemektedir (Zemahşerî 1998, 1/378; Bakuvi 1904, 1/113). Yani oruç ibadeti sadece Hz. Muhammed (s.a.v.) şeriatı ile farz kılınmamış, bilakis tüm ümmetler için farz kılınmıştır (Râzî 1988, 5/76). Ayrıca müfessirler âyette geçen “*sizden öncekiler*” ifadesinin Yahudi ve Hristiyanları işaret ettiğini söylemiştir (Râzî 1988, 5/76; Kurtubî 2006, 3/124-125). Şöyle ki, Hristiyanlar için oruç farz kılındıktan sonra ölümler artmıştır. Bu nedenle onlar Ramazanın öncesine ve sonrasına onar gün ilave ederek bu sayıyı 50 güne çıkarmışlardır. Orucu kışın soğuğu ve yazın da aşırı sıcakları gelmeden bu aralıkta yerleştirir ve orucu değiştirmenin kefareti olarak 20 gün de ilave ederlerdi (Zemahşerî 1998, 2/608).

Aynı şekilde 184. âyette geçen “*sayılı günler*” ibaresiyle ilgili âlimler arasında ihtilaf vardır. Kaynaklarda konuyla ilgili olarak iki görüş zikredilmektedir. İlk görüşü savunanlar âyette geçen “*sayılı günler*” Ramazan ayı dışındaki günleri ifade etmektedir. Bazıları bu günlerin her ayın üç günü olduğunu söylerken, bir kısım ulema da her ayın üç gününe ilaveten Aşure gününün de bu günler kapsamına girdiğini söylemektedir (Râzî 1988, 5/76-77). Hatta bu görüşü benimseyenlerden bir takım âlim önceki ümmetlerde orucun nafilî özellik taşıdığını ve sonradan farziyet kazandığını beyan ederken, bazıları da tüm ümmetler için orucun farz kılındığını, sonradan Ramazan orucu ile nesh edildiğini kabul etmektedir (Nîsâbü’rî 1996, 1/494). İkinci görüşe göre sayılı günlerden kasıt Ramazan ayıdır (Râzî 1988, 5/78; Kurtubî 2006, 3/127).

Üzerinde ihtilaf edilen bir diğer konu 184. âyette geçen hasta ve sefer hükmünde olan kimselerle ilgilidir. Bazı müfessirlere göre hastadan kasıt;

insanın hasta adını hak edecek duruma gelmesidir. Eğer böyle bir hal yaşanırsa kişinin orucunu açması sahih olur. Bu hüküm yolculuk sebebiyle yolculuğun ruhsatına kıyasen kullanılmıştır (Zemahşerî 1998, 2/380; Kurtubî 2006, 3/128). Râzî (Yavuz 1995, 12/89-95) (ö. 606/1210), tefsirinde bunları ayrıca bab başlıkları altında incelemiştir. Râzî, ilk olarak hastalık üzerinde durur. Müfessire göre her hastalık oruç tutmamak için bahane değildir. Nitekim oruç tutmamak için sebebiyet arz eden hastalıklar diğerlerinden ayrılmaktadır. Müfessire göre hastalık, insanın durumunun ağırlaşmasına sebebiyet veren şeydir. Yani, insanda böyle bir hastalık varsa ve oruçlu olmak hastalığın daha da şiddetlenmesine esas teşkil ederse, o vakit oruç tutulmaz. Kişi daha sonra Ramazan dışındaki aylarda tutmadığı günlerin sayısı kadar kaza eder (Râzî 1988, 5/79-80). Aynı şekilde Râzî sefer kelimesi üzerinde de durur ve tafsilatlı bir şekilde konuyu açıklar. Şöyle ki, ulema arasında oruç tutmamaya sebebiyet teşkil edecek seferin miktarı hususunda farklılık vardır. Dâvud ez-Zâhirî (İtr 1994, 9/49-50) (ö. 270/884) bu miktarın bir fersah (yaklaşık altı kilometre) olduğunu savunurken, Evzâî (Öğüt 1995, 11/546-548) (157/774) bu miktarın bir gün, İmam Şâfiî (Aybakan 2010, 38/223-233) (ö. 204/820) on altı fersah, Ebû Hanîfe (Uzunpostalcı 2010, 10/143-145) (150/767) ve Süfyân es-Sevrî (Özdirek –Çavuşoğlu 2010, 38/28) (ö. 161/778) ise yirmi dört fersah olduğunu belirtmiştir (Râzî 1988, 5/80). Bu bağlamda karşımıza şöyle bir soru çıkmaktadır: Sefer esnasında oruç tutmak mı daha faziletlidir, oruç açmak mı? Bu konuda da ulema arasında farklı görüşler vardır. İmam Mâlik (Özel 2003, 27/506-513), Şâfiî ve Ebû Hanîfe'ye göre yolculuk sırasında gücü yeten kimse için oruç tutmak daha faziletlidir (Kurtubî 2006, 3/129). İbn Ömer (Kandemir 1988, 1/76-79) (ö. 73/693) ve İbn Abbas'tan (Çakan – Eroğlu 1988, 1/126-128) (ö. 68/687-688) nakledilen hadislerde ise ruhsatın faziletli olduğu anlaşılmaktadır (Kurtubî 2006, 3/130).

Bütün ibadetler sadece Allah için yapılır. Lakin oruç diğer ibadetlerden seçilir. Şöyle ki, oruç diğer ibadetlerden daha fazla nefsi kötülüklerden temizler. Ayrıca oruç Allah'la kul arasında bir nevi sırdır. Bu sırda gizlenen hikmetler sadece Allah'a ayandır. Diğer ibadetler açıktan yapıldığı için burada gizlenen hikmetleri insanlar az da olsa bilir. Ancak oruç bu bakımdan diğer ibadetlerden ayrılır (Kurtubî 2006, 2/530).

2. Oruç Âyetleri Hakkında İşârî Yorumlar

İşârî tefsir alanında otorite sahibi olan pek çok müfessir vardır. Bu müfessirlere örnek olarak Sülemî'yi (Uludağ 2010 (1), 38/53-55) (ö. 412/1021) gösterebiliriz. “*Hakâiku't-tefsîr*” adlı kıymetli tefsirinde az da olsa oruçla ilgili işârî yorumlara yer vermiştir. Sülemî'ye göre “*Sizden kim Ramazan ayına yetişirse onda oruç tutsun.*” (Bakara 2/185) âyetinden kastedilen zaman dilimi, yılın aylarından bir ay değildir. Bilakis, Yüce Yaratan'ın emrine şahitlik etmiş Müslüman, sadece belli bir süreliğine değil, hayatı boyunca oruçlu olmalıdır. Görüldüğü gibi müfessir âyette geçen oruç kavramıyla bildiğimiz oruç ibadetini kastetmemiştir (Sülemî 2001, 80).

Tefsirinde işârî yorumlara yer veren müfessirlerden bir diğeri Sa'lebî'dir (Mertoğlu 2009, 36/28-29) (ö. 427/1035). Sa'lebî'nin naklettiği ilgi çekici işârî yorumlardan biri oruç âyetinin başında geçen “*Ey iman edenler*” (Bakara 2/183) ifadesindeki “*يَا*” harfiyle ilgilidir. Müfessir konuyu irdelemek için âyetlerin tefsirinde Ca'fer es-Sâdık'a (Öz 1993, 7/1-3) (ö. 148/765) nispet edilen şöyle bir yoruma yer vermiştir: “*Âyetin başındaki hitapta yer alan bu nidanın ifade ettiği güzellik ve letafet ibadetteki zorluğu ortadan kaldırmıştır.*” (Nisâbü'rî 2002, 2/61). Sa'lebî'nin yorumundan anlaşıldığı üzere Allah hitap vasıtasıyla Müslümanlara oruç ibadetini farz kılmıştır. Âyet başında gelen hitap kendisinde o kadar güçlü özellik barındırıyor ki, bunun yaşattığı güzellik farz kılınan ibadetin yaşattığı zorluğu yok etmektedir. Yani, insan oruç ibadeti akabinde açlık, susuzluk, yorgunluk ve meşakkat getirir. Ama Allah'ın ibadet sonunda oruçlu kişiye bahsettiği rahatlık ve sevap tüm bu meşakkatlerin üstündedir.

Daha sonra Sa'lebî, Ca'fer es-Sâdık'tan başka bir yorum naklederek (Gördük 2011, 224). Ramazan'ın her bir gününün farklı bir mertebe olduğunu ifade etmiştir. Ona göre her gün bir sonraki güne nispetle derece bakımından daha yüksektir. İnsan Ramazan ayında nefsinin dizginlemeye çalıştığından her gün onu bir basamak ileri götürmektedir (Sa'lebî 1981, 2/61).

İşâri tefsir denilince ilk akla gelen müfessirlerden biri hiç kuşkusuz Kuşeyrî'dir (Uludağ, 2002 (2), 26/473-475) (465/1072). “*Letâifu'l-işârât*” adlı tefsiri ile kendisine özgü yol çizen Kuşeyrî, oruç âyetlerinin tefsirinde işârî yorumlara da yer vermiştir. O, orucun iki tür olduğunu ifade etmiştir. Bunlar “*Zâhirî Oruç*” ve “*Bâtınî Oruç*”tur. Zâhirî oruç, kişni oruç niyetiyle orucunu

bozan şeylerden uzak durmasıdır. Bâtınî oruç ise kişinin kalbini manevi hastalıklardan ve her türlü afetlerden, aynı zamanda ruhun mesâkenâtlardan, sırrın ise mülâhazalardan korumasıdır. Kuşeyrî, zâhirî oruç ve bâtinî oruç için farklı kavramlar kullanarak her ikisi arasındaki farkı daha belirgin halde bize göstermektedir. Şöyle ki, müfessir, zâhirî oruç için صوم “savm”, bâtinî oruç için ise صون “savn” kavramlarını kullanmıştır (Kuşeyrî 2007, 1/87).

Kuşeyrî, orucun mahiyetine daha fazla dikkat çekmek için âbidin ve ârifin oruçlarını açıklamıştır. Ona göre âbidlerin orucunun tamamlanması için dilin gıybetten, gözün ise haramdan (riyadan) korunması gerekmektedir. Hatta müfessir söylediği fikrini teyit etmek için bir hadise de yer vermiştir: “*Kim oruç tutsa gözü ve kulağı da oruç tutsun*”. Kuşeyrî’nin aktardığı bu haber onun düşüncesiyle örtüşmekte ve fikrine delil teşkil etmektedir. Âriflerin orucuna gelince onun da şartı; gördüğü her şeyi kendinden başka her kesten gizlemektir (Kuşeyrî 2007, 1/87).

Kuşeyrî’nin işârî yorumla açıklamaya çalıştığı bir diğer konu Allah için oruç tutmak ile Allah’la oruç tutmak arasındaki farktır. Konuyu açıklarken müfessir şöyle bir yorumda bulunmuştur:

“Kimileri Allah için oruç tutar. Bu akabinde sevap getirir. Kimileri de Allah’la birlikte oruç tutar. Bu ise yakınlık sebebidir. Allah için oruçlu olmak ibadetin eda edilmesinin nişanesidir. Ancak Allah’la oruçlu olmak ise kalbin temizlenmesidir. Aynı şekilde Allah için oruç tutmak abidin sıfatıdır. Allah’la oruç ise kâsîdin sıfatıdır. Allah için oruç zâhiri özelliğın yerine getirilmesidir. Allah’la oruç ise gizli/sırlı hallerin tutulmasıyla mümkün olur. İlâveten Allah için oruç şeriatin emrettiği ibadetler açısından tutular. Buna mukabil Allah’la oruç ise hakikat işaretleriyle tutulmaktadır.” (Kuşeyrî 2007, 1/87).

Gördüğümüz gibi Kuşeyrî, güzel bir vecizle konuyu açıklayarak bize bilmediklerimizi beyan etmiştir. Müslümanlar Ramazan hilalini görünce oruç tutmaya başlarlar. Bu dinî bir vecibe olmakla birlikte, aynı zamanda beraberinde kişiye sevap kazandırır. Lakin Ramazan’da oruç tutmamıza sebep olan ayın yaratıcısını düşününce Allah için oruç tutmaktan ziyade Allah’la oruçlu olmak gibi olur. Kişi içerisinde bulunduğu kainatı Allah’ın yarattığını düşününce kalbindeki kötülükler Allah’ın bahşettiği rahmetle temizlenir ve kişi Allah’a tam şekilde yönelir. Bu sonuç itibarıyla kişinin kurtuluşa ermesine ve kalbinin mutmain olmasına sebep olur.

İşârî tefsir alanında “‘*Arâ’isü’l-beyân fî hakâ’ikî’l-Kur’ân*” isimli kıymetli eser telif eden Ruzbihân Baklî (Hoca 1991, 4/545-547) (ö. 606/1209) de oruç âyetlerinin tefsirinde işârî yorumlarda bulunmuştur. O, âyette geçen “*hilal*” kavramını tefsir ederken kelimenin sembolik anlam taşıdığını ve Allah’ın zatını ifade ettiğini söylemiştir. Müfessire göre Allah’ı müşahede eden kimse, Allah dışında tüm varlıklardan uzaklaşıp bir nevi oruç tutmalıdır. Başka bir deyişle dünyadan elini, eteğini kesmeli ve Rabbine yönelmelidir. Yine Baklî’ye göre insanların huzursuz, tedirgin ve sabırsız olmalarının sebebi Allah’tan uzaklaşmalarıdır. Eğer bir Müslüman fani dünya lezzetlerinden, nefsanî isteklerden ve duygulardan uzaklaşıp Allah’a yönelirse, her zaman güven içinde olur ve huzur içerisinde hayatını idame ettirir (Baklî 2008, 1/75).

Baklî, Bakara sûresi 184. âyette geçen “*sayılı günler*” ibaresine “*dünya hayatı*” anlamı yükleyerek tefsir etmiştir. Müfessire göre Allah’ın velî kulları haramların yanı sıra helal dahi olsa dünyanın her çeşit helal lezzetlerini terk etmelidir. Çünkü yeme, içme, kıyafet, her tatta nimet, aynı şekilde kadınlarla münasebet fanidir, yani gelip geçicidir. Bunların geçici dünya nimetleri olduğunu anlayan Allah’ın her bir velî kulu, Cenâb-ı Hakk için tuttuğu orucunu bozmamalı, sadece ilahî rızanı kazanma niyetinde olmalıdır (Baklî 2008, 1/75).

“*Sizden öncekilere oruç farz kılındığı gibi*” (Bakara 2/183) âyetinde ifade edilen “*Sizden öncekiler*” ibaresini müfessirler Yahudi ve Hıristiyanlar olarak açıklamışlardır. Tefsirlerde geçen bilgiler Kur’ân-ı Kerîm’e dayanarak önceki ümmetler için orucun farzîyetinden bahsetmektedir. Ayrıca her ümmet için farklı oruç çeşitleri farz kılınmıştır. Meselâ: Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Meryem’in susma orucu tuttuğundan bahseder (Meryem, 19/26). Daha sonra bu oruç çeşitleri Kur’ân-ı Kerîm’de inen âyetlerle nesh edilmiştir (Nîsâbü’rî 2002, 1/494-495). İşârî tefsir alanında eser telif eden büyük müfessirlerden Necmeddîn-i Dâye (Okuyan 2006, 32/496-497) (ö. 654/1256) “*Te’vîlâtün-Necmiyye*” adlı eserinde “*Sizden öncekiler*” ifadesini açıklarken ilginç bir yorumda bulunmuştur. Bu yoruma göre âyette geçen “*öncekiler*” ifadesi sadece Ehl-i Kitab’a değil, aynı zamanda insanın bir beşer haline kavuşmadan önceki zerreler haline delalet etmektedir. Ruhen ve bedenlen bir bütün halde “*insan*”, vücuduna kavuşmadan önce zerreler halinde idi. Zerre iken müfessirin “*meşârib*” olarak isimlendirdiği nimetlerden yoksun idi. Yine müfessire göre, ruh ve beden vücuda gelip “*beşer*” olmadan önce zerreler sanki oruçlulardı.

Nitekim onların yeme, içme gibi temel gıdalardan yoksun olması buna delalet etmektedir. Anne rahmindeyken ruhun bedene kavuşmasıyla artık insan terek-küp edip bir bütün hale geldi. Böylece insan bedeni ruhunun tercümanına dönüştü ve tatmadığı nimetleri bu sayede tadar oldu. Zerreler halindeyken oruçlu olan insan “beşer” haline geldikten sonra (veya ruh ve beden bir bütün olduk-tan sonra) bir nevi iftar etmiş oldu (Necmüddîn-i Dâye 2009, 1/260).

Necmeddîn-i Dâye’nin “*Kim de hasta veya yolcu olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun*” (Bakara 2/185) âyetine getirdiği işârî yorum da oldukça ilgi çekicidir. Necmeddîn-i Dâye âyette geçen “sefer” lafzı-nın Tasavvuf ilminde bilinen “seyr-ü sülûk” (Uludağ 2010 (1), 38/127) kavra-mına işaret ettiğini söylemiştir. Yani, kalbin nefsi telkinlerden kurtulmak için çile çekmesi ve kendisini terbiye etmesi “seyr-ü sülûk”la mümkündür. Aynı şekilde müfessir, âyette geçen “hastalık” lafzının arız özellik taşıyan nefsin vesveselerine, galibiyetlerine işaret ettiğini söylemektedir (Necmüddîn-i Dâye, 2009, 1/261).

Necmeddîn-i Dâye Bakara suresi 184. âyette geçen “sayılı günler” ibare-sini tefsir ederken tuttuğumuz orucun sayılı günleri kapsadığını, ancak bu ibadetin edası sonucu ebedi ahiret yurdunda sınırsız nimetlerin karşımıza çı-kacağını söylemiştir (Necmüddîn-i Dâye, 2009, 1/260).

Kâşânî (Uludağ 2002 (1), 25/5-6) (ö. 736/1335) oruç âyetlerini tefsir ederken önce kısasla ilgili âyetin tefsirinden başlamıştır. Daha sonra oruç âyetleri arasında ilişki kurarak, Allah’ın oruçtan kastının insandaki nefsani istekleri ve şehveti kırarak ilahi adaleti tesis etmek olduğunu söylemiştir (Kâşânî 1988, 1/71).

İşârî tefsir alanında kendisine özgü yeri olan müfessirlerden bir diğeri Ni‘metullâh Nahcuvânî’dir (Kurt 2007, 33/132-133) (ö. 920/1514). Nahcuvânî, “*el-Fevâtihu’l-ilâhiyye*” adlı tefsirinde oruç âyetlerini tefsir ederken oruç-un iki tür olduğunu söylemiştir. Bunlardan ilki “*el-imsâku’l-mahsûs*”tur. Bu oruç, ikinci fecrin doğuşundan güneşin batışına kadar olan zaman diliminde tutulan oruçtur (Nahcuvânî 1325-1326, 1/65). İkincisi ise “*el-imsâku’l-mutlak*”tır. Orucun bu türü hakkında Nahcuvânî tefsirinde şöyle bir açıklama yapmıştır: “*El-İmsâku’l-mutlak (oruç), akıl sahibi olan, işlerin sırlarını keşfeden ve onlarda yatan hikmetlere vakıf olan kimseler için, Allah dışındaki her şeyden uzaklaşmak ve kaçınmaktır.*” (Nahcuvânî 1325-1326, 1/65)

Nahcuvânî'nin getirmiş olduğu bu yorumdan oruç sadece yeme ve içme- den uzak durma anlamına gelmediği anlaşılmaktadır. Bu, orucun fıkhi boyutu- dur. Bu anlamın yanı sıra oruçta gizlenen ince anlamlar da vardır. Nitekim akıl sahibi olan kimseler kendilerini Allah'tan uzaklaştıran dünyevi ve nefsanî isteklerden kaçınmalıdır. Bunu yapabilen kimseler Allah için oruç tutmuş sayılır.

Nahcuvânî Bakara sûresi 183. âyetin sonundaki “...*Umulur ki korunursu- nuz*” kısmını tefsir ederken kişinin kendi nefesine uyararak yeme içmede ifrata varması ilahi muhabbet ve aşk ateşini söndürebileceğini belirtmiştir (Nahcu- vânî 1325-1326, 1/65). Gördüğümüz gibi müfessir her halükarda oruçlu kişi- nin bedeni ile birlikte nefsinin de terbiye etmesinin gerektiğini vurgulamıştır.

Âyetlerin tefsirinde işârî açıklamalarda bulunan müfessirlerden bir diğeri Bursevî'dir (Namlı, 2001 23/102-106) (ö. 1137/1725). Müfessirin bu konuda getirmiş olduğu işârî yorum Kuşeyrî'nin yorumuna benzemektedir. Bursevî de farz kılınan oruç kavramını açıklarken üç oruç türünden bahsetmektedir. Bunla- rın ilki “*avamın orucu*”dur. Bu, âyetin zâhirinden anlaşıldığı gibi Allah'ın be- lirlediği şeylerden uzak durma anlamındaki oruçtur. İkincisi, müfessirin tabiriyle “*havâs*” denilen kimselerin orucudur. Bu, sadece yeme, içme gibi yasaklar- dan değil, genel anlamda tüm yasaklardan uzak durma orucudur. Sonuncu oruç ise “*ehassu'l-havâs*” denilen kimselerin orucudur. Bu ise Kuşeyrî'nin de dediği gibi Allah dışında her şeye karşı oruç tutmaktır (Bursevî, 1/289).

Bursevî tefsirinde ilgi çekici bir diğer işârî yorum *كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ* “*Size oruç farz kılındı*” (Bakara 2/183) âyeti ile bağlıdır. Müfessir bu âyeti tefsir ederken orucun Müslümanın maddi ve manevi tüm uzuvlarını ihtiva eden bedenine farz kılındığını söylemektedir. Bu yoruma göre insanın bedeni (fiziki organları) ve manevi duyguları âyetin asıl muhataplarıdır. Dolayısıyla gözün orucu gafletten uzak durmaktır. Dilin orucu gıybetten ve yalandan uzak durmaktır. Kulağın orucu ise yasaklanan şeylerden kulağı korumaktır. Fiziki organların orucu olduğu gibi manevi duyguların, yani nefsin, ruhun ve kalbin de orucu vardır. Nefsin orucu şehveti dizginlemek ve gelip geçici isteklere kul olmamaktır. Kalbin orucu dünya güzelliklerine yüz çevirmektir. Ruhun orucu ise ahiret nimetlerine talip olmamaktır (Bursevî, 1/292).

Bursevî'nin bu yorumu Kuşeyrî'nin yorumuna çok benzemektedir. Kana- atimizce her iki müfessir orucu sadece belirlenmiş süre zarfında yeme, içme

gibi temel gıdalardan uzak durmak anlamıyla birlikte ruhumuzu, kalbimizi ve nefsimizi kötülüklerden arındıran, Allah'a bizi yaklaştıran şehvetimizi dizginleyen ve içi boş heveslerden bizi koruyan ibadet olarak algılamışlardır.

Tefsirinde yer yer işârî yorumlara yer veren müfessirlerden biri de Âlûsî'dir (Eroğlu 2001, 2/550-221) (ö. 1270/1854). O, "*Rûhu'l-beyân*" adlı tefsirinde oruç âyetlerinin tefsirini yaptıktan sonra "*âyetlerin işârî yorumu bâbı*" başlıkta fasılda âyetlerle ilgili işârî yorumlarda bulunmuştur. Müfessire göre Allah, orucu temel adalet ilkelerinden biri olarak zikretmiştir. Bu ilke aynı zamanda insanı hayvani tutkuların esaretinden kurtaran ibadettir. İnsan aynı zamanda Cenâb-ı Hakk'ın rızası için helal olmayan her türlü söz, fiil ve davranışlardan uzak durmalıdır. Çünkü bunlar beraberinde ma'siyeti getirmektedir. İnsan kötü amellerden uzaklaşmadığı sürece nefsinin esiri olur (Âlûsî, 2/72).

Âlûsî'ye göre Bakara sûresi 184. âyette geçen "*sayılı günler*" ibaresinden kasıt yakında bitecek olan dünya günleridir. Bu günler fani ömrü kapsamaktadır. İnsan fani ömrünün gelip geçici olduğunu düşünerek ömrünün geri kalan kısmını bir nevi oruç tutarcasına yaşamalıdır. İftarını ise Rabbine kavuşma bayramında yapmalıdır (Âlûsî, 2/72).

Sonuç

Oruç âyetleri bağlamında işârî tefsirlere baktığımızda birçok yorumun aynı olduğunu görmekteyiz. Ancak bazı müfessirler âyetleri farklı bakış açısı ile tefsir etmişlerdir. Bu konuda özellikle Kuşeyrî ön plana çıkmaktadır. Diğer müfessirlerden farklı olarak Kuşeyrî âyetlerin tefsirinde çok fazla işârî yorum yer vermiştir. Müfessirin özellikle üzerinde durduğu konu orucun çeşitleridir. Bu çeşitleri özellikleri ile birlikte açıklayan Kuşeyrî, orucun zâhirî anlamından ziyade işârî anlamının üzerinde durmuştur. Bir diğer ilgi çekici açıklama Allah için oruç tutmakla Allah'la oruç tutmak arasındaki fark hakkındadır. Böyle bir yorumla Kuşeyrî diğer müfessirlerden seçilmektedir. Ayrıca Kuşeyrî, zâhirî ve bâtinî oruç diye ayırım yaparken her kavram için farklı kelimeler kullanmaktadır.

Bir diğer işârî tefsir müellifi olan Bursevî, oruç âyetlerinin tefsirinde Kuşeyrî'nin yapmış olduğu arifin ve abidin orucuna benzer bir ayırımda bulunmaktadır. Ona göre âyetin zâhirinden anlaşılan oruç çeşidi "*avamın*

orucu”dur. Bununla birlikte bir de “*havâs*” ve “*ehassu’l-havâs*” denilen kimselerin orucu vardır.

Tefsirinde ilgi çekici işârî yorumlara yer veren müfessirlerden biri de Necmeddîn-i Dâye’dır. O, insanın “*beşer*” haline gelmeden önce zerreler âlemindeyken oruç tuttuğunu söyler. Daha sonra ruh ve beden bir bütün hale gelmesi sonucunda bu oruç bozulmuştur. Kanaatimizce, Necmeddîn-i Dâye, böyle bir yorumda bulunarak insanı daha derinden düşünmeye sevk ettirmek istemiştir. Yani, insan, her zerresinin oruçlu olduğunu idrak ederse hem nefsine uyarak manen, hem de bedenlen işlediği günahlardan temizlenir, tövbe kapısına yüzünü sürerek yaptıklarından dolayı Cenâb-ı Hakk’tan bağışlanma diler. Bu da nefsinin dizginleyerek örnek bir Müslüman/mümin olmasına vesile olur. Ayrıca sûfî öğretiyeye bağlı olan Necmeddîn-i Dâye 184. âyette geçen “*sefer*” kavramını “*seyr-ü sülûk*” olarak açıklamıştır.

Oruç âyetleri bağlamında İşârî tefsirlerde yer alan yorum farklılıkları, üzerinde düşünülmeden ve derin araştırmalara tabi tutulmadan asla inkâr edilmemelidir. Çünkü oruç âyetleriyle ilgili İşârî tefsir ekolüne mensup olan müfessirlerin yapmış oldukları izahların çoğu Kur’ân-ı Kerîm’in ruhuna aykırı değildir. Ayrıca onlar, oruç âyetlerini kendi düşüncelerini ispatlamak için tefsir etmemişlerdir. Asıl amaç ve gayeleri âyetlerde gizlenen sırları insanlara beyan ederek Cenâb-ı Hakk’a yönelmelerine vesile olmaktır. Aynı şekilde Kur’ân-ı Kerîm âyetlerini kendi görüşlerini desteklemek için tefsir eden kimselerin gaye ve istekleri kolayca anlaşılmaktadır. Ancak oruç âyetleri bağlamında yukarıda zikredilen görüşlerde aşırılığa rastlanmamaktadır. Buradan hareketle konuya hüsn-ü zannla yaklaşınca tüm sorunlar giderilmektedir. Nitekim Müslümana yakışan, bir kimseyi tekfir etmek değil, bilakis, onu hakka davet etmektir.

KAYNAKÇA

Âlûsî Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. (ts). *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: İdâratü't-Tıbbâ'atu'l-muniriyye.

Aybakan Bilal. (2010). “Şâfiî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/223-233. İstanbul: TDV Yayınları.

Baklî Rûzbihân b. Ebî Nasr. (2008). *'Arâ'isü'l-beyân fî hakâ'iki'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Ferîd Mezîdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Bakuvi Mir Məhəmməd Kərim əl-Hacc b. Mir Cəfər. (1904-1906)) *Kəşfül-həqayiq an nukətil-ayati vəd-dəqaiq*. 3 Cilt. Tiflis: Kaspi Qəzetinin Buxariyyə Mətbəəsi.

Bursevî İsmail Hakkı. (ts.). *Rûhu'l-beyân*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Çakan İsmail Lütfü – EROĞLU Muhammed. (1988). “Abdullah b. Abbas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/126-128. İstanbul: TDV Yayınları.

Demir Recep. (2016). “Diğer İnanç Sistemlerinde ve İslâm'da Oruç (Karşılaştırmalı Bir Analiz)”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 9/42: 784-1799.

Eroğlu Muhammed. (2001). “Âlûsî, Şehâbrdd'in Mahmûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/550-221. İstanbul: TDV Yayınları.

Gündüz Şinasi. (1998). “Sâbiîlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/341-344. İstanbul: TDV Yayınları.

Gündüz Şinasi. (2003). “Maniheizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/575-577. İstanbul: TDV Yayınları.

Hoca Nazif. (1991). “Baklî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/545-547. İstanbul: TDV Yayınları.

Itr, Nûreddîn. (1994). “Dâvûd ez-Zâhirî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/49-50. İstanbul: TDV Yayınları.

Kandemir M. Yaşar. (1988). “Abdullah b. Ömer b. Hattâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/76-79. İstanbul: TDV Yayınları.

Kâşânî Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebî'l-Ganâim Muhammed. (1988). *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. çev. Ali Rıza Doksanedyi. 3 Cilt. Ankara: Kadioğlu Matbaası.

Kurt Yaşar. (2007). “Ni‘metullâh b. Mahmud”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/132-133. İstanbul: TDV Yayınları.

Kurtubî Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. (2006). *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Şur‘ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-risâle.

Kuşeyrî Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. (2007). *Letâifu’l-işârât*. thk. Abdüllatîf Hasen Abdurrahman. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye.

Mertoğlu M. Suat. (2009). “Sa‘lebî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/28-29. İstanbul: TDV Yayınları.

Müqəddəs Kitab, Əhdi-Ətiq və Əhdi-Cədid. (2012). Bakı: Müqəddəs Kitab Şirkəti.

Nahcuvânî Ni‘metullâh b. Mahmûd. (1325-1326). *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye ve’l-mefâtihu’l-ğaybiyye el-mûdihatü li’l-kelimi’l-Şur‘âniyye ve’l-hikemi’l-furkâniyye*. 6 Cilt. İstanbul: y.y.

Namlı Ali. (2001). “İsmail Hakkı Bursevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/102-106. İstanbul: TDV Yayınları.

Necmüddîn-i Dâye Ebû Bekr. (2009). *et-Te‘vîlâtün-Necmiyye*. tah. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye.

Nîsâbü’rî Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A‘rec. (1996). *Ğarâ’ibü’l-Şur‘ân ve reğâ’ibü’l-furq’an*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye.

Okuyan Mehmet. (2006). “Necmeddîn-i Dâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/496-497. İstanbul: TDV Yayınları.

Öğüt Salim. (1995). “Evzâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/546-548. İstanbul: TDV Yayınları.

Öz Mustafa. (1993). “Ca‘fer es-Sâdık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/1-3. İstanbul: TDV Yayınları.

Özdirek Recep – Çavuşoğlu Ali Hakan (2010). “Süfyân es-Sevrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/28. İstanbul: TDV Yayınları.

Özel Ahmet. (2003). “Mâlik b. Enes”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/506-513. Ankara: TDV Yayınları.

Râzî Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. (1988). *Mefâtihu’l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru’l-fikir.

Sa‘lebî Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve ‘l-beyân ‘an tefsîri ‘l-Kur‘ân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi‘l-Arab, 2002.

Sülemî Muhammed b. Hüseyin. (2001). *Hakâiku’t-tefsîr*. thk. Seyyid Umrân. Beyrut: Dâru‘l-Kutubi‘l-İlmiyye.

Uludağ Süleyman. (2002/1). “Kâşânî, Abdürrezzâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/5-6. Ankara: TDV Yayınları.

Uludağ Süleyman. (2002/2). “Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/473-475. Ankara: TDV Yayınları.

Uludağ Süleyman. (2010/1). “Sülemî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/53-55. İstanbul: TDV Yayınları.

Uludağ Süleyman. (2010/2). “Sülûk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/127. İstanbul: TDV Yayınları.

Uzunpostalcı Mustafa. (2010). “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/143-145. İstanbul: TDV Yayınları.

Yavuz Yusuf Şevki. (1995). “Fahreddîn er-Râzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/89-95. İstanbul: TDV Yayınları.

Yazır Elmalılı Muhammed Hamdi. (ts.). *Hak Dini Kur‘ân Dili*. Sad.; Prof. Dr. İsmail Karaçam, Yrd. Doç. Dr. Emin Işık, Dr. Nusrettin Boleli, Abdullah Yücel. 10 Cilt. İstanbul: Umut Matbaası.

Zemahşerî Ebû‘l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. (1998). *el-Keşşâf ‘an hakâiki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni‘l-ekâvil fî vücûhi‘te-vîl*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, 6 Cilt. Riyad: Mektebetü‘l-‘abidkan.

Murad Ağayev**ORUC AYƏLƏRİNİN İŞARİ TƏFSİRİ****XÜLASƏ**

Oruc tutmaq Adəmdən başlayaraq bütün ümmətlərə fərz buyurulmuş bir ibadətdir. Bu ibadət son Haqq din olan İslam dininə də fərz buyurulmuşdur. Belə ki, “Bəqərə” surəsinin 183, 184, 185 və 187-ci ayələrində orucun vacibliyindən bəhs edilir. Müfəssirlər ayələri fiqhi baxımdan təfsir edərək, oruc tutmaqla bağlı şərtləri izah etməyə çalışmışlar. Oruc ayələri təfsir ədəbiyyatında leksikoqrafiya və fiqhi baxımdan açıqlansa da, bu ayələr işari təfsir məktəbinə mənsub olan müfəssirlər tərəfindən fərqli mənalar yüklənərək yenidən təfsir edilmişdir. Bu müfəssirlər Ramazan, hilal, orucun halları, səfər halında olan insanların və xəstələrin vəziyyəti haqqında mövzularda bəzi işari şərhlər gətirərək, təfsir ədəbiyyatına fərqli baxış bucağı qazandırmışlar. Müfəssirlərin fikrincə, qəlbi şəhvətdən, boş istəklərdən, gözləri haramdan, dili acı sözlərdən xilas etmək istəyən hər bir müsəlman oruc tutmaqla bunu edə bilər.

Bu kontekstdə araşdırmamız iki hissədən ibarətdir. Məqalənin birinci hissəsində islamdanəvvəlki inanc sistemlərində oruc ibadətləri haqqında qısa məlumat verilir. Daha sonra müfəssirlərin oruc ayələrini necə açıqladıqları izah edilir. İkinci hissədə isə işari təfsir məktəbinə mənsub olan müfəssirlərin bu ayələrlə bağlı verdikləri izahlar bir araya gətirilərək şərh edilir.

Açar sözlər: *Oruc, işari təfsir, Kuşeyri, Bursəvi, Alusi, Naxçıvani.*

Мурад Агаев

СИМВОЛИЧЕСКОЕ ТОЛКОВАНИЕ АЯТОВ О ПОСТЕ

РЕЗЮМЕ

Пост - обязательный вид поклонения для всех умм, начиная с Адама. Это поклонение также является обязательным в последней религии справедливости- исламе. Так, в аятах 183, 184, 185 и 187 суры аль-Бакара рассказывается о важности поста. Толкователи пытались объяснить условия поста, путем толкования методом фикха. Хотя аяты о посте раскрыты в литературе толкования с точки зрения лексикографии и фикха, толкователи, принадлежащие к школе символического толкования (тафсир ишари), дали им разные значения и повторно истолковали их. Эти толкователи представили литературу толкования с другой точки зрения, дав символическое толкование таких тем, как Рамадан, полу-месяц, состояние поста и состояние людей и больных в пути. По мнению толкователей, любой мусульманин, желающий спасти свое сердце от похоти, суетных желаний, глаза от харама, а язык от горьких слов, может добиться этого, соблюдая пост.

В этом контексте наше исследование состоит из двух частей. В первой части статьи дается краткое описание поста в доисламских системах верований. Затем объясняется, как толкователи интерпретировали аяты о посте. Во второй части обобщены и объяснены комментарии толкователей школы тафсира ишари в связи с этими аятами.

Ключевые слова: *пост, тафсир ишари, Кушейри, Бурсави, Алуси, Нахчывани.*

Murad Aghayev

ISHARI INTERPRETATION OF FASTING VERSES

ABSTRACT

Since Adam, fasting has been a compulsory form of devotion for all ummahs. This devotion is necessary for Muslims, who believe that Islam is the last true religion. In reality, the require

d fasting is mentioned in the 183rd, 134th, and 135th verses of al-Baqara. The commentators sought to explain the conditions interpreting the verses in terms of fiqh. Although the verses of fasting, known as fiqh verses in Islamic law, are interpreted in terms of lexicology and fiqh in the commentary literature, they have been reinterpreted by the tafsir scholars who are from the school of Ishari tafsir. These commentators have brought a different perspective to the tafsir literature by introducing a number of sympathetic interpretations on issues such as Ramadan, crescent, states of fasting, traveling and the situation of the sick people mentioned in the verses. According to these commentators, every Muslim who wants to save his heart from delusions, desires of self, ill-wishes, from forbidden things, and bitter words can do this by fasting.

In this context, our study consists of two parts. In the first part, it is explained how fasting and commentators interpreted the verses of fasting that existed in pre-Islamic belief systems. In the second part, the different ishari interpretations made by the members of the Ishari tafsir school are examined by bringing them together.

Keywords: *Fasting, Ishari commentary, Kusheyri, Bursevi, Alusi, Nakhchivani*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. K.Y.Tağıyev

MEHDİLİK DÜŞÜNCESİNİ İNKÂR EDENLERİN İDDİALARI

Şamo Kazımov,

Uludağ Üniversitesi

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Öğrencisi

shamo29@hotmail.com

ÖZET

Baskı ve zulüm altında kavrulan zayıf toplumlar her zaman, kendilerini bu durumdan kurtaracak bir liderin beklenti ve umutları içinde yaşamışlar. İnsanlık tarihinin neredeyse her merhalesi bu türden olaylara şahittir. Çeşitli kavimlerde farklı isimlerle anılan bu inancın İslam'daki karşılığı mehdiliktir. Söz konusu düşünceden maksat, kıyametten önce insanlığı zulümden kurtararak ve dünyanın her yerinde adaleti sağlayacak bir liderin geleceğini ifade etmektedir. Bu inanç semavi olsun olmasın neredeyse tüm dinlerin ortak özelliği olmuştur. Fakat diğer dinlerde olduğu gibi İslam âleminde de böyle bir kişinin varlığı hususunda ittifak söz konusu olmamıştır. Şöyle ki, İslam uleması arasında kurtarıcı nitelikli bir şahsın (Mehdi'nin) mevcudiyetini kabul edenlerin yanı sıra bunun aksini düşünenler de olmuştur. Kurtarıcı Mehdi'nin varlığını inkâr edenler, bu iddialarını çeşitli yorumlar getirmek suretiyle ispatlamaya çalışmışlar.

Bu çalışmamızda mehdilik inancını İslam dünyasında kabul etmeyen düşünürlerden bazılarının iddiaları ve bu hususta ileri sürdükleri deliller ele alınacaktır. Konu çok uzun ve derin olduğundan söz konusu kesimin sundukları eleştirilere kısaca değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Mehdilik, Kurtarıcı, Siyaset, İnanç*

Giriş

İlim adamları mehdilik meselesinden bahsederlerken çeşitli yönlerden ele alıp incelemişler. Bir kısım ulemaya göre, Mehdi merkezli haberler, iktidar savaşı yapan belli kesimler arasındaki siyasi oyunlar sonucu oluşturulmuş oluşturulmuştur. Bir diğer grupsa bu tür rivayetlerin ortaya çıkma sebebinin, eski din ve kültürlerin İslam'la kaynaşması, dolayısıyla onlardan etkilenme olduğunu iddia etmiştir. Tarihte mehdilikle bağlantılı görüşlere akli yönden de itirazlar yapılmış, böyle bir iddianın gerçeği yansıtmadığı söylenmiştir. Bu yüzden mehdilik inancı hakkında söylenen fikirler çeşitli çevrelerin birbirinden farklı yorumlarıyla dolup taşmıştır.

Her şeyden önce söylenmelidir ki, mehdiliği kabul etmeyen kesim, bu inancın temelini İslam'a dayanmadığını iddia etmektedir. Zira İslam dini gelmeden bin yıllar öncesinde de aynı inanç türü farklı şekillerde mevcuttu. Budizm, Hinduizm, Mecusiliğin yanı sıra Yahudilik ve Hristiyanlık ta bu inanç esasından nasiplerini almışlar. Hatta daha öncelerine gidilirse eski Sumer, Babil ve kadim Mısır inanç sisteminde kurtarıcı vasıflı benzer mitoloji varlıklara rastlamak mümkündür (Sarıkçıoğlu, Ekrem 1997, 13-16). Bu yüzden birçok temel hadis kitaplarında mehdilikle ilgili rivayetlerin yer alması, bu düşüncenin sadece İslam kaynaklı olduğu anlamına gelmemektedir. Bu da mehdiliğin kendi kendiliğinde İslam'ın eski din ve kültürlerden esinlenmiş olabileceği fikrini akıllara getirmektedir (Öztürk, Mustafa 2017, 354).

Mehdi'nin zuhuru meselesi Kur'an'da mevcut olmayıp buna işaret edebilecek ayete de rastlanmadığı kolayca söylenebilir. Konuya dair rivayetler esasen hadislerde mevcuttur. Fakat bir başka sorun bu rivayetlerin sıhhati konusundadır. Mezkûr konudaki haberlerin ne kadar sahih olup olmaması meselesine daha sonra İbn Haldun'un değerlendirmesi bahsinde değinilecektir. Bu arada şunu da zikrederim ki, mehdici haberlerin yer aldığı temel İslam kaynakları Kütüb-i Sitte'den Ebu Davut (275/889), Tirmizî (279/892), Nesâî (303/915), İbn Mâce'nin (273/887) *Sünen*leridir. Ayrıca bunların dışında, Ahmet b. Hanbel (241/855), Nisaburi (405/1014), Taberani (360/971) gibi hadis ulemaları da eserlerinde Mehdi rivayetlerine yer ayırmışlar.

Şii (İmamiyye) akidesinin olmazsa olmazı niteliğinde değer gören mehdilik meselesiye hiç kuşkusuz Şii kelim ve hadis külliyyatının hepsinde detaylı şekilde ele alınarak incelenmiştir. Ali b. Hüseyin İbn Babaveyh el- Kummi

(329/941), Kuleyni (329/941), Şeyh Saduk (381/991), Kirmâni (411/1037), Şeyh Müfit (413/1022), Şerif Murteza (436/1045), Tûsi (460/1068), Meclisi (1110/1698) gibi kelimacı ve muhaddisler kendi eserlerinde zuhur edecek Mehdi'den geniş şekilde bahsetmişler. Sünni düşünceden farklı olarak İmami akideye göre Mehdi'nin inkârı küfre sebep olmaktadır. Bu yüzden Şiiilikte Mehdi'nin zuhuru meselesinde ittifak vardır. Fark sadece Şia'nın çeşitli kolları arasında zuhur edecek kişinin kimliği hususundadır (Bağdadi 1988, 62, 70; Şeyh Saduk 1405, 425- 429; Şehristâni 1992, 1; 168). Dolayısıyla bu çalışmamızda mehdiliğin kabul edilmemesinden yana olan Sünni çevredeki bazı düşünürlerin yaklaşımlarına değineceğiz.

Aşağıda ilk olarak mehdiliğin kabul edilmemesiyle ilgili genel görüşler serdedilecek, daha sonraysa birkaç düşünürün bu konudaki görüşlerine ayrı başlıklar halinde temas edilecektir.

1. Mehdilik Karşıtı Söylemler

Mehdilik fikrini kabul etmeyenler görüşlerini ispatlarken çeşitli deliller sunmaktalar. Onlara göre Kur'an'da konuyla ilgili herhangi açık bir ayetin mevcut olmaması en büyük delillerdendir. Mütevatir derecesine ulaşmış herhangi bir rivayete rastlanmaması da bu görüşü teyit eder niteliktedir. Hem Ehlişünnetin iki temel hadis kaynağı olan Buhari ve Müslim'in *Sahih*'lerinde de Mehdi'den bahseden açık bir rivayet yoktur (Abdülhamit, Muhsin 1973, 50). Bu hususta dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta daha vardır. Bu da İslam'ın ana kaynaklarında, mütevatir derecesine ulaşan böyle bir haberin mevcut olmamasının, dinin inanç esası olmayacağı görüşüdür (İlhan, Avni 1993, 140-141). Fakat mehdilikle ilgili rivayetlerin birçoğunun ashabın büyüklerinden rivayet olunduğunu söyleyen Muhammed Ahmet İsmail el-Mukaddem, konunun ciddiyetine vurgu yapmaktadır. Osman b. Affan, Ali b. Ebi Talip, Abdurrahman b. Afv, İbn Abbas, İbn Ömer, İbn Mesut ve diğerleri dahil, ashtan toplam 31 kişinin ismini serdeden müellif (el-Mukaddem, Muhammed Ahmet İsmail 2002, 63), "el-Mehdi ve Fiqhu Eşrati's- Saat" eserinde mehdilikle ilgili yapılan eleştirileri kabul etmeyerek konuyu farklı başlıklar altında detaylı bir şekilde incelemiştir. Bu husus aslında malum konudaki haberlerin manen mütevatir seviyesine ulaşıldığını söylemeye imkan tanımaktadır.

Burada dikkat edilecek bir diğer önemli meselede şudur: Buhari'nin Sahih'inde Mehdi ibaresi yer almasa da onun Kitabı't- Tarihi'l- Kebir" isimli eserinde aynı ibarenin geçtiği bir rivayet mevcuttur (Buhari, 4: 406, No: 3497). Müslim'e gelinceyse, hadis ilim alanında söz sahibi olan bazı ulema kendi eserlerinde Müslim'in de "Mehdi" ibaresi geçen hadis rivayet ettiğini nakletmişler. Örneğin, Heytemi (Heytemi 1429/2008, 2: 459) Muttaki el-Hindi gibi hadis uleması kendi eserlerinde buna yer vermişler (el- Hindi, Muttaki 1985, 14: 264). Ayrıca Buhari ve Müslim'in "Sahih"leri üzerine "Müstedrek"i yazan Hâkim en- Neysaburi söz konusu eserinde Müslim'den naklederek "Mehdi" ibaresi geçen rivayetlere yer vermiştir (Hâkim, Tarixsiz, 4: 464-465). Bu hususlar (eğer doğruysa) Müslim'in "Sahih"inde böyle bir rivayetin daha önceden var olabileceğini akıllara getirmektedir.

Mehdilik karşıtı kesimin bir diğer iddiası da şu şekildedir: Kur'an'da olmamasının yanı sıra herhangi bir mütevatir rivayete dayanmaması (manen mütevatir olabileceğine yukarıda değinildi), mehdilikle ilgili hadislerde birçok çelişkinin bulunması, bu düşüncenin inanç esasından olmayacağını ifade etmektedir. Böyle bir durumda mehdilik bir inanç olmaktan ziyade bir anlayış, teori ve beklenti olarak algılanmalıdır. Diğerleri gibi "mehdilik" teorisinin de kabul görmesi için mantıklı bir gerekçeye ihtiyacı vardır. Dolayısıyla mehdiliğe işaret eden hadislerin sayısı fazla olsa dahi çoğunun zayıf olması bunun bir inanç esası haline gelmesini imkânsız kılmaktadır. Buysa "Mehdi" nitelikli bir şahsın mevcudiyetini şüpheler altına almaktadır (Kefûri Ty, 6; 484- 485)

Mehdilik meselesine ilk dönem akait kitaplarında hiç değinilmemiş olması da karşı tarafın öne sürdüğü deliller arasındadır. Örneğin, ilk dönem akait türü eserlerden olan İmam- ı Âzam Ebu Hanife'nin (150/767) *el- Fıkhu'l- Ekber*'inde mehdilikle ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. İmam Malik (179/795), İmam Şafi (204/820), Maturidi (333/944), Bâkılani (403/1013), Cüveyni (478/1085) gibi ilk dönemin önde gelen akait uleması da bu konuya hiç değinmemişler. Çünkü mehdilik, inanç sistemiyle değil bizzat imametle bağlantılı bir meseledir. İmamet meselesi ise Ehlisünnete göre fıkıhla ilgili konulara dâhildir. Bu da furû'a dâhil bir konunun akidenin esaslarına eklenmesi prosedürünün daha sonralar tedricen gerçekleştiği fikrini ortaya koymaktadır (İlhan, Avni 1993, 141). Bu hem de Mehdi'nin varlığını

inkâr etmenin- Şia'da olduğu gibi- (Kuleyni 1426/2005, 1; 128-132; Berki 1432/2011, 251- 254) insanı küfre sokmayacağı anlamına gelmektedir.

Mehdilik karşıtı taraf, malum haberlerin ilk dönem Ehlisünnet akait kitaplarında yer almadığını söylemekte, bu konudaki mevcut bilgilerin sonraki dönemlerde yazıya geçirilmiş olmasını da kendi iddialarına delil getirmekteler. Hatta bununla yetinmeyip konuyu açıklamakla görüşlerini teyit etmeğe çalışmışlar. Şöyle ki, onlara göre imamet, mehdilik gibi konuların çok sonralar ele alınmasının temel sebeplerinden birisi, Sünni kelimcilerin, çeşitli fırkaların söz konusu iddialarına cevap verme isteklerinden kaynaklanmıştır (Kürdistanî 1318/1900, 2; 321). Mehdi'yi inkâr etmenin insanı küfre düşüreceğiyle ilgili rivayetse (Makdisî 1410/1989, 230), senet zincirinde yer alan Ebu Bekir el-İşkâfî'den dolayı tamamen uydurmadır (Azim Âbâdî 1969, 11: 362).

Ehlisünnetin sonraki dönem uleması arasındaysa bu konuya değinildiği müşahade edilmektedir. Eş'ari (324/935-936), Bağdadi (463/1071) ve Şehristani (548/1153) bunlara örnek verilebilir. Fakat onlar mehdilik meselesini akide konusu olarak kabul etmemekle beraber, herhangi tartışmaya da girmemişler. Bu ve benzeri ilim ulema sadece mehdiliğin mezhepler tarihi içindeki oluşumu hakkında bilgi vermekteler (Gün, Faruk 2017, 119). Onların olumlu veya olumsuz bir fikir bildirmemeleri mehdilik görüşünün Sünni düşünce sisteminde yeni görülmeye başladığının belirtisi olabilir. Bu husus dahi onların mehdiliği kabul etmedikleri anlamına gelmektedir. Dolayısıyla mehdiliğin ilk kez sonraki dönem kelim eserlerinde yer almaya başlaması, böyle bir şeyin ilk dönemlerde var olmadığının bir başka delili olabilir.

Daha sonraki dönem ulemasının teliflerine bakıldığında yeni görüşlerin söylendiğini görmekteyiz. Artık mehdiliğin Sünni çevrelerce de kabul edilmeğe başlandığı söylenebilir. Şöyle ki, Kurtubi (671/1272), İbnu'l- Kayyim el- Cevziyye (597/1201), el- Mizzi (742/1341), Askalani (852/1449), Berzenci (1103/1691) gibi Ehlisünnet ulemasına göre mehdilikle ilgili rivayetlerin senet yönüyle kat'iliği söz konusu değildir. Ancak birçok hadis kitabında zuhur edeceğine dair bilgiler yer aldığından Mehdi'nin gelişi bir nevi manevî tevatürle sabit olmuştur (Gün, Faruk 2017, 119).

Mehdilik müessesesine yöneltilen itirazlardan birisi de rivayetlerdeki beklenen Mehdi'nin kimliği ile ilgilidir. Zira mevcut rivayetlere bakılırsa kimin kurtarıcı "Mehdi" olacağına dair net bilginin olmadığı anlaşılmaktadır.

Çeşitli haberlerde Ehlibeyt'ten (Ebu Davut, 1436/2015, 894), Abbas oğullarından (İbnü'l- Cevzi 1983, 1: 290), Abdülmüttalib'in soyundan (İbn Mace 2003, 933) veya Medine ehlinden ismi meçhul birinin "Mehdi" olduğu zikrolunmaktadır. Bir rivayette Mehdi'nin isminin Hz. Peygamber'in ismiyle aynı olacağı (Tirmizi 2017, 829- 830) söylense de bir başka rivayette Haris olarak yer almaktadır (Ebu Davut, 1436/2015, 896). Beklenen Mehdi'nin Hz. İsa olduğu hakkında da bazı haberlere rastlamak mümkündür (Hâkim 2002, 4: 488; İbn Mace 2003, 916). Ümmet için oldukça önemli bir mevzuda çelişkili veya birbirine ters haberlerin varit olması düşünülemez. Böyle bir durum mehdilikle ilgili hadislerin kabulünü de zora sokmaktadır (Abdülhamit, Muhsin 1973, 50).

Nakledilmiş mezkûr haberlerde rastlanan çelişkili bilgiler bu sayılanlara bitmiyor. Mehdi'nin zuhurdan sonra hüküm süreceği rakamlarda da benzer farklılıkları görmek mümkündür. Bu husus ta konuya dair yapılan itirazlar arasındadır. Çeşitli hadislerde Mehdi'nin, zuhur etmesinden sonra yedi sene (Ebu Davut, 1436/2015, 894- 895), bazen beş sene (Tirmizi 2017, 830), bazen de sekiz (Hâkim 2002, 4: 601) veya dokuz sene (İbn Mace 2003, 932; Tirmizi 2017, 830) gibi farklı rakamlardan bahsedilmektedir. Bunların yanı sıra 19, 20, 24, 30, 40 sene diye çeşitli rivayetler de mevcut olup en meşhur olanı 7 senedir (Heytemi, 27-28; İbnu'l- Cevzi 1983; 2: 858- 860). Bazı rivayetlerde Mehdi'nin Hz. İsa'dan sonra geleceği, bazılarındaysa Hz. İsa'nın onun zamanında geleceği bildirilmektedir. Bir kısmındaysa Mehdi'nin Hz. İsa'dan başkası olmadığı zikrolunmaktadır (İbn Mace 2003, 916). Şii kaynaklarda dahi Mehdi'nin zuhur etme yaşlarıyla ilgili kesin bilgi olmayıp kırk ila otuz kırk arası olduğu belirtilmektedir (Tûsi 1385/1966, 419- 420). Hâlbuki neredeyse temel inanç esaslarından sayılacak bir konuda ihtilafı, çeşitli, bazen ise tamamen zıt bilgilerin yer almaması gerekmektedir.

Yukarıda mehdilikle ilgili rivayetlerin esasen metinlerinde çelişkili görülen kısımlardan bahsedildi. Mezkûr haberlerde senet yönünden de bazı müşküller olup eleştirilere tabi tutulmuştur. Şöyle ki, söz konusu rivayetlerin ravi-leri birçok hadisçi tarafından tenkit edilerek yalancılıkla itham edilmiştir. Bu ravilerin bir kısmı batinilikle, gulatla, harurilikle, bazıları hafıza bozukluğuyla, bir kısmı da tedlis, meçhullük, zayıflıkla itham edilmiştir. Bu tenkitleri yapan muhaddislere İbn Hibban, Yahya b. Main, Ebu Davut, Dârekutni, Zehebi,

el- İclî ve diğer âlimler örnek verilebilir (Abdülhamit, Muhsin 1973, 48). Böyle bir hususun var olması da bu türden rivayetlerin sıhhatini olumsuz yönde etkilemektedir (İlhan, Avni 1993, 150).

Mehdilik hakkındaki eleştirilen yönlerden birisi de söz konusu rivayetlerin tarih boyunca sürekli siyasi oyunlara alet edilmiş olmasıdır. Haşim oğulları, Ümeyye oğulları ve Abbas oğullarının kendi siyasi çıkarları için bu konuda çeşitli rivayetler oluşturdukları ve birbirinden farklı isim ve kimliklerde çok sayıda “mehdi” kimliği oluşturdukları bilinen gerçektir. Örneğin, Muhtar Sekafi (Bağdadi 1988, 52), Süleyman b. Abdülmelik (99/717) (Ferezdak 1987, 426), Ömer b. Abdilaziz (102/720) (Mervezi 1412/1992, 372), Muhammed b. Abdullah (145/762) (İsfahâni 1965, 174-176), Muhammed b. Hasan el-Askeri (Şeyh Müfit 1413, 4), Süfyani (Şeyh Saduk, 2: 652; Ahmed Emin ty, 3: 239), Ebu'l- Abbas Seffah (132/749) (Atvan, Hüseyin 1415/1995, 348), Muhammed b. Mansur el- Mehdi (169/785) (İsfahâni 1965, 162) ve diğerleri söz konusu “mehdilerin” bazılarıdır. Fakat mehdiliğin sürekli bazı kesimlerce sui istimal edilmesi, bu konudaki rivayetlerin hepsinin uydurma olacağı anlamına gelmeyeceğini söylemekte de fayda vardır.

Mehdilik karşıtı taifenin sunduğu bir diğer iddia da bu inançla ilgili fikirlerin ortaya çıktığı toplum ve bölge insanlarıyla bağlantılıdır. Şöyle ki, İslam'dan önce özellikle Irak ve İran arazilerinde birbirinden farklı felsefi düşünce ve akımlar, birçok eski dini görüşler mevcut olup hepsinde de bir kurtarıcı bekleme umut ve inancı vardı. Böyle bir kültür ortamında yaşayan topluluklar arasında mehdilik veya benzeri bir görüşün ortaya çıkıp daha hızlı, kolay ve kalıcı şekilde yayılması gayet normal karşılanmalıdır. Çünkü yeni Müslüman olmuş bölge insanların eski inanç ve geleneklerinin etkisinden bir anda kurtulması beklenemezdi. Bu yerlerde İslam'dan çok eskilere dayanan ve yaygın olan irfani felsefe ve ilahi feyiz teorisi mehdilik inancına çok rahat bir şekilde uyarlanmış, böylece konunun fikri ve felsefi arka planı sağlam hale getirilmiştir. Her zaman olduğu gibi bugün dahi bu bölgelerdeki birçok dini eğitim kurumlarında felsefi programların dini ilimlerle bir arada ve derinlemesine götürülmesi bu inancın kabul edilmesine hizmet ve yardım etmektedir (Çınar, Mahmut 2016, 216-217).

Hz. İsa'nın Mehdi ile beraber nüzulünü savunanlarsa, sahabe, tabiin, fıkıh, hadis ve tefsir âlimlerinin bu konuda hem fikir olmalarını öne sürmekte-

ler. Bu iddia doğru olabilir ama elimizdeki mevcut rivayetler incelendikten sonra ortaya çıkan problemler karşısında bunun bir değeri kalmayabilir. Çünkü icma iddiası ile bu konudaki problemler ve bunların yol açtığı ciddi şüpheler ortadan kalkmış olmayacaktır (Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri, 26. 02. 2020).

2. Mehdici Rivayetlerde Kûfe Ve Basra Detayı

Mehdiliği kabul etmeyenlerin önemle vurgu yaptıkları bir diğer önemli meseleyse İslam tarihi açısından özel yere sahip olan iki şehirle ilgilidir. Bunlar Kûfe ve Basra şehirleridir. Kur'an'ın ve hadislerin kaynağı Arabistan Yarımadası (veya Hicaz bölgesi) olduğu için mehdilikle ilgili hadisleri aktaranların çoğunun bu veya civar bölgelerden olması gerekiyordu. Oysaki mehdilik bağlamında rivayet edilmiş haberlerin senetlerinde yer alan ravilerin büyük çoğunluğunun Kûfe (12 kişi) ve Basra (15 kişi) menşeli (veya bu iki bölgeyle çok yakın ilişkide) olduğunu görmekteyiz. Bu ince detay, konunun üzerinde durulmasını gerektiren oldukça önemli bir husustur. Şerik b. Abdullah, Süfyan b. Üyeyne, Veki b. el- Cerrah, Übeydullah b. Musa ve başka diğerleri Kûfeli ravilerin bazılarıdır. Söz konusu ravilerden Basralı olanlarına da Nasr b. Ali el- Cahdami, Muhammed b. Beşşar (Bindar), Ebu Kılabe Abdullah b. Zeyd, Ali b. Zeyd b. Abdullah, İmran b. Daver el- Ammi el- Kattan ve başkaları örnek olarak verilebilir (Çınar, Mahmut 2016, 176). Konunun daha net anlaşılması için aşağıda, bu iki şehrin tarihi yapısı ve halkının özellikleri hakkında genel bilgi verilmesini münasip gördük.

2. 1. Kûfe

Irak bölgesi sınırlarında yer alan Kûfe, ilk kez Hz. Ömer zamanında (17/638) ve kendisinin emriyle Sa'd b. Ebu Vakkas tarafından siyasi ve güvenlik amacıyla yaptırılmış garnizon şehirlerinden sadece birisidir (Hamevi, Yakut 4: 557-561). Şehrin inşası bitince buraya farklı coğrafya, etnik ve dinin müntesiplerinden çok sayıda insan yerleştirilmişti. Bunların ilk sakinlerinin çoğu, eski dinlerinin etkisinden uzaklaşamayan yeni Müslüman olmuş kimselerdi. Özellikle Mazdekizm, Maniheizm, Zerdüştlük, Sabiilik, Ateşperestlik gibi çoğunlukla kadim fars dini inançlarına mensup olanlar büyük çoğunluğu oluşturmaktaydı (Bakır, Abdulhalık 1992, 5: 109). Onların bir kısmı Sasani devletinin yok edilmesi sonucu buraya sığınmayı tek kurtuluş

yolu olarak görmüş kimselerdi (Belazuri 1987, 4: 394-396). Sadece Kadisiye savaşında (15/636) yenilen Sasani ordusundan 4000 asker aman dileyerek Müslüman olunca burada iskân ettirilmişlerdi (Belazuri 1987, 4: 393-394). Şurası çok ilginçtir ki, farklı mahallelerde çeşitli gruplar halinde yerleştirilmiş bu insanlar, sadece diğer şehirlere karşı değil, bir birilerine karşı dahi kapalı şekilde yaşamaktalardı (Topaloğlu, Fatih 2010, 115).

Kûfe halkı zaman zaman kendi aralarında bir dizin toplumsal kargaşalar çıkarmaktaydı. Bunun esas sebebi muhtemelen şehrin (karşısındakine müsa-maha göstermeyen, içlerine kapalı) kozmopolit yapıya sahip olmasıydı. Dolayısıyla bura ahalisinden eski dini inanç ve kültürlerini kısa sürede terk etmeleri beklenemezdi. Bu kargaşaların boyutu bir müddet sonra daha da büyümüş olmalı ki, hilafet merkezini dahi ciddi şekilde etkilemişti (Çınar, Mahmut 2016, 179). Örneğin, III. Raşid-i halife Hz. Osman'a başkaldıran üç başlıca şehirden birisi Kûfe'ydi (İbnü'l- Esir 1407/1987, 3: 30- 36). Yine Hz. Ali'nin (40/661) Kûfe caminde şehit edilmesinde (Taberi 1387/1967, 5: 143-145), oğlu Hz. Hüseyin'inse Kerbela'da şehit edilmesinde Kûfeliler büyük rolü üstlenmişlerdi (Tabersi 1380/1961, 2: 24- 25).

İşte böyle bir yapıya sahip olan Kûfe halkının ekseriyeti daha sonralar birçok kişinin hem mehdiliğini hem de birer ilah olduklarını öne sürerek rengâ-renk fitne ateşleri tutuşturmuştu (İbn Hazm 1348/1930, 4: 142- 143). Kûfelilerin bu ve benzeri girişimleri, mehdilikle ilgili rivayetlerdeki ravilerin çoğunun Kûfe ve Basralı ola bilecekleri hakkında da önemli ipuçları vermektedir.

2. 2. Basra

Irak sınırları içerisinde yer alan Basra şehri de Kûfe gibi Hz. Ömer döneminde kurulmuş garnizon şehirlerdendir (Hamevi, Yakut 1: 511). Basra'nın durum Kûfe'den bir az farklıydı. Şöyle ki, buraya esasen yeni Müslüman olan veya henüz olmayan Arap kabilelerinin yanında Hintliler, Melezler, zenciler, Kûfe'ye nispetle daha az sayıda İranlılar iskân ettirilmişti (Bakır, Abdulhalık 1992, 5: 110).

Basra'nın kozmopolit yapısı beraberinde büyük toplumsal çalkantıları getirmiş, ara sıra görülen itiraz dalgalarını yatırmak için merkez tarafından sert tedbirler görülmüştü. Hz. Osman dönemi fitne olaylarında isyancılardan bir grup bizzat buradan gelmiş olup Cemel savaşının yaşandığı civar da burasıdır.

Basra'nın isyankâr ruhlu sakinlerini dize getirmek için Emeviler döneminde buraya sert mizaçlı valilerin (Ziyad b. Ebihi, Haccac b. Yusuf es- Sakafi) atanması da herhalde bu sebepleydi (Bakır, Abdulhalık 1992, 5: 110).

Basra halkında mehdilikle ilgili düşüncelerin oluşmasında bura halkının zengin dini inanç ve kültürlerinin olmasının yanı sıra, onları buna itecek başka önemli faktör de vardı. Bu, Emevilerin Arap olmayan Müslümanlara karşı takındıkları ırkçı tavırlarıydı. Bu yüzden Basra, Emevi muhalefetine ana merkezlerinden biri haline gelmişti. Emeviler tarafından sosyal, ırkçı baskılara maruz kalınca halkta, adaleti sağlayacak, zulme son verecek kurtarıcı bir lider beklentisinin oluşması doğal karşılanmalıdır. Düşünce yapısı açısından Kûfeli-lerden nispeten farklı olmalarına rağmen, onlara yakın bölgede yerleşmesi ve aralarında yakın ilişkilerin olması Basralılarda da mehdilikle ilgili fikirlerin yeşermesinde kendi etkisini göstermiş olmalıdır (Çınar, Mahmut 2016, 177).

Basra'nın coğrafi açıdan İran yakınlarında bulunması ve buranın kültüründen etkilenme oranının yüksek olması da dikkatlerden kaçmamalıdır. Ana merkezi Basra olan Mutezileye, ilk dönemlerde "Müslümanların Mecusileri" denmiş olması da bu görüşü teyit niteliğindedir. Öte yandan Kûfe şehrinin Şiiliğin, Basra'nın ise Hariciliğin ilk çıkış noktası olmaları da üzerinde düşünülmesi gereken hususlardandır (Çınar, Mahmut 2016, 177- 178).

Sonuç olarak her iki şehrin, mehdici anlayışın İslam dünyasına nüfuz etmesindeki rolü inkâr edilmemelidir.

3. Mehdilik Fikrini Kabul Etmeyenler Ve Görüşleri

Neredeyse tüm dinlerin beklemiş oldukları Kıyamet'ten önce zuhur edecek bir kurtarıcı inanç ve görüşünü kabul etmeyenler, bunu kabul edenlere karşı kendilerine has çeşitli deliller sunmaya çalışmışlar. Bu hususta en yaygın olan görüşlerden birisi Mehdi inancının, Mesih ve onunla bağlı fikirlerin yansımından ibaret olduğu görüşüdür (Philip K Hitti 1970, 248). Fakat konuya farklı şekilde yaklaşarak itiraz edenler de az değildir. Bu bölümde farklı dönemlerde yaşamış birkaç Müslüman düşünürün görüşleri genel hatlarıyla kısa olarak ele alınacaktır. Bunların yanı sıra mehdiliği kabule yanaşmayan son dönemin Türkiyeli düşünürlerden birkaçının görüşüne de değinilecektir. Ayrıca sonda, mehdilik fikrinin, zihinsel rahatsızlığın ürünü olabilme ihtimaline de değinilmiştir.

3. 1. İbn Hazm (456/1064)

Mehdilik fikrini kabul etmeyen ilk dönem âlimlerinden birisi İbn Hazm'dır (456/1064). Ona göre İslam dünyasında görülen bazı fikir ve inançların kaynağı İran kültürüdür. Velâyet, ric'at, tenasüh, irfânî bilgi ve başka benzer akımların yanı sıra Kıyamet kopmadan önce yeryüzüne zuhur edeceği iddia edilen kurtarıcı inancı da bizzat köklü ve kadim medeniyete sahip Fars kültürünün ürünüdür. Mehdilik ve benzeri inanç türleri farsların Müslüman olmasıyla İslam âlemine de sirayet edebilmiştir. Zira İslam'dan önce Sasani tebaası, Arapları değersiz bir halk olarak görmekte, onlara kendi koyunlarını güden çoban muamelesi yapmaktalardı. Hiçbir değer ifade etmeyen bir halkın kısa zaman içerisinde köklü bir imparatorluğu (Sasani İmparatorluğu'nu) tarih sahnesinden silmesi onlara ağır gelmişti. Bu yüzden Müslüman kimliğine bürünerek eski inanç ve kültürlerinden kalma yabancı fikirleri İslam'a sokmaya başlamışlardı. Kendilerine taraftar bulmak içinse Ehlibeyt'in yanında olduklarını iddia eden çeşitli fırkaları kullandılar. Onlarsa zamanla bu kesimin yeni fikirlerini cazip buldular (İbn Hazm 1348/1929, 2: 91). Dolayısıyla İbn Hazm'a göre mehdilikle ilgili düşünce ve inanç sistemi İslam'a sonradan girmiş olup, bu ve benzeri fikirlerin kaynağı eski fars kültür, inanç ve medeniyetidir.

Hız. Peygamber'in vefatından çeyrek asır geçmemiş İslam dünyasında birçok yeni fırkalar belirmeye başlamıştı. Çoğu da bünyesinde ric'at, ilahlık, velâyet, tenasüh, mehdilik gibi çeşitli inanç şekillerini oluşturmaktaydı. Bunlar İbn Hazm'ın iddialarının makul ve ikna edici olduğunu söylemeye imkân tanımaktadır. Zira bu görüşlerin aynısı veya benzerlerine gerçekten de eski fars inanç, kültür ve geleneğinde rastlamak kolaylıkla mümkündür.

3. 2. Ebü'l- Ferec İbnü'l- Cevzi (597/1201)

İbnü'l- Cevzi (597/1201) de mehdilik hususundaki ileri sürülen fikir ve görüşleri kabule yanaşmamaktadır. Bunu ispatlamak içinse söz konusu hadislerin birçoğunu farklı başlıklarda ele almış, rivayetlerde isimleri geçen ravileri ve metinleri inceledikten sonra tümünün zayıf veya illetli olduğu kanaatine varmıştır (İbnu'l- Cevzi 1983; 2: 855- 863). Mehdilikle ilgili değindiği ve sıhhat derecelerini eleştirdiği meşhur hadislere şunları örnek verebiliriz:

“İsmi benim ismime uygun olup, ehli beytimden olan bir kişi Arapların başına geçmediği sürece bu iş bitmeyecektir (veya dünya son bulmayacaktır).” Metni bu ve buna benzer şekilde olan birkaç diğer rivayete değinmektedir.

“Mehdi, amcam Abbas’ın oğullarındandır. Hz. Peygamber amcası Abbas’a dönerek:” Allah bu işi (İslam’ı) benimle başlattı, kuşkusuz senin evlatlarından birisiyle hitam verecektir (veya ... son bulacaktır). İsa’nın önüne geçip namaz kıldıran da o olacaktır.” “Horasan taraflarından siyah bayraklıların (ordunun) geldiğini görürseniz, onlara katılın. Şüphesiz Allah’ın halifesi olan Mehdi oradadır.” (İbnu’l- Cevzi 1983; 2: 857- 860). İbnu’l- Cevzi bu ve benzeri birçok hadis senet ve metnini inceleyerek esasen de senet kısmında güvenilmeyen, metruk, hadisi kabul edilmeyen birçok kişinin olması hasebiyle bu türden haberlerin çoğunu sahih olmamakla itham etmiştir. Söz konusu durumun neredeyse mehdiliği çağrıştıran hadislerin hepsinde mevcut olması bu tür rivayetlerin sıhhat derecesini büyük oranda düşürmektedir.

Eleştirisinde daha titiz davranmaya çalışan İbnu’l- Cevzi, Hz. İsa’nın beklenen Mehdi olduğunu söyleyen rivayetlerin de (Hâkim 2002, 4: 488; İbn Mace 2003, 916) sahih olmadığını delil getirerek bazılarının beklenen Mehdi’nin Hz. İsa olacağıyla ilgili iddialarını da kabul etmemiştir (İbnu’l- Cevzi 1983; 2: 862- 863). İbnu’l- Cevzi’ye göre temelleri sağlam olmayan haberlere dayanarak inanç sistemi bina etmek kabul edilemeyecek bir durumdur (Çınar, Mahmut 2016, 177- 178; İbnu’l- Cevzi 1983; 2: 855- 863).

3. 3. İbn Haldun (808/1406)

İbn Haldun (808/1406) Mehdi’nin zuhuru meselesini derinlemesine ve daha detaylı bir şekilde eleştiren İslam âlimlerinden birisidir. Bu inancın ne zaman, nerede ve nasıl ortaya çıktığına değinmeyen İbn Haldun, söz konusu hadislerin hepsini teker teker ele alarak senet ve metin yönünden inceledikten ve sıhhat açısından hiçbir sağlam rivayete rastlamadıktan sonra böyle bir kanaate gelmiştir. Geleceği merak etmenin, insan fitratının özelliklerinden olduğunu söyleyen İbn Haldun, insanların zor ve sıkıntılı dönemlerde sürekli bir kurtarıcı arayışı içine girdiklerini iddia eder. Bazen meçhul bir şahıs, bazen bir lider, bazen de bir ilim adamı kurtarıcı olarak benimsenmiştir. Bu sayede insanlar sıkıntılarını biraz olsun atlatmış, bir derece teselli bulmuşlardır (İbn Haldun 1984, 1; 378- 391).

İbn Haldun'a göre sonradan görülmeye başlayan mehdilik inancı, Ehli-sünnet düşüncesine esasen sufi çevreler aracılığıyla sızmıştır. Bu konuda çoğunlukla Şia'dan etkilenen sufi kesim, mehdilik inancına kendilerine has farklı yorumlar getirdiler. Onlar Mehdi'nin geleceğini keşif ve müşahedeye dayanarak iddia etmekteydiler. Bu türden yorumlara ilk dönem mehdici fikirlerde rastlamak mümkün değil. Çünkü dikkat edilirse eğer ilk dönem sufilerin esas meşguliyetleri dünyadan el etek çekerek züht ve takvaya önem vermek, cezbe ve vecde ile ilgili muhabbetler yapmak, meclisler teşkil etmekten ibaretti. Gerçekten de mehdiliğe dair bilgiler mevcut olsaydı ilk dönem tasavvuf erbabı kesinlikle ondan bahsederlerdi. Fakat çeşitli fırkalarca ve farklı şekillerde ortaya atılan söz konusu malum görüşler yayılmaya yüz tutunca zamanla bu gibi fikirler tasavvufi çevrelerde de gündeme getirilmeye başlandı. Muhtemeldir ki, bazı Şia müntesipleri zamanla sufilere karışmış, onlar arasında bu türden görüşleri yaymış, onlar da kendi metot ve yöntemlerine göre (keşif, müşahedeye dayandırarak) yeni mehdilik düşünceleri oluşturmuşlardır. Gavs, kutup, abdal, nakip ve benzer tasavvufi terimlere ilk dönem sufiliğinde rastlanmamış olması da bu konuda önemli ipucu niteliğinde bir delildir. Dolayısıyla bunların sufi çevrelerde daha sonraları görülmeye başlanması Şia'nın etkisiyle olmuştur. Bu tür isimlendirmelerin ve fikirlerin gerçek halini İsmaililerin eserlerinde de görmek mümkündür (İbn Haldun 1984, 1; 391).

İbn Haldun'un bir diğer iddiası mehdici haberleri aktaran kişilerle bağlıdır. Çünkü mehdilik ve benzeri diğer gaybi konulardan bahseden rivayetler, bilhassa önceleri kitap ehli olup sonradan İslam'ı kabul eden Ka'bu'l- Ahbar ve Vehb b. Münebbih gibi ilk dönem ravileri tarafından sonradan Hz. Peygambere atfedilerek yayılmaya yüz tutmuştur. (İbn Haldun 1984, 1; 399). Dolayısıyla bu tür haberlere eski dinlerde mevcut olan benzeri fikirlerin karışması ihtimali oldukça büyüktür.

Mehdiliğin dış kaynaklı olduğunu iddia eden İbn Haldun bununla da yetinmeyerek, durumu farklı boyutlara taşımıştır. Şöyle ki, o, meseleyi sosyoloji açıdan da çözmeye çalışarak "Mehdi" hakkında şöyle bir formül geliştirmiştir: Kureyş ve Ehlibeyt'ten herhangi bir Mehdi'yi beklemek boşunadır. Çünkü bu çağda söz konusu soya mensup olanlar ve onların asabiyetleri dağılmış ve çözülmüştür. Onları bir arada bulmak ise imkânsızdır (İbn Haldun 1984, 1; 594- 600).

Sondaysa İbn Haldun'un bu husustaki görüşlerine sessiz kalmayanlar olduğunu da belirtmek gerekir. Zira *Avnu'l- Mabut*'unda Azim Âbâdi, İbn Haldun'un mehdilik hakkındaki görüşlerinde isabet etmeyip yanıldığını, itirazlarının ise aslında İmamiye'deki "Mehdi" kimliğiyle örtüştüğünü iddia ederek İbn Haldun'a cevap vermeye çalışmaktadır (Azim Âbâdi 1969, 11: 361- 362).

3. 4. Ahmet Emin (1373/1954)

Son dönemin düşünce adamlarından Ahmet Emin (1373/1954), mehdilik hakkında söylenenlerin, İslami kaynaklara sonradan sirayet ettiği görüşündedir. Konuya dair fikirlerini savunurken İbn Haldun'un görüşlerini kaynak olarak göstermekle beraber, böyle bir düşüncenin oluşturulmasında tesirli olan en önemli unsurların sosyal ve siyasi olaylar olduğunu ifade etmektedir. Ahmet Emin'e göre bazılarının yönetimdeki yerlerini korumaları, bazılarının da iktidarı ele geçirmek hırsları onları bu gibi rivayetler oluşturmaya itmiştir. (Emin, Ahmet, 3; 241- 243).

Ahmet Emin'in bu konuda İbn Haldun'un etkisinde kaldığı aşikârdır. Zira o da mehdilikle bağlantılı fikirlerin Ehlisünnet'e direkt değil, zamanla Şia'dan etkilenen sufiler üzerinden geçtiğini kaydetmektedir. Tabi ki, onlar da konuyu kendilerine has bir şekilde yorumlamışlardı. Daha sonraysa mehdilik düşüncesi birer inanca dönüşmüş ve tasavvufta manevi bir krallık oluşturarak sanki gönüllerinde kendisine taht edinmiştir. Bir müddet sonra tasavvuf erbabı mehdilik hususunda o kadar derine varmışlar ki, Mehdi'yi sadece insanlar üzerinde değil, tüm âlem üzerinde yetki sahibi olarak nitelemişler (Emin, Ahmet, 3; 245- 246).

Tüm bunların yanında tasavvufi düşüncede mevcut olan saltanat sahiplerinin, Kutup (İbnü'l- Arabi 1420/1999, 4: 300- 305) ve Gavs gibi isimlerle anılmasında bu ideolojinin (mehdiliğin) izlerini bulmak o kadar da zor değildir (Emin, Ahmet 2012, 64- 65).

Konuyla ilgili yaklaşımlarına bakılırsa, Ahmet Emin'e göre mehdilik meselesi, iktidar mücadelesinde yenilgiye uğrayan yahut mevcut iktidarın siyasi zümreleri tarafından ortaya atılmış, önce radikal (Gulat), ardından mutedil Şia, ardından Sufiler ve en nihayet Sünniler tarafından İslâm dinine mal edilmiş, siyasi kökenli bir inançtır (Emin, Ahmet, 3; 241- 246).

3. 5. Fazlurrahman (1408/1988)

Fazlurrahman (1408/1988) da İslam âlemindeki mehdilik ve benzeri fikirlerin tamamen dış kaynaklı olduğu görüşündedir. Fazlurrahman’a göre bu ve benzeri inanç şekilleri Hristiyanlığ’ın etkisinden kurtulamayan Şii kaynaklar aracılığıyla önce tasavvufa, oradan da tedricen Sünni kesime sirayet etmiştir. İslam devleti içerisinde muhalefeti temsil eden çeşitli fırkalar –Şiilik dâhil-hicri I. Yüzyıl’ın sonlarından itibaren, İslam’ın siyasi hayatının akışını kontrol etme teşebbüsünde başarısızlığa uğrayınca, beklenen kurtarıcı liderle ilgili yeni fikirler icat etmeye koyulmuşlardı. Fazlurrahman’a göre İmamiyye’deki Şii siyasi inancın zaferini etkileyecek “Mehdi” ile “Gizli İmam” anlayışının sonradan aynı kişide birleştirilmesinin alt yapısı da buna dayanmaktadır. Bu yüzden de yeni mehdilik teorisi ile Hz. İsa’nın ikinci gelişi hakkındaki görüşlerin birbirine karışması doğal karşılanmalıdır (Fazlurrahman 2008, 199-200). Ayrıca, Doğu’nun İlâhi nurla ilgili eski inançları yeni mehdici düşünceye aşılanmış, Hristiyan Gnostik, Yeni- Eflatuncu fikirler bu teorinin metafizik temelini meydana getirmiştir (Fazlurrahman 2008, 245). Fakat tüm bunlara rağmen “Mehdi” düşüncesi, Sünni kelama resmen dışarıdan getirilmekle beraber Sünni çevrelerde de önemini daima korumuştur (Fazlurrahman 2008, 199- 200).

Fazlurrahman’a göre sonradan Müslüman olan Yahudi ve Hristiyan kaynaklı uydurma fikirlerin de bu türden haberlerin oluşturulması ve yayılmasında büyük payları vardır. Çok ilginçtir ki, mehdilik ve benzeri dış kaynaklı yeni görüşler Kur’an’ın tefsirine bile tesir etmiştir. Lakin tenkitçi (araştırmacı) İslam uleması bunları “israiliyyat” olarak nitelemek suretiyle böylesi düşüncelere karşı çıkmayı belli ölçüde başara bilmişler (Fazlurrahman 2008, 200). Bu iddialarının yanı sıra Fazlurrahman, dış kaynaklı bu düşüncenin, II. Yüzyıl’dan itibaren İslam âleminde gelişen siyasetin konjonktürüne uygun olarak hayal kırıklığına uğramış Sünni toplumda yeşermeye başlamış olabileceğini söylemektedir (Fazlurrahman 2008, 333).

Sonuç olarak elimizde birbirine benzer görünse de tezatlar içeren çok sayıda rivayetlerin olmasına rağmen, bu hadislerin ihtiva ettikleri mübalağa ve tutarsızlıkların, tarihi ve sosyal uygunsuzlukların, Hz. Peygamber’in böyle bir şeyi rivayet etmesini şüpheli duruma düşüre bileceği anlaşılmaktadır (Fıglalı 1982, 203; Abdülhamit, Muhsin 1973, 48). Hem Van Vloten de mehdilikle

ilgili hadisleri rivayet eden ravilerin çoğunun sonradan İslam'ı kabul eden Yahudi veya Hristiyan olmalarını delil getirerek bu tipli haberlerin sıhhatinden şüphe duyulması gerektiğini belirtmektedir (Van Vloten 1934, 110- 113).

4. Mehdiliği Kabul Etmeyen Türkiyeli Düşünürlerden Bazıları

Önceki başlıklardan da görüldüğü üzere Müslüman dünyasında mehdilik inancının dış etkenli olduğu görüşü hâkim olup İslam inancına sonradan eklendiği fikri yaygın hal almıştır. Bu ve benzeri görüşte olan düşünürlere Türkiyeli bazı aydınları da eklemek mümkündür. Aşağıda bunlardan birkaçının mehdilik bağlamındaki görüşlerine kısaca değinilmiştir.

4. 1. İzmirli İsmail Hakkı (1368/1946)

Ahmet Emin'le aynı dönemlerde yaşamış İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946) mehdiliği kabule yanaşmayan zamanının ilim erbaplarındandır. Önce Hızır'la Mehdi arasında bağlantı kurmakta, mehdici rivayetlerin eleştirilmesini, Hızır hakkındaki mevcut haberlerin eleştirilmesiyle aynı durum addetmektedir. O, böyle düşünmesinin sebebini konuyla ilgili hadislerin sıhhat derecelerine bağlamaktadır. Mehdi'nin zuhuru hakkında hiçbir sahih rivayetin olmaması, hatta hepsinin zayıf haberlerden ibaret olması söz konusu meselenin kabulünü zorlaştırır. Zayıf rivayetlerden yola çıkarak herhangi bir düşünce, bir teori geliştirmenin imkânsız olduğunu iddia eden İzmirli İsmail Hakkı, çoğunlukla İbnü'l- Cevzi'nin görüşleri niteliğinde deliller sunduğundan aynı bilgileri tekrar zikretmeyeceğiz. Dolayısıyla mehdiliğin doğrudan İslami kaynaklardan alındığını söylemek imkânsızdır (İzmirli İsmail Hakkı 2010, 339- 346).

4. 2. Zeki Sarıtoprak

Son dönemin Türkiyeli düşünürlerinden Zeki Sarıtoprak mehdilik müessesesine daha farklı yönden yaklaşmaktadır. Ona göre “Mehdi”, somut bir şahıs değildir. “Mehdi” her zaman hayır işleyip kötülükten uzak duran, halkı yanlışlardan doğruya yönelten, hep istikamet üzerine olan ve insanları da buna sevk etmeye çalışan herhangi bir cemaattir. Zira Zeki Sarıtoprak, tüm dünyada adaleti tesis edip zulmü ortadan kaldıracak kişinin tek başına bunu

yapmasını imkânsız görmektedir. Böyle bir başarılı faaliyet, yalnız gruplar, heyetler şeklinde gerçekleştirilebilir. Dolayısıyla mehdiliği “hayır” kavramının sembolü olarak görmek daha uygun olacaktır. Hayal ürünü Mehdi’yi beklemek yerine nerede hayır varsa Müslümanlar oraya yönelmelidir. O, bu iddialarıyla birçok insanın Mehdi’yi Hristiyan kültür ve inancına bağlama isteklerine karşı çıktığını da önemle vurgulamaktadır. Herhangi bir kurtarıcıyı bekleyip tembellik etmek yerine her gün çalışmak lazımdır. Hatta gerekirse Amerikalıların Hz. İsa’ya yer hazırlamak düşüncesiyle ülkelerini yeşillendirdikleri gibi, Müslümanlar da kendi Mehdilerinin zuhuruna uygun ortam, zemin hazırlayabilirler (Sarıtoprak, Zeki 2002, 651- 674).

4. 3. Hayrettin Karaman

Türkiye’nin son dönem aydınlarından Hayrettin Karaman da Mehdi’nin zuhuru meselesine sıcak bakmamakta olup Zeki Sarıtoprak’ın fikirleri niteliğinde görüşler serdetmektedir. Ona göre müminlerin işi gücü Hz. İsa’yı veya Mehdi’yi beklemek olmamalıdır. Zira Allah bunu onlara sormayacaktır. Asıl olan insanların çalışması ve hayır yolunda olup birbirilerini daima iyiliğe, faydalı şeylere sevk etmeleridir. İsmi İsa veya Mehdi olsun herhangi bir kurtarıcı lider beklemek Müslümanları tembelliğe sürüklediğinden onları bekleyip durmak doğru olamaz. “Bir kurtarıcı gelecek diye bekledim, o yüzden –gücümün yettiği kadar da olsa- dinimin emirlerini yerine getiremedim” diyen bir kimsenin mazereti kabul edilmeyecektir (Karaman, Hayrettin, 2011). Hayrettin Karaman’ın bu görüşü, Aliya İzzetbegoviç’in “Mehdi, Müslümanların tembelliğin adından başka bir şey değildir” söyleminin tıpatıp aynısıdır (İzzet Begoviç, Aliya 2016, 62).

4. 4. Mehmet Ali Durmuş

Mehdiliğin Yahudi dini edebiyatındaki metinlerin hadis formatına uydurularak Müslümanlara sirayet etmesi sonucunda İslam âleminde oluşmaya başlamış olabileceğini söyleyen Mehmet Ali Durmuş ta bu teoriyi kabul etmeyenler arasındadır. Ona göre özellikle çok sıkıntılı dönem ve iç savaşlarla karşılaşan Müslüman halk o kadar acılar çekmiş ve bunalmış ki, içine düştükleri bu durum, Müslümanlar arasında çeşitli kaderci anlayışların ortaya çıkmasına neden olmuştu. Böyle bir sıkıntılı dönemlerde Kur’an’ı okuyup manalarını

gerektiği şekilde anlamakta zorlanan –özellikle sonradan Müslüman olan halklar, kurtuluşlarını hayatın gerçeklerinden kopuk bir anlayışa, mucizevî kahramanlara ve kurtarıcı süper güçlere yahut ta bir Mehdi’ye havale etmişlerdir (Durmuş, Mehmet Ali 2003, 175; Faruk Gün 2017, 106).

4. 5. Mustafa Öztürk

Hayatta olan ve son dönem Türkiye’sinin önde gelen fikir adamlarından addedilen Mustafa Öztürk’ün de mehdiliği kabul etmediğini görmekteyiz. Öztürk’e göre modern çağda, özellikle Cumhuriyet’in son 60 yılında bu türden girişimlere daha fazla rastlanmaktadır. Çeşitli fırka, tarikat ve dini cemaatlerin bilinen veya bilinmeyen çeşitli maksatlarla kendi liderlerini yüceltmesi sonucunda mehdici hareketler daha aktif hale gelmiştir. Onların bu tür düşünceler üzerinden mehdi inancı üzerinde çok vurgu yaptıklarını söyleyen Mustafa Öztürk, endoktrinasyon (beyin yıkama) yoluyla bu iddialarında başarı sağladıklarını dile getirmektedir (Öztürk, Mustafa 2017, 362).

Ayrıca Öztürk’e göre mehdilik problemi aslında hak inanç konusu olmaktan ziyade batıl bir itikat meselesidir. Ona göre bu tür hikâyenin kahramanlarının isimleri farklı olabilir (Öztürk, Mustafa 2017, 375). Ayrıca, İslam tarihinde ilk kez Muhtar es- Sakafî (67/687) tarafından Muhammed Hanefiyye’nin (81/700) imam ve ilahi referanslı muntazar Mehdi olarak kabul edilmesi dikkate alındığında, bu ideolojinin hem siyasi amaçlı hem de dış kaynaklı olduğu belirginlik kazanır (Öztürk, Mustafa 2017, 355- 356).

On dokuzuncu Yüzyıl’dan itibaren görülen dini hareketlerin ortak özeliği ise başlangıçta mücedditlik olarak ortaya çıkmasıdır. Bu durum mehdiliğe varıncaya dek devam eder. Hatta bu durumun Kadıyanilikte, nübüvvete kadar vardığını biliyoruz. Görüldüğü üzere müceddit, mehdi (hatta nebi) gibi unvanlar toplumsal kabul şartlarının genişlemesine bağlı olarak birbirinin ardınca devam ettirilmiştir. Fakat toplumun tepkisini üzerine alması halinde nebilikten geriye doğru adım atılarak unvanlar küçülmüştür. Bazı tarikatlar da gavs, kutub, hatm-i evliya, hakikat-ı Muhammediye gibi kriptö isimlerle işin içinden çıkmaya çalışmaktadır. Neticede mehdi meselesi ortodoksi içinde heretik doktrinler oluşturma operasyonunun mühim bir unsuru olarak günümüze yansımaktadır (Öztürk, Mustafa 2017, 373- 374).

5. Mehdiliğe Mesafeli Yanaşanlar

Mehdilikle bağlantılı inanç ve fikirleri kabul ve reddedenlerin yanı sıra konuya mesafeli tutum sergileyenler de mevcuttur. Özellikle son dönem Türkiye’inde bu tür düşünenlere rastlamak mümkündür. Bu düşüncede olanlara Yusuf Şevki Yavuz ve Ekrem Sarıkçıoğlu örnek verilebilir (Yavuz, Yusuf Şevki 2003, 371; Ekrem Sarıkçıoğlu 2003, 369). Onların görüşlerini tek cümleyle ifade edecek olursak şöyle söyleyebiliriz: mehdilik inancının kaynağı İslam’da değil diğer dinlerde aranmalıdır (Çınar, Mahmut 2016, 170). Zira İslam’ın yayıldığı coğrafyaların hemen hemen hepsinde insanların, eskilere dayanan dini inançları mevcuttu. Yeni Müslüman olan bölge insanların bunun etkisinden bir anda çıkması imkânsızdı. Mehdiliğe dair düşünce ve fikirlerin gnostik akımların beşiği olan Babil havzasının iki mühim merkezin (Kûfe ve Basra) etrafında odaklanmış olması da bu inancın dış kaynaklı olduğu hakkında önemli ipuçları vermektedir (Söylemez, Mehmet Mahfuz 2001, 161- 162).

Yusuf Şevki Yavuz, Ekrem Sarıkçıoğlu ve onlar gibi düşünen araştırmacıların böyle bir kanaate varmalarının sebebi, onların Dinler tarihi ve Kelam ilmiyle haşır neşir olmaları, dolayısıyla İslam’daki mehdilik fikirlerini diğer dinlerdeki mevcut kurtarıcı Mesih görüşleriyle kıyaslamış olmalarıdır diyebiliriz. Zira bu dinlerde konuyla ilgili uydurulmuş rivayetlerin gerçeği yansıtmasının zihinlerde oluşturduğu etki, onların İslam’daki “Mehdi” düşüncelerinde de kendisini göstermiş olabilir.

Son dönem Türkiye düşünürlerinden Ethem Ruhi Fırlı’ya göre mehdilik hususundaki görüşler, İslâm âleminde Hz. Hüseyin de dâhil Râşidi halifelerden son üçünün şehit edilmelerinin ardından çıkan ve sürekli büyümekte olan iç savaş ve fitnelerle beraber, Emevi ve Haşimilerin siyasi çekişmeleri sonucunda Medine’de halifeliğin yeniden tesis edilme çabalarını takiben ortaya çıkmıştır. (Fırlı 1982, 203- 204)

Bu fikirler sonraki dönemlerde görülecek olan sayısız mehdilik hareketlerine de ilham kaynağı olmuş, siyasi olayların ham maddesi haline dönüşmüştür. İlk dönemlerde Yemenlilerin Kahtani kurtarıcısı, Emevilerin Süfyani Mehdi’si, Mağriplilerin Mehdi’si Abdullah b. Tümert (524/1130), Hintistanlı Mehdi Cavnpuurlu Seyyid Muhammed (910/1504) ve daha önce zikrettiğimiz diğerleri en basit örneklerdir. Son devirlerin kurtarıcı liderlerine ise Sudan

Mehdi'si Muhammet Ahmet (1303/1885), Somali Mehdi'si Muhammed b. Abdullah Hassan (1339/1920), Amerikalı Zenci Müslümanların Mehdi'si Eliah Muhammed'in isimleri verilebilir. Uzak ve yakın tarihte görülmüş bu ve diğer "Mehdilerin" isimlerinden bahseden Fığlalı'ya göre, özellikle son dönem mehdilik hareketleri, sömürgeci Hristiyan devletlerin İslam memleketleri üzerinde artan nüfuzlarını kırmak için ortaya atılmış olabilir (Fığlalı 1982, 213- 214).

Bununla yetinmeyen Fığlalı, Philip Hitti, Margoliouth gibi müsteşriklerin mehdilikle bağlı görüşlerini de eleştirmektedir. Çünkü onlar mehdiliğin, Mesih'le bağlantılı fikirlerin yansıması olduğu görüşündeler. Hatta kurtarıcı lidere "Mehdi" denmesinin sebebini tam manasıyla anlamayan Hitti için mehdilik, muammadan başka bir şey değildir (Philip K, Hitti 1970, 248). Hitti'nin bu görüşüne itiraz eden Fığlalı'ysa ona şöyle yanıt vermektedir: "Müslümanlar arasında, Yahudi ve Hristiyanlıktaki gibi "beklenen bir kurtarıcı" fikri bulunmakla birlikte, bu, "Mesih" ve "Mehdi'nin şahsında ayrı ayrı roller yüklenmiş gibidir" (Fığlalı 1982, 196- 197).

Sonuç

Malum olduğu üzere Hz. Peygamber'in (s. a. s) vefatından sonra zamanla İslam dünyasında birçok yeni fikir, inanç, itikat şekilleri yeşermeye başlamıştı. Bunun başlıca sebebi semavi veya gayrı semavi olsun, çeşitli din mensuplarının, halkların İslam'a girmesi ve eski dini kültürlerinden bir anda vaz geçememesi idi. Ric'at, beda, tenasüh, ismet, gaybet gibi sonradan görülen inanç şekillerinden birisi de mehdilik meselesiydi. Bu inanç şekillerinden ilk beşi yalnız Şiilikte mevcut olup mehdilik fikri Ehlişünnet camiasında da önemli bir yere sahiptir. Mehdilikle bağlantılı düşünceler Sünni kesimde de görülmüş olmasına rağmen, tarihte bu fikirlere karşı çıkan, tamamen reddedenler az olmamıştır. Söz konusu düşünceyi kabul etmeyenlere ilk dönemlerde olduğu gibi son zamanlarda rastlamak mümkündür.

Kurtarıcı liderden bahseden haberleri kabul etmeyenler kendi görüşlerini ispat babında çeşitli deliller sunmuşlar. Dikkat edilecek olursa ilk dönemlerde yapılan itirazlarla son dönemde yapılan itiraz şekilleri arasında farklılık vardır. İlk dönem itirazları çoğunlukla rivayetlerin sıhhat dereceleri üzerinden yapılmış olup (İbnü'l- Cevzi, İbn Haldun) İbn Hazm'ın mukayese metoduyla

akli deliller sunduğunu görmekteyiz. Mehdiliğe karşı son dönemlerde yapılan itirazlarsa çoğunlukla akli yöntemler olup hadislerin sıhhat derecelerini araştıranlar da vardır. Bu dönemin bazı ilim adamları (Ahmet Emin) mehdiliği eleştirirken bunun, siyasi çıkarlar için kullanılan malzeme, bazıları eski kültürlerin kasıtlı veya kasıtsız şekilde İslam dünyasına sirayet etmesi olarak algılamışlar. Hem ilk dönemlerde mehdilik konusuna pek değinilmemesi, esasen hicri III. Yüzyıl'dan sonra gündeme gelmesi eleştiri sebeplerinden biridir.

Mehdiliğin sürekli ilk dönem iktidar kavgalarına siyasi alet edilmesi de hep eleştiri sebeplerinden olmuştur. Yukarıda da değinildiği üzere, hadis külliyatı tarandığında Kıyamet'ten önce geleceği zikrolunan "Mehdi'nin" hem Haşim oğullarından hem Ümeyye oğullarından hem de Abbas oğullarından olacağına dair haberlere rastlanmaktadır. Bunların yanı sıra mehdiliğin Sünni literatüre daha sonradan Sufi çevreler üzerinden girdiği düşüncesi de yaygın olup bu düşüncüyü kabul etmeyenlerin sürekli vurgu yaptıkları meselelerdendir.

Son dönemlere gelinceyse mehdilik meselesini tamamen farklı şekillerde yorumlayanların ortaya çıktığı müşahede edilmektedir. Onlara göre "Mehdi", rivayetlerde zikredildiği gibi belirli bir insan değil, iyilik taraftarı olan, iyiliğe çağıran istenilen bir kişi veya gruptur. Bu düşüncede olanların mehdici fikirlerle karşı inkârcı tutumdan ziyade mesafeli tavır sergilediklerini söyleyebiliriz.

Tüm zikrolunanlara ilaveten, mehdiliği kabul etmeyenler arasında eleştiri boyutunu daha farklı boyuta taşıyanlara da rastlamak mümkündür. Özellikle son dönemde görülmeye başlayan bu grubun taraftarları mehdiliğin (veya kurtarıcı lider olma, Mesihlik iddiasında bulunmanın) psikoloji rahatsızlığın ürünü olabileceğini söylemişler.

Son olaraksa şunu söylemekte fayda vardır: mehdiliği kabul etmeyenlerin iddiaları her ne kadar ciddi bir araştırmanın ürünü olsa dahi bu konudaki hadislerin ve ravilerinin de ciddi araştırmaya ihtiyacı vardır. Bu konudaki hadislerin birkaç kere incelenmesine rağmen, bunu yapanların hadisin usulünde ne kadar uzman oldukları pek fazla bilinmemektedir. Böyle bir araştırmayı yapmaksa hiç kuşkusuz hadis usulünde söz sahibi olanların görevidir. Belki de hadis usul âlimlerinin mehdilikle ilgili tüm hadisleri senet-metin açısından en ince detaylarına dek araştırmalarından sonra konu hakkında daha kesin bir şey söylenebilir.

KAYNAKÇA

Abdulaziz Makdisi, Yusuf b. Yahya b. Ali. (1410/1989). İkdu'd- Dürer fi'l- Muntazar, Thk: Muhib b. Salih b. Yusuf, Ürdün, Mektebetu'l- Menar.

Abdülhamit, Muhsin. (1973). İslam'a Yönelen Yıkıcı Hareketler, Çev: Saim Yeprem, Hasan Güleç, Ankara, DİB Yay.

Albâni Muhammed Nasıruddin. (1992). es- Silsiletu'l- Ehâdîsi'd- Daîfeti ve'l- Mevdûati, Mektebu'l- Maarif, No: 1870, Riyad, c. IV, (s. 350).

Atvan, Hüseyin. (1415/1995). ed- Da'vetû'l-Abbâsiyye; Tarih ve Tatavvur, Beyrut,,Daru'l- Cîl.

Azim Abadi, Ebu Tayyip Muhammed Şemsu'l- Hakk. (1969). Avnu'l- Ma'but, Thk: Abdurrahman Muhammed Osman, Medine, Nşr: Muhammed el- Muhsin.

Bağdadi, Abdulkahir. (1988). el- Fark Beyne'l- Fırak, Thk: Muhammed Osman el- Huşt, Kahire, Mektebetu İbni Sina.

Bakır Abdulhalık. (1992). Basra. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA). C. 5. Ankara (109- 110).

Belazuri Ebu'l- Abbas Ahmed b. Hüseyin b. Cabir. (1987). Futuhu'l- Buldan, Thk: Abdullah Enir et- Tabbâ', Beyrut, C. 4, Müessesetu'l- Mearif.

Berki Ahmed b. Muhammed b. Halit. (1432/2011). Kitabu'l- Mehasin, Thk: Seyyit Mehdi er- Recâi, Kum, el- Mecmeü'l- Âlemi li Ehli'l- Beyt.

Buhari Muhammed b. İsmail b. İbrahim, Kitabu't- Tarii'u'l- Kebir, Thk: Haşim ed- Nedvi, no: 3497, Dairetu'l- Mearif el- Osmaniyye.

Çınar, Mahmut. (2016). Tarihte ve Günümüzde Mehdilik, İstanbul, Rağbet Yay.

Durmuş Mehmet Ali. (2003). Haberlerin Ağında Mehdi. Ankara.

Ebu Davut, Süleyman b. el- Eş'as el- Ezri es- Sicistani. (1436/2015). Sünenu Ebi Davud, Thk: Yasir Hun, İzzeddin Dalli, İmadu't- Tayyâr, Dımaşk, Müessesetu'r- Risale.

el- Mukaddem, Muhammed Ahmet İsmail. (2002). "el-Mehdi ve Fiqhu Eşrat es-Saat, İskenderiyye, Daru'l- Âlemiyye.

Emin Ahmet. (2012). el- Mehdi ve'l- Mehdeviyye, Kahire, Müessesetu'l- Hindavi,.

Emin Ahmet. (tarixsiz). Duha'l- İslâm, Kahire, Mektebetu'n- Nahdatu'l- Mısıryye, C. 3.

Fazlurrahman. (2008). İslâm, Çev: Mehmet Aydın- Mehmet Dağ, Ankara, Ankara Okulu Yay.

Ferezdak Ebu Firâs Hemmâm b. Gâlib b. Sa'saa et- Temîmi. (1987). Divanu'l- Ferezdak, Thk: Ali Fâur, Beyrut, Daru'l- Kutub el- İlmiyye.

Fığlalı Ethem Ruhi. (1982). Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine, Ankara, C. 27, AÜİFD Yay.

Gün Faruk. (2017). Mehdilik İnancı Üzerine Bir İnceleme, Artuklu Akademi, Sy 4.

Hamevi Yakut Şihabuddin Ebu Abdullah Yakut, Mücemû'l- Buldan. (Tarihsiz),. Thk: Ferid Abdulaziz el- Cundi, Beyrut, C. IV, No: 10473, Daru'l- Kutubi'l- İlmiyye.

Heytemi, Ahmed b. Hacer. (1429/2008). es- Savaiku'l- Muhrika fi'r- Raddi Ala Ehli'l- Bidai ve'z- Zandakati , 2: 459, Mektebetu Feyaz, Thk: Adil Şuşe.

Heytemi Ahmed b. Hacer. (Tarixsiz). el- Kavlü'l- Muhtasar fil- Alâmâtî'l- Mehdiyyil- Muntazar, Thk: Mustafa Haşim, Kahire, Mektebetu'l- Kuran.

İbn Haldun. (1984). Mukaddime, Tunus, ed- Daru't- Tunusiyye, C. 1.

İbn Hazm, ez- Zahiri el- Endelusi. (1348/1930). el- Fasl fi'l- Milel ve'l- Ehva ve'n- Nihal, Thk: Abdurrahman Halife, Mısır, Nşr: Muhammed Ali Sabbih, Mektebetü's- Selam el- Âlemiyye. C. 4.

İbn Mace, Ebu Abdullah b. Muhammed b. Yezit el- Kazvini. (2003). Sünen-u İbni Mace, Beyrut, Daru'l- Fikir.

İbnu'l- Cevzi, Ebu'l- Ferec Abdurrahman b. Ali et- Teymi, el- Karaşi. (1983). el- İlelu'l- Mütenâhiye fi'l- Ehâd^si'l- Vâhiye, Thk: Halil Elmis, Beyrut, Daru'l- Kutubi'l- İlmiyye, C. 1-2.

İbnu'l- Esir. (1407/1987). el- Kâmil, Thk: Ebu'l- Fida Abdullah el- Kâdi, C. 3, Beyrut, Daru'l- Kitab el- İlmiyye.

İbnü'l- Arabi Muhyiddin. (1420/1999). el- Fütuhâtü'l- Mekkiyye, Thk: Ahmet Şemsuddin, Lübnan, Daru'l- Kutubi'l- İlmiyye

İlhan Avni. (1993). Mehdilik, İstanbul, Beyan Yayınları.

İsfehâni Ebu'l- Ferec. (1965). Makâtîlu't- Talibiyyin, Thk: Kazım el- Muzaffer, Necef, Müessesetu Daru'l- Kitab.

İzmirli İsmail Hakkı. (2010). Mehdi Meselesi, Hikmet Yurdu, Sdlş: Ali Duman, III/III, Sayı. 6 (Temmuz- Aralık).

İzzet Begoviç Aliya. (2016). İslam Deklarasyonu, Çev: Rahman Âdemi, İstanbul, Fide Yay.

en- Neysabûri, Hâkim. (Tarixsiz). el- Müstedrek Ala's- Sahihayn, Beyrut, Dâru'l- Marife.

el-Hindi Muttaki. (1985). Kenzu'l- Ummal fi Süneni'l- Ekval ve Ehval, Beyrut, Müessesetü'r- Risale.

Karaman Hayrettin, Hz. İsa ve Mehdi, Yeni Şafak Gazetesi, 23. 11. 2011; <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/hz-isa-ve-mehdi-30303>

Kefûri, Ebu'l- Ali Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim el- Mubâr. (Ty). Tuhfetü'l- Ahfezi li Şerhi Cami't- Tirmizi, Daru'l- Fikr.

Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri (26. 02. 2020), Hz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi, <https://musabagci.tr.gg/Hz-.-%26%23304%3Bsa-h-y-%26%23305%3B-G.oe.kten.%26%23304%3Bndiren-Hadisleri-Tenkidi.htm>.

Kuleyni Muhammed b. Yakup. (1426/2005). Usulu'l- Kâfi, Beyrut, Daru'l- Murtaza.

Kummi İbn Babaveyh. (1404/1984). el- İmame ve't- Tebsıra, Thk: Medresetu'l- İmami'l- Mehdi, Kum, (s. 128).

Kürdistani, Abdulkadir es- Sinindci. (1318/1900). Takribu'l- Meram fi Şerhi Tehzibi'l- Kelam, Haşiye: Muhammed Vasîm el- Kürdistani, Trc: Ferecullah Zeki Kürdistani, Mısır, el- Mektebetu'l- Ezheriyye.

Mervezi Ebu Abdullah Nuaym b. Hammad. (1412/1992). Kitabu'l- Fiten, Thk: Samir b. Emin ez- Zuhri, Kahire. Mektebetu't- Tevhit.

Mustafa Öztürk. (2017). Beklenen Kurtarıcı (Mehdi) İnancının Günümüze Yansımalarına Genel Bir Bakış, İstanbul, KURAMER Yayınları, 16.

Öz Mustafa. (2003). Mehdilik. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA). C. 28. Ankara, (384).

Philip K Hitti. (1970). History of The Arabs, 10. Baskı, Hong Kong, Macmillan.

Sarıçioğlu Ekrem. (1997). Dinlerde Mehdi Tasavvurları, Samsun, Sidre Yay.

Sarıçioğlu Ekrem. "Mehdi", *DİA*, TDV Yay, Ankara, 2003, C. 28, (369).

Sarıtoprak Zeki. (19. 06. 2012), Ehli Sünnet İnancına Göre Mehdilik Meselesi, (s. 10- 12); <http://www.enfal.de/mesele5.htm>

Saritoprak Zeki. (2002). The Mahdî Tradition in Islam: A Social-Cognitive Approach, Islamic Studies, Islamic Research Institute, Vol. 41, No. 4.

Söylemez Mehmet Mahfuz. (2001). Bedevilikten Hadariliğe Kûfe, Ankara, Ankara Okulu Yay.

Şehristâni Ebu'l- Feth Muhammed b. Abdülkerim. (1992). Milel ve'n- Nihal, Thk: Ahmet Fehmi Muhammed, Beyrut, Daru'l- Kutup el- İlmiyye.

Şeyh Müfit. (1413). er- Risaletü'l- Ūlâ fi'l- Gaybe, Thk: Alâu Âli Cafer, Nşr: el- Mu'temeru'l- Âlemi li Elfıyeti's- Şeyhi'l- Müfit, 1413, (s. 4).

Şeyh Saduk. (1405). Kemalu'd- Din ve Tamamu'n- Ni'met, Şerh ve Düzeltmeler: Ali Ekper Gıfari, Kum, Müessesetu-n- Neşri'l- İslami.

Taberi, Muhammed b. Cerir. (1387/1967). Târihu'r- Rusul va'l- Mulûk, Thk. Muhammed Ebu'l- Fadl İbrahim, Mısır, Daru'l- Marif.

Tabersi, Ebu Mansur Ahmet b. Ali b Ebi Talip. (1380/1961). İhticac, Nşr: eş- Şerifu'r- Rady, Matbaatu Şeriat. C. 2.

Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. (2017). Sünenü't- Tirmizi, Thk: İzzuddin Dalli, İmadu't- Tayyar, Yasir Hun, Dımeşk, Merkezu'r- Risale.

Topaloğlu Fatih. (2010). Şia'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi, (Basılmamış Doktora Tezi, DEÜ, SBE), İzmir.

Tûsi Şeyhu't- Taife Ebu Cafer Muhammed b. el- Hasan. (1385/1966). Kitabu'l- Gaybe, Thk: Ağa Bozorg Tahrani, Tahran, Mektebetu Ninova'l- Hadise

Van Vloten. (1934). es- Siyadetü'l- Arabiyye va's- Şiatu va'l- İsrâiliyyât fi Ahdi Beni Ümeyye, Trc: Hasan İbrahim Hasan- Muhammed Zeki İbrahim, Kahire, Matbaatu's- Saade.

Yavuz Yusuf Şevki. (2003). Mehdi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA). C. 28. Ankara, (371).

Şamo Kazımov

MEHDİLİK FİKRİNİ QƏBUL ETMƏYƏNLƏR VƏ ONLARIN İDDİALARI

XÜLASƏ

Tarixboyu ağır işgəncə və təqiblərə məruz qalan zəif toplumlar onları bu vəziyyətdən xilas edəcək bir liderin gələcəyinə inanmış və buna ümid bəsləmişlər. Bəşər tarixinin, demək olar ki, bütün mərhələlərində bunun fərqli örnəklərini görə bilərik. Müxtəlif millətlərdə fərqli adlarla məşhur olan bu inancın İslam dünyasındakı qarşılığı mehdilikdir. Bu düşüncənin əsas məğzi Qiyamət günündən əvvəl Yer üzünə bir nəfər xilaskarın gəlməsi və bütün bəşəriyyəti zülm və haqsızlıqdan qurtarması, eləcə də dünyanın hər yerində ədaləti bərqərar edəcəyi inancından ibarətdir. Bu inanc şəkli, demək olar ki, səmavi və qeyri-səmavi, bütün dinlərin ortaq xüsusiyyəti olub.

Digər dinlərdə olduğu kimi, İslam dünyasında da belə bir insanın həqiqətən var olub-olmaması haqqında ortaq fikir mövcud deyil. Belə ki, tarixboyu İslam üləması arasında da xilaskar vəsfli bir şəxs – Mehдинin – varlığını qəbul edənlər olduğu kimi, bunun əksini düşünənlər mövcud olmuşdur. Xilaskar Mehдинin varlığını qəbul etməyənlər bu iddialarını isbat etmək üçün müxtəlif görüşlər, şərhlər və yorumlar irəli sürmüşlər.

Bu məqalədə mehdilik fikrini İslam dünyasında qəbul etməyən bəzi mütəfəkkirlərin iddialarını və dəlillərini araşdıraraq incələməyə çalışacağıq. Mövzu çox geniş və dərin olduğundan, onların dəlilləri və tənqidlərinə ümumi olaraq və qısa şəkildə toxunulacaqdır.

***Açar sözlər:** Mehdi, xilaskar, siyasət, inanc.*

Шамо Кязимов

ЛИЦА, НЕ ПРИНИМАЮЩИЕ ИДЕЮ МАХДИЗМА, И ИХ УТВЕРЖДЕНИЯ

РЕЗЮМЕ

Слабые общества, подвергнувшиеся тяжелым пыткам и преследованиям, всегда жили в ожидании лидера, который спас бы их от этой ситуации, и питали надежду на это. Почти на каждом этапе истории человечества мы можем увидеть различные образцы этого. Эквивалентом этой веры, известной под разными именами в различных нациях, в исламском мире является махдизм. Основная суть этой идеи заключается в том, что перед Кияматом (концом света) на Земле появится спаситель, который спасет человечество от гнета и несправедливости и установит справедливость во всем мире. Эта вера была общей особенностью почти всех религий, независимо от того являются ли они авраамическими или нет.

Как и в других религиях, и в исламском мире не существует единого мнения относительно существования такого человека. Иными словами, среди исламских ученых, помимо тех, кто признает существование спасителя (Махди), есть также те, кто думает иначе. Те, кто отрицают существование Спасителя Махди, пытались доказать свои утверждения, предлагая различные интерпретации и взгляды.

В этой статье будут обсуждаться утверждения и доводы некоторых мыслителей, не принимающих идею махдизма в исламском мире. Поскольку тема очень обширная и глубокая, их доводы и критика будут рассмотрены кратко и обобщенно.

Ключевые слова: *Махди, спаситель, политика, вера.*

Shamo Kazimov

CLAIMS OF THOSE WHO DO NOT ACCEPT THE THOUGHT OF MAHDISM

ABSTRACT

Weak societies, oppressed under pressure and persecution, have always lived in the expectations and hopes of a leader who will save them from this situation. Such events have occurred at almost every era of human history. The meaning of this belief, which is called by different names in various societies, is mahdism in Islam. The central idea of the thought is that a leader will come before the apocalypse by saving humanity from tyranny and will provide justice all over the world. This belief has been the common feature of almost all religions, whether they are divine or not. However, as in other religions, there was no unanimity in the existence of such a person in the Islamic world. Among the Islamic scholars, there were those who accepted the existence of a saviour person (Mahdi) as well as those who thought opposite. Those who deny the existence of the Saviour Mahdi have tried to prove their claims by making various interpretations.

In this study, the claims of those who do not accept the belief in Mahdi in the Islamic world and the evidences they put forward on this issue will be analyzed. Since the subject is very long and deep, their criticisms will be briefly mentioned.

Keywords: *Mahdi, savior, politics, faith*

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d., dos. A.N.Həbibov

AHMED HÂŞİMZÂDE'NİN TEFSÎRU'L- KUR'ÂNÎ'L-AZÎM İSİMLİ TEFSİRİNDE ZİKRETTİĞİ HADİSLERİN SİHHAT BAKIMINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Roya Kazımova,

Uludağ Üniversitesi

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Öğrencisi

roya.aliyeva13@gmail.com

ÖZET

Ömrünü eğitim ve öğretime adayan değerli âlim Ahmed Hâşimzâde yaşadığı zamanın tüm zorluklarına göğüs gererek altmış yılı aşkın ilmi birikiminin bir sonucu olarak Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm eserini yazmıştır. Bu çalışma Azerbaycan dilinde kaleme alınmış Kur'ân-i Kerim'in tüm sûrelerini ihtiva eden üçüncü tefsirdir. Arapça ve Farsça kelimelerin az olması sebebiyle günümüzde dahi her kesim tarafından rahatça anlaşılan sade dili ve akıcı üslûbu tefsirin başlıca meziyetlerindendir. Sade halkın dinini doğru biçimde öğrenmesini hedefleyen Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm tefsiri el yazmadır. Müfessire bir vefa göstergesi olarak eserin Arap ve Latin alfabesiyle basılması hem hak ettiği değeri görmesine, hem de hedeflediği gayeyi gerçekleştirmesine büyük etken olacaktır.

Bu çalışmada Hâşimzâde'nin Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm isimli tefsirinde zikrettiği hadislerin sıhhat kritiğinin yapılması hedeflenmektedir. Müfessir Kur'ân-i Kerim'i Sünnet'le tefsir etme yöntemine büyük önem vermiştir. Âyetlerin izahlarında sık sık hadislere rastlanmaktadır. Bu rivayetlerin büyük çoğunluğu sahîh hadisler oluştururken, müellif hasen, zayıf hadisleri de zikretmiştir. Uydurma haberlere ise çok az yer verilmiştir. Özetle, Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm gibi Modern Çağ'da yazılmış bu tarz çalışmalar günümüzde revaçta olan Kur'ân'ı doğru anlamada sadece Kur'ân'ın yeterli olduğunu iddia eden, Hz. Muhammed'in (s.a.s) peygamberlik görevini görmezlikten gelmeği tercih eden akımlara karşı büyük önem arz etmektedir.

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

Giriş

Kur'ân-i Kerîm Allah-ü Teâlâ'nın kelamı olmasından mütevellit eşsiz, kusursuz ve mucizevî bir kitaptır. Dünya ve Ahiret hayatıyla ilgili bir birinden farklı çeşitli hükümler ve bilimler ihtiva etmesine rağmen içerisinde tek bir çelişki ve noksan bulunmamaktadır. Toplumun her kesimden; avam, âlim, havas vd. gibi fertlere hitap etmektedir. Kur'ân-i Kerim her ne kadar salt bir okumayla anlaşılabilceği gibi, dosdoğru bir anlama için çeşitli ilimlere gerek duyulmaktadır. Bu ilimlerden biri de Tefsir ilmidir. Doğru bir anlama için Tefsir ilminin belirlediği belli başlı yöntemler mevcuttur. Tefsirlerin kabul görme şartlarını müfessirlerin bu metotlara uyup uymaması belirlemektedir.

Bilindiği üzere Kur'ân-i Kerim'de müteşabih, mücmel, müşkil, mübhem, vücut ve'n-nezâir ve garip kelimelerin geçtiği pek çok âyet-i kerimeler vardır. Kur'ân-i Kerim'in tefsirinde bu ve benzer izaha muhtaç kapalılıkların giderilmesi hususunda uygulanacak ilk metot Kur'an'ın Kur'an'la tefsirdir ki, bu hakta ulemanın ittifakı sabittir. Zira bir âyet-i kerimeyi yine Kur'ân-i Kerîm'in başka bir âyeti açıklamaktadır. Kur'an'da bulunan tekrarların bir hikmeti de açıklamaya görevini görmesidir. Kur'ân-i Kerim'in tefsirini yaparken müfessirin tabi olduğu diğer metot ise, Kur'an'ın Hz. Peygamberin (s.a.s) sünnetiyle açıklanmasıdır. Zira Kur'ân Hz. Muhammed (s.a.s)'e indirilmiştir. Hz. Peygamberin (s.a.s) görevi, ilkin bu vahyi insanlara ulaştırmaktır. Bu tebşîr ve inzârı içerisine alan teblîğ görevidir. (Âl-i İmrân, 3/20; Maide, 5/19; Maide, 5/67; Maide, 5/92; Nahl, 16/82 vd.) Diğerisi ise, tebyîn etmesi, kapalılıkları gidermesi ve anlaşılma-yan hususları açıklamasıdır. (Nahl, 16/43-44) Bu iki vazifeye ilave olarak Teşrî/Hüküm koyma yetkisi de vardır. (Nûr 24/51; Ahzâb 33/36; Haşr 59/7)

Sünnet Hz. Peygamberin (s.a.s) sözlü, fiili ve takriri sünneti olmakla üç gruba ayrılmaktadır. Sünnet olmadan Kur'an'ın doğru anlaşılması mümkün değildir. Böyle bir anlama biçimi Hz. Peygamberin (s.a.s) bu ulvi ve yüce görevini gözden çıkarmak ve insanın sınırlı aklının Kur'ân'ı hakkıyla anlamaya muktedir oluşunun cahilce ifadesidir. Sünnetle tefsirin geçerlilik şartlarından birini, Hz. Peygamberden (s.a.s) rivayet olunan her bir hadisin sened ve metin itibariyle sıhhat dereceleri oluşturmaktadır. Zira sahîh rivayetlerin zikr-olunduğu tefsirler bağlayıcıdır. Özetle, bu çalışmada Ahmed Hâşimzâde'nin Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm Tefsirinde istifade ettiği hadisler ele alınacak, bu

bağlamda kritiği yapılacaktır. Konuya geçmeden önce Ahmed Hâşimzâde ve Tefsîru'l- Kur'ânî'l-Azîm isimli tefsiri kısaca tanıtılacaktır.

1. Ahmed Haşimzâde ve Tefsîru'l- Kur'ânî'l-Azîm Tefsiri

1.1. Haşimzâde'nin Hayatı

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

1923 senesinde Usul-î Cedîd mektebini bitirmiş, 1924 senesinde 'Mual-limler Mektebi'ne dahil olmuştur. 1930 senesinde Şuşa'daki 'Eğitim Fakültesi'nden mezun olmuş, 1935 senesinde ise kayıt yaptırdığı 'V.İ.Lenin adına Azerbaycan Devlet Pedegoji Enstitüsü'nün Tarih bölümündeki uzaktan eğitimini 1941 yılında bitirmiştir. Bundan sonraki dönemlerde çeşitli okullarda öğretmenlik/müdürlük yapmıştır. 1949 senesinde 'Kırmızı Emek Bayrağı Madalyası'na ve 'Respublikanın Emektar Öğretmeni'/'Kıdemli Öğretmen' adına layık görülmüştür. 1959 yılında emekliliğe ayrılmasıyla uzun zamandır gerçekleştirmek istediği ve gençliğinden itibaren notlarını aldığı tefsirini yazmağa başlamıştır. Bu kıymetli çalışmasıyla beraber yine el yazma olarak 'Şiir kitabı', 'Vasiyetname', 'Sözlük Notları' ve 'Muhtelif Notlar' gibi az hacimli deneme çalışmaları vardır. Haşimzâde 1979 yılında kendi şehri Guba'da vefat etmiş, kabri de orada bulunmaktadır. (Davut, Aydüz, 2003, 99-100; Rahman Nuruyev, 16-25; Mehman İsmayılov, 75-76)

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

Haşimzâde, Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm Tefsirini Azerbaycan dilinde Arab Alfabesi ile el yazma olarak harita metot defteri adıyla bilinen büyük boy

defterlere mavi tükenmez kalemle yazmıştır. İki nüshadan ibarettir. Birisi evlatlarına mirasıdır. Diğeri ise, hal hazırda hazırlayıp, teslim ettiği Muhammed Fuzûlî adına Elyazmaları Enstitüsü'nde C-697/9650 (I), C-698/9651 (II), C-699/9652 (III) numaraları ile kayıtlı bulunmaktadır. İlgili çalışmanın yazıldığı dönem Sovyetlerin işgal zulmüyle beraber ateist ideolojik toplum oluşturma amaçlı dini yasaklama ve Müslüman-Türk değerlerini yok etme hedefli çalışmalarını yürüttükleri 1900'lü yılların ikinci yarısıdır. İlaveten XX. Yüzyılda sadece Azerbaycan dilinde iki tefsir; Bâkûvî'nin (1938 [?]) '*Keşfü'l-Hakâyık*'ı ve Şekevî'nin (1932) '*Kitâbü'l-Beyân*'ı mevcuttur. Tüm Kur'ân'ı ihtiva eden meâllerin hazırlanmasına gelince ise, o dönemde bunun için neredeyse yarım asırlık bir süreç gereklidir. Bu gibi hususlar ve Haşimzâde'nin çektiği zorluklar göz önüne alınacak olursa, eserin günümüzde hak ettiği değeri görmemesi ve halen matbuulaştırılmamış olması üzücü bir durumdur.

Mezkûr tefsir dörd ciltten ve 1658 sayfadan ibarettir. Müellif ilk cildi H.1380/M.1960 senesinde kaleme almağa başlamıştır. 1962 senesinde ise tamamlamıştır. I cild 311, II cild 440, III cild 441 ve IV cild ise, 466 sayfadan oluşmaktadır. I cild Fâtiha sûresinden başlayarak Mâide sûresiyle son bulmuştur. II cild En'am sûresinden başlayarak on iki sûrenin tefsirini ihtiva etmektedir. İkinci cild İsrâ sûresinin tefsiriyle bitmektedir. Üçüncü cild Kehf sûresi ile Fâtır sûresini, IV cild ise, Yâsîn sûresinden başlayarak Nâs sûresi aralığının tefsiridir.

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

Haşimzâde Ehl-i Sünnet'in görüşleriyle muvafık olan kendi görüşlerine yer verse de, genel itibariyle geleneğe bağlı kalmış, klasik tefsir kaynaklarında naklolan rivayetleri zikretmiştir. Bu sebeple rivayet tefsiri yönü daha ağır basmaktadır denilebilir. Haşimzâde Kur'ân'ı tefsir ederken ilk önce Kur'ân'ı Kur'ân'la, sünnetle, sahabe ve tabiin kavilleriyle tefsir etmiştir. Müellif tefsirinde az da olsa, israiliyata yer vermiştir. Bu hususa daha çok kıssalarla ilgili pasajlarda rastlanmaktadır. Bunun sebebi naklettiği tefsirlerde bu rivayetlerin geçmesidir. Nitekim Tâberî gibi büyük bir müfessirin dahi bu rivayetleri zikrettiği bilinmektedir.

Haşimzâde, fikhî ve kelâmî konularda görüşünü açıkça bildirmiştir. Ahkâm âyetlerini ele alırken Ehl-i Sünnet'in dört büyük mezhep imamlarının

görüşlerini esas almıştır. Her birinin görüşüne kısaca yer vermiş, tercih ettiği görüşü açıkça ifade etmemiştir. Müellif tefsirinin girişinde Ehl-i Sünnet'in Hanefî Mezhebî'nden olduğunu beyan etmesinden dolayı, tercihinin bu yönde olduğu söylenebilir. Fakat dört mezhebin de doğruluğunu kabul ettiği için açıklamağı zaruri görmemiş olması da muhtemeldir. Haşimzâde'nin kelâmî görüşlerine gelince ise, müzakere ve tartışmalara girmeden, benimsemiş olduğu Ehl-i Sünnet akidesi temeline dayanan açıklamalarda bulunmuştur. Allah-ü Teâlâ'nın sıfat ve fiilleriyle ilgili müteşâbihleri geleneğe uygun tevil etmiştir. Kur'an'da neshin mevcudiyetini kabul etmiştir. Mezhebî bağlılığı taassub, karşısındakini kabul etmeme değil, inandığı görüşü dile getirme şeklindedir.

Kur'an-ı Kerim'in Arapça bir kitap/kelam olmasından kaynaklanan filolojik tefsirlere büyük ihtiyaç duyulmuştur. Haşimzâde'nin filolojik tahlilleri olmuştur. Bu sebeple müellif kelimeleri açıklarken Arap dilinin kullanım özelliklerine değinmiş, sık-sık kelime anlamları üzerinde durmuştur. Fakat bu açıklamalar tek cümlelik kelime izahları olarak yapmıştır. Müfessir âyetleri tefsir ederken tarih ilmine, özellikle İslam tarihi rivayetlerine büyük yer vermiştir. Kıssaların anlatımlarında genel tarihi bilgiler çoğunluktadır. Müfessirin tasavvufî ile ilgili ise çok az izah ve şerhleri bulunmaktadır.

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

Tefsîr-ü Kâdî, Tefsîr-ü Bahri'l-Ulûm, Tefsîr-ü Kebîr, Tefsîr-ü Keşşâf, Tefsîr-ü Tibyân', Cevâhîr-ü't-Tefsîr, Tefsîr-ü Celâl, Tefsîr-ü Besâir ve Tefsîr-ü Kevâkib Haşimzâde'nin tefsirini kaleme alırken başvurduğu kaynaklardır. Müellif her cildin ilk sayfasında bu tefsirleri zikretmiştir. Hemen akabinde müellif şöyle demektedir: “Eğer tefsirlerin çevirilerinde hata ve noksanlara yol vermişsem, düzeltme konusunda kalemlerini esirgemesinler ve bağışlasınlar. Bu kimseler için dua ediyorum. Fakat muhtemelen yazdıklarımda yanlışlar çoktur. Hürmetli ilim sahipleri karşısında mazurum.” Bu kadar değerli bir çalışmanı hazırlamasına rağmen Haşimzâde'nin böyle bir açıklamada bulunması mütevâzi kimliğinin bariz göstergesidir.

2. Bir Tefsir Metodu Olarak Hadislerle Tefsir

Kur'an-i Kerîm'in tefsirinde ikinci metot olarak ‘Kur'ân'ın Sünnetle Tefsiri’ hususuna yukarıda kısaca değinildi. Sünnetle tefsir denilince herhangi

bir âyet-i kerimeyi açıklama bağlamında Peygamber (s.a.s)’in her türlü sözleri, fiilleri ve takrirlerini –bir olay karşısında Peygamberimizin (s.a.s) rızasını ifade eden susmasıdır- kapsayan tefsir etme yöntemidir. Buna binaen en mühim tefsir kaynağı da Peygamber (s.a.s)’in sünnetidir. Mekhûl’dan (ö: 731) rivayet edildiğine göre “Kur’ân’ın sünnete olan ihtiyacı, Sünnetin Kur’ân’a olan ihtiyacından fazladır”. Bu şekilde tanımlama Peygamber Sünnetinin şanını yüceltmeyi ifade eder. Konuyla ilgili Hz. Peygamberin (s.a.s)’in “*Sizlerden hiçbirinizi, emrettiğim veya nehyettiğim hususlarda bir talimatım geldiğinde, koltuğu üzerinde kurularak, bilmeyiz biz ancak Allah’ın kitabında bulduklarımıza tâbi oluruz, derken bulmayayım*” kavli, sünnetin ne kadar büyük bir ehemmiyet arz ettiğini açıkça göstermektedir. (Cerrahoğlu, 2015, 40-41)

2.1. Tefsîru’l- Kur’ânî’l-Azîm’de Geçen Hadislerin Sıhhat Değerlendirmesi

Müellif tefsirinde sık sık hadislere yer vermiştir. Bazı hadislerin ravilerinin isimlerini zikretmiş olsa da genel olarak قال رسول الله صلى الله عليه وسلم/ Peygamberimiz (s.a.s) buyurmuştur diyerek hadisi nakletmiştir. Yer yer hadislerin Arapça metinlerini de yazmıştır. Bazen hadisin tümünü rivayet ederken, bazen bir kısmını ele almıştır. Hadisleri aldığı kaynakları zikretmemiştir. Muhtemelen kaynak olarak başvurduğu temel tefsirlerde geçmekte olan hadisleri aktarmıştır. Müellif, Hz. Âişe (ö. 58/678), Hz. Ömer (ö. 23/644), Ebû Hureyre (ö. 58/678), İbn Mesûd (ö. 32/652-53), İbn Abbas (ö. 68/687-88), İbn Ömer (ö. 73/693), Said el-Hudrî (ö. 74/693-94), Muaz b. Cebel (ö. 17/638), İmran b. Husayn (ö. 52/672) vd. nakiller yapmıştır. Bu isimlerin bir kısmını zikretse de, bir kısmı rivayet ettiği hadislere isnaden tarafımızca belirlenmiştir. Hadislerin sened itibarıyla kritiği yapılmamış, müellif sadece metni zikretmekle yetinmiştir. Tefsirde geçmekte olan hadislerin büyük çoğunluğu ‘sahîh’ hadislerdir. Az bir kısmı ‘hasen’ ve ‘zayıf’ hadisler oluşturmaktadır. Uydurma haberlere gelinceyse, neredeyse, yok denecek kadar azdır. Konuyla ilgili örnekleri aşağıda sıralayabiliriz.

2.2.1. Sahîh Hadisler

Sözlükte “sıhhatli ve sağlam” anlamına gelen ‘sahîh’ kelimesi, terim olarak adâlet ve zabt sahibi râvilerin kendileri gibi adâlet ve zabt sahibi

râvilerden muttasıl bir senedle rivayet ettikleri şâz ve mualllel olmayan hadisi ifade eder. ‘Sahîh’ en üstün derecede bulunan hadisin adıdır. (Mehmet Efendioğlu, 2008, 35, 525-527) İmam Şâfiî (ö. 204/819) sahîh hadisin kriterlerini “Haber-i vâhid’in sahih kabul edilebilmesi için hadis râvîsinin dininde sika olması; doğru sözlü olması; lafızdan dolayı hadisin değişen anlamlarını bilmesi; hadisi işittiği lafızlarla rivâyet etmiş olması; mana ile rivâyet etmemesi gerekmektedir” şeklinde açıklamıştır. (Sezai Engin 2015, 144) Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîm tefsirinde zikrolunan hadislerin kahir ekseriyeti ‘sahîh’ hadislerdir. Aşağıda konuyla ilgili birkaç örnek verilecektir.

1. Örnek: Haşimzâde Yûnus sûresinin 62. âyetinde geçen **أَوْلِيَاءَ اللَّهِ** ifadesini açıklarken Hz. Peygamber (s.a.s) şu hadisini aktarmıştır. “Allah’ın öyle kulları vardır ki, onlar ne peygamberdir ne de şehitlerdir. Enbiya ve şüheda Kıyamet gününde onların yakınlığına ve menzillerinin (köşklerinin) yüksekliğine gıpta ederler. Sordular ki, “Ya Resulallah, onlar nasıl kimselerdir?” Peygamber (s.a.s) buyurdu ki, “Onlar dağınık beldelerde, kışı soğuk kabilelerde yaşayan ibadullahtan bir taifedir. Aralarında tevâsul/ iletişim ettirecek irhâm/akrabalık bulunmamasına rağmen, bir birilerine muhabbet ederler. Allah onların yüzlerini nurlandırır. Onlar Allah’ın yanında inciden minberler üzerinde oturan kimselerdir.” (Haşimzâde, 2: 231) Müellifin zikrettiği bu rivayeti, Ahmed b. Hanbel *Müsned*’inde Ebû Mâlik el-Eşârî’den (r)

إِنَّ اللَّهَ عِبَادًا لِّسِوَا بَأَنْبِيَاءَ وَلَا شُهَدَاءَ يَغْطِطُهُمُ النَّبِيُّونَ وَالشُّهَدَاءُ بِقُرْبِهِمْ وَمَقْعَدُهُمْ مِنَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ عِبَادٌ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ مِنْ بُلْدَانٍ شَتَّى وَقَبَائِلَ، لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمْ أَرْحَامٌ يَتَوَاصَلُونَ بِهَا، وَلَا دُنْيَا يَتَبَادَلُونَ بِهَا، يَتَحَابُّونَ بِرُوحِ اللَّهِ، يَجْعَلُ اللَّهُ وُجُوهَهُمْ نُورًا، وَيَجْعَلُ لَهُمْ مَنَابِرَ مِنْ لُؤْلُؤٍ قُدَّامَ الرَّحْمَنِ، يَفْرَغُ النَّاسُ وَلَا يَفْرَعُونَ، وَيَخَافُ النَّاسُ وَلَا يَخَافُونَ

metniyle rivayet etmiştir. (Ahmed b. Hanbel, 1998, 1699, 1700) Ebû Hureyre ve İbn Ömer yoluyla nakledilen benzer hadislerin isnâdı da sahihtir. (Hâkim, H.1342, 4: 170-171.) Haşimzâde’nin zikrettiği rivayeti aynı lafızlarla Beğavî *Fi Şerhi’l-Sünne* eserinde nakletmiştir. (Beğavî 1983, 13: 51.) İlgili rivayete bazı farklılıklarla beraber İbn Kesîr (ö. 774/1373) tefsirinde yer vermiştir. (İbn Kesîr 2010, 2: 218)

2. Örnek: Müfessir İbrâhîm sûresi 48. âyetinde geçen **يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ** / **الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ** “O gün yer, başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülür” ibaresini açıklarken, yerin başka bir yer ile değiştirilmesi hakkında Hz.

Peygamber'in (s.a.s) "*Kıyamet gününde bütün yeryüzü tandırda pişirilen bir tek ekmek (gibi) olur. Cebbâr olan Allah onu eliyle evirir çevirir alt üst eder. Sizin biriniz yolculukta bazlamasını (tandıra koyup pişirinceye kadar) evirip çevirdiği gibi. (Bu muazzam ekmek) cennet ehli için yolculuk konuk azığı olarak hazırlanır*" hadisini aktarmıştır. Daha sonra müellif "denildi" formuyla "Yeryüzünün değişmesi onun önceki halinden son haline çevrilmesidir. Yani dağların, derelerin, ağaçların evlerin dağılıp yerle beraber olmasıdır." görüşünü zikretmiştir. Göklerin gayr-i göklere dönüşmesini ise "Güneş, ay ve yıldızların dökülüp, göklerin yağ gibi eriyip dökülmesidir." olarak karşılamıştır. Akabinde Peygamber (s.a.s) "*Göklerin değişilmesi zamanında insanlar sırat köprüsünde olacaklar.*" veya "*Zifiri karanlıkta olacaklar.*" hadisini nakletmiştir. Müellif parantez içinde "hepsi değil" ilavesini yapmıştır. (Haşimzâde 2: 355.)

Haşimzâde'nin naklettiği birinci hadisin metni kaynaklarda تَكُونُ الْأَرْضُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ خُبْرَةً وَاحِدَةً، يَكْفُوها الْجَبَّارُ بِيَدِهِ، كَمَا يَكْفُو أَحَدُكُمْ خُبْرَتَهُ فِي السَّفَرِ، نَزْلاً لِأَهْلِ الْجَنَّةِ şeklinde geçmektedir. Hadis Saîd el-Hudrî'den 'sahîh' senedle rivayet edilmiştir. (Buhârî 2017, 1531; Müslim 2016, 1153) Hadisin devamında bir Yahudinin gelmesi ve Hz. Peygamberin (s.a.s) haber verdiği bu hususu "Ey Ebâ'l-Kasîm sana falanca şeyi haber vereyim mi?" dediği ve aynı hususu haber verdiği geçmektedir. Bunun üzerine Hz. Peygamberin (s.a.s) azı dişleri görününceye dek tebessüm ettiği nakledilmiştir. Müellifin zikrettiği ikinci hadise gelince, muhtemelen iki hadisi cem etmiştir. Nitekim hadisin ilk kısmı Hz. Âişe'nin (r) *يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ* âyeti hakkında "o gün insanlar nerede olacaklar?" sorusu üzerine Hz. Peygamberin (s.a.s) *عَلَى الصِّرَاطِ* / "*Sırat'ın üzerinde*" şeklindeki cevabıdır. Diğer kısmı ise, bir Yahûdinin aynı sorusu üzeri Resûlullah'ın *هُمْ فِي الظُّلْمَةِ دُونَ الْجَسْرِ* / "*Köprü'nün üzerinde olmaksızın zifiri karanlıkta*" cevabıdır. Her iki hadisi İmam Müslim "*Sahîh*"inde (Müslim 2016, 1153, 180) nakletmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s) cevapları muhatabinin durumuna göre değişkenlik göstermiş olabilir. Belki de Mümin Sırât köprüsünü geçip, Cennete ulaşırlarken, kâfirler zifiri karanlıktadır. Zira müellif de parantez içinde "hepsi değil" demekle bir ayrıma dikkat çekmiştir.

3. Örnek: Nûr sûresinin 27. ve 29. âyet-i kerimelerinde, Müslüman bir kimsenin başkasının evine girdiği zaman uyması gereken adâb-ı muâşeret

kaideleri beyan edilmektedir. Böylece evin mahremiyetinin korunması, ev halkının özel hayatının ihlal olunmasını önlemek ve her iki tarafın karşılaşılmasından memnun ve hoşnut olmayacağı durumların aradan kaldırılması hedeflenmektedir. Bu kuralların ilkine göre, *حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا* / “İzin almadan ve içinde oturanlara selâm vermeden” hadisine esasen ev sahibi evde bulunduğu takdirde eve girmek için ondan izin alınmalı ve evde bulunanlara selam verilmelidir. Diğeriyse, *فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ* / “Eğer o evlerde bir kimse bulamazsanız -size izin verilmedikçe- oralara girmeyin. Size “(Kabul edemiyoruz,) dönün” denirse hemen dönün” buyruğuna esasen ev sahibi evde değilse veya evde bulunsa dahi evine davet etmezse, Müslümana yakışan ve vacip olan geri dönmesidir.

Müellif 27. âyetin meâl-tefsirini yaptıktan sonra konuyla ilgili şunları demektedir: “Bu âyette hüküm şudur ki, başkasının evine izin almadan ve selam vermeden girilemez. Tefsir sahipleri izin almanın önceliği hususunda ihtilaf etmişler. Bazıları izin almanın daha önce gerçekleşmesinin gerekliliğini savunmuştur. Fakat çoğunluk önce selam verilmesi hususunda hemfikirdir. Çünkü ayette takdim ve te’hir vardır. Nasıl ki, İbn Mes’ûd’un mushafında âyet-i kerime *حَتَّى تَسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا* şeklinde yazılmıştır.” (Haşimzâde, 3: 171) Râzî (ö. 606/1210) tefsirinde bu görüşe yer verir ve âyetin zahirine hilaf olduğu için ‘zayıf görüş’ olarak kabul eder. Râzî izin isteyen kişinin evde bir kimsenin bulunup bulunmadığını bilmeyeceğine göre, selam vermesinin anlamsız olacağını söylemiştir. (Râzî, 1981, 23: 196-201)

Müellif daha sonra konuyla ilgili birkaç rivayete yer vermiştir. İlk rivayete göre - Kelde b. Hanbelî’den rivayettir- Kelde b. Hanbelî Hz. Peygamber (s.a.s)’in yanına selam vermeden ve izinsiz girmiş, bunun üzerine Efendimiz (s.a.s): “*Geri dön. Önce selam ver, sonra izin iste.*” diye buyurmuştur. Müellifin zikrettiği *أَنْ صَفْوَانَ بْنِ أُمِيَّةَ، بَعَثَهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِلَيْنٍ وَجَدَايَةَ وَضَغَابِيَسَ، وَذَلِكَ بَعْدَمَا وَالِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَعْلَى مَكَّةَ، فَدَخَلَتْ وَلَمْ أَسْلَمْ، فَقَالَ: ارْجِعْ فَقُلِ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ. وَذَلِكَ بَعْدَمَا رِوَايَتِي سَنَدِ إِيْتَابِيَّيْلَ عِبْنِ دَاوُدَ (ö. 275/889), (Ebû Dâvûd, 2015, 1085), Tirmizî (ö. 279/892) (Tirmizî, 953, 2017) ‘sahîh’, İbn Muflih (ö. 763/1362) ise, ‘ceyyid’ hadis (İbn Muflih, 1999, 1; 422) olarak değerlendirmiştir. Albânî Ebû Dâvûd’dan tahrîc ederek, zikretmiştir. (Albânî, 1998, 269-270) Bu örnekle Hz. Peygamber (s.a.s) Allah-ü Teâlâ’nın emrini uygulamalı şekliyle göstermiştir. Haşimzâde ulemanın bazılarının “eğer*

önceden bir kimseyi görürse, selamı önce vermeli, aksi takdirde önce izin alıp, sonra selam verilmelidir.” görüşünü aktarmıştır. Devamında Ebû Mûsâ el-Eş‘ârî’nin (ö. 42/662-63) “Eğer aynı evde yaşıyorlarsa, kişi haram olan kimselerden izin alsın.” görüşüne de yer vermiştir. Bu görüşün delili olarak ise, şu rivayeti zikretmiştir. “Bir kişi Hz. Peygamber’e (s.a.s) sordu ki, *anne-min benden başka hizmetkârı yoktur. Her defa onun yanına girdiğimde ondan izin almalı mıyım? Hz. Peygamber (s.a.s) buyurdu ki, “Her defa onun yanına girdiğinde ondan izin almalısın. Belki üryandır.”* (Hâşimzâde, 3: 171-72.) Metni *أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَسْتَأْذِنُ عَلَى أُمِّي فَقَالَ نَعَمْ فَقَالَ الرَّجُلُ إِنِّي مَعَهَا فِي الْبَيْتِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَسْتَأْذِنُ عَلَيْهَا فَقَالَ الرَّجُلُ إِنِّي خَادِمُهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَسْتَأْذِنُ عَلَيْهَا أَتَحِبُّ أَنْ تَرَاهَا غُرْيَانَةً قَالَ لَا قَالَ فَاسْتَأْذِنَ عَلَيْهَا* olan rivayetin ravisi Atâ b. Yesâr’dır (ö. 103/721). İmam Mâlik (ö. 179/795) *Muvatta*’da, (Mâlik b. Enes, 2017, 735) ve Beyhâkî (ö. 458/1066) *Sünenü’l-Kübrâ*’da (Beyhâkî, 7: 97) zikretmiştir. İbn Hacer el-Askalânî ilgili rivayeti eserinde ‘mürsel’ hadis -isnadında, sahâbî olan râvisi veya diğer râvilerinden biri zikredilmeyen hadis- olarak zikretmiştir. Muhaddisin hükmünün açıklamasına ginceyse, hadisin isnadı sahîhtir. (İbn Hacer el-Askalânî 2001, 4: 326.) Bu rivayet Keşşâf’da da geçmektedir. (Zemâhşerî ty, 3: 227)

Haşimzâde’nin zikrettiği bir başka rivayet ise, Peygamber (s.a.s)’in *إِذَا اسْتَأْذَنْ* / “Sizden biri izin istediğiniz vakit, üç defa seslensin. Kendisine izin verilmezse, geri dönsün.” buyruğudur. İlgili hadis *Sahîheyn*’de ‘sahîh’ senedle Ebû Mûsâ el-Eş‘ârî, Said el-Hudrî ve Cündeb b. Abdullah’dan rivayet olunmuştur. (Buhârî 2017, 1484; Müslim 2016, 916). İlgili rivayetler irdelendiğinde Ashab-ı Güzin’in (r) âyetler ve hadisler karşısında ne kadar varlık bilincine uygun hassasiyet ve özveriyle davrandıkları, güçleri nispetince İslam ahlâkıyla yaşamlarına şekil verdikleri ve öğrendikleri her bilgiyi hayatlarına yansıtarak bizlere örnek teşkil etmeleri tüm açıklığıyla gözler önüne serilmektedir. Günümüzde genel olarak bu emir uygulanmaktadır. Bu emirle Cahiliye adetlerinde var olan, mahremiyetin ayaklar altına alındığı bu uygulamanın kaldırılması, İslam’ın insanın hürriyetine verdiği değeri, ahlâkî değerlere uygun bir toplum yaratma misyonunu bir daha göstermektedir.

Müellif 28. âyet-i kerimede geçen *فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ* ibaresi hakkında ise, Katade’nin (ö. 117/735) “Eve girmek için izin istenildiğinde, kapıda oturmayın, çünkü ev halkının birkaç

haceti olabilir. Eğer ev sahibinin dışarı çıkmasını bekliyorsanız, kapıda oturma- nınız caizdir.” görüşünü naklettikten sonra İbn Abbas'ın davranışını örnek vermiştir. Nitekim İbn Abbas Ensar'dan bazı kimselerin kapısına hadis öğren- mek için gelir, eve girmek için izin almadan kapısında ev sahibi evden çıkın- caya dek oturup beklerdi. Ev sahibi evinden çıkınca neden haberdar etmediği- ni soruncaysa, “ilim talebinde biz bununla emrolunduk.” derdi. Kapıda durdu- ğu müddetçe uzaktan dahi içeriye bakmazdı.

Haşimzâde daha sonra Hz. Peygamber'in (s.a.s) şöyle buyurduğunu zikre- der. “Bir kimse izinsiz bir kesin evinin içine nazar etse, gözüünü çıkarın. Onun gözü heder olmuştur (çıkarılmış gözüünü göre kısas alınmaz)” - مَنْ اَطْلَعَ فِي دَارِ قَوْمٍ - بغیرِ اِذْنِهِمْ فَفَقَّأُوا عَيْنَهُ؛ فَقَدْ هُدِرَتْ عَيْنُهُ - Hadis aynı ve benzer lafızlarla kaynaklarında geçmektedir. (Buhâri, 2017, 1600; Müslim, 2016, 918, Ebû Dâvûd, 2015, 1085; Nesâî, 2017, 1095) rivayetini Albânî tahrîc ederek ‘sahîh’ olduğunu nakletmiştir. (Albânî, No: 5172, 1998, 269.) Bu hadisin hükmü hakkında İmam Şafiî (r): “O kimsenin gözü çıkarılsa, bundan dolayı diyet gerekmez” demektedir. Ebû Bekr Râzî el-Cessâs (ö. 370/981) ise: “Bu rivayet üsûl kaidelerinin aksine varid olduğu için reddedilir” -yani zayıf kabul edilir- demektedir. (Râzî 1981, 23: 200) Tecessüs/birinin özelini gözetleme, casusluk yapmak dinimizde yasaklanmış bir fiildir. Hadisin metninin sahihliği konusundan ayrı, bu fiilin failine fikhî bir cezaî yaptırım uygulanması konusunda fikir ayrılığı mevcuttur denilebilir. Zira genel görüşe göre, hadiste insanların mahremiyetlerinin, özellikle de evlerinin gözetlenmesinin çirkin bir fiil olduğunu gösterme ve insanları bu davranıştan uzaklaştırma hususunda şiddetli bir tahzir ve terhib vardır.

Selam verme konusuna gelinceyse, bu fiilin insanlar arasında sevgiyi artırma, kalplerin birbirine ısınması, dostluk ve kardeşliği pekiştirme gibi birçok maslahatı bulunmaktadır. ‘es-Selam’ Allah-ü Teâlâ'nın yüce esmasın- dandır. Her defa selam verildiğinde Allah-ü Teâlâ'nı hatırlamakla beraber, mümin kardeşine karşı temenni ettiğimiz duayı ifade etmektedir. Müellif sela- mın hükmü hakkında “Selam sünney-i kifayedir. Redd-i selam ise, farzı kifa- yedir. Eğer bir cemaatten bir kimse selam verse, o, sünneti ikametına kifayet eder. Çünkü selam verildiğinde selam için durmak sünnettir. Bu fiile “Sünnet-i ikamet” denir. Ne zaman ki, o cemaatten biri reddi selam etse, o topluluk üzerinden farz düşer.” demektedir. Haşimzâde konuyla ilgili Hz.

Peygamber'in (s.a.s) “*İman etmedikçe cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olmazsınız. Size, yaptığınız takdirde birbirinizi seveceğiniz bir iş göstereyim mi? Aranızda selâmı yayın.*” hadisini aktarmıştır. (Haşimzâde, 3: 172) Bu hadis *أَتَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا، أَوَلَا أَدُلُّكُمْ* (Haşimzâde, 3: 172) Bu hadis metniyle Ebû Hureyre (r) tarafından rivayet edilmiştir. Sened itibariyle ‘sahih’ hadistir. (Müslim 2016, 94; Ebû Dâvûd 2015, 1089-1090)

4. Örnek: Hâşimzâde Furkân sûresinin 20. âyetinde geçen *وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ* / “*Biz kiminizi kiminiz için imtihan vesilesi yaptık*” ibaresini tefsir ederken, birkaç görüşe yer verdikten sonra, müfessirlerin genelinin görüşüne katılarak buradaki ‘fitne’den maksadın insanlar arasındaki sosyal eşitsizlik olduğunu ifade etmiştir. (Haşimzâde 3: 201) Zira inanmayanların çoğunluğu neseb itibariyle daha tanınmış soylardan gelmiş ve sahip oldukları dünyevi servetler bakımından daha varlıklı kimselerdi. Durum böyle olunca iddialarına göre kendilerine denk görmedikleri kişilerle aynı inancı paylaşmak gururlarına ağır gelmekteydi. Halbûki daha önce aynı putlara taparken bu durumdan rahatsız olmamaktaydılar. Müşriklerin bu durumu inanmış kimselerde bir takım şüpheler ortaya çıkara bilirdi. Âyet-i kerime bu ve benzeri durumların belirli bir hikmete binaen var olduğunu açıklamakta, inanmış kimseleri sebat etmeğe davet etmektedir.

Müellif konuyla ilgili Hz. Peygamber'in (s.a.s) *إذا نظر احدكم الى من فضل عليه في المال والجسم فليُنظر الى من دونه في المال والجسم* / “*Sizden biriniz mal ve yaratılış itibariyle kendisinden üstün olan kimseye bakarsa, ardından kendinden daha düşük derecede olana baksın.*” hadisine yer vermiştir. (Haşimzâde, 3: 202.) İlgili rivayet İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Tarîhu Medîneti Dımaşk* isimli eserinde aynı lafızlarla Ebû Hureyre'den rivayetle geçmektedir. (İbn Asâkir 1990, 28: 46.) Bu rivayetin anlam itibariyle aynı, fakat *إِذَا نَظَرَ أَحَدُكُمْ إِلَى مَنْ فَضَّلَ* / “*İfâzâ nâzeru ahadukum ilâ men fâzla*” ifadesiyle Ebû Hureyre'den ‘sahih’ olarak naklolunan başka bir versiyonu da mevcuttur. (Buhârî 2017, 1526; Müslim 2016, 1217)

Günümüzde teknolojik gelişmelerle beraber insanların gerçeği pek yansıtmayan medyatik yaşam tarzlarını öne çıkarmaları bu imkânlarla sahip olmayan kimselerde gittikçe çoğalan memnuniyetsizlik duygusunu ortaya çıkarmaktadır. Buna

bağlı olarak kişinin kendini mutsuz hissetmesi depresyona girmesine hatta yaşamını sonlandırmaya kadar varabilmektedir. Peygamberimizin (s.a.s) bu hadisi bir nevi psikolojik tedavi yöntemidir. Özetle, kişinin kendinde var olan nimetleri bilmesi, bunlara şükretmesi önemli bir nefsi terbiye metodudur.

5. Örnek: Her insan doğası gereği günah işlemeğe eğilimlidir. Günahkâr bir kimse samimi olarak tövbe eder ve bundan sonra kendini düzeltirse, Allah-ü Teâlâ onu affetmeği Kitabında çeşitli âyetlerle vadetmiştir. Bu âyetlerden biri de Furkân sûresinin 70. âyet-i kerimesidir. Âyette *إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ* / “Ancak tövbe edip inanarak erdemli işler yapanın durumu başkadır; Allah böylelerinin kötü hallerini iyiye çevirecektir. Allah çok bağışlayıcı, çok merhametlidir.” buyrulmaktadır. Haşimzâde *فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ* *اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ* ibaresini tefsir ederken şöyle demektedir: “Hz. Peygamber (s.a.s) buyurdu ki, “Kıyamet günü Allah'ın huzuruna bir kişi getirilip meleklere denilecek ki, Ona küçük günahlarını gösterin. Büyük günahlarını ise, gizleyin. Bundan sonra o kimseye sorulacak: “Şu günde şu günahları işlemedin mi?” O kimse inkâr etmeden, ikrar eder ve bu esnada kendisine büyük günahlarının gösterileceğinden korkar. Allah-ü Teâlâ onun hakkında şöyle buyurur: “Her günahı yerine ona sevap yazın.” Daha sonra kişi der ki: “Bu denilen günahlardan başka da benim günahlarım vardı, o günahları burada göremiyorum.” Hz. Peygamber (s.a.s) bu hikayeyi anlatınca güldü ve nevâciz-i şerifesi (azı dişlerin arkasındaki dört diş) görüldü. (Haşimzâde, 3: 220.)

Bu rivayete Taberî (ö. 310/923) tefsirinde yer ayırmıştır. (Taberî, 2001, 17: 520) İlgili hadisi İmam Müslim (ö. 261/875) *إِنِّي لَأَعْلَمُ آخِرَ أَهْلِ الْجَنَّةِ دُخُولَ الْجَنَّةِ*, *وَأَخِرَ أَهْلِ النَّارِ خُرُوجًا مِنْهَا*, *رَجُلٌ يُؤْتَى بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ*, *فَيَقَالُ: اعْرِضُوا عَلَيْهِ صِغَارَ ذُنُوبِهِ، وَارْفَعُوا عَنْهُ كِبَارَهَا، فَتُعْرَضُ عَلَيْهِ صِغَارُ ذُنُوبِهِ، فَيَقَالُ: عَمِلْتَ يَوْمَ كَذَا وَكَذَا، وَعَمِلْتَ يَوْمَ كَذَا وَكَذَا* *وَكَذَا وَكَذَا، فَيَقُولُ: نَعَمْ، لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُكَبِّرَ وَهُوَ مُشْفِقٌ مِنْ كِبَارِ ذُنُوبِهِ أَنْ تُعْرَضَ عَلَيْهِ، فَيَقَالُ لَهُ: فَإِنَّ لَكَ مَكَانَ كُلِّ سَيِّئَةٍ حَسَنَةً*, *فَيَقُولُ: رَبِّ، قَدْ عَمِلْتُ أَشْيَاءَ لَا أَرَاهَا هَاهُنَا. فَلَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ* metniyle Ebû Zerr el-Gifârî'den (ö. 32/653) “sahîh” senedle nakletmiştir. (Müslim, 2016, 142-143) Bu hadis Allah-ü Teâlâ'nın sonsuz merhametini gözler önüne sermektedir. Bu rahmet ise, diğer kullarına zerre kadar zulüm etmeksizin tecelli eder.

6. Örnek: Ankebût sûresinin 45. âyetinde Hz. Peygamber'e (s.a.s) Kur'ân'dan kendisine indirileni okuması ve namaz kılması emredilmiştir. Bu emrin muhatabı özelde Hz. Peygamber (s.a.s) olmakla beraber genelde Ümmet-i Muhammed'dir. Âyet-i kerimenin devamında ise, en büyük ibadetin 'zikrullah' olduğu beyan edilmiştir. Haşimzâde اِنَّ مَا اَوْحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ / *"Kitaptan sana vahyedilenleri oku"* ibaresini tefsir ederken Kur'ân okuma adabı üzerinde durmuş, tefekkür ve teemmüle dayanan bir okumanın gerekliliğini ifade etmiştir. Müellif وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ / *"Namazı özenle kıl. Kuşkusuz namaz hayâsızlıktan ve kötülükten meneder."* ibaresi hakkındaysa, "Namaz zikrullah'tır. Tâat ve ibadetin büyüğü ve efdâlidir. Allah-ü Teâlâ'nın kullarını zikretmesi kulun zikrinden büyük ve efdaldır." demekle namazın zikrullahın kendisi olduğunu beyan etmiştir. Daha sonra namazın insanı ma'siyetten korumasına değinmiş ve namaz kılmasına rağmen kötü ahlâka devam eden Ensar'dan bir genç hakkında varid olan rivayeti zikretmiştir. Bu rivayet çoğu tefsirlerde geçmektedir. Rivayete göre bu genç beş vakit namazı Hz. Peygamber (s.a.s)'le beraber kılar, fakat kötü ahlâktan bir şey terk etmez, işlerdi. Peygamber'e (s.a.s) onun hali haber verildiğinde buyurdu ki: *"Onun namazı onu kötülükten men edecektir."* Genç çok zaman geçmeden tövbe ederek halini düzeltti. (Beydâvî, 2011, 2: 210.)

Haşimzâde âyetin devamında geçen وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ / *"Allah'ı anmak her şeyden üstündür/önemlidir."* ibaresinin tefsirde konuyla ilgili Hz. Peygamber'in (s.a.s) şu iki hadisini zikrederek açıklamıştır. Birinci rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s) şöyle buyurmuştur: وَأَرْكَاهَا عِنْدَ مَلِيكِكُمْ، وَخَيْرٌ لَّكُمْ مِنْ أَعْطَاءِ الذَّهَبِ وَالْوَرَقِ، وَخَيْرٌ لَّكُمْ مِنْ أَنْ تَلْقَوْا عَدُوَّكُمْ، فَتَضْرِبُوا وَأَرْفَعَهَا فِي دَرَجَاتِكُمْ، وَيَضْرِبُوا أَعْنَاقَكُمْ؟! قَالُوا وَمَا ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: ذِكْرُ اللَّهِ / *"Melik'inizin huzurunda amellerinizin en faziletlisini ve en temizini size haber vereyim mi ki, mertebeniz onunla yücelir. Altın ve gümüşü tasadduktan ve düşmanla karşılaşp, siz onların, onlar da sizin boyunlarınızın vurulmasından daha hayırlıdır."* Dediler: *"O nasıl bir ameldir Ya Resulallah?"* Buyurdu ki, *"O, Allah'ı zikretmektir."* İkinci rivayete göre bir bedevî Peygamber (s.a.s)'den hangi amelin daha faziletli olduğunu sormuş, Peygamber (s.a.s) de bu soru üzerine اَنْ تَقَارِقَ الدُّنْيَا وَلِسَانُكَ رَطْبٌ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ / *"Dünyadan dilində Allahın zikrile ayrılasan"* buyurmuştur. (Haşimzâde, 3: 332-333.)

Haşimzâde'nin ilk rivayet ettiği hadise manayı değiştirmeyen birkaç kelime farkıyla *أَلَا أُتْبِئُكُمْ بِخَيْرِ أَعْمَالِكُمْ، وَأَزْكَاها عِنْدَ مَلِيكِكُمْ، وَأَرْفَعُها فِي دَرَجَاتِكُمْ، وَخَيْرٌ لَّكُمْ مِنْ إِنْفَاقِ الدَّهْبِ* والورق، وخيرٌ لكم من أن تلقوا عدوكم، فتضربوا أعناقهم، ويضربوا أعناقكم؟! قالوا: بلى، قال: *ذَكَرَ اللهُ* metniyle kaynaklarda rastladık. Ravisi Ebû'd-Derdâ (r) (ö. 32/652 [?]) olan hadisi, Tirmizî (Tirmizî, No: 3377, 2017, 1136.) İbn Mâce (ö. 273/887) (İbn Mâce, No: 3790, 2003, 854) “*Sünen*”lerinde zikretmiştir. Albânî'nin (ö. 1999) hadisi ‘sahîh’ isnaadla tahrîc etmiştir.” (Tebrizî, No: 2269, 1979, 702.) İkinci rivayete gelince ise, iki versiyonda rivayet edilmiştir. İlki Haşimzâde'nin daha muhtasar olarak zikrettiği hadistir. Hadisin metni: *جاء أعرابيُّ إلى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ خَيْرٌ طُوبَى لِمَنْ طَالَ عُمُرُهُ وَحَسَنَ عَمَلُهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللهِ أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ قَالَ أَنْ تُفَارِقَ الدُّنْيَا وَلِسَانُكَ رَطْبٌ مِنْ ذِكْرِ اللهِ*.

Diğer rivayetteyse, iki bedevi gelerek, biri “İnsanların hangisi daha hayırlıdır?”, diğeriye, “Amellerin hangisi daha faziletlidir?” diye sorduğu rivayettir. *جاء أعرابيَّانِ إلى رسولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَحَدُهُما: يَا رَسُولَ اللهِ! أَيُّ النَّاسِ خَيْرٌ؟ قال: جاء أعرابيُّ طُوبَى لِمَنْ طَالَ عُمُرُهُ، وَحَسَنَ عَمَلُهُ. وقال الآخرُ: أَيُّ الْعَمَلِ خَيْرٌ / قال: أَنْ تُفَارِقَ الدُّنْيَا وَلِسَانُكَ رَطْبٌ مِنْ ذِكْرِ اللهِ* - Peygamber (s.a.s)’in cevabı - “*Dünyadan yüz çevir ve dilini Allah’ın zikriyle canlı tut*”- aynıdır. Hadisi Tirmizî Abdullah b. Bîr tarafından muhtasar olarak zikretmiştir. (Tirmizî, 2017, 856) Müellifin tefsirinde zikrettiği rivayetin birinci varyantını İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ‘sahîh’ olarak değerlendirmiştir. (İbn Hacer el-Askalânî, ty, 2: 422.) İkinci varyantını ise, Albânî rivayetin sened itibariyle ‘sahîh’liğine hükmetmiş ve ricalının sikât olduğunu bildirmiştir. (Albânî, 2000, 4: 452.)

Allah-ü Teâlâ’yı zikretmek, kulun her daim kendini ve tüm mahlûkatı yoktan var eden Yüce Yaratıcının varlığını, güç ve kudretini, azametini, fiillerindeki hikmeti düşünmesi, kendisinin ve mahlûkatın varlık sebebinin bilincine varması, Allah-ü Teâlâ’yı hakkıyla takdir etmesi ve buna uygun yaşaması, ibadetlerinde ihlâslı olmağa özen göstermesidir. Zira âyet-i kerime Kur’ân okumak ve namaz kılmak emriyle başlamış, devamında en büyük ibadet yani ‘zikrullah’ beyan edilmiştir. Bununla murad olunan ise, kişinin ister Kur’ân okuduğu, isterse de namaz kıldığı esnada tefekkür ve tezekkürle Allah-ü Teâlâ’nın ilahlığını takdir etmesidir. İşte böyle bir namaz insanı gûnahtan korur. Kur’ân’ı yine aynı şekilde okumak insanı başka âlemlere götürür. Zira âyetler üzerinde düşünerek okuyan kişi, bazen kendini göğün süsü olan

yıldızların ışıltısında bulur da bundan zevk alır. Bazen güneşin kıpkırmızı gül gibi eritilmiş yağa döndüğünü hayal ederek korku ve heyecana kapılır. Bazen hayvanattan ve bitkilerden verilen mesellerdeki hikmeti ve nice büyük mucizeleri araştırır. Bazen peygamber kıssalarıyla zamansal yolculuklarda seyahat eder de orada yaşanan olayları sanki canlı gözlerle izler. Ve İslam'ın insanı ve toplumu değişen, güzel bir dünya kurmayı hedefleyen muazzam hükümlerindeki rahmeti, inceliği ve kusursuzluğu kavrar. İslam'ın gayesi ve hedefi bilinçli, ferasetli, akıl nimetinin farkında olan ve bunu kullanan birey ve toplumdur. İşte bu sebebe binaen insanın gücü nispetinde tahkiki iman, taklidî imandan üstündür. Nitekim ibadetler sadece dil ile yapılan bir amel olmayıp, bilakis zihinsel olarak Allah-ü Teâlâ ile irtibatı sağlayan bir vesiledir.

Belirtmek gerekir ki, “En büyük ibadet zikrullahıdır” deyip, dinin hükümlerine lakayt olmak İslam'a uygun değildir. Âyetlerden başka Peygamber (s.a.s)'in Allah yolunda altın ve gümüşün infakı ve düşmanla savaşmanın fazileti hakkında da pek çok hadisi mevcuttur. Peygamberimizin (s.a.s) bu tarz hadisleri belli kişilere hitap etmektedir denilebilir. Bu hadislerde esas olan kişinin hangi ibadete gücünün yetmesidir. Pek çok rivayette bazı sahabîlerin maddi durumları iyi olmadığı için zengin sahabîler gibi infakta bulunmamalarına üzülmeleri, yine bazılarının sağlık durumlarının yeterli olmaması, savaş için gerekli binek veya silahının bulunmaması gibi durumlarda savaşlara katılmamalarından hüznlenmeleri bilinmektedir. İşte bu gibi kimseler için bu haberler Hz. Peygamberin (s.a.s) müjdesidir. Zira kul gücü yettiğiyle mükelleftir.

7. Örnek: Allah-ü Teâlâ'nın iman edenlere ve bununla beraber salih amel işlemeyenlere Firdevs Cennetlerini vadetmiştir. Müellif bunu konu edinen *“İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlara gelince, onlar için de konak olarak firdevs cennetleri vardır.”* âyet-i kerimesini (Kehf, 18/108.) tefsir ederken, Hz. Peygamber'in (s.a.s) *“فَإِذَا سَأَلْتُمُ اللَّهَ، فَاسْأَلُوهُ الْفِرْدَوْسَ، فَإِنَّهُ أَوْسَطُ الْجَنَّةِ وَأَعْلَى الْجَنَّةِ - أَرَاهُ - فَوْقَهُ عَرْشُ اللَّهِ”* (s.a.s) *“Allah'tan ahirette menzil istesiniz eğer Cennet-i Firdevs'i isteyiniz. O Cennetin merkezi ve âlâsıdır (en yükseği). Onun üstünde sadece Arş-ı Rahmân vardır. Cennetin nehirleri ondan kaynar/çıkar.”* hadisini aktarmıştır. Devamında Ka'b'ın *“Onda emr-i maruf ve nehy-i münker edenler vardır.”* görüşüne yer verir. (Hâşimzâde, 3: 37.) Müellifin bir kısmını zikrettiği hadisin öncesinde *“مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَأَقَامَ الصَّلَاةَ، وَصَامَ رَمَضَانَ كَانَتْ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ،*

جَاهِدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ جَلَسَ فِي أَرْضِهِ الَّتِي وُلِدَ فِيهَا، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَلَا نُبَشِّرُ النَّاسَ؟ قَالَ: إِنْ فِي الْجَنَّةِ مِثَّةٌ دَرَجَةٍ، أَعَدَّهَا اللَّهُ لِلْمُجَاهِدِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، مَا بَيْنَ الدَّرَجَتَيْنِ كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ buyurulmaktadır. Daha uzun versiyonunu İmam Buhârî Ebû Hureyre'den sahîh senedle rivayet etmiştir. (Buhârî, No: 2790, 2017, 755.)

Konuyla ilgili bir başka âyet-i kerîme Mü'minûn sûresinde geçmektedir. Sûrenin ilk dokuz âyetinde mümin kimselerin dünyadaki vasıfları beyan edilmiştir. Sûrenin 10. ve 11. âyet-i kerimelerinde ise, müminlerin dünyadaki bu hallerine karşılık, bir mükâfat olarak Ahiretteki vasıfları الَّذِينَ يَرْتُؤُونَ الْفِرْدَوْسَ buyrularak haber verilmiştir. Müellif ilgili âyetlerin meâl-tefsirini yaptıktan sonra Hz. Peygamberin (s.a.s) مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا / وله منزلان: منزلٌ فِي الْجَنَّةِ، وَمَنْزَلٌ فِي النَّارِ. فَإِذَا مَاتَ وَدَخَلَ النَّارَ وَرِثَ أَهْلَ الْجَنَّةِ مَنْزِلَهُ “Sizden her birinizin bir menzili Cennette, bir menzili ise Cehennemde olmakla, iki menzili vardır. Ne zaman ki, kişi vefat eder, Cehenneme girer. Cennetteki evine Cennet ehli varis olur.” hadisini nakletmiştir. Müellif Âraf sûresinin 43. âyetinin tefsirinde de aynı hadise yer vermiştir. (Haşimzâde, 2: 72.) Hadisin râvisi Ebû Hureyre'dir. İbn Mâce “Sünen”inde ilgili hadisi rivayet etmiştir. (İbn Mâce, 2003, 988) Albânî İbn Mâce'den tahrir ederek ‘sahîh’ senedle nakletmiştir. (Albânî 1997, 3: 411) Müfessir “denildi” kalıbıyla “Mümin ve kâfirin her birinin iki menzili vardır. Biri Cennette diğeri ise, Cehennemdedir. Mümin Cennetteki evini kurar, kâfir ise Cennetteki evini yıkar, Cehennemdeki evini kurar.” rivayetine yer vermiştir. Hâşimzâde'nin zikrettiği bu rivayet yukarıdaki hadisle benzerlik taşımaktadır.

Müellif daha sonra الْفِرْدَوْسُ kelimesi üzerinde durmuş, bununla ilgili bir hadis nakletmiştir. Hadiste خَلَقَ اللَّهُ ثَلَاثَةَ أَشْيَاءَ بِيَدِهِ خَلَقَ آدَمَ بِيَدِهِ وَكَتَبَ التَّوْرَةَ بِيَدِهِ وَغَرَسَ خَلْقَ اللَّهِ ثَلَاثَةَ أَشْيَاءَ بِيَدِهِ ثُمَّ قَالَ وَعِزَّتِي وَجَلَالِي لَا يَدْخُلُهَا مُدْمُنٌ حَمْرٍ وَلَا الدِّيُوثُ “Allah-ü Teâlâ üç şeyi kendi kudret eliyle yarattı. Birincisi Hz. Âdem (a)'dir. İkincisi Tevrat'tır. Üçüncüsü Cennet-i Firdevs'tir. Sonra buyurdu ki, “İzzetim ve celalim hakkı için o Cennet-i Firdevs'e içki içen ve gayrı temiz kimseler girmeyecektir.” buyrulmaktadır. Bu hadise el-Cevzî (ö. 751/1350) eserinde “Cennetin sayısı ve cinsleri” başlığı altında yer vermiş, Dârimî (ö. 255/869), İbnu'n-Neccâr (ö. 643/1245) ve başkaları rivayet ettiğini söylemiştir. (İbnu'l Kayyim el-Cevzî, ty, I, 948.) Vâhidî (ö. 468/1076) de bu hadise yer vermiş ve konu hakkında: “Ebu Ma'sher'in ravilerinden birinin metruku'l-hadis olması sebebiyle, hadis zayıftır. Fakat Ahmed b. Hanbel Müsned'inde مُدْمُنٌ الْجَنَّةِ: مُدْمُنٌ ثلاثةٌ قد حرَّم الله عليهم الجنة: مُدْمُنٌ”

metniyle rivayet etmiştir.” demektedir. (Ebû'l-Hasan en-Nisâbü'rî, 1995, 3: 285.)

Hadisin “zayıf” isnadla rivayet edilmesi ihtiva ettiği hususların gerçekliği-ne mani değildir. Nitekim Âdem (a)’ın yaratılışı hakkında Allah-ü Teâlâ’nın / “Allah, “Ey İblîs” dedi, “Kendi ellerimle yarattığım şu varlığın önünde secde etmekten seni alıkoyan nedir? Büyüklük mü taşıyorsun yoksa ululardan mısın?” şeklinde beyanı vardır. (Sâd, 38/75.) Tevrat’ın Allah-ü Teâlâ’nın eliyle yazılması hakkında, Şeyhayn ve İbn Mâce’nin ‘sahîh’ senedle Ebû Hureyre’den rivayet ettiği hadis delil sayılabilir. (Buhârî, 2017, 1547; Müslim, 2016, 1096; İbn Mâce, 2003, 39) Allah-ü Teâlâ’nın Cenneti eliyle yaratması hususuna gelinceyse, bu konuda da İmam Müslim’in Mugîre b. Şu‘be’den (ö. 50/670) ‘sahih’ olarak rivayet ettiği hadis vardır. سَأَلَ مُوسَى رَبَّهُ، مَا أَذْنَى أَهْلِ الْجَنَّةِ مَنْزِلَةً، قَالَ: هُوَ رَجُلٌ يَجِيءُ بَعْدَ مَا أُدْخِلَ أَهْلَ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، فَيَقَالُ لَهُ: ادْخُلِ الْجَنَّةَ، فَيَقُولُ: أَيُّ رَبِّ، كَيْفَ وَقَدْ نَزَلَ النَّاسُ مَنْزِلَهُمْ، وَأَخَذُوا أَخْذَاتِهِمْ، فَيَقَالُ لَهُ: أَتَرْضَى أَنْ يَكُونَ لَكَ مِثْلُ مُلْكِ مُلْكٍ مِنَ الدُّنْيَا؟ فَيَقُولُ: رَضِيْتُ رَبِّ، فَيَقُولُ: لَكَ ذَلِكَ، وَمِثْلُهُ وَمِثْلُهُ وَمِثْلُهُ وَمِثْلُهُ، فَقَالَ فِي الْخَامِسَةِ: رَضِيْتُ رَبِّ، فَيَقُولُ: هَذَا لَكَ وَعَشْرَةُ أَمْثَالِهِ، وَلَكَ مَا اشْتَهَتْ نَفْسُكَ، وَلَدَتْ عَيْنُكَ، فَيَقُولُ: رَضِيْتُ رَبِّ، قَالَ: رَبِّ، فَأَعْلَاهُمْ مَنْزِلَةً؟ قَالَ: أُولَئِكَ الَّذِينَ أَرَدْتُ غَرَسْتُ كَرَامَتَهُمْ بِيَدِي، وَخَتَمْتُ عَلَيْهَا، فَلَمْ تَرَ عَيْنٌ، وَلَمْ تَسْمَعْ أُذُنٌ، وَلَمْ يَخْطُرْ عَلَى قَلْبٍ بَشَرٌ، قَالَ: وَمِصْدَاقُهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: {فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مِمَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ} [السجدة: 17] الآية. /Mûsâ (a) Rabbine: “Cennette en alt derecede bulunan kimdir?” diye sordu. Allah-ü Teâlâ şöyle buyurdu: O cennetlikler Cennete girdikten sonra getirilen bir adamın derecesi olup, kendisine “Cennete gir!” denir. “Ya Rabbî her kes yerine yerleşmiş ve alacağını almışken, ben nereye gireceğim? der. Ona: “Sana dünya hükümdarlarından birinin mülkü kadar yer verilse, razı olur musun? diye sorulur o da: “Ey Rabbim, razıyım” der. Allah-ü Teâlâ buyurur: Bu ve bir misli daha senindir. –bu ifade dört kez tekrarlanmıştır.- Beşinci kez “Ey Rabbim, bu kadarına razıyım” der. Yine Allah-ü Teâlâ: “Bunlarla beraber, on misli daha senindir. Ayrıca canının çektiği, gözünün haz aldığı her şey sana verilmiştir” buyurur Mûsâ (a): “Ey Rabbim, Cennetliklerin derece bakımından en üstünü kimdir? diye sordu. Allah-ü Teâlâ buyurdu: “Onlar Benim istediğim kimselerdir. Onların ikram fidanlarını bizzat kendi kudret elimle diktim ve üzerini mühürledim. O nimetleri ne bir göz görmüş, ne bir kulak işitmiş, ne bir kimsenin hatırlarından geçirmiştir.” Allah (a.c) Kitabında onu “Yaptıklarına karşılık olarak onlar için ne mutluluklar saklandığını hiç kimse

bilemez.” âyetiyle (Secde, 17) doğrulamıştır. İlgili hadiste Cennet ismiyle zikredilmemiştir. (Müslim, 2016, 142) Özetle, zayıf senedle rivayet olunsa dahi, hadisin Peygamber (s.a.s)’in buyurması göz önünde bulundurulacak olursa, açıklama muradıyla bu rivayetlerde ‘Adn’ ve ‘Firdevs’ Cennetleri şeklinde geçmeleri muhtemeldir. Bu hususu da belirtmek gerekir ki, Allah-ü Teâlâ’ya izâfe edilen “el” tabiri hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. Burada yaratılmışa verilen değer’in yüceliğini gözler önüne sermek, diğer mahlûkattan mertebeye yüksek mevkisine ve Allah-ü Teâlâ katındaki faziletine dikkat çekmeği hedeflemesi mümkündür.

2.2.2. Hasen Hadisler

Sözlükte “güzel olmak” anlamına gelen hüsn kökünden türemiş bir isim olup “iyi, güzel” demektir. Terim olarak genel kabule göre, “sahih hadisin şartlarını taşımakla beraber râvisinin zabtı sahih hadisin râvisine nisbetle daha az olan hadis” anlamında kullanılmaktadır. Buna göre hasen, sahih hadisle zayıf hadis arasında, ancak sahih hadise daha yakın konumda bulunmaktadır. (Mucteba Uğur 1997, 16: 374-375.)

1. Örnek: Haşimzâde Âl-i İmrân sûresinin 110. âyetinde geçen كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ / “Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz.” ibaresi hakkında “Siz mahlûkat için Allah’ın ilminde veya Levh-i Mahfûz’da veya kadim ümmetler arasında ümmet-i hayr oldunuz.” demektedir. Müellif âyette geçen مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ / “İçlerinden iman edenler de var.” ile murad olunan kimselerin Abdullah b. Selâm (ö. 43/663-64) ve ashabı/arkadaşları, وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ / “Ama pek çoğu fasık/yoldan çıkmış kimselerdir.” ile ise, Ka’b b. Eşref (ö. 3/624) ve ashabı gibileri olarak açıklamıştır. Devamında Hz. Peygamber’in (s.a.s) konuyla ilgili üç hadisini zikretmiştir. Bunlardan ilki ümmet-i Muhammed’in Allah-ü Teâlâ indinde şeref ve izzetini gösteren أَنْتُمْ خَيْرُهَا / “Siz yetmiş ümmetin tamamlayıcısıdır. Allah nezninde bunların en hayırlıları ve en değerlileri de sizlersiniz.” hadisidir. Ravisi Muâviye b. Hayde el-Kuşeyrî olan bu hadisi Tirmizî Sünen’inde ‘hasen’ hadis olarak zikretmiştir. (Tirmizî, No: 3001, 2017, 1027) Diğer hadis ise, أَمَّتِي كَالْمَطَرِ لَا يُدْرَى أَوَّلُهُ / “Ümmetim yağmur gibidir; evveli mi daha hayırlı yoksa sonu mu bilinmez.” hadisidir. Mezkûr hadis Ammâr b. Yâsir’den (ö. 37/657) ‘hasen’ ve Enes b. Mâlik’den (ö. 93/711-12) “hasen garip” yoluyla rivayet edilmiştir.

(Tirmizî, 2017, 991) Hadiste geçen خَيْرُ ifadesi tıpkı yağmur gibi faydalı olması ifade etmektedir diyebiliriz. Müellifin tefsirinde yer verdiği üçüncü hadis ise, أَهْلُ الْجَنَّةِ عِشْرُونَ وَمِائَةً صَفًّا ثَمَانُونَ مِنْهَا مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَأَرْبَعُونَ مِنْ سَائِرِ الْأُمَمِ / “Cennet ehli yüz yirmi saftır. Bunlardan seksen safı bu ümmetten, kırk safı da diğer ümmetlerdendir” hadisidir. Bureyde b. Husayb el-Eslemi’den (ö. 63/682-83 [?]) “hasen” olarak nakledilmiştir. (Tirmizî, No: 2546, 2017, 910) Hz. Muhammed’e (s.a.s) ümmet olmak şeref ve izzet sahibi olmanın ilk tezahürüdür. Zira Peygamberimiz (s.a.s) merteye bakımından diğer peygamberlerden üstün ve Allah-ü Teâlâ’ya da en sevgilidir. Bu sebeple Allah-ü Teâlâ’nın fazl ve rahmetine de fazlasıyla mazhar olmuş bir ümmettir.

2. Örnek: Müellif Furkân sûresinin 34. âyetinde geçen الَّذِينَ يُحْشَرُونَ عَلَى الَّذِينَ يُحْشَرُونَ عَلَى ibaresini tefsir ederken, Hz. Peygamber’den (s.a.s) rivayetle “Kıyamet gününde halk üç sınıf üzere haşrolunur. Bir sınıfı dört ayaklı hayvan (binek) üzere, bir sınıfı ayak üste (yaya) ve bir sınıfı da yüzleri üzere girerler.” hadisini zikretmiştir. (Hâşimzâde, 3: 206.) Hâşimzâde hadisin Arapça metnine yer vermemiştir. Bu rivayete Zemâhşerî (ö. 538/1144) ve Ebûsûûd Efendi (ö. 982/1574) tefsirinde nakletmiştir. (Zemâhşerî, ty, 3: 279; Beydâvî, 2011, 2: 141) Muhtemelen müellif bu tefsirlerden almıştır. Orada geçen Arapça metin şu şekildedir: يحشر الناس يوم القيامة على ثلاثة اثنان ثلاث على الدواب و ثلاث على وجوههم و ثلاث على اقدامهم ينسلون نسلا يحشر الناس يوم القيامة ثلاثة أصناف صنفا مشاة و صنفا ركبانا و صنفا على وجوههم قيل يا رسول الله وكيف يمشون على وجوههم قال إن الذي أمشاهم على اقدامهم قادر على أن يمشيهم على وجوههم أما أنهم يتقون بوجوههم كل حذب وشوك hadisi ‘hasen’ isnadla nakletmiştir. (Tirmizî, No: 3142, 2017, 1065)

Râzî عَلَى وَجْهِهِمْ ile ilgili hadislere dayanan iki görüş zikretmiştir. Birinci görüş insanların ayakları yukarıda yüzü koyu sürünmeleridir. Diğeriyse, aşına olduğumuz sürünerek gitmedir. Râzî ikinci görüşü tercih etmektedir. (Râzî, 1981, 24: 80) Hz. Peygamber (s.a.s) الَّذِينَ يُحْشَرُونَ عَلَى وَجْهِهِمْ عَلَى اقدامهم قادر على أن يمشيهم على وجوههم الذي أمشاهم على اقدامهم قادر على أن يمشيهم على وجوههم şeklindeki cevabı birinci görüşü destekler niteliktedir. Fakat mecâz ifade eden bu tabirin mecliste bulunan Ashaptan birinin hakiki anlamıyla anlaması üzerine Peygamberimizin bu cevabı da vermesi muhtemeldir. Nitekim yaptıklarından dolayı kimin binekle, kiminin yürüyerek dik bir şekilde gitmesine rağmen kişinin onlar arasında yüzü üste sürünerek gitmesi alçaltıcı durumu en güzel şekilde açıklamaktadır.

2.2.3. Zayıf Hadisler

Sahih veya hasen hadisler için gerekli özelliklerden en az birini taşımayan, dolayısıyla hasen mertebesine ulaşamayan rivayetlere zayıf (zaîf) denir. Zayıf hadislerle amel etme hususunda fezâil ve ahkâm konularını içermesi ayırımına gidilmekte ve ulemanın belirlediği şartlara uygunluğu esas alınmaktadır. (Mahmut Demir ve Mehmet Emin Özafşar, 2013, 44: 157-160) Tefsirlerin neredeyse tümünde zayıf hadislerle rastlanmaktadır. Hadisin zayıf olması senediyle ilgili bir terimdir. Cerh ve Ta'dil ilminin titiz çalışmasının sonucu olarak, küçük bir şüphe dahi içeren hadisler zayıf olarak kategorize edilmiştir. Bu sebeple zayıf hadisleri Peygamberin (s.a.s) buyurması da muhtemeldir. Bu hadislerle dikkatli yaklaşılması, zayıftır deyip yabana atılmaması, Peygamber (s.a.s)'in hadislerine mutabık olma şartlarının değerlendirilmesi gereklidir. İlave etmek gerekir ki, Haşimzâde naklettiği zayıf hadisleri, Taberî, Zemâhşerî, Râzî gibi büyük müfessirlerin eserlerinden almıştır.

1. Örnek: Haşimzâde Kehf sûresinin faziletiyle ilgili Hz. Peygamber'in (s.a.s) *“Kim sûrey-i Kehf'in ilk 10 âyetini okursa, deccalin fitnesinden korunur.”* ve *“Kim sûrey-i Kehf'in evvelini ve sonunu okursa ayaklarından başına kadar nur olur. O kimse ki, baştan sona tüm sureyi okursa yerden göğe kadar onun için nurdur.”* hadislerine yer vermiştir. İlk hadisi İmam Müslim 'sahîh' olarak nakletmiştir. (Müslim, No: 809, 2016, 341) İkinci hadis ise, İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) Muâz b. Enes'den nakletmiştir. Devamında “Senedin bulunan kimseler; İbn Lehiya, Ruşdin b. Sa'd ve Ziyâd b. Fâyed duefâ'dandır. Bu sebeple hadis zayıftır.” demektedir. (İbn Hacer el-Askalânî, No: 334, ty, 105.)

2. Örnek: Haşimzâde Meryem sûresinin 58. âyetinde geçen *إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ* اتلوا القرآن ibaresini açıklarken, Peygamber (s.a.s)'in *“Kur'an okuduğunuz zaman ağlayın, eğer gözünüzden yaş gelmezse pişman olup ağlamış gibi okuyun.”* hadisini nakletmiştir. (Haşimzâde, 3: 52.) Zemahşerî ilgili âyeti tefsir ederken bu hadisi zikretmiştir. Muhakkik, İshâk ve Bezzer'in Abbdurrahman b. Ebî Muleyke tarikiyle Sa'd'den *“İn هذا القرآن نزل بحزن فإذا قرأتموه فابكوا فإن لم تبكوا فتابكوا”* lafzıyla tahrir ettiğini not düşmüştür. (Zemâhşerî, (ty) 3: 25) İbn Mâce, Sa'd b. Ebî Vakâs'tan (ö. 55/675) rivayet edilen ilgili hadisin “zayıf” olduğuna hükmetmiş-

tir. (İbn Mâce, 424; Albânî, H.1425, 14: 28.) Âyet-i kerimede bildirilen Allah-ü Teâlâ'nın nimetlerine mazhar olan bu kimseler, yüksek imanî derecelerinden dolayı ve ihlâsları sebebiyle Rahman'ın âyetleri okununca secde ederek ve ağlayarak yere kapanan kimselerdir. Müslüman bu maneviyatı örnek almalı ve ona ulaşmak için çalışmalıdır.

3. Örnek: Müellif *تَبَارَكَ الَّذِي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِنْ ذَلِكَ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَيَجْعَلُ لَكَ فُصُورًا* / “Allah, öyle aşkın ve cömerttir ki, eğer isterse sana bundan daha hayırlısını, içinden ırmakların aktığı şirin bahçeler verir; senin için saraylar yapar.” buyrulduğu Furkân sûresinin 10. âyetini tefsir ederken Peygamber (s.a.s)’in şu hadisine yer verir. “*Rabbim Mekke ovasını benim için altın yapmayı teklif etti. Ben de şöyle dedim: “Hayır yâ Rabbî! Ancak bir gün doyayım, bir (veya üç) gün aç kalayım! Acıktığımda sana tazarrû ve niyazda bulunur, seni zikrederim. Doyduğumda ise Sana şükür ve hamd ederim!”* (Haşimzâde, 3: 198.) Bu âyetin öncesinde müşriklerin *يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَاذِلْ يَدَكَ لِلْغَنَاءِ وَلَا تَأْخُذْ بِالْحَمْلِ وَلَا تَأْخُذْ بِالْمَالِ وَلَا تَأْخُذْ بِالْأَسْوَاقِ* لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ الْمَلِكُ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ الْمَلِكُ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا / “Dediler ki: “Bu nasıl peygamber! Yemek yiyor, çarşılarında dolaşıyor. Ona bir melek indirilmeli ve kendisiyle birlikte o melek de uyarıcılık görevi yapmalı değil miydi? Veya ona bir hazine verilmeliydi ya da zahmetsizce yiyip içtiği bir bahçesi olmalıydı.” şeklindeki iddiaları beyan edilmektedir. Bu iddialara bakıldığında sadece inkârlarına bir bahane aradıkları ve maddi üstünlük peşinde oldukları görülmektedir. İstedikleri özellikler Hz. Peygamberde (s.a.s) bulunsaydı dahi iman etmeyeceklerdi. Zenginlik düşkünü, her türlü çoklukla övünen ve insanları eşit görmeyen bu topluluğun tek derdi Hz. Muhammed’in (s.a.s) kurdukları düzeni yerle bir eden hükümlerle gönderilmesi idi. Halbûki O’na (s.a.s) maddiyatla ölçülemeyen hakiki zenginlik; Allah-ü Teâlâ’nın katından rahmet ve hikmet verilmiştir. Zira Kur’ân-i Kerim’de *يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ* ve *يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا* (Âl-i İmran, 3/74; Bakara, 2/269.) Müşriklerin dünyadaki bu istediklerinden ziyade Ahirette en yüksek makamın Peygambere verilmesi ve kendilerinin Cehennem çukurlarında azap içerisinde kalmalarında büyük ibretler bulunmaktadır.

Furkân sûresinin 10. âyeti müşriklerin bu iddialarına cevap niteliğindedir. Müellifin zikrettiği *عَرَضَ عَلَيَّ رَبِّي لِيَجْعَلَ لِي بَطْحَاءَ مَكَّةَ ذَهَبًا فَقُلْتُ: لَا يَا رَبِّ وَلَكِنِّي أَشْبَعُ* hadisine gelinceyse, ilgili hadisi İmam Ahmed (ö. 241/855) Ebû Ümâme el-Bâhilî’den

(ö. 86/705) rivayetle nakletmiştir. (Ahmed b. Hanbel, 1998, 1640.) Tirmizî hadisin “zayıf cidden” olduğuna hükmetmiştir. (Tirmizî 2017, 860; Albânî, No: 3704, ty, 542-543) Fakat konuyla ilgili Ebû Hureyre'den “sahîh” olarak rivayet olunan جلس جبريلُ إلى النبي فنظر إلى السماء، فإذا مَلَكٌ يَنْزِلُ، فقال له جبريلُ: هذا المَلَكُ ما نزل منذُ خُلِقَ قبلَ هذه السَّاعَةِ، فلمَّا نزل قال: يا محمدُ! أُرْسِلَني إِلَيْكَ رَبُّكَ، أَمَلَكًا جَعَلَكَ، أَمْ عَبْدًا / “Bir gün Cebrâîl (a) Rasulullah'ın (s.a.s) yanına geldi ve oturdu. Bir müddet sonra başını gökyüzüne çevirdi, bir melek iniyordu. Cebrâîl (a): “Şu gelen melek, yaratıldığı günden şu ana kadar yeryüzüne hiç inmemiştir.” dedi. Melek geldi ve Rasulullah'ın (s.a.s) yanına oturup: “Ya Muhammed! Beni sana Rabbin gönderdi. Seni hükümdar bir peygamber mi, yoksa kul olan bir peygamber mi kılmasını istersin? diye soruyor.” dedi. Cebrail (as): “Ya Muhammed! Rabbin karşı mütevazı ol!” buyurdu. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s): “Ben sade kul olan bir peygamber olmayı istiyorum.” dedi.” hadisi zikredilebilir. (Ahmed b. Hanbel, 1998, 543, Albânî, 2000/1, 3: 278) Buradan da görüldüğü üzere şayet böyle bir hayatı Peygamberimiz (s.a.s) dileyseydi, Allah-ü Teâlâ istediğini verirdi. Fakat yüksek ahlâkî meziyetleri, tevazu sahibi olması en önemlisi Âlemlere rahmet ve örnek olarak gönderilmesindeki hikmeti tüm açıklığıyla beyan etmektedir.

4. Örnek: Müellif ölüden dirinin, diriden ölünün çıkarılması ve Yeryüzünün ölümünden sonra dirilmesi meseli üzerinden yeniden diriltilmeyi beyan eden Rûm sûresinin 19. âyetini tefsir ederken, bu proseslerin nasıl gerçekleştiğini örnekler üzerinden açıklamış, devamında ilgili pasajın faziletini şu rivayetle ifade etmiştir: “Peygamber (s.a.s)’den rivayettir ki, “Bir kimse sevabını umarak فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ * وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ * يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويحيي الأرض بعد موتها وكذلك تخرجون (Rûm 30/17-19) bu zikri her sabah okursa, o gecede ölümünü idrak eder. Eğer akşamları okursa, o günde ölümünü idrak eder.”. (Haşimzâde, 3: 344.) Müellif hadisin Arapça metnine yer vermemiştir. Hadisin metni أَدْرَكَ مَا قَاتَهُ فِي يَوْمِهِ ذَلِكَ، وَمَنْ قَالَهُ حِينَ يُمَسِّي أَدْرَكَ مَا قَاتَهُ فِي لَيْلَتِهِ şeklinde geçmektedir. Hadisin isnad bakımından değerlendirilmesine geçmeden önce Hâşimzâde'nin çevirisi üzerinde durulacaktır. Hadisin çevirisi “Her kim bu zikri sabahleyin okursa, o gün elinden kaçırıklarına ulaşır. Akşam okursa, o gece elinden fevte verdik-

lerini kazanır.” olmalıdır. Fakat Haşimzâde’nin bunu kastedip kastetmediği tarafımızdan tam olarak anlaşılmamıştır. Kelimeyi doğru okuyamamamız da söz konusu olabilir. İbn Abbas’tan rivayet edilen hadisin isnadına gelince ise, bu rivayeti Şevkânî (ö. 1250/1834) ‘zayıf’ (Şevkânî, 2007, 1132.), Arnâvûtî (ö. 1970) Ebû Dâvud’un Sünen’ine yazdığı dipnotta ‘zayıf cidden’ olarak değerlendirmiştir. (Ebû Dâvud, No: 5076, 2009, 410)

2.2.4. Mevzû/Uydurma Hadisler

Sözlükte “bir şeyi yere bırakmak, koymak, yukarıdan aşağı atmak” anlamındaki vaz‘ masdarı “vaz‘u şey’ alâ şey” şeklinde kullanıldığında “arada hiçbir açıklık bırakmadan bir şeyi diğerine bitiştirip yapıştırmak” mânasına gelmektedir. Muhtemelen kelimenin bu anlamından hareketle “el-hadîsü’l-mevzû” tamlaması, “Hz. Peygamber’e ait olmayan sözlerin onun ağzından uydurulması” mânasında mecazî olarak kullanılmıştır. Bir söz hakkında doğrudan mevzû denildiği zaman onun Resûl-i Ekrem’e isnad edilerek uydurulduğu anlaşılmaktadır. (M. Yaşar Kandemir, 2004, 29: 493-496) Tefsirü’l-Kur’ânî’l-Azîm’de geçen örneklerle gelince:

1. Örnek: Mâide sûresinde geçen لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسٍ يَدَيَّ إِلَيْكَ / لَا قَتْلُكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ “Andolsun ki sen öldürmek için bana el uzatsan bile, ben öldürmek için sana elimi kaldıracak değilim! Zira ben âlemlerin rabbi olan Allah’tan korkarım.” âyet-i kerimesini (Mâide, 5/28) Haşimzâde “Hâbil Kâbil”den kuvvetliydi. Ancak Allah’tan korkarak öldürmekten kaçındı. Onun zamanında kendini müdafaa etmek helal değildi veya kim onu yaparsa, haram işlemiş olurdu. Hz. Peygamber (s.a.s) demiştir: كُن عَبْدَ اللَّهِ الْمُقْتُولَ، وَلَا تَكُنْ عَبْدَ اللَّهِ الْقَاتِلَ “Allah’ın öldürülmüş kulu ol, ancak öldürmüş kulu olma!” Şeriatta caizdir ki, bir kimse ölmeği irade etse, tabi ve teslim olsun. Nasıl ki, Osman b. Affan öyle yaptı.” şeklinde açıklamıştır. (Haşimzâde, 1: 274) İlgili rivayet hakkında Hz. Peygamberin (s.a.s) fitne zamanını vasfederken söylediği denilmektedir. Huzeyfe b. el-Yemân’dan (ö. 36/656) rivayet edilmiştir. İbn Hacer el-Askâlânî et-Tehlîsü’l-Habîr isimli eserinde ilgili rivayeti mevzû olarak değerlendirmiştir. Konuyla ilgili “Her ne kadar İmam Harameyn ‘Fi’n-Nihâye’ eserinde rivayetin sahlîliğine hükmetmiş olsa da, İbnu’s-Salah muteber kaynaklarda rastlamadığını, -büyük kelimci olmasına rağmen- Hadis ilminde otorite olmaması hasebiyle sözüne itibar

edilemeyeceğini beyan etmiştir.” demektedir. (İbn Hacer el-Askâlânî, No: 2145, 3: 157)

Dinimizde canı koruma esası bulunmakta ve bu sebeple nefis-i mudaafa farzdır. Hâbil'in böyle tutum sergilemesinin muhtemel sebeplerini Râzî zikretmiştir. (Razî 1981, 11: 211-214) Hz. Osmân'ın şehadetine gelince ise, fitne olaylarının büyük dalgalarla yayılması, ordunun Medine'de bulunmaması, Hz. Osman'ın 82 yaşında olması ve önceki günde Peygamber (s.a.s)'in rüyasında görmesi gibi faktörler olayın bu şekilde gerçekleşmesine zemin hazırlamış olabilir. Belki bu âyete esasen Allah korkusundan, haklı olsa dahi edebinden böyle davranmıştır. Zira Kur'ân'ın bu kısa tasvirden Hz. Hâbil'in Hz. Osmân'la karakter benzerliğini; müttakî, merhametli, halim olduklarını anlamaktayız.

2. Örnek: Müellif Hac sûresinin 78. âyetinde geçen *وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ* / “Allah yolunda, gerektiği gibi cihad edin” ibaresini tefsir ederken “Allah yolunda hak cihat ile yani halis kalple ve halis niyetle cihat edin. İster zahirî düşman, isterse batınî düşmanla; nefis, heva ve hevesinizle cihad edin.” demektedir. Devamında Hz. Peygamber'in (s.a.s) Tebûk gazvesinden dönerken söylediği naklolunan *رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر* / “Küçük cihattan büyük cihada döndük veya Kâfirle cihat etmekten dönüp, nefis cihadına geldik.” rivayeti aktarmıştır. (Haşimzâde, 3: 140.) İlgili hadis ne *Sahiheyn*'de, ne *Kütübü's-Sitte*'de, ne *Muvatta*'da, ne de *Müsned-i Ahmed*'de geçmektedir. İbn Hacer el-Askâlânî'ye göre bu söz hadis değil, İbrâhîm b. Ebi Abele'nin (ö. 152/769) sözüdür. Aclûnî'nin (ö. 1162/1749) *Keşfü'l-Hafâ* isimli eserinde Hâfız el-İrâkî'nin (ö. 806/1404) *İhyâ*'nın şerhinde “Beyhâkî (ö. 458/1066) “zayıf” isnadla rivayet etmiştir.” dediğini nakletmiştir. (<https://www.al-qaradawi.net/node/3823>) İbn Teymiyye (ö. 728/1328) konuyla ilgili *el-Fetâvâ* isimli eserinde “Bazılarının Nebî (s.a.s)'in Tebuk Gazvesindeyken söylediğini rivayet ettikleri bu hadise gelince, onun aslı yoktur. Onu Ehl-i Marifet'ten de hiç kimse Peygamber (s.a.s)'in sözleri ve fiilleriyle rivayet etmemiştir.” demektedir. (İbn Teymiyye 2004, 11: 197.)

Cihad emrinden hemen sonra *حَقَّ جِهَادِهِ* ibaresi gelmiştir ki, bu da makbul bir cihadın en önemli şartıdır. Samimi, ihlaslı bir niyetle, ilk hedef olarak dünya malı temennisi olmaksızın, Yüce Allah'ın (c.c) emrini yerine getirmek,

İslam'ın bayrağını dört bir tarafta dalgalandırmak, hak dini cümle insanlara ulaştırmak gayesini gütmelidir. Böyle bir duruşu sergilemek için de mümin kişinin nefsânî duygularını yenmesi, şeytanın vesveselerine galip gelmesi gerekmektedir. Aslında insanın bu cihadı kazanması daha zordur. Şayet batınî cihadı kazanmış olanlar düşmanın sayısından, silahından, gücünden korkmazlar, hakkıyla savaşırlar. İstenen de budur. Fakat cihad şer'î bir farzdır. Her kesten aynı samimiyet beklenmeden, savaşa çıkılır. Her kesin niyetine uygun mükâfatı verilir.

3. Örnek: Haşimzâde Nûr sûresinin 64. âyetini açıkladıktan sonra, muhtemelen sûrenin faziletini göstermek amaçlı Peygamber (s.a.s)'in şöyle buyurduğunu zikreder. لا تنزلوا النساء بالغرف، ولا تعلموهن الكتابة، وعلموهن المغزل وسورة النور / “Kadınlarınızı pencerelere çıkarmayın ve onlara yazı yazmayı öğretmeyin, onlara ip eğirmeği öğretin ve sûre-i Nûr'u öğretin.” (Haşimzâde, 3: 195.) Rivayet Hz. Âişe validemize yalan nisbetle “mevzû/uydurulmuş”tur. İbn Cevzî konuyla ilgili “bu hadis sahîh değildir. Ravilerinin içerisinde Muhammed b. İbrâhîm eş-Şâmî bulunmaktadır ki, o da hadis uyduranlardan biridir. Zehebî Dârekutni'den onun yalancı biri olduğunu nakletmiştir. İbn Hâcer ise, “mun-kerû'l-hadis”dir demiştir. (<https://al-maktaba.org/book/31615/33384>)

Nûr sûresi ihtiva ettiği ahkâmî konuları sebebiyle kadın erkek ayrımı yapılmadan her bir bireyin öğrenmesinin gerekli olduğu sûrelerden biridir. Allah-ü Teâlâ kadını ikinci dereceli bir varlık olarak yaratmamıştır. Kadınlar Yüce Yaratan'a (c.c) kullukta, ibadette, emir ve yasaklarda erkeklerle eşdeğer olmuş, hatta bazı konularda Yüce Allah'ın rahmetine mazhar olmuşlardır. Erkeklerin üstün olduğu konular yine Allah-ü Teâlâ'nın kadınlara lütfettiği merhametini gözler önüne sermektedir. Kadınların İslâm'da yeri ve değeri konusu pek çok kez incelenmiştir. İslâm'ın kadına verdiği değeri görmek isteyen kimsenin Kur'an'a ve sünnete bakması yeterlidir. Kadının dinini yaşaması, öğrenmekten geçer. Öğrenen kadın, evlatlarına veya etrafına öğretir. Zira âyet-i kerimeyle sabittir ki, “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” (Zümer, 39/9.)

4. Örnek: Müellif اَتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا / “Resul, “Rabbim! Kavmim bu Kur'an'a büsbütün ilgisiz kaldılar” dedi.” kavlinin

buyrulduğu Furkân sûresinin 30. âyeti hakkında Hz. Peygamber'in (s.a.s) şöyle buyurduğunu zikreder: مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّقَهُ وَلَمْ يُتَعَاهِذْهُ وَلَمْ يَنْظُرْ فِيهِ *“Bir kimse Kur'an'ı öğrendikten sonra Kur'an'ı duvara asıp kenarda bırakırsa, onu okuyup içerisine bakmazsa, Kıyamet gününde Kur'an o kimseye düşman olur ve der ki, “Ya Rabbî bu kulun beni mahcur etti. Benimle onun arasını ayır.”* Hâşimzâde ‘mahcur’ kelimesinin lügat anlamının ‘devenin ayağını sırtına bağlamak’ olduğunu bildirdikten sonra buradaki anlamın “Onlar Kur'an'ı yalan ve kötü kavil yerine koydular. Onu şiir veya sihir hesap ettiler.” olduğu görüşüne yer vermekte ve “Allah Resulüne teselli olsun diye bu âyeti nazil etti.” demektedir. Enes b. Mâlik'ten naklolunan bu rivayeti İbn Hacer el-Askalânî ravilerinden birinin (Ebû Hadbe) ‘kezzab’/yalancı olması hasebiyle ‘mevzû’ olarak değerlendirmiştir. (İbn Hacer el-Askalânî, No: 90, ty, 121) İlgili rivayet Keşşâf'da geçmektedir. Muhakkikler bu rivayetin mevzu olduğunu, Zemâhşerî'nin Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) tefsirinde rivayet ettiği aktarmıştır. (Zemâhşerî 2009, 745)

Sonuç

Bu makalede Ahmed Hâşimzâde'nin Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîm isimli eserinde bir tefsir etme yöntemi olarak Hz. Peygamberin (s.a.s) Sünnetine/hadislerine yaklaşımı, zikrettiği hadislerin sıhhat durumu incelenmeğe çalışılmıştır. İlk önce kısa olarak Ahmed Hâşimzâde ve Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîm tefsiri tanıtılmıştır. Zikretmek gerekir ki, bu değerli âlim hakkındaki bilgilere sadece birkaç çalışmada ulaşmak mümkün olmuştur. Hem kendisinin, hem de tefsir çalışmasının çeşitli yönlerinin araştırılarak, çalışılmasına ve tanıtılmasına büyük ihtiyaç vardır. Ve yine bu çalışmaların halkın, özellikle ilim ehlinin/talebelerinin ulaşacağı şekilde sanal veya matbu olarak yayınlamak önem arz etmektedir.

Hâşimzâde'nin Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîm eserinde Hz. Peygamber (s.a.s)'in tefsirini ne kadar esas aldığına gelinceyse, müellifin sık-sık bu yöneme başvurduğu görülmektedir. Hadislerin büyük çoğunluğunu Sahîheyn'de geçen sahih hadisler oluşturmaktadır. Hasen, zayıf ve çok az mevzû rivayetlere de yer vermiştir. Ashâbdan Hz. Âişe, Hz. Ömer, Ebû Hureyre, Saîd el Hudrî, İmrân b. Hussayn, Abâdile (r) gibi pek çok kişiden rivayetlerde bulun-

muştur. Bazen bu ravilerin ismini zikretmiş, bazen ise, sadece hadisi nakletmekle yetinmiştir. Yine bazen hadisin orijinal metnini zikrederken, bazen tercümesiyle yetinmiştir.

İlave etmek gerekir ki, Hâşimzâde'nin Peygamber Efendimize (s.a.s) olan sevgi ve hürmeti eseri boyunca kendini hissettirmektedir. Her defasında 'peygamber' kelimesini I çoğul şahsın iyelik ekiyle ifade etmesi, selat ve selamda bulunması, Hz. Peygamber (s.a.s) ile ilgili ayetlerde övgülerle bahsetmesi, Müslümanlar için değerini ifade etmesi, Ehl-i Kitab'ın Resul-i Ekrem'e (s.a.s) karşı tutumlarını şiddetle tenkit etmesi bu hususa delildir. Sonuç olarak, Hâşimzâde'nin Tefsirü'l-Kur'ânî'l-Azîm eseri özellikleri itibariyle Kâdı Beydavî'nin *Envâr*'ına veya Neseffî'nin *Tenzil*'ine benzetilebilir. Geleneğe bağlı, aşırılıktan uzak mezkur tefsir, Kur'an-i Kerim'i açıklama konusunda gücü nispetinde tüm belirlenmiş şartlara uymuş ve neticede bu değerli eser ortaya çıkmıştır. İfade etmek gerekir ki, ele aldığımız âyetlerin tefsirinde müfessir yer-yer Sahabe-Tabiun kavillerine yer vermiş, ihtiyaç duydukça kendi görüşünü de aktarmıştır. Fakat bu makalede sadece hadisler ele alınmış, sözü uzatmaktan kaçınılmıştır.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. (1998). el-Müsned, Riyad: Beytu'l-Efkâr.

Ahmed Haşimzâde, Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azîm, Elyazma.

Albânî Ebû Abdirrahmân Muhammed Nasruddin (ty) Zayıfu'l-Câmi's-Sağır ve Ziyâdetuhu (Fethu'l-Kebîr), el-Mektebu'l-İslâmiyyi

----- (2000/1). Sahîhut-Terğib ve't-Terhîb, III Cild Riyad: Mektebetu'l-Meârif.

----- (1997). Sahîhu Süneni İbn Mâce, III Cild, Riyad: Mektebetu'l-Meârif.

----- (1998). Sahîhu Süneni Ebî Dâvut, Riyad: Mektebetu'l-Meârif.

----- (2000). Es-Silsiletu'l-Ehâdisi's-Sahîhati va Şeyun min Fikhiha va Fevâidiha II Cild, Riyad: Mektebetu'l-Meârif.

----- (h. 1425). Es-silsiletû'l-Ehâdisi'd-Daifeti ve'l-Mevdû'ati va Eseriha Seyyii fi'l-Ummeti, XIV Cild, Riyad: Mektebetu'l-Meârif.

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

Beğâvî, el-Huseyin b. Mes'ud b. Muhammed el Ferra. (1983). Fi Şerhî's-Sünne, Thk: Şueyb Arnavûtî ve Zuheyr eş-Şâviş, Beyrût: Mektebu'l-İslemiyu.

Beydâvî Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. (2011). Tefsîru'l-Beydâvî: Envârû't-Tenzîl ve Esrârû't-Te'vîl, Beyrût: Dârû'l-Kutubu'l-İlmiyye.

Buhârî Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Muğîra el-Cu'fî. (2017). Sahîhu'l-Buhârî, Dimaşk: Müessesetu'r-Risâleti Nâşirûn.

Cerraahoğlu İsmail. (2015). Tefsir Tarihi, Ankara: Fecr Yayınları.

Demir, Mahmut ve Özafşar, Mehmet Emin. (2013). Zayıf, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA). XLIV Cild, İstanbul, (157-160).

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. (2009). Sünen Ebî Dâvûd, VII. Cild, thk: Şuayb Arnavûtî vd., Beyrût: Dârû'r-Risâleti'l-Alemiyye.

Efendioğlu Mehmet. (2008). Sahih, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA). XXXV Cild, İstanbul, (525).

Engin Sezai. (2015). Hadisin Tashîhinde Sened ve Metnin Sıhhat İlişkisine İletve Şâz Bağlamında Metodolojik Bir Yaklaşım, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XVII Cild, Sayı: 31.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfiî. (1990). Tarîhu Medîneti Dimaşk, Beyrût: Daru'l-Fikr,

İbn Hacer el-Askalânî, el-Hâfiz Ahmed b. Ali. (1995). Telhîşu'l-Habîr fî Tahrici Ehâdîsi'r-Râfi 'iyyi'l-Kebîr, Kahire: Müessesetü Kurtubâ.

----- (2001). Hidâyetü'r-Ruvâti ilâ Tahricu Ehâdîsi'l-Mesâbîhi'l-Mişkât, thc: Albânî, thk: Ali Hasan Abdulhamid el-Halebî el-Esrî, Riyad-Kâhire: Dâr İbni'l-Kayyûm-Dâr İbn Affân,

----- (ty). El-Kâfi ve's-Şâf fî Tahrici'l-Ehâdîsi'l-Keşşâf.

İbn Kesîr, İmâduddin Ebî'l-Fidâ' İsmâîl. (2010). Muhtasaru Tefsîri İbn Kesîr, thk: Muhammed Ali es-Sâbûnî, İstanbul: Mektebetu Yâsîn.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. (2003). Sünenü İbn Mâce, Beyrût: Dâru'l-Fikr.

İbn Muflih el-Makdisî, Abdullah Muhammed. (1999). el-Âdâbu's-Şer'iyâ, I Cild, thk: Şuayb Arnavûtî ve Ömer el-Kiyam, Beyrût: Mues-sesetu'r-Risâle.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. (2004). Mecmûu Fetâvâ, Medînetu'l-Münavvara: Mücemme'i'l-Melik Fehdin li Tabâ 'atî'l-Mushafî's-Şerîf.

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

Müslim Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nişâbûrî. (2016). Sahîhû Muslim, Dimaşk: Müessesetu'r-Risâleti Nâşirûn.

Nisâbûrî Ebû'l-Hasan Alî b. Ahmed el-Vahidî. (1995). El-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd, Beyrût: Darû'l-Kütübü'l-İlmiyye.

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

Râzî et-Taberistânî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. (1981). Tefsîru'l-Fahri'r- Razî el-Muştehir bi't-Tefsîru'l-Kebîr Mefâtihu'l-Ğayb, XXIII Cild, Beyrût: Dâru'l-Fikr.

Şevkânî Muhammed b. Ali b. Muhammed. (2007). Fethu'l-Kadîr el-Cami' beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr, Beyrût: Dârû'l-Marifeti.

Taberî el-Bağdâdî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. (2001). Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, XVII Cild, thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kâhire: Dâr Hicr.

Tebrizî Hatib. (1979). Mişkâtü'l-Mesâbîh, thk: Albânî, Beyrut: el-Mektebû'l-İslemiyu.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. (2017). Sünenü't-Tirmizî, Dimaşk: Müessesetu'r-Risâleti Nâşirûn.

Uğur Mucteba. (1997.) Hasen, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA) XIV Cild, İstanbul, (374).

Zemâhşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. (2009/ty). el-Keşşâf 'an Haķā'ıķı Gavâmiẓi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Eķāvîl fî Vücûhi't-Te'vîl', Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Marife/Dârû'r-Kitâbi'l-Arabiyyi.

Röya Kazımova

**ƏHMƏD HƏŞİMİZADƏNİN “TƏFSİRUL-QURANİL-ƏZİM” ADLI
TƏFSİRİNDƏ QEYD OLUNAN HƏDİSLƏRİN SƏHHƏT
BAXIMINDAN TƏHLİLİ**

XÜLASƏ

Ömrünü təlim-tədrisə həsr etmiş dəyərli alim Əhməd Həşimzadə dövrünün bütün çətinliklərinə sinə gərəkək, altmışillik elmi təcrübəsinin bəhrəsi hesab olunan “Təfsirul-Quranil-Əzim” əsərini qələmə almışdır. Bu əsər Quranın bütün surələrini ehtiva edən Azərbaycan dilində yazılmış üçüncü təfsirdir. Təfsirin əsas fərqləndirici xüsusiyyətlərindən biri ərəb və fars sözlərindən az istifadə edilməsidir. Bu səbəbdən də sözügedən əsər günümüzdə belə, hamı tərəfindən asanlıqla başadüşülən sadə dilə və səlis üsluba malikdir.

Müfəssirin bu əsəri ərəsəyə gətirməkdə məqsədi xalqımıza öz dinini doğru şəkildə çatdırmaqdır. Təəssüf ki, “Təfsirul-Quranil-Əzim” təfsiri hələ də işıq üzü görməmişdir. Böyük elm xadimi Əhməd Həşimzadəyə minnətdarlıq əlaməti olaraq əsərin ərəb və latın qrafikası ilə çap olunması müəllifə layiq olduğu dəyərin verilməsində, eləcə də məqsədinin gerçəkləşdirilməsində əsas amil olacaqdır.

Bu məqalədə Həşimzadənin “Təfsirul-Quranil-Əzim” adlı təfsirində qeyd etdiyi hədislər səhhət baxımından təhlil edilmişdir. Müfəssir Qurani-Kərimi Sünnə ilə təfsir etmə metoduna böyük əhəmiyyət verib. Belə ki, ayətlərin izahında tez-tez hədislərə rast gəlinir. Bu rəvayətlərin əksəriyyətini səhih hədislər meydana gətirir. Müəllif səhih hədislərlə yanaşı, həsən və zəif hədisləri də zikr etmişdir. Uydurulmuş xəbərlərə isə çox az yer vermişdir.

Qeyd edək ki, “Təfsirul-Quranil-Əzim” kimi müasir dövrdə yazılmış bu səpkili əsərlər günümüzdə geniş yayılan Quranı doğru anlamada böyük töhfədir. Həmçinin Quranın kafi olduğunu iddia edən və Həzrət Məhəmmədin (s.ə.s.) peyğəmbərlik vəzifəsinə göz yummağı üstün tutan cərəyanlara qarşı mübarizədə də böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Açar sözlər: Əhməd Həşimzadə, Təfsirul-Quranil-Əzim, təfsir, hədis, əlyazma, metod.

Роя Кязимова

АНАЛИЗ ХАДИСОВ В ТАФСИРЕ «ТАФСИРУ'Л-КУР'АНИ'Л-АЗИМ» АХМЕДА ХАШИМЗАДЕ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ДОСТОВЕРНОСТИ

РЕЗЮМЕ

Великий ученый Ахмед Хашимзаде, посвятивший свою жизнь образованию и обучению, написал труд Тафсиру'л-Кур'ани'л-Азим, основываясь на свой шестидесятилетний научный опыт, преодолев все сложности своего времени. Это исследование является третьим тафсиром, написанным на азербайджанском языке и содержащим все суры Корана. Одной из отличительных особенностей этого тафсира является малое количество арабских и персидских слов, что сделало его понятным для каждого даже в наши дни.

Цель толкователя в создании этого труда заключается в правильном доведении религии до народа. Печать тафсира на арабской и латинской графике в знак благодарности великому научному деятелю Ахмеуду Хашимзаде станет важным фактором, как для осознания ценности, так и для реализации цели этого труда.

В данной статье хадисы, упомянутые в толковании «Тафсиру'л-Кур'ани'л-Азим» Хашимзаде, проанализированы с точки зрения сахиха (достоверности). Толкователь придает большое значение толкованию Корана с помощью метода Сунны. Так в пояснениях аятов часто встречаются хадисы. Большинство этих преданий возникли из достоверных хадисов. Наряду с достоверными хадисами, автор также упомянул хадисы хасан (хорошие) и заиф (слабые). В труде автора выдуманные хадисы встречаются редко.

Отметим, что такие труды современности, как «Тафсиру'л-Кур'ани'л-Азим», являются существенным вкладом в правильное толкование широко распространенного в наше время Корана. Также, они играют важную роль в борьбе с течениями, считающими, что Коран достаточен и предпочитающими игнорировать пророчество пророка Мухаммеда (с.а.с.).

***Ключевые слова:** Ахмед Хашимзаде, Тафсиру'л-Кур'ани'л-Азим, тафсир, хадис, рукопись, метод.*

Roya Kazimova

**THE HADITHS REFERRED BY AHMED HÂŞİMZÂDE IN THE
WORK TITLED TEFSÎRU'L- KUR'ÂNÎ'L-AZİM AND THEIR
EVALUATION IN TERMS OF VALIDITY**

ABSTRACT

The valuable scholar Ahmed Haşimzâde, who devoted his life to education, has written the work of Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, as a result of his scientific accumulation of more than sixty years, by facing all the difficulties of his era. This study is the third tafsir containing all the surahs of the Quran written in the Azerbaijani language. Due to the scarcity of Arabic and Persian words, its plain language and fluent style, which can be easily understood by everyone even today, are among the main features of tafsir (interpretation of Quran). The Tafsîru'l-Kur'ani'l-Azîm tafsir, which aims the ordinary citizen to learn her religion correctly, is a manuscript. It's publishing in the Arabic and Latin alphabet as a work of fidelity to the commentator will have a great impact on both its status as a rightful owner and the realization of its intended purpose.

In this study, it is aimed to criticize the authenticity of the hadiths in Haşimzâde's commentary on Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm. He has given great importance to the method of interpreting the Quran with the Sunnah. Hadiths are frequently encountered in the explanations of the Quranic verses. While the majority of these narrations were authentic hadiths, the author mentioned also *hasan* and weak hadiths. Made-up hadiths have been given very little space. The publications created in recent times, such as *Tafsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, have made significant contributions to the correct understanding of the Quran, which is now prevalent. It is also critical in combating the currents that believe the Quran is adequate and ignores the prophethood of Muhammad (pbuh).

Keywords: *Ahmed Hashimzade, Tafsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm, tafsir, hadith, manuscript, method*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. V.H.Səmədov

**XX. YÜZYILIN BAŞLARINDA KUZEY KAFKASYA'NIN
ŞÂFÎÎ-EŞ'ARÎ-HÂLÎDÎ ÇEVRESİNDE ARAPÇA'DAN
KUMUK TÜRKÇESİ'NE BİR MAKTEL ÇEVİRİSİ:
NÛRU'L-'AYN VE HÜSEYİNÎ KİTABI'NIN KARŞILIKLI
ANALİZİ ÜZERİNE**

*Doç., Dr. Elnura Azizova,
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü,
İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı
elnuraazizova@ait.edu.az*

ÖZET

Şıhammat Baybolatov'un (1249-1336/1831-1918) kaleme aldığı Hüseyinî kitabı Türkçe maktellerin görece az bilinen, fakat önemli örneklerinden biridir. Günümüz Dağıstan Cumhuriyeti'nin Buynaksk eyaletinin Erpeli köyünde doğan Şıhammat Baybolatov, din eğitimi almış, hayatının büyük bir kısmını kadılık ve öğretmenlik yapmış, orijinal ve çeviri eserlerini hayatının son yirmi yılında kaleme almıştır. Kumuk Türkçesi'nde kitap basımının henüz başladığı 1900'lü yılların başlarında Hüseyinî Kitabı'nın üç defa yayınlanmış olması, dönemin bölge halkı arasındaki ününü göstermesi açısından önemlidir. Hüseyinî kitabı'nı diğer maktellerden ayıran en önemli husus, ilk dönem İslam tarihinin bazı siyasî figürleriyle ilgili Kerbelâ olayı bağlamında önem arzeden, fakat tarihi gerçeği yansıtmayan bilgi ve yorumlarıdır: Ehl-i Beyt ve Hz. Hüseyin'in Emevî halifesi Muâviye b. Ebû Süfyanın himayesinde ve sarayında yaşaması, Hz. Hüseyin'in Yezid'in yönetime gelmesine itirazda bulunmaması, Muâviye b. Ebû Süfyan ve Abdullah b. Zübeyr'le ilgili ideal dindar imajı yaratılması. Büyük bir kısmı tarihî gerçekliği yansıtmayan olay kurgusuyla Hüseyinî Kitabı ile, XIX. yüzyılın sonlarında Mısır'da yayınlanmış Arapça bir maktelle Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye nisbet edilen Nûru'l-'ayn fî meşhedî'l-Hüseyn arasında önemli oranda paralellik söz konusudur. Makalede karşılaştırmalı araştırma yöntemi kullanılarak, Hüseyinî kitabı ile Nûru'l-'ayn benzer ve farklı özellikleri açısından incelenecek. Ayrıca, araştırmada Hüseyinî kitabı örneğinde, Türk-Müslüman

toplumlarında maktel literatürünün değişim ve dönüşüm süreciyle ilgili bazı mülahazalar ileri sürülecektir.

Anahtar kelimeler: *Kerbelâ, Hüseyin b. Ali, Maktelü'l-Hüseyin, Şıhammat Baybolatoğlu, Ebû İshâk el-İsferâyînî, Hüseyinni Kitabı, Nûru'l-'ayn fî meşhedi'l-Hüseyin, Kumukça maktel*

Giriş

Vukû bulduğu dönemden itibaren Müslümanları derinden üzen elîm bir olay olarak Hz. Hüseyin'in yakınlarıyla birlikte şehid edildiği Kerbelâ'nın asırlarca Müslüman halkların hafızasında canlı kalmasının başlıca nedenlerinden biri Maktel-i Hüseyin'lerdir. İlk örnekleri tarihî eser olarak kaleme alınmakla birlikte, zamanla geniş halk kitlelerince okunan/dinlenen tarihî-edebî eserlere dönüşen Maktel-i Hüseyin'lerin özellikle Muharrem ayında olmak üzere Türk tasavvuf çevrelerince okunması gelenek halini almış, Bektaşî, Halvetî, Rifâî, Kâdirî ve diğer tarikatlara ait tekkelerde Maktel-i Hüseyinler, Kerbelâ mersiyeleleri, onların tamamına veya bir kısmına yapılmış besteler olarak muharremiyyeler okunmuştur (Yılmaz 2006, 25-35). Bayramî Yazıcızade (ö. 1451), Sinânî Seyyid Seyfullah (ö. 1699), Gülşenî Sezâyî (ö. 1738), Halvetî Zekâî (ö. 1812), Nakşibendî Selâmî (ö. 1813), Bedevî Kâzım Paşa (ö. 1889), Kâdirî Osman Şemsi Efendi (ö. 1893) gibi mersiye geleneğinin ünlü simalarının Hz. Hüseyin'le ilgili mersiyelelerinin Türk toplumlarında şöhret bulması, Bayrâmî, Sinânî, Gülşenî, Halvetî, Nakşibendî, Bedevî, Kâdirî ve diğer tarikatlarda Hz. Hüseyin'in şehadetinin anılmasıyla ilgili geleneği göstermesi açısından önemlidir (Turabi 2010, 265-266). Orta Asya'dan Balkan'lara, Anadolu'dan Kuzey Afrika'ya kadar geniş coğrafyayada Türk-Müslüman toplumların dini kimliğinin oluşumundaki rolüyle mukayesede Türkçe maktellerin, içinde kaleme alındığı/okunduğu toplumun sosyo-kültürel tarihinin anlaşılması yönünden tarihî değerinin araştırılması amacıyla yapılmış müstakil veya karşılaştırmalı çalışmalar yok denecek kadar azdır.¹ Genel olarak dilcilik alanında araştırmaya tabi tutulmuş Türkçe maktellerden biri, XX. yüzyılın başlarında Kuzey Kafkasya'da Kumuk Türkçesi'yle yayınlanmış *Hüseyinni kitabı*'dır.

¹ Örnek olarak bkn. Yıldırım, 2012: 344-372; Özçelik, 2011: 273-279; Öztürk, 2021: 149-185.

Hüseyinni kitabı Kuzey Kafkasyalı din adamı Kadı Şihammât Baybolat-oğlu (ö. 1336/1918) tarafından mesnevî tarzında kaleme alınmış manzum bir makteldir. Eserin müellifi günümüz Rusya Federasyonu'nun sınırları içinde bulunan Dağıstan Cumhuriyeti'ne ait Buynaksk bölgesinde Erpeli köyünde doğmuş, Dağıstan'ın çeşitli bölgelerinde din eğitimi almış, ömrünün büyük bir kısmını kadılık ve öğretmenlik yapmakla geçirmiştir. Baybolatoglu üzerine yapılan araştırmalar, hayatının son yirmi senesinde sayısı otuza yakın telif/tercüme eseri kaleme aldığını haber vermektedir. İlmi başı, Acem mahalli, Yemiş haberler, Acâibu'l-umûr, Ashâbü'l-Kehf haberleri, Bal kuyu, Gülbahçe, Sapar yoldaş ve Hüseyinni kitabı gibi Hz. Peygamber'in hayatı, peygamberler tarihi, fıkıh, ahlak ve tasavvuf alanlardaki bu eserlerin önemli bir kısmı XX. yüzyılın başlarında yayınlanmış ve bölgenin dini eğitiminde yararlanılmıştır (Akca 2000, 5-8; Akca 2006, 30-31; Abdullatipov 2009, 27-40; Akamov 2012, 27-33; Orzaev 1991, 71-86; Orzaev 2017, 164-176).

Ebu Süfyan Akayev'in öncülüğünde Kuzey Kafkasya'da Kumukça yayın faaliyetinin henüz başladığı 1900'lü yılların başlarında (Abdullatipov 2009, 27-40; Orzaev 1991, 72-73; Orzaev 2018, 53-62). Hüseyinni kitabı'nın üç defa yayınlanması, bir maktel olarak bahsi geçen esere bölgedeki ilgiyi göstermesi açısından önemlidir. Siyasi-ideoloji açıdan sovyet döneminde akademik çalışmalara tabi tutulmayan çok sayıda dinî eserden biri olarak Hüseyinni kitabı, post-sovyet döneminde Kuzey Kafkasya'da dinî-kültürel mirasın araştırılması sürecinde Baybolatoglu'nun diğer eserleriyle birlikte araştırılmaya tabi tutulmuş (Abdullatipov 2009, 27-40; Koyçakaev 2002, 70-131), Dağıstan'da kiril alfabesiyle yayınlanmış (Şikhammat, 2015), taşbasması üzerine Türkiye'de yüksek lisans tezi yapılmıştır (Akca, 2000). Büyük bir kısmı filoloji açıdan yapılması sebebiyle, ilgili çalışmalarda Hüseyinni kitabı'nın bir maktel olarak kaynak değeri araştırılmamıştır. Bu nedenle yapılmış araştırmalarda Hüseyinni kitabı'nın içeriğiyle ilgili değerlendirmeler genellikle tasvir düzeyinde kalmıştır. Öte yandan, diğer maktellerle mukayeseli şekilde araştırılmadığı için bahsi geçen maktel, Şihammât Baybolatoglu'nun telif eseri olarak değerlendirilmiştir (Akca 2000, 5-8; Akca 2006, 28-37; Abdullatipov 2009, 27-40). Makteller üzerine yapılan karşılaştırmalı araştırmalar ise, müslüman halkların ortak tarihî-edebî eser türünü oluşturan maktellerin geç dönem Türkçe bir örneği olarak Hüseyinni kitabı'nın orijinal bir tarihî-edebî

eser olmaktan ziyade, nesir uslubunda kaleme alınmış geç dönem Arapça bir maktelin Kumuk Türkçesi'ne manzum çevirisi olabileceğini göstermektedir. Hüseyinni kitabı'nın kaynak metin olarak üzerine kaleme alındığı Arapça eserin ise mütekaddimin dönemi Şâfiî-Eşârî alimi Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye (ö. 418/1027) ait edilen – fakat Ebû Mihnef'e nisbet edilen Maktelü'l-Hüseyn'in XIX. yüzyıla ait değiştirilmiş bir versiyonu olduğunu düşündüğümüz – *Nûru'l-'ayn fî meşhedi'l-Hüseyn* isimli eser olduğu kanaatindeyiz (Bk. Azizova, 2020b: 93-96; Azizova, 2021b: 656-658).

Nûru'l-'ayn fî meşhedi'l-Hüseyn Şâfiî alimi Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye ait edilmesinin gerçeği yansıtmayacağı, bahsi geçen maktelin XIX. yüzyılın ikinci yarısında Mısır'ın Şâfiî-Eş'arî-Hâlidî kültür çevresinde kaleme alınmış olabileceği hususu daha önce tartışılmıştır (Azizova, 2021b: 652-656). İleride üzerinde durulacak ortak özellikleri de dikkate alınarak, Nûru'l-'ayn'ın ilk basımından yaklaşık kırk sene sonra Kuzey Kafkasya'da Kumuk Türkçesi'nde yayınlanmış bir maktel olarak Hüseyinni kitabı'nın da amelî-itikadî açıdan Şâfiî-Eş'arî, tasavvufî yönden Müceddidî-Hâlidî çevrelerde okunan bir maktel olarak ortaya çıktığı varsayılabilir. Nitekim, günümüzde de mezarı halk tarafından ziyaret edilen, Şâfiî² mezhebine mensup âbid bir din alimi olarak tanınan Baybolatoğlu, Osmanlı'ya mühaceret eden Erpelili Hâlidî şeyhi Mûsâ Kâzım Dağıstânî'nin (ö. 1332/1914) öğrencisi olmuştur (Aliyev 2015, 76-77). Ayrıca, Has Muhammed Şîrvânî (ö. 1857 [?]), Molla Muhammed Yeragî (ö. 1838) ve Cemâleddin Gazikumukî (ö. 1869) gibi Hâlidî şeyhleri ve “Gazavât”/“Müridizm” hareketinin liderleri olan Gimrili İmam Gazi Muhammed (ö. 1869) ve İmâm Şâmil (ö. 1871) gibi devamcılarının faaliyetleriyle Hâlidîlik, XIX. yüzyıldan itibaren Kuzey Kafkasya'da gelişerek güçlenmiştir (Weismann 2007, 105-109; Erginli - Erol 2020, 131-159).

Hüseyinni kitabı'nın *Nûru'l-'ayn*'dan çevrildiği varsayımına götüren başlıca argümanlara örnek olarak, her iki makteli genel anlamda Arapça ve Türkçe maktellerden ayıran ortak özellikler gösterilebilir: 1) Muâviye b. Ebû Süfyân'ın yönetime gelmesinden Kerbelâ Vak'ası'na kadarki süreçle ilgili tarihî verilere aykırı olay kurgusu; 2) Muâviye'nin yönetiminde ve maddi-ma-

² Müellif, makteline Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'ini sevmenin öneminden bahsederken, bu konunun “Bizim İmâm Şâfiî çok ulu imamımız” deye bahsettiği kendi mezhep imamınca da desteklediğini kaydetmektedir. Bk. Baybolatoğlu, 1329/1911: 134.

nevi desteğiyle Dımaşk'ta müreffeh bir hayat yaşayan, Yezîd'in halifeliğine itiraz etmeyen, Hicaz'da kendisine önerilen halifeliği geri çeviren, Mekke'de zühd hayatını tercih eden, ahirette kul hakkından sorumlu tutulması endişesiyle Kûfelilerin davetine icabet eden Hz. Hüseyin imajı; 3) Hz. Hüseyin başta olmak üzere Ehl-i Beyt'e karşı düşkünlüğüne göre tarihî verilerle örtüşmeyen Muâviye b. Ebû Süfyân ve Abdullah ibn Zübeyr tasavvuru. Zikredilen ortak özelliklerle birlikte farklılıkların da dikkate alınmasıyla, bu araştırmada XIX. yüzyılın sonlarında Arapça ve XX. yüzyılın başlarında Kumuk Türkçesi'nde yayınlanmış iki maktelin karşılıklı analizi yapılacaktır.

1. Hüseyinni Kitabı ve Nûru'l-'Ayn'ın Ortak Özellikleri

Erken dönem İslam tarihi kaynaklarında sebep ve sonuçları açısından belli bir olay çizgisi üzerinden anlatılan Kerbelâ Vak'ası, konuyla ilgili ilk müstakil eserler olarak Arapça maktellerde olduğu gibi, konuyu tarihî-edebî eserler olarak ele alan Türkçe maktellerde de benzer olay kurgusu üzerinden aktarılmaktadır. Bu olay kurgusunda Yezîd b. Ebû Süfyân'ın ikinci Emevî halifesi olarak yönetime gelmesi sırasında Medine vâlisinin halifeye biat davetini kabul etmeyen Hz. Hüseyin'in Medine'den Mekke'ye gitmesi, bir süre Mekke'de kaldıktan sonra Kûfelilerin gönderdikleri davet mektuplarına karşılık olarak Kûfe'ye doğru yola çıkması, Yezîd'in Kûfe valisi Ubeydullah b. Ziyâd'ın gönderdiği ordu tarafından Kerbelâ'da yakınlarıyla birlikte şehid edilmesi, Kerbelâ şehidlerinin başlarıyla birlikte esirlerin önce Kûfe'ye, ardından Dımaşk'a götürülmesi, son olarak Ehl-i Beyt üyelerinin Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'dan sağ kurtulmayı başarmış tek oğlu Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'le birlikte Medine'ye gönderilmesinden bahsedilmektedir (Ebû Mihnef 1391, 17-227 (krş. Taberî 1967, 5/332-462); İsfahânî 1946, 95-121; İbn Tâvûs 1414/1993, 96-226; İbn Nemâ Hillî 1406, 23-106; Özçelik 2008, 123-324; Hacı Nureddin Efendi 2012, 34-122; Güngör 1987, 251-483; Özçelik 2016, 314-511).

Türkçe bir maktel olarak Hüseyinni kitabı, tasvir edilen genel olay kurgusu açısından bahsi geçen maktellerden farklı özellikler taşımaktadır. Hüseyinni kitabı'nı geleneksel maktel çizgisinden ayıran başlıca özellik, daha önce değinildiği gibi, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın (661/680) yönetiminden itibaren 61/680 yılında Hz. Hüseyin'in taraftarlarıyla birlikte Kerbelâ'da konaklamasına kadarki olayların seyrinde görülmektedir. Hüseyinni Kitabı ile Nûru'l-'ayn

arasındaki paralelliklerin biri, yazarların Muâviye b. Ebû Süfyân dönemiyle ilgili yaklaşımıyla ilgilidir. Her iki eseri geleneksel maktel çizgisinden ayıran bu husus, Hüseyinni Kitabı'nda Nûru'l-'Ayn'a kıyasla daha özet şekilde anlatılmakla birlikte aynı özellikleri taşımaktadır. Bu anlatıma göre, Hz. Ali'nin vefatından sonra Muâviye b. Ebû Süfyân halifelik yaptığı ("halka hânlık" ettiği) süre zulümden geri durarak âdil nizam yürütmüş, Resûlullâh'ın ehline karşı çok iyiliklerde bulunmuş, özellikle Hz. Hüseyin'e ve ailesine karşı çok saygı göstermiş, onları yanında tutmuş. Ölüm anı yaklaştığı zaman Muâviye, oğlu Yezîd'e kendisinden sonra "hân halife" olduğunda tebaâyı zulümden uzak, adil şekilde yönetmesini, özellikle Hz. Hüseyin'e ve Ehl-i Beyt'e karşı iyilikte bulunmasını vasiyet eder (Baybolatoğlu 1329/1911, 6-7. Krş. İsfârâyînî 1960, 5-6).

İki eser arasındaki paralellik, Muâviye'nin vefatının ardından yönetime gelen Yezîd'in kötü yönetimiyle ilgili kısımda da devam etmektedir. Her iki eserde bahsedildiğine göre, insanlara karşı zulüm yapması, haksız yere insanları öldürmesi, şarap içmesi, zinâ yapması gibi hususların yanı sıra Hz. Hüseyin'e ve ailesine karşı babasının vasiyetini yerine getirmeyen Yezîd, onların daha önce ödenilen nafakasını da kesmiştir (İsfârâyînî 1960, 7; Baybolatoğlu 1329/1911, 8). Hz. Hüseyin bu durumu, maktelde kızkardeşi olarak geçen Sükeyne'ye (İsfârâyînî 1960, 7)/Sakînat'a (Baybolatoğlu 1329/1911, 8-9) anlatarak sitemde bulunmuş, Hicaz'a gitmeyi önermiştir (İsfârâyînî 1960, 7; Baybolatoğlu 1329/1911, 8-9). Eserler arasındaki tarihî gerçekliği yansıtmayan benzerlik devam etmekte, Hz. Hüseyin'in Dimaşk'tan Hicaz'a, önce kardeşi Muhammed ibnû'l-Hanefiyye'nin bulunduğu Medine'ye, ardından Mekke'ye yolculuğundan bahsedilmektedir (İsfârâyînî 1960, 7-9; Baybolatoğlu 1329/1911, 8-9).

Muâviye b. Ebû Süfyân'dan Abdülmelik b. Mervân'a kadar Emevî halifelerinin zamanla en etkili muhaliflerinden birine dönüşen Abdullah b. Zübeyr, her iki eserde genel olarak siyasî yönetime, özellikle Hz. Hüseyin'in muhtemel halifeliğine yaklaşımı açısından İslam tarihi kaynaklarına aykırı bir şekilde sunulmaktadır.³ *Nûru'l-'ayn*'da "Mekke halifesi" (İsfârâyînî 1960, 9-

³ Arapça maktellerdeki anlatıma göre, Medine'de Yezîd'in hilafetine biat etmeyen Abdullah b. Zübeyr Hz. Hüseyin'den önce Mekke'ye ulaşmış, halkı çevresine toplamış, Hz. Hüseyin'in gelmesiyle çevresinde insanların dağılmasından rahatsız olmuş, "Hicaz'daki konumu kendisine çok ağır gelen Hz. Hüseyin" Mekke'de olduğu sürece Hicaz halkının biatını alamayacağını anlamıştır. O kadar ki, İbn Abbâs, Kûfe'ye gitmekte kararlı olan Hz.

10), *Hüseyinni kitabı*'nda "Mekke şerifi" (Baybolatoğlu 1329/1911, 9) olarak kendisinden bahsedilen Abdullah ibn Zübeyr, her iki eserde Medine'den Mekke'ye giden Hz. Hüseyin'i çok iyi ağırlayan, kendisine destekte bulunan, Kûfe yolculuğundan vazgeçirmeye çalışan, ikna edemediğinde gözyaşları döken samimi bir Ehl-i Beyt taraftarı olarak tasvir edilmektedir (İsferâyinî 1960, 9-15; Baybolatoğlu 1329/1911, 9, 14-15). Her iki eserde Abdullah b. Zübeyr Yezîd'in yönetime geldiği sırada Mekke'nin yöneticisi olarak Hz. Hüseyin'i iyi ağırlayan, Mekke'de kaldığı sürece kendisine saygıda ve ikramda bulunan, onu Kûfe'ye gitmekten vazgeçirmeye çalışan, ikna edemeyince gözyaşlarıyla kendisini uğurlayan İbn Zübeyr imajı çizilmektedir.

Kerbelâ olayı sözkonusu olduğunda Hz. Hüseyin'in siyasi yönetime karşı önem arz eden yaklaşımını yansıtmaları açısından da iki eser arasında önemli benzerlik bulunmaktadır. Klasik İslam tarihi kaynaklarına uygun olarak Arapça maktellerde anlatılan şekliyle Hz. Hüseyin, Muâviye'nin halifeliği döneminde veliahtlığına karşı çıktığı Yezîd'in halifeliğine de biat etmeyen, bu sebeple Medine'den Mekke'ye, oradan da Kûfe'ye doğru yola çıkarak Kerbelâ'da bu uğurda şehid olan mücadeleci bir kişilik olarak tasvir edilmektedir (Bk. Ebû Mihnef 1391, 5-149; Taberî 1967, 5/322-462; İsfahânî 1946, 95-122; İbn Tâvûs (1414/1993), 96-176; Hillî 1406, 23-76). Gerek *Nûru'l-ayn*'da, gerekse *Hüseyinni Kitabı*'nda tasvir olunduğuna göre ise, Hz. Hüseyin Muâviye'nin halifeliği döneminde kendisinin maddi ve manevi desteğiyle Dimaşk'ta yaşamış, Yezîd'in yönetime gelmesine herhangi bir itirazda bulunmamış, fakat yönetimi süresince Yezîd'in zulüm, haksızlık ve kendi ailesine daha önce ödenen nafakayı kesmesi sebebiyle durumu kızkardeşine danışarak Hicaz'a gitme kararı vermiş, Medine ve Mekke'de kendisine önerilen halifeliği kabul etmemiş, (İsferâyinî 1960, 5-9; Baybolatoğlu 1329/1911, 8-9) yönetimle ilgili herhangi bir iddiası bulunmamakla birlikte Mekke'de kendisine gönderilen Kûfelilerin davet mektubunu ilk başlarda olumlu karşılamamış, "hilafet beni ahiretimden ayırır" diyerek zühd hayatı yaşamaya üstünlük vermiştir. Her iki maktele göre, Hz. Hüseyin'in bu tavrı yalnız Kûfelilerin kendisini uyaran sonuncu mektubundan sonra değişmiştir. Bu mektupta

Hüseyin'i vazgeçiremeyince İbn Zübeyr'e: "gözlerin aydın olsun, Hüseyin gidiyor, artık Hicaz sana kaldı!" demekten kendisini alamamıştır. Bk. İsfahânî, 1946: 109-110; Ebû Mihnef, 1391: 27, 63. Krş. Taberî, 1967: 5/351, 383-384.

Kûfeliler Yezîd'in icraatlarına karşı kayıtsız kalması sebebiyle kıyamet günü Hz. Hüseyin'den şikayetçi olacaklarını ve kendisini karşısını almaktan uzak durduğu Yezîd'in zulmünden sorumlu tutacaklarını belirtmişler. Böylece, her iki eserdeki yaklaşıma göre Hz. Hüseyin, ahiretini kurtarmak amacıyla uzak kaldığı hilafet makamına yine ahiret sorumluluğunu düşünerek talip olmuştur (İsferâyinî 1960, 8-12; Baybolatoğlu 1329/1911, 8-11).

İki eser arasındaki tarih dışı olay kurgusu, Hz. Hüseyin'in Mekke'den Medine'ye, daha sonra Kûfe'ye doğru yolculuğuyla ilgili tasvirlerle devam etmektedir. Bu anlatıya göre, Hz. Hüseyin Kûfe'ye gitmeye karar verdiğinde – yine tarihi gerçekliğe aykırı olarak – kızkardeşi Sükeyne/Sakînat tarafından menedilmeye çalışılmıştır. Muharrem ayı bitinceye kadar Mekke'yi terketmemeyi tavsiye eden kızkardeşi, Hz. Hüseyin'i ikna edemeyince Hz. Peygamber'e Cebrâil tarafından verilen toprağı göstererek ağabeyinin katledileceğine dair endişesini açıklamıştır. Hz. Hüseyin'in kadere rıza göstermenin gerektiğini söylemesi üzerine kızkardeşi Abdullah b. Zübeyr'i aracı kılmaya çalışmakla birlikte başarılı olamamış, Abdullah b. Zübeyr'in gözyaşlarına rağmen Mekke'den ayrılmıştır (İsferâyinî 1960, 13-16; Baybolatoğlu 1329/1911, 14-15). Her iki eserde tarihî olay kurgusuna uygun olmayan anlatım şekline göre, Hz. Hüseyin Mekke'den ayrıldıktan sonra Medine'ye uğramış, hasta yatağındaki kardeşi Muhammed İbnü'l-Hanefiyye'nin, ayrıca, halife olmak istediği takdirde kendisi için Yezîd'e karşı savaşacağına yemin eden, babasına ve ağabeyine yaptıkları dolayısıyla Kûfelilere güvenmemesi gerektiğini hatırlatan Medinelilerin ısrarına rağmen kararlı bir biçimde Kûfe yolculuğuna devam etmiştir (İsferâyinî 1960, 16-19; Baybolatoğlu 1329/1911, 15-17).

Yezîd'in hilafete gelmesi ve yönetimiyle ilgili olay kurgusu açısından iki maktel arasında önemli benzerlik bulunduğu daha önce de değinilmiştir. Hz. Hüseyin'in Kûfe yolculuğunu duyan Yezîd'in kararıyla ilgili rivayetler arasında da her iki eserde paralellik bulunmaktadır. Hz. Hüseyin'in Kûfelilerin davetine icabet etmesi haberini alan Yezîd'in Basra valisi Ubeydullah b. Ziyâd'a mektup göndererek halife olmak için yola çıkan Hz. Hüseyin'in katlini emrettiği açık şekilde belirtilmektedir (İsferâyinî 1960, 21; Baybolatoğlu 1329/1911, 19).

Nûru'l-'ayn'la Hüseyinni kitabı arasındaki en önemli ortak hususlardan biri Muhtar es-Sakafî'nin Kerbelâ'nın intikamını almasıyla ilgili kısımdır.

Nûru'l-'Ayn'ı yazma ve matbû nüshalarında takip eden *Kurretü'l-'ayn fî ahzi se'ri'l-Hüseyn* isimli eserde ele alınan Muhtar'ın intikamı olayı, *Hüseynni kitabı*'nda da geniş şekilde anlatılmaktadır. Hüseynni kitabı'nda "temmet ve lillâhi'l-hamd" ifadeleriyle Kerbelâ olayıyla ilgili kısmın – dolayısıyla eserin maktel kısmının – tamamlandığının belirtilmesinin ardından "Gazvatu'l-Muhtâr lihzi'l-sa'r" başlığıyla Muhtar'ın intikamıyla ilgili manzum kısma nesirle giriş yapılmaktadır (Baybolatoğlu 1329/1911, 1-5, 138). Böylece, Şıhammat Baybolatoğlu manzûm olarak kaleme aldığı *Hüseynni Kitabı*'nın giriş kısmında ve Muhtar'ın intikamıyla ilgili kısımda nesirden yararlanmıştır. Diğer taraftan, *Hüseynni kitabı*'nın büyük bir kısmı iki-ondört sayfadan oluşan bölümleriyle karşılaştırıldığında, Muhtar'ın intikamı kısmının yaklaşık otuz sayfalık bir bölümde ele alınmış olması sebebiyle (Baybolatoğlu 1329/1911, 138-169) hacim itibarıyla diğer bölümlerden açıkça farklı olan ilgili kısmın Kerbelâ olayından bağımsız olarak kaleme alındığını düşündürmektedir. Buradan hareketle, *Hüseynni kitabı*'nın bahsi geçen kısmının *Nûru'l-'ayn fî meşhedi'l-Hüseyn* eserinin ikinci kısmı olarak gözüken *Kurretü'l-'ayn fî ahzi sa'ri'l-Hüseyn*'den özetlenerek manzûm şekilde çevrildiği ileri sürülebilir.

Arapça ve Türkçe maktellerle karşılaştırıldığında kendine özgü önemli hususlarda ortak özellikler taşıyan *Nûru'l-'ayn* ve *Hüseynni kitabı*'nın pek çok detayda da benzerlik arzemesi, iki eser arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu detaylar şahıs kadrosundan herhangi bir olayla ilgili rakamlara kadar farklı hususları içeren veriler sözkonusu olduğunda görülmektedir. Diğer maktellerden farklı olarak⁴ her iki eserde Kerbelâ'da bulunan Ehl-i Beyt kadınları arasında isimleri zikredilenler Fâtıma, Ümmü Gülsüm, Sükeyne (Sakînat), Rukiyye ve Âtike'dir (İsferâyinî 1960, 46; Baybolatoğlu 1329/1911, 23-24). Aynı şekilde Kerbelâ'da Kûfelilerce atılan oklarla Hürri'nin (İsferâyinî 1960, 36; Baybolatoğlu 1329/1911, 29) ve Hz. Hüseyin'in (İsferâyinî 1960, 49; Baybolatoğlu 1329/1911, 46) vücudunun kirpiyi hatırlatan durumda olması; Hz. Hüseyin'in atının Kerbelâ meydanında yirmibeş/yirmialtı süvari ve dokuz at öldürmesi (İsferâyinî 1960, 51; Baybolatoğlu 1329/1911, 58); Hz. Hüseyin'in şehadetinin ardından atının kayıplara karıştığı ve Mehdi ile geleceğinin belirtilmesi (İsferâyinî 1960, 52; Baybolatoğlu 1329/1911, 59); Kûfe'de İbn Ziyâd'a karşı itiraz eden Abdullah isimli âmâ bir

⁴ Kerbelâ'ya katılmış Ehl-i Beyt kadınlarıyla ilgili bk. Azizova, 2021a: 213-230.

kişinin kendilerine karşı kahkamanlıkla savaştığı valinin ordusundan elli/elli-beş kişiyi katlemesi (İsferâyinî 1960, 59; Baybolatoğlu 1329/1911, 72); karşı-sına Hz. Hüseyin'in başı getirildiği sırada balkonda öten kargaya Yezîd'in endişeli şekilde tepki göstermesi (İsferâyinî 1960, 66; Baybolatoğlu 1329/1911, 86-89); Yezîd'in sarayındaki Yahûdi doktorla tartışmasıyla (İsferâyinî 1960, 66; Baybolatoğlu 1329/1911, 87-90) ilgili kıssalarda kullanılan belirli kalıp, yaklaşım ve rakamlar iki eser arasında detayların benzerliği bağlamında zikredilebilecek örneklerden birkaçıdır.

2. Hüseyinni Kitabı ve Nûru'l-'Ayn Arasındaki Farklılıklar

İki eser arasındaki başlıca farklılık, nazım ve nesir olmak üzere iki ayrı uslupta yazılmış olmasıdır. Ebû İshâk el-İsferâyinî'ye nisbet edilen *Nûru'l-'ayn*'in nesir şeklinde yazılmasına karşılık Şihammât Baybolatoğlu *Hüseyinni kitabı*'nı manzum olarak kaleme almıştır. Fakat, iki eser arasındaki farklılıklar sadece yazı uslubuyla sınırlı değildir. Kerbelâ vak'asıyla ilgili kaleme alınmış Maktel-i Hüseyin'ler için karakteristik olmayacak şekilde *Nûru'l-'ayn fî Meşhedi'l-Hüseyin* eseri sahabî kuşağının üstünlüğü konusuyla başlamaktadır. Sahabîler arasında fazilet sırasına göre Hüdeybiye ve Bedir ehlinin, isimleri zikredilen "Aşere-i mübeşşerenin", onlar arasından ümmetin icmasıyla yönetime geldikleri belirtilen ilk dört halifenin üstünlüğünden bahsedilen ilgili kısımda, yazarın aynı doğrultuda erken dönem İslam tarihine yaklaşımı da yansıtılmaktadır. İlgili kısımda, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın ilk halifelerin ardından yönetime gelmesinden bahsedilirken, "sahabîlerimden bahsedilirken susun" hadisi örnek gösterilerek, sahabîler arasında vukû bulmuş anlaşmazlık ve savaşlardan bahsedilmemesi gerektiği de öğütlenmektedir (İsferâyinî 1960, 3-5). *Hüseyinni kitabı*'nda da genel anlamda sahabîlerle, özel olarak "cennetle müjdelenmiş"lerle ilgili benzer bir yaklaşımın sözkonusu olduğu görülmektedir. Bu husus, diğer örneklerinin yanında, özellikle yazarın Ubeydullah b. Ziyâd'ın Kerbelâ'ya gönderdiği ordunun komutanı olarak atanan Ömer b. Sa'd'la ilgili "...Sa'd'ni ulanı 'Omar men gelirmen dep turgan / atası cennet ahlû ulanın Allâh urgan" (Baybolatoğlu 1329/1911, 21) şeklinde, Ömer b. Sa'd'ı yerdiği, babasını cennet ehli adlandırarak övdüğü ifadelerinden de anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, *Hüseyinni kitabı*'nın giriş kısmında *Nûru'l-'ayn*'dan farklı olarak sahabîlerin üstünlüğü ve aralarında vukû bulmuş anlaş-

mazlıklara karşı Müslümanların nasıl bir tavır takınması gerektiğiyle ilgili özel bir konu açılmamaktadır.

Eserler arasında kayda değer farklılıklardan bir diğeri özel olarak Hz. Ali-Muâviye b. Ebû Süfyân, genel anlamda Hâşimoğulları-Ümeyyeoğulları arasındaki mücadeleyi gündeme getirmesiyle ilgilidir. Yukarıda değinildiği gibi, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın yönetime gelmesinden bahsedilirken sahabîler arasındaki anlaşmazlıklar hususunda konuşulmamasının öğütlediği *Nûru'l-'ayn*, aynı zamanda maktel geleneği içerisinde en olumlu Muâviye b. Ebû Süfyân imajı oluşturan ender örneklerden biri olma özelliğine sahiptir. Bu sebeple *Nûru'l-'ayn*'in, kendisinden adapte edildiğini düşündüğümüz Ebû Mihnef'e (ö. 157-773) nisbet edilen *Maktelü'l-Hüseyn*'den farklı olarak Emevî-Hâşimî rakabetiyle ilişkili olaylara herhangi bir imada bulunulmamaktadır.⁵ Oysa ki, *Hüseynî kitabı*'nın giriş kısmında Hâşimoğulları-Ümeyyeoğulları arasında Câhiliye'den itibaren mevcut adaveti anlatan bir karşılaştırma sözkonusudur. "Seyyid Hüseyin'le kardeş olan fasık Yezîd, Hz. Ali ile Muaviye, Ebû Tâlib'le Ebû Süfyân arasındaki adavetin Abdümenâf'ın ikiz çocukları Hâşim'le Abdüşems'in doğumundan itibaren başladığı"nın kaydedilmesiyle (Baybolatoğlu 1329/1911, 2) Hüseynî kitabı'nda esasen Hz. Hüseyin-Yezîd

⁵ Örneğin, *Nûru'l-'ayn*'da geçen ifadeye göre, karşısına Hz. Hüseyin'in başı getirildiği zaman elindeki çubukla onun dişlerine dokunan Yezid, sarayın balkonundan duyduğu karga ötmesini kötü amâre olarak yozmuş ve morali bozulmuştur (İsferâyinî, 1960: 66). Aynı olayla ilgili *Maktelü'l-Hüseyn*'de geçen rivayete göre, karganın sesini duyan Yezid değil moralini bozmak, hatta karganın ötmesinin hiçbir şeyi değiştirmedigine, Bedir'de katledilenlerin intikamını aldığına, ayrıca Ali b. Ebû Tâlib'den kendi intikamlarını aldıklarına dair uzun bir şiir okumuştur (Ebû Mihnef, 1391: 198-199). Kûfe camiinde Hz. Ali'ye küfreden Ubeydullah b. Ziyâd'a karşı çıkan âmâ Abdullah b. Afîf'le ilgili hikaye de bu kabil örneklerdendir. *Maktelü'l-Hüseyn*'e göre, yakalanarak Ubeydullah'ın önüne getirilen Abdullah: "Sıffin savaşında Emîre'l-mu'minin'in ordusunda savaşırken gözlerimi kaybetmişim. O zamandan en büyük arzum insanların en şerlisi tarafından katle yetirilmektir" demiştir (Ebû Mihnef, 1391: 171). Aynı rivayetin *Nûru'l-'ayn*'da geçen versiyonunda ise, Sıffin savaşı zikredilmeksizin Abdullah'ın en büyük arzusunun insanların en şerlisi tarafından katledilmek olduğunu söylemesi, Hz. Ali-Muâviye arasındaki savaşı hatırlattığı için rivayetin ilgili kısmının kasıtlı olarak çıkarıldığını düşündürmektedir (İsferâyinî, 1960: 59). Aynı konuda bir diğer örnek, siyasî-dinî açıdan tartışmalara neden olan bir diğer Ümeyyeoğulları üyesi Mervân b. Hakem'le ilgilidir. *Maktelü'l-Hüseyn*'de geçen rivayete göre, Kerbelâ şehitlerinin başları ve esirler Yezîd'in huzuruna getirildiği zaman, Mervân b. Hakem Hz. Hüseyin'in kaniyla kalbinin şifa bulduğuna dair bir şiir okumuştur (Ebû Mihnef, 1391: 197-198). *Nûru'l-'ayn*'da ne Yezîd'in sarayındaki olaylar arasında, ne de başka bir bağlamda Mervân b. Hakem'in ismi zikrolunmamaktadır. Geniş bilgi için bk. Azizova, 2020a: 330-331.

b. Muâviye arasındaki siyasî anlaşmazlığın Câhiliye döneminden itibaren mevcut kabilerarası karşıdurmanın bir devamı olduğu eserin giriş kısmında bildirilmektedir.⁶

Aynı konuyla ilgili olarak *Nûru'l-'ayn*'da Muâviye b. Ebû Süfyân'la ilgili özellikle Ehl-i Beyt'e saygıda kusur etmeyen, dinî-siyasî anlamda ideal bir Müslüman yönetici algısı çizilmektedir. *Nûru'l-'ayn*'da ilk dört halifeyle mukayesede daha fazla üzerinde durulan Muâviye dönemiyle ilgili bilgilere göre, Hz. Ali'den sonra yönetime gelen Muâviye önce Medine'de, ardından Dımaşk'ta halifelik yapmış, bu süre zarfında genel olarak Hâşimoğullarına, özel olarak Ehl-i Beyt'e ve Hz. Hüseyin'e kendi babalarından daha şefkatli davranmış, onları el üstünde tutmuş, ölümü yaklaştığında ise oğlu Yezîd'e Hz. Hüseyin'e ve ailesine karşı özenle davranmasıyla ilgili vasiyetinde bulunmuştur (İsferâyinî 1960, 4-5). *Hüseyinni kitabı*'nda Muâviye'nin ideal bir Müslüman olarak takdim edilmesi hususu üzerinde fazla durulmamakla birlikte, kısa şekilde Hz. Hüseyin'e ve Ehl-i Beyt'e karşı iyi davrandığı ve Yezîd'e de aynı doğrultuda vasiyette bulunduğunu kaydedilmektedir (Baybolatoğlu 1329/1911, 6-7).

Hüseyinni kitabı'nı *Nûru'l-'ayn*'dan ayıran diğer özelliklerden biri, eserin giriş kısmında İslâm alimlerinin Yezîd'e lanet etme hususundaki farklı yaklaşımlarından bahsedilmesidir. *Nûru'l-'ayn*'da üzerinde durulmayan bu hususla ilgili *Hüseyinni kitabı*'ndaki verilere göre, İslâm alimleri Yezîd'in fasık olduğu konusunda müttelik olmakla birlikte, lanetlenmesi hususunda ihtilaf etmektedirler. Baybolatoğlu, Yezîd'in özellikle Medine'de Müslümanlara karşı yaptığı kıyım ve Hz. Peygamber'in ravzasına karşı saygısızlığından dolayı kal-

⁶ Kerbelâ olayının Hâşimoğulları-Ümeyyeoğulları arasındaki rakabetin devamı olarak nitelendirildiğine dair benzer bir yaklaşım, Kâşîfî'nin *Ravzatü'ş-şühedâ*'sı etkisindeki (bk. Kâşîfî, 1390: 413) Türkçe maktellerde de görülmektedir. Örneğin benzer bir husus Fuzûlî'nin *Hadîkatü's-süedâ*'sında şu ifadelerle geçmektedir: "... ol muhâlefet ki, 'Abdüşşems evlâdı Hâşim ve Ümeyye arasında idi. Ve ol 'adâvet ki 'Abdûlmuttalib ve Harb arasında idi ve ol nizâ' ki Hazret-i Resûlullâh ve Ebû Süfyân arasında idi ve ol küdüret ki 'Alî ile Mu'âviye arasında idi ve ol fitne ki Hüseyin ile Yezîd arasında idi..." (Güngör, 1987: 267. Âşık Çelebi'nin *Ravzatü'ş-şühedâ tercemesi*'nde de benzer durumla karşılaşılmaktadır: "... Ol tenâkür-i ma'nevî İmâm-ıla Yezîd beyninde evvel Benî-Hâşim-ile Benî-Ümeyye beyninde olan 'adâvet ve sonra bey'atden imtinâ' itdüğinden nâşî olan husûmet sûretinde zuhûr itdi...". Bk. Özçelik, 2016: 323. Nişati'nin *Şühedânâme*'sinin ilgili kısmında *Ravzatü'ş-şühedâ*'daki ilgili kısım çıkarılarak, bu adâvetin Hz. Hüseyin ve Yezîd arasında, Hz. Ali ile Muâviye arasında mevcut olduğundan bahsedilmekte, Hâşimoğulları-Ümeyyeoğulları arasındaki Câhiliye'den süregelen kabilelerarası rakabetten söz edilmemektedir. Bk. Nişati, 2019: 321.

binde iman eseri olan her bir müslümanın kendisine karşı olmakta haklı olduğunu, bu sebeple lanet etmeyi uygun bulanların argümanının anlaşılır olduğunu kaydetmektedir (Baybolatoğlu 1329/1911, 3-4). Konunun benzer şekilde XVI. yüzyıla ait bazı Türkçe maktellerde de ele alındığı görülmektedir (Örneğin bk. Hacı Nûreddîn Efendi 2012, 129-130; Lâmiî Çelebi 2012, 65-67).

İki eser arasında önemli görülecek farklılıklardan bir diğeri ise Kerbelâ'da şehid edilmesinin ardından Kûfe'ye, ardından Dımaşk'a götürülen Hz. Hüseyin'in başının nereye defnolunduğuyla ilgili farklı bilgilerin verilmesidir. Sebep ve sonuçları açısından İslam tarihinin en tartışmalı konularından olan Kerbelâ olayı bağlamında farklı iddiaların ileri sürüldüğü hususlardan biri, Hz. Hüseyin'in mübarek başının nereye defnolunduğu hususudur (Bk. Khalid Sindawi 2009, 264-273; Daniella Talmon-Heller vd. 2016, 182-215). Konuyla ilgili *Nûru'l-'ayn*'da farklı bölgelerden bahsedilmekte ve en sonda Fatimiler döneminde Kahire'deki ünlü Meşhed'de defnolunduğu görüşü savunulmaktadır (İsferâyinî 1960, 72). *Hüseyinni kitabı*'nda ise farklı bölgelerden bahsedilmeksizin Hz. Hüseyin'in başının Dımaşk'tan yolcu edilen Ehl-i Beyt üyeleriyle birlikte götürülerek Kerbelâ'da defnolunduğu kaydedilmektedir (Baybolatoğlu 1329/1911, 115-116).

Daha önce zikredildiği üzere, *Hüseyinni kitabı* ve *Nûru'l-'ayn*'ın giriş kısımları farklılık arz etmektedir. Benzer şekilde farklılık iki eserin sonuç kısmında da bulunmaktadır. *Nûru'l-'ayn fî meşhedi'l-Hüseyin* ve *Kurretü'l-'ayn fî zikri se'ri'l-Hüseyin* isimli Kerbelâ ve Muhtar'ın intikamı isimli iki farklı eserin *Hüseyinni kitabı*'nda birleştirildiği varsayılırsa, *Nûru'l-'ayn*'ın sonuç kısmında bulunmamasına karşılık, *Hüseyinni kitabı*'nın Kerbelâ olayıyla ilgili kısmının sonunda Yezîd b. Muâviye'nin ölümüyle ilgili bir kıssa bulunmaktadır. Fakat, aynı kıssa *Nûru'l-'ayn*'ı takip eden *Kurretü'l-'ayn*'da benzer şekilde yer almaktadır (Baybolatoğlu 1329/1911, 134-138; Abdullah b. Muhammed 1960, 94). Böylece, Baybolatoğlu'nun eserini telif/tercüme ettiğinde kaynak eserdeki konu ardıcılığında bazı değişiklikler ettiği düşünülebilir. *Hüseyinni kitabı*'nın genel sonuç kısmıyla ilgili zikre değer bir diğer önemli farklılık, *Nûru'l-'ayn*'da bulunmayan İmam Şâfi'î'den aktarılan aşağıdaki beyitlerdir:

”إِذَا نَحْنُ فَضَّلْنَا عَلَيَّا فَإِنَّا رَوَافِضٌ بِالتَّفْضِيلِ عِنْدَ ذَوِي الْجَهْلِ
وَفَضْلُ أَبِي بَكْرٍ إِذَا مَا ذَكَرْتَهُ رَمِيتَ بِنَصَبٍ عِنْدَ ذِكْرِي لِلْفَضْلِ
فَلَا زِلْتُ ذَا رَفْضٍ وَنَصَبٍ كِلَاهُمَا بِحَبِيئِهِمَا حَتَّى أُوسَدَ فِي الرَّمْلِ“

(Ali’yi övmemiz nedeniyle cahiller indinde Râfîzî olarak görülürüz / Ebû Bekir’in faziletini anıp, ondan (Ali’den) bahsetmezsem Nâsıbî’likle suçlanırım / Toprakta kararınca kadar her ikisine olan sevgim nedeniyle “Râfîzî” ve “Nâsıbî” olarak kalacağım)

”قالو ترفّضت قلت كلّ ما الرفض ديني ولا اعتقادي
لكن توليت غير شك خير إمام وخير هادي
إن كان حب الولي رفضاً فإني أرفض العباد“

(Dediler: Râfîzî oldun, dedim: hayır, Rafizilik dinim ve itikadım değil / Fakat, hiç şüphesiz hayırlı bir imamı ve mürşidi dost edindim / Veliyi sevmek Râfîzîlik’se en Râfîzî benim) (Baybolatoğlu 1329/1911, 170-171).

Daha önce de kaydedildiği üzere, Baybolatoğlu Hüseyinni kitabı’nda Hz. Muhammed’in Ehl-i Beyt’ini sevmenin önemine dair kendi mezheb imamı olan Şâfi’î’nin görüşünü belirtmiştir (Baybolatoğlu 1329/1911, 134). Eserin sonunda İmam Şâfi’î’den mezkur beyitlerin zikredilmesiyle, müellifin Hz. Ali ve Ehl-i Beyt’e karşı sevginin yanlış yorumlanmasının karşısını almak maksadı taşıdığı düşünülebilir. Nitekim, İmâm Şâfi’î’nin bahsi geçen beyitleri kendi döneminde de Hz. Ali’ye karşı sevgiyi Râfîzîlik, Hz. Ebû Bekir’i sevmeyi Nâsıbîlik olarak addeden siyasî-dinî yaklaşımlara karşı, Ehl-i Beyt sevgisinin müslümanları ayırıcı değil, birleştirici bir değer olduğunu göstermek amacıyla kaleme aldığı bilinmektedir.⁷

İki eser arasındaki farklılıklar değerlendirildiğinde, *Nûru’l-‘ayn*’da daha geniş şekilde anlatılan birçok hususun Hüseyinni kitabı’nda daha kısa şekilde, pekçok yerde detaylara girilmeksizin anahatlarıyla anlatılmasının dışında, özellikle eserin giriş ve son kısmında Kerbelâ olayıyla ilgili olmayan bazı konuların çıkarıldığı ve eklendiği de görülmektedir.

⁷ İmâm Şâfi’î’nin Ehl-i Beyt ve ilk halifelerle ilgili görüşlerinin değerlendirilmesi için bk. Karabiber, 2009: 98-120.

Sonuç

Hüseyinni kitabı ile *Nûru'l-'ayn* arasında yapılan karşılaştırmalı araştırmada aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

Arapça ve Türkçe ünlü örnekleriyle karşılaştırıldığında *Hüseyinni kitabı*, Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye ait edilen *Nûru'l-'ayn fî meşhedi'l-Hüseyn*'le en fazla uygunluk arzeden maktel konumundadır. Muâviye b. Ebû Süfyân döneminden Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'ya yolculuğuna kadarki kısım, özellikle her iki maktelin ortak, diğer örneklerinden farklı özelliğe sahip kısmı olarak zikredilmelidir. Genellikle Ebû Mihnef'in detaylı rivayetleri üzerinden erken dönem kaynaklarında anlatılan Kerbelâ'ya götüren süreç, bahsi geçen her iki maktelde tarihî verilere aykırı olacak şekilde ortak olay kurgusu ile anlatılmaktadır. Bu anlatımda özellikle Hz. Hüseyin-Muâviye b. Ebû Süfyan ve Hz. Hüseyin-Abdullah b. Zübeyr ilişkileri, erken dönem kaynaklarının doğrulamadığı şekilde sıcak ve olumludur. Aynı şekilde her iki maktel, Yezîd b. Muâviye'nin yönetime gelmesiyle ilgili Hz. Hüseyin'in herhangi bir itirazı olmadığı, Yezîd'in halifeliğinin erken dönemlerinde kendisinden gördüğü ilgisizlik sebebiyle "Dımaşk'tan Hicaz'a döndüğü", Mekke'de münzevi bir hayat yaşadığı sırada Yezîd'in zulmünden şikayetçi olan Kûfelilerin ısrarı üzerine kul hakkından korktuğu için Kûfe'ye gitmeye karar verdiğine dair bilgilerle, gerçek dışı – siyasî yönetime karşı lakayd ve yönetime gelmekte – bir Hz. Hüseyin imajı yaratmaktada da müttefiktir. Diğer taraftan yapılan karşılaştırma, her iki eser arasında olayların anlatımındaki detaylar – özellikle yanlış bilgiler- açısından önemli paralellik bulunduğunu göstermektedir.

İki eser arasındaki kaydadeğer ortak noktalardan bir diğeri, Muhtâr es-Sakafî'nin Kerbelâ'nın intikamını almasını anlatan kısmıyla ilgilidir. Yazma ve matbû nüshalarında *Nûru'l-'ayn fî meşhedi'l-Hüseyn*'i takip eden, Abdullah b. Muhammed isimli yazar tarafından kaleme alındığı ileri sürülen *Kurretü'l-'ayn fî ahzi se'ri'l-Hüseyn* isimli Muhtâr es-Sakafî'nin intikamıyla ilgili kısım *Hüseyinni kitabı*'nda "Gazavatu'l-Muhtâr liahzi'l-sa'r" başlığıyla özet şekilde ele alınmaktadır.

Aralarındaki önemli paralelliğe rağmen, iki eser birbirinden farklı özelliklerden mustağni değildir. Bu ayırıcı özellikler arasında eserlerin nazım ve nesir olmak üzere iki ayrı usupta yazılmış olması, *Nûru'l-'ayn*'da geniş

şekilde ele alınan pekçok konunun Hüseyinni kitabı'nda özetlenerek aktarılması, özellikle giriş ve sonuç kısmı açısından bazı eklemelerin olması zikredilebilir. *Nûru'l-ayn*'da bulunduğu halde Hüseyinni kitabı'nda bahsedilmeyen veya farklı şekilde ele alınan hususlar Hulefâ-yi Râşidîn ve sahabî kuşağının üstünlüğü vurgusu üzerine kurulmuş giriş kısmı; Muâviye b. Ebû Süfyan imajı üzerindeki adil ve müttakî yöneticilik vasfının derecesinin azaltılması; Hz. Hüseyin'in mübarek başının Kâhire'de değil, Kerbelâ'da bulunması zikredilebilir. Öte yandan, *Nûru'l-ayn*'da bulunmamakla birlikte, *Hüseyinni kitabı*'na eklendiği düşünülen hususlar arasında eserin giriş kısmında Hâşimoğulları-Ümeyyeoğulları arasında Câhiliye'den itibaren süregelen rakabetin şahıslar üzerinden örnekleri verilerek bu sürecin Kerbelâ'ya götüren olaylarla ilişkilendirilmesi, Yezîd b. Muâviye'ye lanet edilmesi hususunda müslüman alimler arasındaki ihtilafın değerlendirilmesi, eserin sonunda Ehl-i Beyt'i ve Hz. Ali'yi sevmeye hususunda müellifin kendisinin mezhep imamı olarak kaydettiği İmam Şâfi'î'nin beyitlerinin eklenmesi örnek olarak gösterilebilir.

Zikredilen örneklerden hareketle, daha önceki araştırmalarda Şihammât Baybolatoğlu'nun telif eserleri sırasında gösterilen *Hüseyinni kitabı*'nın, aralarındaki benzerlik ve farklılıklar dikkate alınarak Ebû İshâk el-İsferâyî'nî'ye ait edilen *Nûru'l-ayn fî meşhedi'l-Hüseyin* eserinin manzum şekilde özet çevirisi olduğu söylenebilir. Bu durumda Arapça'dan Kumuk Türkçesi'ne eserler çevirecek kadar Arapça dilbilgisi, aynı zamanda uzun süre kadılık yapacak kadar dinî bilgisi bulunan Şihammât Baybolatoğlu'nun tarihî olay çizgisi dışında kalan ve pekçok bilgi yanlışı içeren Arapça bir makteli eserine kaynak metin olarak tercih etmesinin nedeni üzerinde düşünülebilir.

Böyle bir tercihin muhtemel nedenleri arasında Kuzey Kafkasya müslümanlarının büyük bir kısmı gibi, Hüseyinni kitabı'nın müellifi/mütercimi Şihammât Baybolatoğlu'nun da *Nûru'l-ayn fî meşhedi'l-Hüseyin*'in varsayılan müellifi olarak Ebû İshâk el-İsferâyî'nî ile aynı fikhî-itikadî mezhebe ait olmasının önemli bir etken olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte, Ebû İshâk el-İsferâyî'nî'ye ait bir eser olarak biyografi ve biyo-bibliyografi eserlerinde yer almasının XX. yüzyılın sonlarından daha önceye gitmediği dikkate alındığında, *Nûru'l-ayn*'ın geleneksel Şâfi'î-Eş'arî müslüman çevrelerce geniş kabul gören bir maktel olduğunu söylemek zordur.

Bu noktada paradoksal gözükmeyle birlikte, Nûru'l-'ayn'ın Muâviye b. Ebû Süfyân döneminden Kerbelâ olayına kadar tarih dışı olay kurgusuna sahip bir maktel özelliği taşımasının, tam olarak Hüseyinni kitabı için kaynak metin olarak seçilmesinde etkili olduğu düşünülebilir. Zamanla destansı pekçok unsurun eklenmesiyle tarihî gerçekliğe uygun olmayan bilgiler içermesi anlaşılır bir özellik olarak kabul edilen çeşitli maktel örneklerinden farklı olarak, Nûru'l-'ayn'daki başlıca değişiklik edebî açıdan destansı uslubunda değil, özellikle erken dönem İslam tarihinin tartışmalı figürlerinden biri olan Muâviye b. Ebû Süfyân imajıyla ilgilidir. Tasavvuf çevrelerince ideal bir müslüman olarak Muâviye b. Ebû Süfyân imajını vurgulayan en uygun sûfî tarikat İmâm-ı Rabbânî Sirhindî'den itibaren Müceddidiyye-Hâlidîyye'dir. Öte yandan, XIX. yüzyıldan Has Muhammed Şîrvânî, Molla Muhammed Yeragî, Cemâleddîn Gazikumukî gibi Hâlidî şeyhlerin ve Gazavât/Mürîdizm hareketinin liderleri olan Gimrili İmam Gazi Muhammed ve İmâm Şâmil gibi devamcılarının faaliyetleriyle Müceddidiyye-Hâlidîyye'nin Kuzey Kafkasya'nın en etkin tasavvuf tarikatlarından biri konumunda olduğu bilinmektedir. Bu durumda Kuzey Kafkasya'da XX. yüzyılın başlarında Kumuk Türkçesi'nde yayın faaliyetinin yeni başladığı dönemde Hüseyinni kitabı'nın kısa aralarla birkaç defa yayınlanması, bilinen tek bir yazma nüshası bulunan *Nûru'l-'ayn fî meşhedi'l-Hüseyin*'in XIX. yüzyılın sonlarında Mısır'da defalarca yayınlanmış olması, kendine özgü bir içeriği bulunan bu maktelin tasavvufî açıdan Müceddidî-Halidî okuyucu kitlesi için kaleme alındığını kanaatine götürmektedir.

KAYNAKÇA

Abdullah b. Muhammed. (1960). *Kurretü'l-‘ayn fî ahzi se’ri’l-Hüseyn*. Tunus: Matba‘atü’l-Menâr.

Abdullatipov Abdulkadir Yusupoviç. (2009). “Şihammat Kadi Bayboulatov iz Erpeli”, *Sufizm na Kavkaze: Sbornik statey*, Mahaçkala: Tsentr Iranistiki Fakulteta Vostokovedkniya DGU.

Akca Hakan. (2000). *Kumuk Türkçesiyle bir Kerbela mersiyesi Kurubü’l-Bela: İnceleme-metin-gramatikal indeks*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek lisans tezi.

Akca Hakan. (2006). “Kumuk Türkçesiye Yazılmış Bir Kerbelâ Mersiyesi: ‘Kurûbü’l-belâ’”, *Milli Folklor* 18/69, (28-37).

Aliyev Abdul Ali. (2015). *Dağıstan’da Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Dinler Tarihi Araştırması* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

Azizova Elnura. (2020a). “Ebû Mihnef’ten Ebû İshâk el-İsferâyinî’ye Arapça Bir Maktelin Anatomisi: *Nûru’l-‘Ayn fî Meşhedi’l-Hüseyn* Üzerine Bazı Tespitler”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), (315-341).

Azizova Elnura. (2020b). “XX. Əsrin əvvəlinə aid qumuqca bir məqtəl nümunəsi kimi Şihammat Baybolatoğlunun “Hüseyni kitabı” əsəri”, *Bakı Universitetinin Xəbərləri: Humanitar Elmlər Seriyası*, Bakı, 4, (91-99).

Azizova Elnura. (2021a). “Kisrâ Sarayndan Kerbelâ Sahrasna: Millî-Dîni Kimlik Unsuru ve Tarihî-Menkibevî Figür Arasında Maktelerde Şehrbânû”, *Bilimnâme*, 44 (1), (209-240).

Azizova Elnura. (2021b). “XIX.Yüzyıl Mısır’ında Yayınlanmış Arapça Bir Maktelde Müceddidî-Hâlidî Yorumun Muhtemel Etkileri Üzerine: *Nûru’l-‘Ayn fî Meşhedi’l-Hüseyn*’in Yazım Süreci-ne Dair Bazı Mülahazalar ”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2, (639-669).

Baybolatoğlu Şihammat Kadı. (1329/1911). *Hüseyni kitabı*, Timurhan Şûrâ.

Ebû Mihnef Lût b. Yahyâ. (1391). *Maktelü’l-Hüseyn ve masra’u ehli beytihi ve ashâbihi fî Kerbelâ*, Kum: Menşûrât-i Rızâ.

Erginli Zafer - Erol İbrahim. (2020). “İsmâil Sirâceddin-i Şîrvânî-i Kürdemiri ve Kafkaslarda Nakşibendiyye-i Hâlidîyye Kolları”, *Usûl: İslam Araştırmaları* 33, (131-159).

Erpelili Şikhammat Kadi. (2015). *Guseyinni kitabı*, Mahaçkala: Abusuphyan.

Güngör Şeyma. (1987). *Fuzulî: Hadikatü's-Sü'eda*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Hacı Nûreddîn Efendi. (2012). *Maktel-i Hüseyin*, haz. Mehmet Karaarslan. İstanbul: Önsöz Yayıncılık.

Hillî İbn Nemâ. (1406). *Müsîrû'l-ehzân va münîrû sübüli'l-eşcân*, Kum: Matba'atü'l-Emîr.

İbn Tâvûs Ali b. Mûsâ. (1414/1993). *el-Lühûf fî katle't-tüfûf*, Beyrut: Müessesetü'l-'ilmiyyi li'l-matbû'ât.

İsfahânî Ebü'l-Ferec. (1946). *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, thk. es-Seyyid Abbas Ahmed Sakr, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.

İsferâyînî, Ebû İshâk. (1960). *Nûru'l-'ayn fî meşhedi'l-Hüseyin*, Tunus: Matba'atü'l-Menâr.

Karabiber Namık Kemal. (2009). "İmam Şafîi'nin Ehl-i Beyt ve İlk Halifeler ile İlgili Tasavvuru/Algısı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1), (97-121).

Kâşîfî Mevlânâ Kemâluddîn Hüseyin b. Alî-i Beyhakî. (1390). *Ravzatü's-şühedâ*, thk. Hasan Zülfikârî – Ali Tasnîmî, Tahran: Mu'în

Koyçakaev Krımsoltan Şahsoltanoviç. (2002). *Jizn i tvorçestvo Şixammat-Kadiya Erpelinskogo: İstoriko-literaturniy aspekt*, Dissertatsiya kandidata filologičeskikh nauk, Mahaçkala.

Lâmiî Çelebi. (2012). *Maktel-i Âl-i Resûl*, thk. Ertuğrul Ertekin, İstanbul: Kevser Yayınları.

Nişatî Məhəmməd ibn Hüseyin. (2019). *Şühədanamə* (Haz.: Möhsün Nağısoylu). Bakü: Elm.

Orazaev Gasan Magomed-Rasuloviç. (1991). "İstokniki Dlya İzuçeniya İstoričeskoy Dialektologii Kumıkskogo Yazıka i İstorii Kumıkskoy Literaturı", *Rukopisnaya i Peçatnaya Kniga v Dagestane Sbornik Statey*, Mahaçkala, Dagestanskiy Nauçnyy Tsentr AN SSSR Institut İstorii, Yazıka i Literaturı im, Q. Tsadası.

Orazaev Gasan. (2018). "Araboyazichnye Proizvedeniya v Tvorchestve Abusufiana Akaeva", *İstoriya, Arkeologiya i Etnografiya Kavkaza*, 14/4, (53-62).

Orazayev Gasan Magomed-Rasuloviç. (2017). *Tyurkoyazıçnie Materialı Arkheografiçeskix Ekspeditsii 2015-2016 qq. Vestnik Instituta İAE*, N. 3, (164-176).

Özçelik Kenan. (2008). *Yûsuf- Meddâh ve Maktel-i Hüseyin: İnceleme – Metin – Sözlük*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Özçelik Kenan. (2011). “Lâmiî Çelebi’nin Kitâb- Maktel-i Âl-i Resûl’ü”. *Bursal Lâmiî Çelebi ve Dönemi Sempozyumu 2011: Bursa* (ed. Bilal Kemikli – Süleyman Eroğlu), Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, (273-279).

Özçelik Kenan. (2016). *Âşık Çelebi: Ravzatü’-şühedâ tercümesi: İnceleme – metin*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

Öztürk Yunus. (2021). “Özgün bir Sünnî Literatür: Türkçe Maktel-i Hüseyinler”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 8 (1), (149-185).

Sindawi Khalid. (2009). “The Head of Husayn Ibn ‘Alî: Its Various Places of Burial and the Miracles that it Performed”, *Holy Places in the Israeli-Palestinian Conflict: Confrontation and Co-existence* (ed. Marshall J. Breger vd. London: Routledge. (264-273).

Taberî Muhammed b. Cerîr. (1967). *Târîhü’l-Taberî: Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk* (thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrâhîm), Beyrut: Dârü Süveydân.

Talmon-Heller Daniella vd. (2016). “Vicissitudes of a Holy Place: Construction, Desctruction and Commemoration of Mashhad Husayn in Ascalon”, *Der Islam* 93/1, (182-215).

Tatarkhanoviç Akamov Abusupyan. (2012). *Puti Razvitiya Kumukskoy Dukhovnoy Literaturi (Khup-nach. XX v.)*, Avtoreferat dissertatchii na soiskanie uçenyoy stepeni doktora filologičeskikh nauk, Mahaçkala.

Turabi Ahmet Hakkı. (2012). “Türk Din Musikisinde Kerbelâ Konulu Eserler”. *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Din Bilimleri)*. (Ed. Alim Yıldız). Cilt 3, Sivas, (261-278).

Weismann Itzhak. (2007). *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*. London: Routledge.

Yıldırım Rıza. (2012). “Beylikler Dünyasında Kerbela Kültürü ve Ehl-i Beyt Sevgisi: 1362 Yılında Kastamonu’da Yazılan Bir Maktel’in Düşündürdükleri”, *Kuzey Anadolu’da Beylikler Dönemi Sempozyumu Bildiriler: Çobanoğulları, Candaroğulları, Pervaneoğulları*, (ed. Halil Çetin), Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi Yayınları, (344-372).

Yılmaz Mehmet Yalçın. (2006). *Türk Din Musikisinde Mersiyeler ve Mersiyehanlar*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.

i.f.d., dos. Elnurə Əzizova

**20-Cİ ƏSRİN ƏVVƏLİNDƏ ŞİMALİ QAFQAZIN ŞAFİİ-ƏŞƏRİ-
XALİDİYYƏ MÜHİTİNDƏ ƏRƏB DİLİNDƏN QUMUQCAYA BİR
MƏQTƏL TƏRCÜMƏSİ: “NURUL-EYN” VƏ “HÜSEYİNİNİ
KİTABININ” MÜQAYİSƏLİ TƏHLİLİNƏ DAİR**

XÜLASƏ

Şihammat Baybolatoglunun (v. 1249-1336/1831-1918) yazdığı Hüseynni kitabı türkdilli məqəllərin az tanınan, lakin əhəmiyyətli nümunələrindən biridir. İndiki Dağıstan Respublikasının Buynaksk vilayətinin Erpeli kəndində anadan olan Şihammat Baybolatoglu dini təhsil almış, həyatının böyük bir qismini qazı və müəllim kimi fəaliyyət göstərmiş, həyatının son iyirmi ilində orijinal və tərcümə əsərlərini yazmışdır. Məhəmməd peyğəmbərin həyatı, peyğəmbərlər tarixi, İslam hüququ, əxlaq və təsəvvüf kimi mövzulara aid olan bu əsərlərin əksəriyyəti XX əsrin əvvəllərində nəşr edilmiş və dini maarifləndirmə məqsədilə istifadə edilmişdir. Bir məqəl olaraq “Hüseynni kitabı”nın 1900-cü illərin əvvəllərində, qumuqca kitabların yeni nəşr olunmağa başladığı bir dövrdə üç dəfə nəşr olunması əsərin həmin dövrdə qumuqlar arasındakı populyarlığını göstərir. “Hüseynni kitabı”nın özünəməxsus cəhətləri ilk dönmə İslam tarixinin bəzi siyasi xadimlər haqqında həqiqəti əks etdirməyən məlumat və şərhlerdir: Ümumilikdə Əhli-beyt mənsublarının, xüsusilə həzrət Hüseynin Müaviyə ibn Əbu Süfyanın himayəsində Dəməşqdə yaşaması, həzrət Hüseynin Yezidin hakimiyyətə gəlməsinə etiraz etməməsi, Müaviyə ibn Əbu Süfyan və Abdullah ibn əl-Zübeyr kimi siyasi simalar üçün reallığı əks etdirməyən ideal bir dindar obrazı yaradılması. Əhəmiyyətli bir hissəsi tarixi reallığı əks etdirməyən hadisələrlə “Hüseynni kitabı” ilə 19-cu əsrin sonlarında Misirdə nəşr olunmuş ərəbcə bir məqəllə, Əbu İshaq əl-İsfəraniyə aid edilən “Nurul-eyn fi məşhədil-Hüseyn” arasında böyük bir paralellik mövcuddur. Məqalədə müqayisəli tədqiqat metodu tətbiq edilərək “Hüseynni kitabı” ilə “Nurul-eyn” oxşar və fərqli xüsusiyyətlərinə görə tədqiq ediləcək. Bundan əlavə, tədqiqatda “Hüseynni kitabı” nümunəsində Türk-Müsəlman cəmiyyətlərdə məqətl ədəbiyyatının təşəkkül prosesi ilə əlaqəli bəzi fikirlər irəli sürüləcək.

Açar sözlər: *Kərbəla, Hüseyn ibn Əli, Məqtəül-Hüseyn, Şihammat Baybolatoglu, Əbu İshaq əl-İsfərayini, Hüseynni Kitabı, Nurul-eyn fi məşhədil-Hüseyn, qumuqca məqətl*

д.ф. по теологии, доц. Эльнура Азизова

**ПЕРЕВОД МАКТАЛА С АРАБСКОГО НА КУМУКСКИЙ В
ШАФИИ-АШАРИ-ХАЛИДИЙСКОМ КРУГАХ СЕВЕРНОГО
КАВКАЗА В НАЧАЛЕ XX ВЕКА: О СРАВНИТЕЛЬНОМ
АНАЛИЗУ НУР АЛ-АЙН И ХУСЕЙННИ КИТАБИ**

РЕЗЮМЕ

Хусейнни Китаби, созданный Шихамматом Байболатоглу (1249-1336/1831-1918), является одним из менее известных, но все же важных примеров турецких макталов. Уроженец села Эрпели Буйнакского района современной Республики Дагестан, Шихаммат Байболатоглу получил религиозное образование и большую часть жизни проработал кади и учителем. В последние двадцать лет своей жизни он написал научные труды, как свои оригинальные, так и переведенные им книги. Большинство этих работ, связанных с такими темами, как жизнь пророка Мухаммеда и история пророков, исламское право, мораль и суфизм, были опубликованы в начале 20 века и использовались в целях религиозного образования. Тот факт, что Хусейнни Китаби как мактал трижды издавался в начале 1900-х годов, когда книги на кумыкском языке только начинали издаваться, свидетельствует о популярности произведения среди кумыков того времени. Важнейшими аспектами, отличающими Хусейнни Китаби от других макталов, являются дезинформация о некоторых политических деятелях ранней исламской истории, которые важны в контексте события Кербелы, и которые не отражают исторической реальности: Ахль аль-Бейт и Хусейн Ибн Али жили при халифе Муавии ибн Абу Суфьяне и вместе с ним; Хусейн Ибн Али не возражал против прихода Язида к власти, создавая положительный образ для таких политических деятелей, как Муавия ибн Абу Суфьян и Абдулла ибн аз-Зубайр. При последовательности событий, значительная часть которых не отражает исторической действительности, прослеживается существенное сходство между Хусейнни Китаби и Нур аль-Айн фи Мешхед аль-Хусейн, макталом, изданным в конце XIX века в Египте и

приписываемым Абу Исхак аль-Исфарини. В данной статье методом сравнительного исследования рассматриваются Хусейнни Китаби и Нур ал-Айн с точки зрения их сходства и различий. Кроме того, на примере Хусейнни Китаби в исследовании будут выдвинуты некоторые соображения о процессе изменения и трансформации мактальной литературы в тюрко-мусульманских обществах.

Ключевые слова: Кербела, Хусейн ибн Али, Мактал аль-Хусейн, Шихаммат Байболатоглу, Абу Исхак аль-Исфараини, Хусейнни Китаби, Нур аль-Айн фи Маишад аль-Хусейн, Мактал на кумыкском языке

Assoc. Prof. Elnura Azizova

**A MAQTAL TRANSLATION FROM ARABIC TO KUMUK
TURKISH IN THE SHAFI'I-ASH'ARI-KHALIDI CIRCLE OF THE
NORTH CAUCASUS AT THE BEGINNING OF THE 20TH
CENTURY: ON THE COMPARATIVE ANALYSIS OF *NÛR AL-'AYN*
AND *HUSEYINNI KITABI***

ABSTRACT

Huseyinni Kitabi, by Shihammatt Baybolatoghlu (1249-1336/1831-1918), is one of lesser known, still important examples of the Turkish maqtals. Born in Erpeli village of Buynaksk province of today's Republic of Dagestan, Shihammatt Baybolatoghlu received religious education and who worked as a *kadi* and a teacher for most part of his life, produced his scholarly works, both of his original books and the ones translated by him, in the last twenty years of his life. Majority of these works related to the subjects such as the life of the Prophet Muhammad and the history of the prophets, Islamic law, morality and Sufism, were published at the beginning of the 20th century and used for religious education purposes. The fact that *Huseyinni Kitabi* as a maqtal was published three times in the early 1900s, when the books in Kumyk were just

beginning to be published, shows the popularity of the work among the Kumyks at that time. The most important aspects that distinguish *Huseyinni Kitabı* from other maqtals are the misinformation and interpretations about some political figures in the early Islamic history, which are important in the context of Karbala event, but do not reflect the historical reality: Ahl al-Bayt and Husain ibn Ali lived under and alongside the caliph Mu'âwiya ibn Abû Sufyân, Husain did not object to Yazîd's coming to power, creating an excellent image for political figures such as Mu'âwiya ibn Abû Sufyân and Abdullah ibn al-Zubair. With the sequence of events, a significant part of which does not reflect historical reality, there is a significant parallelism between *Huseyinni Kitabı* and *Nur al-Ayn fî Mashhad al-Husayn*, a maqtal published at the end of 19th century in Egypt and attributed to Abu Ishaq al-Isfaraini. In this article, using the comparative research method, *Huseyinni Kitabı* and *Nur al-Ayn* are examined in terms of their similar and different features. In addition, in the example of *Huseyinni Kitabı* in the research, some considerations will be put forward about the change and transformation process of the maqtal literature in Turkish-Muslim societies.

Keywords: *Karbala, Husayn ibn Ali, Maqtal al-Husayn, Shihammat Baybolatoghlu, Abu Ishaq al-Isfaraini, Huseyinni Kitabı, Nur al-Ayn fî Mashhad al-Husayn, Maqtal in Kumyk language*

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

XIV-XVI ƏSRLƏRDƏ AZƏRBAYCANDA DÖVLƏT-DİN MÜNASİBƏTLƏRİNİN TƏKAMÜLÜ: SƏFƏVİLƏR DÖVLƏTİNİN ŞİƏLİK İDEOLOGİYASI

i.f.d. Ceyhun Məmmədov,

Millət vəkili, Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun müəllimi

ceyhunmammadov@ait.edu.az

XÜLASƏ

Məqalədə XIV-XVI əsrlərdə Azərbaycanın feodal dövlətlərində İslam dininin dünyəvi və dini həyatın tənzimləyici mahiyyəti, şiəlik ideologiyasının dini-fəlsəfi xüsusiyyətləri, həmin dövrdə Azərbaycanın ictimai-fikir tarixində və siyasi həyatında özünəməxsus yeri olan Səfəvilərin bölgədə həyata keçirdikləri daxili və xarici siyasət ətraflı araşdırılır.

Həmçinin Səfəvilərin din siyasəti ilə İslamın siyasi idarəçiliyini inkişaf etdirmələri, hərbi gücün dinlə vəhdət təşkil etməsi, ilahi iradənin qanunlar vasitəsilə reallaşması, dövlətçilikdə Allahın iradəsinə üstünlük verilməsi geniş tədqiq edilir.

Eyni zamanda, Səfəvi Azərbaycan dövlətinin şiəlik konsepsiyasının mahiyyəti, onun rəsmi dövlət ideologiyasına çevrilməsi, Səfəvi hökmdarlarının dünyəvi və ali ruhani hakimiyyətinə malik olmaları geniş tədqiqat obyektinə çevrilir.

Həmçinin XVI əsrdə Səfəvilərin şiə məzhəbini dövlət dininə çevirdikləri, Azərbaycanda həmin dövrdə sufiliyin geniş yayıldığı, Səfəvilərin imperiyanı idarə etmək üçün mükəmməl dövlət idarəçiliyi sistemində əsaslandıkları, Səfəvi hökmdarlarının dünyəvi, mülki, dini və hərbi hakimiyyəti öz əllərində cəmləşdirdikləri, mərkəzi və yerli hakimiyyət orqanlarının fəaliyyətinin şah sarayındakı Ali Məşvərət Məclisi və ya Ali Səltənət Şurası (məclisi-əla) tərəfindən tənzimləndiyi, məhkəmə hakimiyyətini Ali Divanın həyata keçirdiyi, Şah Abbasın islahatlarından sonra Səfəvilərin nizamlı və güclü ordu yaratdıqları qeyd olunur.

Məqalədə, həmçinin həmin dövrdə Səfəvilərin həyata keçirdikləri din siyasətinin türkdilli xalqların birliyinə ciddi təsir etdiyi qeyd olunur. Bir sıra yerli və xarici tədqiqatçıların şiəliyin Səfəvilər tərəfindən dövlət dini elan olunmasının türk dünyasının parçalanmasına səbəb olduğunu bildirdikləri, Səfəvilərin şiəliyi dövlət dini kimi qəbul etmələrinin onları Osmanlı imperiyası ilə üz-üzə qoyduğu vurğulanır.

***Açar sözlər:** feodal dövləti, din, İslam, Səfəvilər, dünyəvilik, ilahi iradə, şiəlik, ideologiya.*

Giriş

Orta əsrlər Azərbaycan dövlətlərində din nizam-intizamın, qanunun dayağı, cəmiyyətin mənəvi hakimi olub ali humanizmi, nəcibliyi, saflığı qoruyub nəsillərdən-nəsillərə, dövlətdən-dövlətə ötürüb. *“İş burasındadır ki, dövlət öz vəzifələrini icra edə bilməyəndə, mövcud hakimiyyətə qarşı müxalifət yarananda müxtəlif təriqətlər dini pərdə altında hərəkətə rəvac verirdi. Azərbaycan dövlətçiliyində ziddiyyətlər dinin mənafeyi ilə dövlət mənafeyi arasında uyğunsuzluqdan meydana gəlirdi”* (Şəmsizadə 2006, 98).

XVI əsrdə Qızılbaş dövləti qonşu müsəlman dövlətlərinin sosial təsisatlarından ideoloji sistemi ilə fərqlənirdi. Əsrin sonlarında türkmənşəli Səfəvi dövlətində farslaşma elementləri gücləndi.

Fars ədəbiyyatında şiə məzhəbi və iranlıların şiə olması haqqında həqiqəti əks etdirməyən yanaşmalar mövcuddur. Onlar, şiəliyin əsasının Quranda olduğunu iddia edirlər. Yəni iranlıların ruhunda şiəlik kök salmasaydı, Səfəvi padşahları hökumətə çatmaqla İrani şiə edə bilməzdi.

Qərb tədqiqatçıları da şiəliyin farsmənşəli olduğunu iddia edirlər (Karra de vo, R. Dozi, A. Müller və başqaları). Rusiyalı tədqiqatçı İ. P. Petruşevski isə belə nəticəyə gəlmişdir ki, *“şiəliyin iranmənşəli olması haqqında tarixi fərziyyə düzgün deyildir”* (Петрушевский 1966, 41). Azərbaycan alimlərindən A.Rəhmani, O.Əfəndiyev, N.Şəmsizadə, F.Ələkbərli Azərbaycanda XVI əsrdə dövlət-din münasibətlərini, Səfəvilərin şiəlik ideologiyasını tədqiq etmiş, Səfəvilərin sırf azərbaycanlı olduqlarını sübut etmişlər.

Orta əsrlərdə Azərbaycan dövlətlərində İslam dünyəvi və dini həyatın tənzimləyicisi kimi

Azərbaycan Cəlairlər və Hülakülər dövlətləri də özünün din siyasəti ilə İslamın siyasi idarəçilik nəzəriyyəsini inkişaf etdirdi. Bununla da yerli və köçəri dövlət quruluşu qovuşdu, dövləti elxan və ya sultan idarə etdi. Sultan hərbi idarə sisteminə, təsərrüfata diqqət verirdi. Əmarət (əmirlik) qurumu dövlətin hərbi və inzibati təşkilatlarını idarə edirdi.

Hülakü dövlətinin dini siyasəti İslama əsaslanırdı: *“Dini işlərin idarəsinə ölkənin baş qazısı cavabdeh idi. Onun sərəncamında “qazılar dördlüyü”, vilayət və şəhər qazıları işləyirdilər. Baş qazi şəriət qanunları əsasında mühakimələr aparır, dini baxışların genişlənməsi, gəlirlərin artırılması, xəzinənin (beyt əl-malın) və vəqf əmlakının mühafizəsi ilə məşğul olurdu. İctimai-iqtisadi və mədəni həyatın bir çox sahəsi – zəkat və cizyə toplanması, əhali arasında nizam-intizamın qorunması, ticarətdə, pul dövriyyəsində əyintilərə yol verilməməsi, karvan yollarında əmin-amanlığın təmini, məscid, mədrəsə və tibb sahələrinin idarəsi dini idarələrin öhdəsinə düşürdü. Hülakülərin ədliyyə sistemi iki böyük hissəyə ayrılırdı: şahzadələrə, köçəri feodallara. Hərbi hissələrə aid mübahisələr Çingiz xanın yasasına əsaslanan yargu məhkəmələrində, yerli əhaliyə aid mübahisələr isə qəza məhkəmələrində şəriət qanunları əsasında aparıldı. Yargunun şəriət məhkəmələrinin işinə müdaxilə etməsi qanunla qadağan edilmişdi”* (Azərbaycan tarixi 1994, 337).

Azərbaycan dövlətçiliyində hərbi güc əsas idi. Hülakülərdə hərbi qüvvə və din vəhdət təşkil edirdi. *“Şərqdə Abbasilərin 508 illik hakimiyyətinə son qoyan Hülakülər (Elxanilər) (1256-1336) dövlətçiliyə üç yenilik gətirdilər: Birinci, Azərbaycanda iki dövlət quruluşu - yerli və köçəri monqol-türk quruluşlarının sintezi baş verdi ki, bu da dövlətçiliyin təkmilləşməsinə səbəb oldu. İkincisi, ilk vaxtlar (Qazan xanın hakimiyyətinə qədər: 1295-1304. O, bütpərəstlikdən üz döndərüb İslamı qəbul edir və yerli müsəlman feodalların rəğbətinə qazanır) bütpərəst monqol-türklər İslamın nüfuzunu azaltdılar, hətta vəqf torpaqları alınıb hərbcilərə verildi. Üçüncüsü, Qazan xan çox ciddi islahatlar keçirdi, qanunların nüfuzu artdı, vergi, məhkəmə, torpaq və rabitə sahəsində yeni sərt qaydalar tətbiq olundu, vahid pul sistemi yaradıldı”* (Şəmsizadə 2006, 99-100).

İslam demokratik idarəetmənin tərkib hissəsi kimi çıxış edərək, ən ümumi ilahi idarəni həyata tətbiq edərək qanunlar yaratmışdır. Bu din Azərbaycan dövlətlərində Allahın iradəsinə üstünlük vermişdir. *“İslam qanunverici və məhkəmə hakimiyyət üzərində ilahi nəzarətin məhrum edilməsindən imtina etmişdir. İlahi konsepsiya və İlahi rəhbərlik İslamda olduqca genişdir və özündə insan həyatını təşkil edən hər şeyi əks etdirir. Bu isə onun qanunlarına tam tabe olmağı tələb edir”* (Мусавилари 2004, 99).

Azərbaycan dövlətlərində dünyəvi və dini həyatın tənzimlənməsi, dövlət, təsərrüfat, iqtisadiyyat və məişət məsələlərinin həlli İslam əhkamlarına əsaslanırdı.

XVI əsrin əvvəllərində Azərbaycan Səfəvilər dövlətinin rəsmi ideologiyası şiəlik üzərində qurulmuşdur. İslamın şiəlik məzhəbi müəyyən dövrlərdə Həzrət Əli və Həzrət Hüseyni önə çəkərək ilk üç xəlifəyə – Həzrət Əbubəkrə, Həzrət Ömərə və Həzrət Osmana nisbətən soyuq münasibət bəsləmişlər. *“Səfəvi hökmdarları dövlət işlərini müstəqil həll edirdilər. Onların himayəsində məsləhətçi hüququna malik olan məclis (məclisi-əla) var idi. Şah Təhmasib dövründə on iki üzvdən ibarət məclisə dövlət işlərində böyük təcrübəsi olan adamlar daxil idilər. Səfəvilər dövlətinin başında qeyri-məhdud hakimiyyətə malik şah dururdu. O, eyni zamanda, şiələrin ruhani başçısı hesab olunurdu. Dini itaətsizlik üstündə çox adam edam edilmişdi.*

Başqa feodal dövlətləri kimi, Səfəvi dövlətinin də əsas vəzifəsi hakim sinfin mənafeyini müdafiə etmək və istismar olunan kütlələrin müqavimətini qırmaq, xarici basqınlara qarşı durmaq və başqa torpaqları zəbt etmək məqsədini həyata keçirməkdən ibarət idi. Səfəvi dövlətinin ərazisi iki hissəyə bölünürdü: divan və xass vilayətlərinə. Bu bölgüyə uyğun olaraq iki ayrı-ayrı idarəedici orqan vardı – divani-məmalik və divani-xassə; başqa sözlə, “dövlət vilayətlərinin idarəsi” və “şah vilayətlərinin idarəsi”. Bu müəssisələr Səfəvilər dövlətinin əsas maliyyə idarələri idi. Xassa aid olan vilayətlər şəxsən şahə və Səfəvilər sülaləsinin digər üzvlərinə mənsub idi. Onlar şahın səlahiyyətli adamı olan vəzir tərəfindən idarə olunurdular. İlk Səfəvilər dövründə aşağıdakı vəzifələr var idi: vəkil, əmir əl-ümərə (əmirlər əmiri), qorçubaşı, vəzir və sədr. Vəkil şahdan sonra ikinci şəxs idi. Əslində o, həm dini, həm də dünyəvi məsələlərin həllində şahın tam səlahiyyətli müavini hesab edilirdi” (Azərbaycan tarixi 1994, 453).

Azərbaycan dövlətçiliyi tarixində zirvə hesab olunan Səfəvilər dövləti ilk dəfə dini təriqətdən ideologiya kimi istifadə edərək onu dövlətin rəsmi ideologiyasına çevirdi. *“Səfəvilər dövləti tipik feodal monarxiyası idi. Dövlətin başında duran Səfəvi şahları dünyəvi hökmdarlar kimi nəinki qeyri-məhdud hakimiyyətdən istifadə edir, həm də (bunu qeyd etmək xüsusilə vacibdir) öz simalarında Ərdəbil dərviş təriqətinin irsi başçıları kimi ali mənəvi (ruhani) hakimiyyəti təmsil edirdilər... İlk Səfəvilər dövründə dövlət aparatı, inzibati sistem XVII əsrdə müşahidə etdiyimizdən daha sadə idi”* (Əfəndiyev 1993, 224).

Azərbaycan səfəvişünas tədqiqatçısı O. Əfəndiyev göstərir: *“Əvvəlki feodal dövlət strukturundan fərqli olaraq Səfəvilərdə vəkil ikinci şəxs sayılır, onun həm dünyəvi, həm də dini işlər üzrə müavini idi. Başqa bir yenilik bundan ibarət idi ki, bu dövlətdə dövlət katibi “Münşi əl-məmalik” vəzifəsi mövcud idi”* (Əfəndiyev 1993, 237).

N. Şəmsizadənin qeyd etdiyi kimi, Səfəvilər dövləti başçısının simasında şair, şeyx, şah və sərkərdənin birləşdiyi, fiziki (hərbi) və mənəvi qüdrətin vəhdətindən yaranmış dini-hərbi dövlət monarxiyası mövcud idi. Səfəvilər Azərbaycanın təsərrüfat həyatına lazımı diqqət yetirə bilmirdilər. Səfəvilər imperiyasının süqutunu aşağıdakı səbəblərlə izah etmək olar:

1. *Səfəvilər müəyyən dövrlərdə şialiyi həddindən artıq şişirdərək İslam mühitinin daxilindən parçalanmasına səbəb oldular, bu isə Azərbaycanda dini zəmində eyni bir xalqın qırılmasına gətirib çıxardı.*

2. *Səfəvilər türk dünyasını parçaladı və onun milli-tarixi birliyinə, nəticədə, türk dövləti kimi özünün daxildən zəifləməsinə, zaman-zman qardaş qırğınlarına, müharibələrə səbəb oldu.*

3. *Səfəvilər hərbi və dini hakimiyyəti ön plana çəkərək Azərbaycanın təsərrüfat həyatına laqeyd qaldılar, bu isə əsas sərvəti və hərbi hakimiyyəti əlində cəmləşdirərək varlanmış qızılbaş əyanları ilə xalq kütlələri arasında ziddiyyətə gətirib çıxardı. Natural təsərrüfatın hökm sürdüyü bir ölkədə torpaqların hakim əyanların əlində toplanması əhalinin narazılığı və həyat tərzinin tənəzzülü ilə nəticələndi”* (Şəmsizadə 2006, 102).

Şah İsmayıl Xətai özünün din siyasətində ruhanilərə xüsusi hörmət və qayğı göstərirdi. 1502-ci ilin yanvarında verdiyi hökmdə ruhaniləri vergilərdən azad etmişdi. Şah əmirlərə, hakimlərə hökm edir ki, *“böyük seyidləri*

möhkəmlətmək və himayə etmək ədalətşüarlı sultanlar və səmaqüdrətli xaqanların vaciblər sırasında və zəruriyyət cümləsində olan vəzifələrindəndir. Bu məsudsaatlı vaxtlarda şahə layiq sonsuz qayğı, şahliq mərhəməti və mehribanlıqı, hörmət sahibləri olan əzəmətli və kəramətli seyidlərin əhvalına şamil və arzularına öhdəçi olmuşdur. Peyğəmbərin - ona salam olsun - ən yaxşı övladının [hökmranlığı] günlərində əzəmətli seyidlər nəcib xəlifələrinə və qardaşlarına xeyirxahliq niyyəti buyurub, onları malucəhat və divan hüququndan düşüncəli surətdə, bütünlüklə azad etdik və bağışladıq, vergilər-dən və yazılı göstərişlərdən kənar edilməyə layiq buyurduq” (Azərbaycan tarixi üzrə qaynaqlar 1989, 199).

Hökmlərini *“Mehriban və bağışlayan Allahın adı ilə hökm Allahındır. Hakimiyyət Allaha məxsusdur”* sözləri ilə başlayan I Şah İsmayıl özünün dini siyasətində ruhanilərə xüsusi qayğı və hörmətlə yanaşırdı.

Səfəvilərin qızılbaşlıq ideologiyası şiiyə əsaslanırdı. Səfəvilər dinlə-dövlətin, müstəqilliyin vəhdətini yarada bilmişdilər. *“Qızılbaş ideologiyası və dövləti sırf Azərbaycan hadisəsi idi. O, özündən əvvəl Azərbaycanda mövcud olmuş zəngin dövlətçilik ənənələrinə söykənirdi. Müstəqil Atabəylər dövlətçi-liyi ənənələrinə əsaslanan Səfəvi ideyası azərbaycançılığın guşə daşı idi. Azərbaycançılığın tarixi köklərində məhz bu müstəqil dövlətlər – Albaniya, Atabəylər və Qızılbaşlar dayanmışlar. Onlar milli dövlətçiliyin tarixi simvolu olmuşlar. Şah İsmayıl isə özünü mahir bir sərkərdə və alovlu vətənpərvər kimi göstərmişdir”* (Tağıyev 2014, 92).

Bəzi xarici tədqiqatçılar və Azərbaycan alimləri şiiəliyin Səfəvilər tərəfin-dən dövlət dini elan olunmasını türk dünyasının parçalanmasına səbəb olan hadisə hesab edirlər. ABŞ-ın görkəmli azərbaycanşünas alimi T. Svyato-xovski Səfəvi dövlətini səhv olaraq İran dövləti hesab edərək yazır: *“XV əsrin sonunda Azərbaycan daha bir qədim sülalənin – Səfəvilər sülaləsinin güclü özəyinə çevrildi. Səfəvilər ardıcıl olaraq apardıqları bir sıra işğallar və güclü mərkəzləşmə siyasəti sayəsində yeni İran dövləti yaratdılar. Paytaxtı Təbriz olan I Şah İsmayıl (1501-1524) (eyni zamanda, Xətai təxəllüsü ilə tanınan şair) İslamın şiiə cərəyanını öz dövlətində rəsmi din elan etdi ki, bu addım da azərbaycanlıları Osmanlı türklərindən tamamilə ayrı saldı. Səfəvilərin haki-miyyətinin erkən çağlarında Azərbaycan torpağı şiiə İranı ilə sünni Türkiyə arasında gedən müharibələrdə tez-tez döyüş meydanına çevrildi”* (Svyato-

xovski 2000, 39). Əvvəla, Səfəvilər işğal deyil, qədim Azərbaycan ərazilərini bərpa etmişlər. Onlar qədim İran imperiyasının ərazilərini öz torpaqlarına qatmış və daha da genişləndirmişlər. Əslində, sünni-şiə qarşıdurması dini və milli birliyə ağır zərbə endirmiş, dini ideologiya milli mənsubluğu üstələmişdir.

Dini məzhəbçilik nöqtəyi-nəzərindən yanaşanlar Səfəviləri bütün şiələrin ortaq dini dövləti, Qərbdə isə Səfəvilər Azərbaycan və ya İran dövləti, Azərbaycan tədqiqatçıları onu Azərbaycan, fars tədqiqatçıları isə İran dövləti hesab edirlər. Din tarixi ehkamçıları Səfəvilərin milli kimliyini arxa plana qoyaraq, onun şiəlik-qızılbaşlıq ideologiyasını önə çəkirlər.

Səfəvilərin dini təriqətə üstünlük vermələri, yaratdıqları dövləti şiəlik üzərində qurmaları onların milli kimliyinə yanaşmalarda anlaşılmazlığa gətirib çıxarmışdır.

Tədqiqatçı F.Ələkbərli Səfəvilərə milli-tarixi aspektdən yanaşaraq, onun Azərbaycanla, oğuz-türkmən boyları ilə, türk ruhaniyyəti ilə bağlı olduğunu iddia edir: *"1) Səfəvilər dövlətinin Azərbaycan nüvəsində yaranması və ilk paytaxtın Təbriz olmasını; 2) Səfəvilər dövlətini yaradanların böyük əksəriyyətinin türksöylü tayfalardan (şamlı, ustacılı, təkəli, türkmən, qacar, bayat, əfşar, zülqədər və b.) ibarət olmaqla yanaşı, dövlətin rəsmi dilinin türk dili olmasını; 3) Səfəvilərin Oğuz-Türkmən ulusunun Bayandurlu-Ağqoyunlu dövlətinin varisi kimi çıxış etməsini; 4) İlk dövrlərdə İslam dininə dayalı qızılbaşlığın (türk şiəliyi) daha çox türk ruhaniyyəti ilə bağlılığını deyə bilərik ki, Səfəvilərin yeni dövlətin əsas mərkəzi kimi Azərbaycanı seçməsi, eyni zamanda, paytaxt olaraq Təbrizi müəyyən etməsi təsadüfi olmamışdır. Səfəvilərin Azərbaycana bağlılığını üç amillə izah edə bilərik: 1) Səfəvilərin əsas dini mərkəzi olan Ərdəbil ən əskildən Azərbaycan türk şəhəri idi.*

2) Səfəvilərin əsas hərbi dəstəkçiləri Azərbaycanın yerli ulusu olan Oğuz-Qıpçaq boyları (şamlı, ustacılı, təkləli, türkmən, qacar, bayat, əfşar, zülqədər və b.) idilər.

3) Səfəvilərin Azərbaycanın və digər həmhüdud məmləkətlərin sahibi olmuş Bayandurlu-Ağqoyunlu dövlətinin varisilik hüququna iddia etmələri idi" (Ələkbərov 2014, 178-179).

I Şah İsmayılın hakimiyyəti dövründə qızılbaş-şiə ideologiyasını türkçülüklə bağlayan müəllif Şah Abbasın dövründə onu daha çox farsçılıqla əlaqə-

ləndirirdi. Dinin bütün dövrlərdə şiəliyin oğuz-türkmənlər və onların din xadimləri tərəfindən yayıldığını göstərir.

Səfəvilərin milli kimliklərinin formalaşdırılmasında dini-ideoloji amillər, özəlliklə hakimiyyətdə qanuni sahib olduqlarını isbat etmək üçün köklərini Peyğəmbər nəslilə bağlamaları da mühüm rol oynamışdır. Bu anlamda Şah İsmayılın özünün və əcdadlarının İslam dinində şiə tərəfdarlığını saxlaması, hətta şiəliyi imamilər (qızılbaşlıq) təriqəti kimi dövlət dini elan etməsi təsadüfi olmamışdır. O. Əfəndiyev yazır ki, şiəlik, ya da qızılbaşlıq ideyasına görə, Xəlifə Əli imamdır və kim bunu qəbul etmirsə, o kafirdir.

Şah İsmayılın şeirlərində dini-mistik şiəçilik ruhu ön planda idi (Xətai 2005, 224). Səfəvilərin şiəliyə bu cür münasibəti Şah İsmayıldan başlayaraq, ifrat şəkil almış və nəticədə, dini məzhəbçilik zaman-zaman Səfəvilərin yalnız milli mənsubiyyətini dolaşdırmamış, türkmən dövlətçiliyinə də mənfi təsir göstərmişdir. Özəlliklə Şah İsmayıldan başlayan şiəçiliyin I Şah Abbasın hakimiyyəti dövründə daha da radikallaşması əsas amillərdən idi. Belə ki, Şah Abbas 1587-ci ildə taxta çıxdıqdan sonra, Oğuz boylarının Səfəvi sarayında və ordusunda yetkilərini əlindən almış, bunun əvəzində türk olmayanlara yeni səlahiyyətlər vermişdi. *“Beləliklə, bu dövlət ifrat şiələşmə nəticəsində həm də müəyyən qədər iranlılaşmağa məruz qalmışdır* (Ələkbəli, 123-124)”. Deməli, Səfəvilərin həm əsl etnik kimliyi, həm də əsl dövlət kimliyi məhz dini-ideoloji düşüncə içində başqa çalarlar almışdır. Səfəvilərin etnik və dövlət kimliyinin mürəkkəbləşməsində də əsas məsələ şiəçiliklə bağlı olmuşdur.

İndi *“şiəçilik”* məsələsini Azərbaycan türkləri və İran farsları öz bildikləri kimi yozurlar. Bununla da Səfəvilərin şiəçilik ideologiyasının *“türkləşməyə”*, yoxsa *“farslaşmağa”* xidmət etməsi məsələsi gündəmə gəlmişdir (Ələkbərov 2014, 185).

Bəzi tədqiqatçılar bildirir ki, Səfəvilərin Şah Abbasın hakimiyyətindən sonra Azərbaycan dövlətindən İran dövlətinə çevrilməsi tamamilə əsassızdır. Şah Abbasın qızılbaşlıq ideologiyasından çox şahsevənlik ideyasına üstünlük verməsi onun azərbaycançılıqdan uzaqlaşması demək deyildir. M.Ə.Rəsulzadə şahsevənliyi Səfəvilərin gücünə güc qatan türk hərbi təşkilatı kimi səciyyələndirir: *“Şahsevən el və əşirətləri Səfəvilərin müxtəlif türk el və tayfalarından intixabla təşkil etdikləri əsgər ocaqlarından başqa bir şey deyildir”* (Rəsulzadə 2012, 183).

Səfəvilərin dövlət dininə çevirdiyi şiəliyin türkçülüyə və azərbaycançılığa zidd olduğunu iddia edənlər türk dünyasını istəməyənlərdir. Onlar bundan sui-istifadə edərək türk xalqlarını parçalamaq məqsədini güdmüşlər və indi də bu fikirdədirlər: *“Həmin düşmən qüvvələr Orta çağda türkün yer üzündə ədalət təmsilçisi olmaq kimi istəyini yalnız məzhəbçilik fonunda təqdim edərək, türk dövlətlərinin yer üzərində ədalətlik və insanlıq təmsilçiliyi mübarizəsini kölgədə qoymuşlar. Bununla da ədalət və insanlıq uğrunda mübarizə aparan türk dövlətlərinin mücadiləsi Qərb tarixçiliyində məzhəbçilik və hakimiyyət həsrliyi kimi dəyərləndirilmişdir. Bu gün də aşağı-yuxarı bizlərə həmin bilgiləri verirlər. Bütün bunların əvəzində ədalətlik və insanlıq uğrunda mübarizə aparanlar kimi isə Qərb dövlətləri, bir sözlə, Qərb ideologiyaları təbliğ olunur”* (Ələkbərov 2014, 192).

Azərbaycan Səfəvi dövlətinin sonunu gətirən amillər arasında Azərbaycan qızılbaşlığının farslaşması hərbi və dövlət hakimiyyət qurumlarından azərbaycanlıların uzaqlaşdırılaraq onların farslarla əvəz olunması, millət və vətən, dövlət, *“din təəssübkeşlərinin zəifləməsi, iranyönlü din xadimlərinin nüfuzunun, səlahiyyətlərinin artırılması, şiəliyin radikallaşmasını”* (Ələkbərov 2014, 193) göstərirlər.

Farslaşma Səfəviləri milli dövlətçilik prinsiplərindən uzaqlaşdırırdı.

I Şah Abbas hərbi və inzibati islahatlar keçirdi, fars əyanlarını özünə dayaq hesab etdi, iranlılara qoşuna daxil olmaq hüququ verdi, azərbaycanlı qızılbaş tayfa birliyini zəiflətdi, qeyri-azərbaycanlıları – farsları, kürdləri, lurları, cığatayları da hərbi qulluğa cəlb etdi. Xüsusi şah qvardiyası – qulamlar erməni, gürcü, çərkəzlərdən təşkil olundu. *“Şah Abbas öz islahatları ilə Azərbaycan köçəri əyanlarının nüfuzunu məhdudlaşdırmağa başladı. Eyni zamanda, iranlılardan ibarət olan şiə ruhani və məmurlarının dövlət işlərində iştirakını gücləndirdi. “Etimad üd-dövlə” (baş vəzir) təyin olundu... qızılbaş əyanlarının qüdrətini sarsıtmaq məqsədilə şah şiə ruhanilərinə və oturaq əyanların köməyinə arxalanaraq öz vergi siyasətində onlara güzəştə getdi. Səfəvi dövlətinin xristian əhalisi rüsum-cizyə verməli idi... Lakin iri erməni tacirləri şah hökuməti ilə əlaqə saxladıqlarına görə yepiskoplar, monastırlar çox vaxt şah fərmanları ilə bu rüsumdan və digər vergilərdən azad edilirdi”* (Azərbaycan tarixi 1994, 464). Şah Abbas erməni din xadimləri ilə sıx əlaqə saxlayır, onlardan istifadə edirdi.

Səfəvilər imperiyanı idarə etmək üçün mükəmməl dövlət idarəçiliyi sisteminə əsaslanırdılar. Səfəvi hökmdarları dünyəvi, mülki, dini və hərbi hakimiyyəti öz əllərində cəmləşdirmişdilər. Mərkəzi və yerli hakimiyyət orqanlarını tənzimləyən şah sarayındakı Ali Məşvərət Məclisi və ya Ali Səltənət Şurası (məclisi-əla) idi. Ali Divan isə məhkəmə hakimiyyətini həyata keçirirdi. Şah Abbasın islahatlarından sonra güclü ordu yaradılmışdı.

Səfəvilər dövlətində getdikcə hakimiyyət iranlı şiə ruhanilərinin, dini elitanın əlinə keçirdi. Bununla da imperiya daxilində ikihakimiyyətlik yaranırdı. İrançı şiəliyin radikallaşdırılması kontekstində sünni əfqanlar, bəlucilər, sistanlılar və başqa sünnilər ayrı-seçkiliyə məruz qaldılar. Səfəvi dövlətində daxili ideoloji və iqtisadi böhran dərinləşdi, əfqanlar imperiyanın böyük hissəsini işğal etdilər.

Azərbaycan Səfəvilər dövləti şiəliyi dövlət dini təsdiq etməklə, Şərqdə Osmanlı Türkiyə qarşısında maneə yaratdılar. Türkiyə sultanları Səfəviləri müsəlman dünyasının ərəzi və əxlaqi-siyasi münasibətlərinin vəhdətini pozmaqda ittiham edirdilər.

Şərqşünas A. Rəhmani *I Şah İsmayılın əcdadlarının – Səfəvi şeyxlərinin şiəlikdən xalq kütlələrini öz tərəflərinə cəlb etmək üçün istifadə etdiklərini* göstərir: “Qızılbaşlar dövlətinin banisi İsmayıl da bundan çıxış etmişdir” (Рахмани 1981, 25).

Səfəvilərin ilk hakimiyyəti dövründə dövlət dini olan şiəlik sonralar öz əvvəlki əhəmiyyətini xalq kütlələri arasında itirməyə başlamışdır. Hakim dövlət dini səviyyəsinə yüksəlmiş şiəliklə fars “*milli ruhu*”nun heç bir əlaqəsi yoxdur. A. Rahmani XVI əsrdə Qızılbaş dövlətinin aşkar azərbaycanlı xarakteri kəsb etdiyini göstərir “*Qızılbaş dövləti öz hüduqları daxilində qeyri-azərbaycanlı xalqları da birləşdirmiş və azərbaycanlı sülaləsi tərəfindən idarə olunurdu. Yeni dövlətin mərkəzi qədim Azərbaycan paytaxtı Təbriz şəhəri idi. Şah sarayı və Qızılbaş ordusu Azərbaycan dilində danışır. Qızılbaş dövlətindəki hakim ənənələr əsasən azərbaycanlılara məxsus idi*” (Рахмани 1960, 41-43).

Feodal və əyanlarda fars elementi ikincidərəcəli idi. Onlar əsasən kargüzarlıq işləri ilə məşğul olur, hərbi xidmətə və yüksək dövlət vəzifələrinə buraxılmırdılar. Dövlətin sosial dayağı şiə üləmaları və hörmətli seyidlər idilər.

Onlar ölkədə çoxsaylı vəqf gəlirinə, torpaq mülkiyyətinə və mühüm maddi bazaya malik olub, dini hakimiyyətə başçılıq edirdilər.

I Təhmasibin hökmranlığı dövründə mülki bürokratiya ordusu müvafiq maddi baza ilə və ruhanilərlə birlikdə hakim siniflər arasında mühüm yerləri tutmağa başladı. Bu dövrdə qızılbaş əyanları hökm sürürdü, hakim sinifər daxilində qüvvələr nisbətinin dəyişməsi feodal sinfinin xüsusi çəkisinin hiss olunacaq dərəcədə azalmasına gətirib çıxardı. *“Bütün bunlar qızılbaş əyanının daşıyıcısı olduğu hərbi potensialda öz əksini tapdı. Beləliklə, hərbi qüdrət hesabına dövlətin dünyəvi və teokratik xarakteri gücləndi”* (Рахмани 1981, 31). Deməli, dövlətdə qızılbaş əyanları hakim mövqe tuturdular.

XVI əsrdə hakim qüvvələr arasında iki qrup diqqəti cəlb etməyə başladı. Onlardan biri azərbaycanlı (türkdilli), ikincisi isə iranlı-farsdilli etnik element idi. Onlar arasında dövlətdə ali dünyəvi və teokratik hakimiyyət uğrunda ciddi mübarizə gedirdi. Lakin XVI əsrin sonlarında fars etnik elementi ikincidərəcəli vəzifələri yerinə yetirməkdə davam edirdi. Dövlətin idarəçiliyi işlərində əsasən fars mülki elementlərindən və şiə üləmələrindən ibarət yerli əyanlarla qızılbaş hərbi-feodal əyanlar və din xadimləri əməkdaşlıq şəraitində iştirak edirdilər.

XVI əsrdə I Şah Abbas dünyəvi və teokratik hakimiyyətini daha da gücləndirdi. İmperiya daxilində isə mərkəzdənqaçma və separatçılıq meyilləri artmağa başladı. *“Şiəliyi rəsmi din elan edən Şah İsmayıl Xətəinin yaratdığı Səfəvi dövləti Xəzərin hər iki tayında və İraqi-ərəb də daxil olmaqla, Yaxın Şərqdə geniş ərazini əhatə etdi. Dövlət xadimləri, sərkərdələr türk tayfalarından seçilsələr də, idarəçilik, dəftərxana və mühasibat işləri farslardan ibarət olan ölkənin diplomatik sənədləri Azərbaycan və fars dillərində tərtib olunurdu”* (Dadaşov 2007, 34).

Sovet alimləri və İran tədqiqatçıları Azərbaycan Səfəvilər dövlətini səhv olaraq İran dövləti kimi təqdim etmişlər. Səfəvilərin şiəliyi dövlət dini kimi qəbul etməsi onu Osmanlı imperiyası ilə üz-üzə qoydu.

Nəticə

Beləliklə, Azərbaycanın şimalında – Albaniyada Xristianlıq dövlət dininə çevrildi. Zərdüştilik isə Cənubda dövlət dini oldu. Bu dövrlərdən başlayaraq dövlət-din münasibətləri təşəkkül tapmağa başladı. Eyni zamanda, tanrıçılıq dini də bölgənin əsas inanclarından biri idi.

VII əsrdə İslam azərbaycanlıların milli-mənəvi vəhdətində və dövlətçiliyində əsas rol oynadı. Azərbaycan mədəniyyəti türk-müsəlman mədəniyyətinin tərkib hissəsinə çevrildi. Xəlifəliyin dağılmasından sonra müstəqil Azərbaycan dövlətlərinin, xüsusən Atabəylər dövlətinin idarəçiliyində İslam mühüm rol oynadı.

XVI əsrdə Səfəvilər şiə məzhəbini dövlət dininə çevirdilər. Azərbaycanda İslamın regional formaları – sufilik geniş yayıldı. Şirvanşahlar, Ağqoyunlu və Qaraqoyunlu hökmdarları da şiəliklə bağlı idilər.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan tarixi. (1994). (Ən qədim zamanlardan XX əsrədək) I Cild. Z.M.Bünyadovun və Y.B.Yusifovun redaktəsilə. Bakı: Azərbaycan Dövlət nəşriyyatı, (680 s.).

I Şah İsmayılın Dizmar vilayətində ruhanilərin vergilərdən azad edilməsi haqda hökmü // Azərbaycan tarixi üzrə qaynaqlar. (1989). Bakı: Azərbaycan universiteti nəşriyyatı, (s.199) (328 s.).

Dadaşov A. (2007). Demokratiya və İslam/ A.Dadaşov. Bakı: Elm, (280 s.).

Əfəndiyev O. (1993). Azərbaycan Səfəvilər dövləti. /O.Əfəndiyev; Tərcümə edəni. K.Muxtarov; Elmi red. X.Qasimov. Bakı: Azərnəşr, (304 s.).

Ələkbəli F. Türk sivilizasiyasına giriş: Turan məfkurəsi və tanrıçılıq. Bakı: XAN nəşriyyatı, (512 s.).

Ələkbərov F. (2014). Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış. (II Hissə) Elmi redaktorlar: Əli Abasov fəlsəfə elmləri doktoru, prof., Əlikram Tağıyev fəlsəfə elmləri doktoru, prof. Bakı: Elm və təhsil, (500 s.).

Xətai Ş.İ. (2005). Əsərləri. Bakı: Şərq-Qərb, (384 s.).

Rəsulzadə M.Ə. (2012). Əsərləri. III cild, Bakı: Elm, (596 s.).

Svyatovskiy T. (2000). Rusiya və Azərbaycan: sərhədyanı bölgə keçid dövründə. Redaktor Hamlet İsaخانlı, tərcüməçilər, Lalə Mircəfərova, Bəylər Hacıyev. Bakı: Xəzər Universiteti nəşriyyatı. (374 s.).

Tağıyev Ə. (2014). Hökmdarlardan filosoflaradək. Bakı: ADMİU-nun mətbəəsi, (256 s.).

Şəmsizadə N. (2006). Azərbaycançılıq. Bakı: Nurlar NPM, (192 s.).

Мусавилари Рукни Сайид М. (2004). Западная цивилизация глазами мусульманина. Баку: Иршад, (240 с.).

Петрушевский И.П. (1966). Ислам в Иране VII-XV веках. отв.ред. В.И.Беляев Ленинград: Изд.ва Ленинградского университета, (398 с.).

Рахмани А.А. (1981). Азербайджан в конце XVI и в XVII веке (1590-1700 года). Баку: Элм, (238 с.).

Рахмани А.А. (1960). «Тарих-и алам арайи Аббаси «как источник по истории Азербайджана, Баку: Элм, (234 с.).

д.ф.но теологии Джейхун Мамедов

ЭВОЛЮЦИЯ ГОСУДАРСТВЕННО-РЕЛИГИОЗНЫХ ОТНОШЕНИЙ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ В XIV-XVI ВЕКАХ: ШИИТСКАЯ ИДЕОЛОГИЯ ГОСУДАРСТВА СЕФЕВИДОВ

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена регулирующей сущности светской и религиозной жизни ислама в феодальных государствах Азербайджана в XIV-XVI веках, религиозно-философским особенностям шиитской идеологии, внутренней и внешней политикам, проводимым в тот период в регионе Сефевидами, занимающими особое место в истории общественной мысли и политической жизни Азербайджана.

Также подробно рассматривается развитие Сефевидами политического управления ислама посредством религиозной политики, единство военной силы с религией, реализация Божественной воли посредством законов, а также приоритет воли Аллаха в государственности.

В то же время объектом масштабного исследования становится суть шиитской концепции азербайджанского государства Сефевидов, ее превращение в официальную государственную идеологию, а также обладание сефевидскими правителями светской и высшей духовной властью.

Также подчеркиваются такие факты, как признание Сефевидами шиизма государственной религией в XVI веке, широкое распространение в Азербайджане суфизма в тот период, использование Сефевидами для управления империей совершенной системы государственного управления, сосредоточение в руках правителей Сефевидов светской, гражданской, религиозной и военной власти, регулирование деятельности центральных и местных органов власти Высшим совещательным собранием или Верховным межлисом (Межлиси-ала) при шахском дворце, отправление судебной власти Верховным диваном и создание Сефевидами регулярной и сильной армии после реформ шаха Аббаса.

В статье также отмечается, что религиозная политика, проводимая Сефевидами в тот период, серьезно повлияла на единство тюркоязычных

народов. Ряд отечественных и зарубежных исследователей утверждают, что объявление Сефевидами шиизма государственной религией привело к расколу тюркского мира. Подчеркивается, что принятие Сефевидами шиизма в качестве государственной религии породило конфликт с Османской империей.

***Ключевые слова:** феодальное государство, религия, ислам, Сефевиды, секуляризм, Божественная воля, шиизм, идеология*

Assist. Prof. Jeyhun Mammadov

EVOLUTION OF STATE-RELIGION RELATIONS IN AZERBAIJAN IN THE 14TH-16TH CENTURIES: THE SHI'ITE IDEOLOGY OF THE SAFAVID STATE

ABSTRACT

This article is concerned with the regulatory essence of Islam within the secular and religious life in the feudal states of Azerbaijan from the 14th century to the 16th century, as well as the religious and philosophical features of the Shi'ite ideology, internal and external policies enforced in the region at that time by Safavids, holding a special place in the history of public thought and political life of Azerbaijan.

The transformation of the political governance of Islam by Safavids through the religious policy, the unity of military force with religion, the pursuance of divine will through laws, and the priority of the will of Allah in state formation are considered.

At the same time, the subjects of research include the essence of the Shi'ite concept of the Azerbaijan state of Safavids, its transformation into an official state ideology, as well as the exercising of secular and supreme religious authorities by the Safavid rulers.

Moreover, the article covers such facts as Safavids' declaration of Shia Islam as the state religion in the XVI century, wide spreading of Sufism in Azerbaijan in that period, application of the perfect public administration system by Safavids to govern the Empire, centralization of secular, civil, religious, and military powers by the Safavid rulers, administration of the central and local authorities by the Supreme Consultative Assembly or the Supreme Majlis (Majlisi-Ala) at the Shah's Palace, execution of the judicial power by the Supreme Diwan, and establishment of a regular and a strong army after the reforms of Shah Abbas.

The article states that the religious policy pursued by the Safavids had a major impact on the unity of the Turkic-speaking peoples. A number of local and foreign researchers claim that the declaration of Shia Islam as the state religion by Safavids led to a split in the Turkic world. It is emphasized that accepting Shia Islam as the state religion the Safavids originated a conflict with the Ottoman Empire.

Keywords: feudal state, religion, Islam, the Safavids, secularism, divine will, Shia Islam, ideology

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d., dos. E.N.Məmmədov

TARİXLƏ ƏFSANƏ ARASINDA HƏŞİŞİLİK (HƏŞŞAŞİLİK)

i.f.d., dos. Aqil Şirinov,

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun rektoru

agilshirinov@ait.edu.az

XÜLASƏ

Fatimi xəlifəsi Müstənsir Billahın (1036-1094) vəfatından sonra ismailiyyə məzhəbi iki qola bölündü. Müstənsir Billahın kiçik oğlu Müstəli ordu komandiri olan qaynı Əfzəl ibn Bədr əl-Cəmalinin dəstəyi ilə xəlifə seçildi. Yeni xəlifənin dövründə Müstənsirin böyük oğlu Nizarın imamətinin tərəfdarları təqibə məruz qaldılar. Müstəliliyin (müstəliyyə) əksinə, Nizarın imamətini qəbul edən nizarilik (nizariyyə) Həsən Səbbahın Ələmutda qurduğu İsmaili dövlətinin (1090-1256) rəsmi ideologiyasına çevrildi. Həsən Səbbah nizariliyi müsəlman Şərqində yaymağa çalışır və bu yolda ona mane olan qüvvələrə qarşı sui-qəsd də daxil olmaqla, müxtəlif ideoloji və hərbi vasitələrlə mübarizə aparırdı.

1090-cı ildə Ələmutun ələ keçirilməsi ilə başlayan bu fəaliyyət, daha sonra Rəşidüddin Sinanın (1126-1193) söyləri nəticəsində Suriya ərazisinə doğru genişləndi və beləcə, nizarilər müsəlman dünyasında ciddi hərbi və ideoloji qüvvəyə çevrildilər. Muxalifləri, xüsusən də Suriya bölgəsində fəaliyyət göstərən səlibçilər tərəfindən narkotik maddə olan həşişdən istifadə etdikləri üçün “həşişi” və “həşşaşi” adlandırılan nizarilər, bir tərəfdən, öz imamlarına itaətin vacibliyinə əsaslanan ideoloji təbliğatlarını yürüdür, digər tərəfdən, rəqiblərinə qarşı o dövrə qədər görünməyən sui-qəsd taktikasından istifadə edərək qorxulan bir cərəyan halına gəldilər. Səlcuqilər onlarla hərbi və ideoloji mübarizəni əsas hədəflərindən birinə çevirmişdilər. Nəhayət, monqolların Ələmutu ələ keçirib nizari imamını öldürmələri, daha sonra isə məmlüklərin Suriya nizarilərini nəzarət altına almaları ilə birlikdə həşişilik müsəlman dünyasında ciddi bir qüvvə olmaqdan çıxmışdı.

Həşişilərin fəaliyyəti haqqında Orta əsr müsəlman və avropalı müəlliflər tərəfindən yazılmış tarix əsərlərində və səyahətnamələrdə xeyli məlumat

mövcuddür. Bu əsərlərin bir qismində tarixi reallıqlar öz əksini tapsa da, Marko Polo başda olmaqla, bəzi müəlliflər həşişilər haqqında verdikləri məlumatlarda əfsanələrə əsaslanmışlar. Məqalənin məqsədi mənbələrə əsaslanaraq, bu məlumatlar arasında doğru olanlarla əfsanəvi olanların müəyyənləşdirilməsi və beləcə, tarixi həqiqətlərin üzə çıxarılmasıdır.

Açar sözlər: *Həşişi, Həsən Səbbah, Ələmut, nizarilər, Rəşidüddin Sinan, səlcuqilər.*

Giriş

Həşişilik (həşşəşilik) cərəyanı Orta əsrlərdən günümüzədək istər Qərb, istərsə də Şərqdə tarixçilərdən ilahiyyatçılara, terrorizm üzrə mütəxəssislərdən ədib və sənətşünaslara qədər bir çox sahə mütəxəssislərinin nəzərini cəlb etmiş, mövzu ilə əlaqəli xeyli əsər qələmə alınmışdır. Bu əsərlər arasında həşişiliyin həqiqi mahiyyətini tədqiq edən akademik çalışmalarla yanaşı, bəzi Orta əsr müəlliflərinin mübaliğəli və əfsanəvi məlumatlarına əsaslanan çalışmalara da rast gəlmək mümkündür.

Müasir dövrdə həşişiliklə əlaqəli yazılmış çox sayda elmi tədqiqat əsəri arasında amerikalı şərqşünas və dünya tarixçisi Marşal Hotqsonun (Marshall G.S. Hodgson) (1922-1968) “Həşişi ordeni: ilkin nizari ismaililərinin İslam dünyasına qarşı mübarizəsi” (The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizari Isma’ilis Against the Islamic World) adlı nəşr olunmuş dissertasiya işini (Hague: Mouton & Co. Publishers, 1955) xüsusi qeyd etmək lazımdır. Hodqson bu əsərində həşişilərin mənsub olduqları nizari ismaililiyinin tarixini və fikirlərini tədqiq etmiş, xüsusilə də Fatimi xilafətində ismaililik içərisindəki nizari-müstəli bölünməsi, Həsən Səbbahın səlcuqilər dövründəki fəaliyyəti, Rəşidüddin Sinanın liderliyi ilə həşişilərin Suriyadakı fəaliyyəti haqqında mənbələrə əsaslanaraq dolğun məlumat verməyi bacarmışdır.

Britaniyalı şərqşünas və tarixçi alim Bernard Luis (Bernard Lewis) “Həşişilər: İslamda radikal bir sekta” (The Assassins: A Radical Sect in Islam) adlı əsərində də Şərq və Qərb mənbələrinə əsaslanaraq, həşişiliyin yaranma və inkişaf tarixi, eləcə də fikirləri haqqında ətraflı məlumat vermişdir.

İranəsilli Britaniya tədqiqatçısı Fərhad Dəftərinin (Farhad Daftary) “Həşşi əfsanələri: ismaili mifləri” (The Assassin Legends: Myths of the Isma‘ilis) adlı əsəri həşşiliyin tarixi, xüsusən bu cərəyanın aid olduğu ismailiyyə məzhəbinin nizariyyə qolu haqqında təfərrüatlı məlumat sərgiləmiş, həşşilərin tarixinə dair, həmçinin Orta əsr Qərb səyyahları və tarixçiləri tərəfindən verilmiş əfsanəvi xarakterli məlumatların Ələmut və Suriya nizarilərinin həqiqi simasını əks etdirmədiyini vurğulamışdır. Qeyd etmək lazımdır ki, ümumi İslam tarixi mənbələri ilə yanaşı, nadir ismaili mənbələrindən istifadə etməsi Fərhad Dəftərinin həm sözügedən əsərinin, həm də ismaililiklə əlaqəli digər tədqiqatlarının qiymətini daha da artırır.

Həşşiliyin tarixi və fikirləri haqqında yuxarıda adlarını qeyd etdiyimiz əsərlər qədər dolğun təhlillərə əsaslanmasa da, ərəbcə, türkcə, rusca, fransızca və farsca yazılmış çox sayda kitab və məqalələr mövcuddur. Mövzu ilə əlaqəli azərbaycanca yazılmış müstəqil bir tədqiqat əsərinə rast gəlmədik.

Məqələmizin əsas məqsədi həşşilik haqqında mənbələrdə verilmiş məlumatların əfsanəvi xarakterli olanları ilə həqiqi tarixi reallığı əks etdirənlərinin müəyyənləşdirilməsidir.

1. “Həşşi” termini haqqında qeydlər

“Həşşi” kəlməsi hərfən “həşşdən istifadə edən” mənasını verir. Terminoloji mənada isə şiəliyin qollarından biri olan ismailiyyə məzhəbinin nizarilik fırqəsinə mənsub olub, öz müxaliflərini sui-qəsdlə öldürməyi bir metod kimi seçmiş XII-XIII əsrlərdə Suriyada fəaliyyət göstərən qruplara verilmiş addır. Avropalı səyyahların və qismən müsəlman tarixçilərin verdiyi məlumatlara əsasən, sözügedən qrupun lideri “fədai” və ya “fədavi” adlandırdığı tərəfdarlarını öz müxaliflərini aradan qaldırmaq üçün göndərdikdə, onlara ölüm qorxusuna qalib gələ bilmək üçün narkotik maddə (həşş) verirdi. Buna görə də müxalifləri onlara “həşşi” və ya “həşşəşi” deyirdilər.

“Həşşi” termini ilk dövrlərdə, ancaq Rəşidüddin Sinanın başçılıq etdiyi Suriya nizariləri haqqında istifadə olunurdu. Həqiqətən və Fərhad Dəftərinin də qeyd etdiyi kimi, ilk dəfə bu termini Suriyaya göndərdiyi nizariləri tənqid edən Fatimi xəlifəsi Amir Bəhkamillah (1096-1130) 1123-cü ildə xəlifə Müstənsir Billahdan sonra imamətin nizarilərin iddia etdiyi kimi, Müstənsirin böyük oğlu Nizarın deyil, kiçik oğlu Müstəlinin haqqı olduğunu irəli sürdüyü

məktubunda istifadə etmişdir (Amir 1938, 27; Hodgson 1955, 136; Daftary 1994, 29). Bүgүnkü İran ərazisində Həsən Səbbah və daha sonra onun ardıcılarının rəhbərliyi ilə fəaliyyət göstərən nizarilər haqqında isə cərəyanın müxalifləri daha çox “mülhid” (tanrıtanımaz) və “dinin zahiri hökmlərinin deyil, batini məzmununun önəmli olduğunu irəli sürənlər” mənasında “batini” terminindən istifadə edirdilər. Daha sonrakı dövrlərdə yaşamış müəlliflər, xüsusən də müasir tədqiqatçılar Rəşidüddin Sinanın Ələmut hakimi II Həsən tərəfindən Suriyada nizariliyi təbliğ üçün göndərildiyini nəzərə alaraq, bu termini XI-XIII əsrlərdə həm İran, həm də Suriyada fəaliyyət göstərən nizarilər haqqında istifadə etmişlər.

Qeyd etmək lazımdır ki, başda Marko Polo olmaqla, avropalı səyyahların həşişilik haqqında verdiyi mübaligəli və əfsanəvi məlumatların təsiri ilə “həşişi” kəlməsi Avropa dillərində də “suiqəsdçi, qatil”, hətta Avropa ədəbiyyatında “fədakar, sevdiyinin əmlərini itaətkarcasına yerinə yetirən” mənasında istifadə olunmuşdur (Daftary 2008, 150; Öz 1997, XVI/419). Müasir ingilis dilində “məşhur və ya önəmli bir şəxsi siyasi məqsədlə və ya pul qarşılığında öldürən” mənasında işlənən “assassin” kəlməsi də məhz “həşişi” sözündən götürülmüşdür.

2. Həşişiliyin tarixinə dair qeydlər

a) Ələmut nizariliyi: Həsən Səbbahın fəaliyyəti

Həşişiliyin yaranmasında Həsən Səbbah adı ilə tanınan Həsənəli ibn Məhəmməd ibn Cəfər ibn Hüseyn ibn Məhəmməd ibn əs-Səbbah əl-Himyərinin xüsusi rolu olmuşdur. Həsən Səbbah (447/1055-518/1124) Rey şəhərində dünyaya gəlmişdir. Əslən Yəmənin Himyər krallarının nəslindən olduğu güman olunur. Özü əvvəl imamiyyə məzhəbinə mənsub olsa da, Əbünnəcm əs-Sərrac, bəzi mənbələrə görə isə Əmirə Zərrab adlı bir fatimi dəvətçisi ilə qarşılaşdıqdan sonra ismailiyyə məzhəbinə keçmişdir. Daha sonra İraq ismaililərinin liderlərindən biri olan Əbdülməlik Əttaşla tanış olmuş və onun təkidi ilə Qahirəyə getmişdir. Qahirədə ona “dai” (dəvətçi, ismailiyyə məzhəbinin təbliğatçısı) rütbəsi verilmişdir. Bəzi ismaili mənbələrində 18 ay Qahirədə qalan Səbbahın burada məşhur ismaili filosof və “dai əd-düat” (hərfən: dailərin daisi, baş dəvətçi) Hibətullah Şirazidən (390/1000– 470/1078) dərslər aldığı qeyd edilir (Tamir 1991, IV/11-12).

Həsən Səbbah Qahirədə qaldığı müddətdə ismailiyyə məzhəbi daxilində bölünməyə səbəb olan tarixi hadisələrə şahidlik etmişdir. Belə ki, Fatimi xəlifəsi Müstənsir Billah özündən sonra böyük oğlu Nizarı (v. 488/1095) xəlifə və imam təyin etmişdir. Lakin xəlifənin kiçik oğlu “Müstəli” ləqəbli Əhməd (467/1074 - 495/1101) qayını və ordu komandiri Əfzəl ibn Bədr əl-Cəmalinin (v. 515/1121 - 458/1066) dəstəyi ilə xəlifə seçilmişdir. İsgəndəriyyəyə qaçan Nizar isə həbs edilmiş və həbsxanada vəfat etmişdir (İbn Kəsir 1408/1988, XII/182).

Nizarı dəstəkləyənlər arasında Həsən Səbbah da var idi. O da Əfzəl tərəfindən həbsə atılmış, lakin həbsdən qaçıb vətəninə geri dönməyi bacarmışdır. Qayıtdıqdan sonra ilk işi nizari-ismaili dövlətini yaratmaq üçün Qəzvinin şimal-qərbində Elburz dağlarında yerləşən Ələmut qalasını ələ keçirmək olmuşdur. Düşmənlərin hücumundan qorunmaq üçün çox əlverişli və keçilməz bir yerdə yerləşən bu qala onun qərargahına çevrilir. Həsən Səbbah daha sonra Şahduz, Kirdkuh, Meymunduz və digər bir neçə qalanı da ələ keçirib Səlcuqilərin rəqibinə çevrilir. Bəzi mənbələrə görə, o, Misirdən Nizarın oğlu Əli əl-Hadini gətirərək, Ləmsər qalasında məskunlaşmış və ətrafındakılarla birlikdə ona dövrün İmamı kimi beyət etmişdir. (Tamir 1991, IV/12). Beləcə, “əddə` və əl-cədidə (yeni dövət)” adlandırılan doktrinaya əsaslanan Nizari-İsmaili dövlətinin və fədai təşkilatının əsasını qoymuşdur. O, bir tərəfdən, nizariyyəni yaymaq üçün dailər, digər tərəfdən, səlcuqilərlə mübarizə aparmaqdan ötrü fədailər hazırlayırdı. Həsən Səbbahın təsis etdiyi bu təşkilat, təqribən, 150 il boyunca, başda səlcuqilər olmaqla, ətrafdakı dövlətlər üçün ideoloji və hərbi müstəvidə təhdidə çevrildi.

Həsən Səbbah kəskin zəkası ilə ətrafındakı insanları öz amalına inandırmağı bacaran bir şəxsiyyət idi. O, sərkərdəliyi ilə yanaşı, elmi-dini diskussiya aparma qabiliyyətinə də malik idi. Ələmutun monqollar tərəfindən işğalından sonra, qalada olan ismaili mənbələrin, demək olar ki, hamısı yandırıldığı üçün Həsən Səbbahın yazdığı əsərlər günümüzdə qədər gəlib-çatmayıb. Əbülfəth Şəhristani özünün dinlər, məzhəblər və fəlsəfi məktəblərə dair yazdığı ensiklopedik əsəri olan “Əl-Miləl və-nihəl”də Həsən Səbbahın farsca qələmə aldığı “Füsuli-ərbəə” (4 fəsil) adlı əsərinin bir hissəsini ərəb dilinə tərcümə edərək qorumağı bacarmışdır. O, bu əsərində insan aqlının təkbaşına ilahi həqiqətləri qavraya bilməyəcəyini, bunun üçün Allah tərəfindən dəstəklənən

məsum imama ehtiyac olduğunu isbat etməyə çalışmışdır (bax: Şəhristani 1421/2001, I/232-233).

Həsən Səbbahın fəaliyyəti nəticəsində nizarilik xalq kütlələri arasında yayılır. Səlcuqilər dövründə onların ilk dəfə kütləvi şəkildə üzə çıxması Savə şəhərində baş verir. Belə ki, Məlik Şahın dövründə 18 nəfər nizari Savə məscidində cəm halında bayram namazı qılmış, bundan xəbəri olan səlcuqi məmurları onları bir müddət həbsdə saxladıqdan sonra azad etmişlər. Bundan sonra nizarilər İsfahanda yaşayan savəli bir müəzzini öz fikirlərinə cəlb etmək istəmiş, qəbul etmədikdə onu öldürmüşlər. Xəbər vəzir Nizamülmülkə çatdıqda o, cinayətkarın tapılıb cəzalandırılmasını əmr etmişdir. Nəhayət, müəzzini öldürənin nizariliyi qəbul etmiş Tahir adlı bir dülgər olduğu məlum olmuş, dülgər öldürülmüşdür. Bundan sonra nizarilər Məlikşahın məşhur vəziri Nizamülmülkə qarşı sui-qəsd törətmiş, yaralanan vəzir bir neçə gün sonra vəfat etmişdir. Mənbələrdə nizarilərin “O, dülgəri öldürdü, biz də onu” dediyi nəql olunur. Nizamülmülk nizarilərin öldürdüyü ilk məşhur şəxs idi (İbn əl-Cövzi 1412/1992, XVII/63; İbn əl-Əsir 1386/1966, X/313).

Nizarilərlə (batinilər) mübarizə səlcuqi sultanı Məlikşahın siyasətinin əsas istiqamətlərindən biri idi. O, dəfələrlə Ələmutun alınması üçün qoşun göndərmiş, lakin müəyyən səbəblərdən öz məqsədinə nail ola bilməmişdir. Məlikşahdan sonra hakimiyyətə gələn Bərkəruq dövründə nizarilər hakimiyyətdaxili mübarizədən istifadə edərək daha da güclənmişlər. Sultanın əyanları onların sui-qəsdlərindən qorxaraq zireh və silahları olmadan heç bir yerə gedə bilmirdilər (Lewis 1967, 51-52). Bərkəruqdan sonra taxta keçən Məhəmməd Tapar (474/1082-511/1118) da nizarilərə qarşı sərt idi. Onun dövründə xeyli sayda nizari qətlə yetirilmişdi. O, nizarilərin İsfahan yaxınlığında yerləşən qalalarından olan Şahdizi ələ keçirib, qalanın hakimi Əhməd ibn Əbdülməlik Əttaşı və övladını qətlə yetirir (İbn əl-Əsir 1386/1966, X/430-431; Müstövhi 1362, 444-445; Nüveyri XXVI/361). Əhməd İsfahan bölgəsində nizariliyin ən mühüm təbliğatçılarından biri olmuşdur. O, İsfahanda nizariliyin təbliği üçün bir dəvətxana qurmuş, təqribən, otuz min insanın nizari ismaililiyini qəbul etməsinə nail olmuşdur (Daftary 2014, 501). Bu baxımdan, onun öldürülməsi səlcuqilər üçün böyük qələbə idi. Sultan daha sonra Ələmutu da mühasirəyə almış, lakin qış səbəbindən mühasirədən əl çəkmişdir. Taparın əmirləri də batinilərə məxsus bir neçə qalanı ələ keçirməyə müvəffəq olmuşlar (bax:

Özaydın, 2005, XXX/280). Nizarilər də bunun müqabilində onun əyanlarına qarşı sui-qəsd təşkil edirdilər. Məsələn, 1126-cı ildə (hicri 520) onlar Məhəmməd Tapa- rın və oğlu Sultan Mahmudun (498/1105-525/1131) məşhur əmiri Ağsunqur Porsuqini (v. 520/1126) öldürdülər. Mosul şəhərində Cümə namazını qıldıqdan sonra məsciddən çıxan Porsuqi 10-dan çox batininin hücumuna məruz qaldı, onlardan üçünü öldürməyi bacarsa da, özü də öldürüldü (İbn əl-Əsir 1382/1963, 31; Zəhəbi. 1413/1993, XIX/511).

Mosul şəhəri və Suriyanın həmin dövrdə həşişilərin sıx şəkildə fəaliyyət göstərdikləri bölgələrdən biri olduğunu irəli sürmək mümkündür. Belə ki, Əmir Porsuqidən əvvəl Mosul əmiri olmuş Altuntəgin oğlu Mövdud (v. 507/1113) da məhz həşişilər tərəfindən qətlə yetirilmişdi. Ondan əvvəl isə Atabəy Cənahüddövlə Hüseyn Himsdə batinilər tərəfindən qətlə yetirilmişdir.

Belə görünür ki, həşişi fədailəri hökmdarlar və əmirlər arasındakı nüfuz çəkişmələrində sui-qəsdçi kimi də istifadə olunmuşlar. Məsələn, tarix mənbə- lərində Mosul əmiri Mövdudun öldürülməsində Məlik Rizvan ibn Tutuş (v. 507/1113) və Atabəy Tuğteginin (v. 522/1128) rolu olduğuna dair iddialardan bəhs olunur (Demirkent 2004, XXIX/429).

Səlcuqi sultanı Səncər də əvvəllər batinilərə qarşı sərt siyasətin tərəfdarı idi. Vəziri Fəxrülmülk batinilər tərəfindən öldürüldükdən sonra, Sultan Səncər 1126-cı ildə onlara qarşı hücumla keçmiş və xeyli batinini qətlə yetirmişdir. Bundan bir il sonra batinilər onun yeni vəziri Müinəddin Kaşini də öldürdülər. Bu hadisədən sonra Səncər Ələmuta hücumla keçdi və bu hücumda 10 mindən çox batini qətlə yetirildi. Daha sonra o da batinilərdən çəkinərək sülhə üstün- lük verdi (Özaydın 2009, XXXVI/510).

Həsən Səbbah ölənə qədər (518/1124) istər intellektuallara və xalqa xitab edən əsərlər yazmaqla, istərsə də nizariliyin yayılmasının önündə əngəl olan rəqiblərinə qarşı sui-qəsd təşkil etməklə məşğul oldu. Onun başçılıq etdiyi bu hərəkət, səlcuqilər başda olmaqla, bölgədə fəaliyyət göstərən dövlətləri qorxu- ya salır, hətta bəzən fədailərdən qorunmaq üçün dövlət adamları yatarkən belə, zirehlərini çıxarmırdılar. Batinilər saraylara belə öz adamlarını yerləşdir- məyi bacarırdılar.

Həsən Səbbahdan sonra Ələmutu Kiya Bozorgümmid (1124-1138), Bo- zorgümmidin oğlu Məhəmməd (1138-1162), daha sonra isə nizari imamları Həsən Əla Zikrihissalam (1162-1166), Nurəddin Məhəmməd (1166-1210),

Cəlaləddin Həsən (1210-1221), Əlaəddin Məhəmməd (1221-1255) və Rük-nəddin Xürşah (1255-1256) idarə etdilər. Həsən Səbbah və ondan sonrakı iki Ələmut hakimi dövləti nizari imamının təmsilçisi (dai, höccət) kimi idarə edirdilər. Həsən əla Zikrihissalamla birlikdə isə nizari imamları dövləti birbaşa özləri idarə etməyə başladı (Daftari 2017, 460).

Həsən əla Zikrihissalam nizarilik içərisində bir çox dəyişikliklər etdi. Bu dəyişikliklər onun 1164-cü ildə elan etdiyi “qiyamətül-qiyamat” (qiyamətlərin qiyamətləri) doktrinası ilə bağlı idi. Onun iddiasına görə, “qiyamət” deyilən yeni bir dövr başlamış və buna görə də İslam şəriətinin əmr və qadağaları aradan qalxmışdır. O, qibləni dəyişmiş, öz tərəfdarlarına namaz, oruc və sair zahiri ibadətlərin ləğv edildiyini, içki içmənin sərbəst olduğunu bildirmişdir. Həsənin bu hərəkətləri nizarilər arasında böyük çaxnaşmaya səbəb olmuş, nəhayət o öz qayını tərəfindən öldürülmüşdür. Qeyd edək ki, Mirzə Fətəli Axundov da “Kəmalüddövlə məktubları”-nda Həsənin fəaliyyətlərindən təriflə bəhs edir (Axundov 2005, II/85-88). Həsənin oğlu Nurəddin Məhəmməd də atasının fikirlərini davam etdirmiş, imamın ruhani həqiqətdə Allahı görməsi ilə qiyamətin qopduğunu və beləcə şəriətin bir çox qaydasının ləğv olunduğunu müdafiə etmişdir (Mustafa Öz, Mustafa Muhammed Eş-Şek‘a 2001, XXIII/131). Cəlaləddin Həsənin dövründə yenidən şəriətin hökmləri bərpa edilsə də, Həsən əla Zikrihissalamın şəriətin zahirinin mühüm olmadığına dair nöqteyi-nəzəri dövrümüzə qədər nizarilər arasında yaşamaqdadır. Belə ki, əksər müsəlmanların qibləyə yönələrək qıldığı günlük 5 namaz, Ramazan ayı boyunca tutulan oruc və sair zahiri ibadətlər nizarilikdə mövcud deyildir.

Ələmut mərkəzli nizarilik monqol işğalına qədər ayaqda qalmağı bacardı. 1256-cı ildə Hülakü xan Ələmutu ələ keçirib qalanın son hakimi Rük-nəddin Xürşahı qətlə yetirdikdən və daha sonra digər nizari qalalarını aldıqdan sonra, artıq dövlətləri qalmayan nizarilər daha çox gizli fəaliyyət göstərməyə üstünlük vermiş, silahlı mübarizəyə davam etməmiş və müsəlman cəmiyyətində azlıq bir qrup şəklində mövcudluqlarını davam etdirmişlər.

b) Şam nizariliyi: Sinan Rəşidüddinin fəaliyyəti

Həsən Səbbahın fədai təşkilatı həm onun dövründə, həm də ondan sonra, bir tərəfdən, bugünkü İran ərazisində fəaliyyət göstərir, digər tərəfdən, İslam

dünyasının digər bölgələrinə də yayılmağa çalışırdı. İsmaililiyin formalaşdığı ilkin dövrlərdən etibarən, bu məzhəbin mərkəzlərindən biri olan Şam (Suriya, Livan, İordaniya, Fələstin) bölgəsi də fədai təşkilatının fəal şəkildə fəaliyyət göstərdiyi məkanlardan idi. Şamdakı ismaililər də Həsən Səbbah kimi xilafət mübarizəsində Müstəlini deyil, Nizari dəstəkləmiş və beləcə, Fatimi xilafəti ilə əlaqələrini kəsmişdi. Həsən Səbbah Nizari-İsmaili dövlətini qurduqdan sonra, Şam ismaililəri də Ələmuta gəlmiş, burada nizari-ismaili təbliğatının əsaslarını öyrəndikdən sonra, öz vətənlərinə qayıdaraq, oxşar təşkilatlanma üsullarını tətbiq etmişlər.

Şam nizariliyi tarixində mühüm rol oynamış şəxs Sinan Rəşidüddin (520/-1126-588-89/1192-93) olmuşdur. O, Ələmutda nizari-ismaili təlim-tərbiyəsindən keçdikdən sonra, 558-ci ildə Şama gəlmiş, burada fədai təşkilatını qurmağa müvəffəq olmuşdur (Tamir 1991, IV/12). Sinan da Səbbah kimi bacarıqlı bir sərkərdə olmaqla yanaşı, dövrün dini və dünyəvi elmlərinə bələd bir insan idi.

Sinan öz ətrafında əməllərinə qeyd-şərtsiz tabe olan fədailəri toplamağı bacarmışdı. Mənbələrdə qeyd olunduğuna görə, Sinan üç dəfə Səlahəddin Əyyubiyə qarşı sui-qəsd təşkil etdirmiş, lakin istəyinə nail ola bilməmişdir. Nəhayət, üçüncü sui-qəsdən sonra Səlahəddin Əyyubi Sinana bir elçi göndərərək hədə-qorxu gəlmişdir. Sinan Səlahəddinin elçilərinə belə cavab vermişdir: “Sizin başçınız öz əsgərlərinin zahirinə hökm etdiyi halda, mən öz əsgərlərimin batininə hökm edirəm”. Daha sonra öz hündür qalasının başında duran Sinan əlindəki bıçağı qaladan xəndəyə atır və 10 nəfər cavan əsgərini çağırır, “Kim buna (bıçağa) sahib olmaq istəyirsə, özünü onun ardınca (qaladan xəndəyə) atsın”, – deyir. Bunu eşidən əsgərlər özlərini qayadan atıb öldürürlər. Elçilər geri qayıdıb hadisəni Səlahəddinə danışirlər. Sinanın fədailərinin onun əmri ilə hər növ cinayət törədə biləcəyini anlayan Səlahəddin onunla sülh bağlayır (Səfədi 1420/2000, XV/285; Zəhəbi 1407/1987, XXXXI/333).

Mənbələrdə “dağın qoca adamı” (Şeyx əl-cəbəl) adlandırılan Sinan da Həsən Səbbah kimi, ölənə qədər istər müxtəlif təbliğ metodlarından, istərsə də hərbi vasitələrlə nizariliyi yayma və qurduğu kiçik dövləti qorumaq üçün çalışmışdır. O, səlibçilərin də fəaliyyət sahəsi olan Şam bölgəsində qonşu müsəlman dövlətləri və səlibçilərlə lazım gəldikdə hərbi mübarizə aparmış, bəzən öz maraqları naminə onlarla sülh şəraitində yaşamış, beləcə, öz nüfuzunu

qoruyub-saxlaya bilmişdir. Sinanın təşkilatlandırıdığı Şam nizariləri monqolların Ələmutu ələ keçirməsinin təsiri ilə zəifləmiş və Məmlük sultanı I Baybarsın 1273-cü ildə Suriya nizarilərinin bütün qalalarını ələ keçirməsindən sonra (Daftari 2017, 460) artıq dövlətləşmə iddiasından əl çəkərək, məhəlli bir azlıq qrup şəklində günümüzə qədər öz mövcudluqlarını qorumağı bacarmışlar.

c) Avropa mənbələrində həşişilik

Həşişilər, xüsusən də Sinana tabe olan Şam həşişiləri haqqında Orta əsrlərdə yaşamış avropalı müəlliflərin əsərlərində də məlumatlara rast gəlinir. “Həşişi” adı Orta əsr Avropasında o qədər məşhur olmuşdur ki, hətta “suiqəsdçi, pul müqabilində insanları qətlə yetirən” mənasında bir çox Avropa dillərində istifadə olunmuşdur. Müasir ingilis dilində bu sözdən əmələ gəlmiş “assassin” kəlməsi qatil, “assassinate” feili isə “məşhur və mühüm bir şəxsi öldürmək, sui-qəsd törətmək” mənasında istifadə olunur.

Qeyd etmək lazımdır ki, avropalı müəlliflərin həşişilər haqqında verdikləri məlumatlar bəzən çox mübaligəli, bəzənsə həmin dövrdəki müsəlman cəmiyyətində nizari ismaililərinə olan neqativ baxışın təsiri altında formalaşmışdır. 1332-ci ildə Səlib yürüşünə hazırlaşan Fransa kralı VI Filipə (1293-1350) müsəlman Şərqi və orada qarşılaşa biləcəyi təhlükələr haqqında məlumat və məsləhətlər verən alman keşişi və Dominikan rahibi Brokardusun mövqeyində bunu açıqca görmək mümkündür. Müsəlman Şərfinə səyahət edən Brokardus bu səfərinə dair “Müqəddəs torpağın təsviri” (Descriptio Terrae Sanctae) adlı bir kitab yazmışdır (bax: Bartlett, 2013, 61–71). Şərqi yaxşı tanıdığını zənn edən Brokardus⁸ Fransa Kralı VI Filipə çıxacağı səfərdə həşişilərə qarşı çox diqqətli olmasının zəruriliyini qeyd edərək belə deyirdi: “Lənətlənməli və uzaq durulmalı olan həşişilərin də adını qeyd edirəm. Onlar özlərini satırlar, insan qanı üçün təşnədirlər, pul müqabilində günahsız insanları öldürürlər”. Brokardus onların öz məqsədlərinə çatmaq üçün müxtəlif xalqların adət-ənənələrini, dillərini, geyim mədəniyyətini təqlid edə bildiklərini qeyd edir. Özünün onları birbaşa görmədiyini, ancaq danışılanlardan və kitablardan məlumatlanaraq, onlar haqqında bilgi verdiyini bildirir. Onun

⁸ Şafiq N. Virani Brokardusa aid edilən bu tövsiyələrin böyük ehtimalla Cuillelmus Adaeyə (William Adma) məxsus olduğunu iddia edir (bax: Virani Şafiq N. The Ismailis In The Middle Ages. Oxford: Oxford university Press, 2007, səh. 39)

həşişilərin təhlükəsindən qorunmaq üçün krala verdiyi məsləhətlərdən biri də haralı olduğu, əsil-nəcabəti tam bəlli olmayan heç bir şəxsi yaşadığı evdə və ya sarayda işə qəbul etməməsidir (Lewis 1967, 1-2).

Qeyd etmək lazımdır ki, həşişilər haqqında avropalı müəlliflərin verdikləri ilkin məlumatlar daha çox onların Suriyadakı fəaliyyəti ilə bağlı idi və “həşişi, həşşəşi”, həmçinin onların liderləri üçün istifadə edilən “yaşlı adam, dağın yaşlı adamı (şeyx əl-cəbəl)” terminləri ilə ilkin olaraq yalnız Suriyadakı nizari ismaililər nəzərdə tutulurdu. Sonrakı dövrlərdə İran ərazisində yaşayan nizarilər haqqında da bənzər terminlərdən istifadə olunmuşdur.

Avropalı səyyahlar arasında həşişilərin fəaliyyətini ən mübaligəli şəkildə təsvir edənlərin başında Marko Polo gəlir. 1273-cü ildə bugünkü İran ərazisindən keçən Polo Ələmut vadisində həşişilərin fəaliyyətini mübaligəli şəkildə təsvir edərək belə deyir: “Yaşlı adam onların dilində Aloadin (Ələddin) adlanır. O, iki dağ arasındakı vadini hasara aldırıb, orada böyük bir bağ saldırmışdır. İndiyə qədər görülən bağlar içərisində ən böyük və gözəli olan bu bağ hər növ meyvə ağacları ilə doldurulmuşdur. Burada qızılla və nəfis naxışlarla bəzədilmiş xəyal edilə bilən ən zərif çadırlar və saraylar inşa edilmişdir. Həmçinin orada şərab, süd, bal və su ilə dolu arxlar, bütün musiqi alətlərində çalılıxuya, rəqs edə bilən xanımlar var idi. Yaşlı adam arzu edirdi ki, onun xalqı bunun həqiqi cənnət olduğuna inansın”. M.Poloya görə, bağın girişində möhkəm bir qala mövcud idi və kifayət qədər yaxşı qorunan bu qaladan başqa bağın başqa heç bir girişi yox idi. Həşişilərin lideri (yaşlı adam) öz sarayında ölkənin müxtəlif bölgələrindən gətirilmiş 12-20 yaş arasındakı gəncləri saxlayır, onlara cənnətdən bəhs edirdi. Müsəlmanlar Məhəmməd peyğəmbərə necə inanırdılarsa, bu gənclər də ona eləcə inanırdılar. O, tapşırıq vermək istədiyi gənclərə xüsusi içki içirdərək yatızdırır və bağa apartdırırdı. Gənclər oyananda bütün nemətləri ilə birlikdə “cənnət bağı”nı görürdülər. Həşişilərin lideri məşhur bir şəxsi öldürmək istədikdə, bu gənclərdən birini yenidən içki içirdərək yatızdırır və sarayına gətizdirirdi. Gənc oyandıqda, artıq cənnətdə deyil, sarayda olduğunu görürdü. Yaşlı adam gəncdən bundan əvvəl harada olduğunu soruşduqda, o, “cənnət”də olduğunu deyirdi. Yaşlı adam tapşırığını yerinə yetirməklə yenidən cənnətə gedə biləcəyini söyləyir, məşhur bir adamın öldürülməsindən ibarət olan bu tapşırığı yerinə yetirdikdə ölərsə, mələklərini onun yanına göndərüb yenidən onu cənnətə apartdıracağını bildirirdi. Bundan əvvəl

“cənnət”i əyani şəkildə müşahidə edən gənc fədai yaşlı adamın yalan danışmadığından əmin olaraq, onun tapşırığını gözüünü qırpmadan yerinə yetirirdi (Lewis 1967, 6-8).

Avropada XVII əsrdən etibarən həşişilərlə əlaqəli əfsanədən uzaq akademik tədqiqatlar da aparılmağa başlandı. Bu sahədə ilk akademik tədqiqat aparının fransız Denis Lebey de Batilly olduğu qəbul edilir. Onun xristian mənbələrinə əsaslanaraq həşişiliyin mahiyyəti və tarixi haqqında yazdığı əsər 1603-cü ildə Lion şəhərində nəşr olunmuşdur (Lewis 1967, 9-10). Məhz bu və bunabənzər tədqiqatlarla Avropa elmi ictimaiyyəti, artıq həşişilərlə əlaqəli tarixi həqiqətləri əfsanəvi məlumatlardan ayırmağı bacardılar.

Nəticə

İsmaililik daxilindəki bölünmədən sonra Fatimi xilafəti müstəliliyin fikirlərini rəsmi ideologiyasına çevirməklə nizariləri təqib etməyə başlamış, nizariilik Həsən Səbbahın Ələmut və bəzi digər qalaları ələ keçirib öz dövlətini qurması ilə Misirdən bugünkü İran ərazisinə keçmiş və yeni bir struktura bürünmüşdür. Həsən Səbbahın və ondan sonra Ələmutu idarə edən dailərin və nizari imamların, eləcə də Şam bölgəsində Rəşidüddin Sinanın fəaliyyəti nəticəsində nizariilik XI-XIII əsrlərdə müsəlman dünyasında ciddi bir ideoloji və hərbi qüvvəyə çevrilmişdir. Elxanilərin 1256-cı ildə Ələmutu ələ keçirmələri və daha sonra məmlüklərin Suriyadakı nizariləri özlərinə tabe etmələri ilə yanaşı, bu cərəyan artıq öz hərbi və ideoloji gücünü itirmiş və ətrafdakılar üçün təhlükəli olmayan məhəlli bir qrupa çevrilmişdir.

Həşişilərin fəaliyyəti ilə əlaqəli məlumat verilən mənbələrdə, xüsusən Orta əsr avropalı müəlliflərin əsərlərində tarixi həqiqətlərlə əfsanəvi məlumatların bir-birinə qarışdığı müşahidə olunur. Həşişilərin liderlərinə mütləq itaətləri və onların əmri ilə öz ölümlərini gözə alaraq, rəqiblərinə qarşı sui-qəsd təşkil etmələri avropalıları həm nizarilərin mütəmadi olaraq həşiş istifadə etdiklərinə, həm də yer üzündə yaradılan cənnət bağları vasitəsilə aldadıldıqlarına dair xəyali mülahizələrə sövq etmişdir. Onlar bu insanların öz liderlərinə şərtsiz itaətlərini və onun üçün gözlərini qırpmadan ölmələrini başa düşməkdə çətinlik çəkirdilər. Fikrimizcə, bu, avropalıların nizari ismaililiyindəki imamət nəzəriyyəsinin mahiyyətini tam şəkildə dərk etməmələrinin nəticəsidir. Nizarilər Ələmutda oturan ilkin liderlərini Allah tərəfindən göndərilən

yanılmaz (məsum) imamın təmsilçisi, daha sonrakıları isə birbaşa imam kimi qəbul edirdilər. Nizariliyin imamət nəzəriyyəsinə görə, imam Allahın varlığının bilinməsi daxil olmaqla, bütün dini biliklərin mənbəyidir. O, Allahdan aldığı ilhamla ilahi bilikləri insanlara çatdırır. İmama itaət birbaşa Allaha itaətdir. Bu baxımdan, hər bir mömin əbədi səadəti qazanmaq istəyirsə, imama mütləq şəkildə itaət etməlidir. Bu inancı qəbul edən bir şəxs, təbii olaraq, imam kimi qəbul etdiyi şəxsin əmrlərini qeyd-şərtsiz yerinə yetirməyə çalışır. Nizari liderlər qorxunun tamamilə insani bir duyğu olduğunun fərqlində idilər. Bu məqsədlə Avropa mənbələrinin mübaligəli şəkildə qeyd etdiyi kimi, həmişə olmasa da, qorxu duyğusunun qalib gələ biləcəyi zamanlarda öz fədailərinə narkotik maddə olan həşişdən də istifadə etdirirdilər.

ƏDƏBİYYAT

Axundov Mirzə Fətəli. (2005). Kəmalüddövlə məktubları. Əsərləri III cildə (II cild). Bakı: Şərq-Qərb.

Bartlett, John R. (1 (2013)). "Burchard's Descriptio Terrae Sanctae: The Early Revision". *Palestine Exploration Quarterly*. 145, (səh. 61–71).

Bişhəkamilləh Amir. (1938). *Risaləti iqai səvaiqil-irğam* ("ər-Hidayətül-amiriyyə" ilə birlikdə). thq. Asif ibn Əliəsgər Feyzi. London: Oxford University Press.

Daftary Farhad. (1994). *The Assassin Legends: Myths of the Isma'ilis*. London.

Daftary Farhat. (2008). *Alamut Efsaneleri*. trc. Özgür Çelebi. İstanbul: Yurt-kitab yayın.

Daftary Farhad. (2014). *İsmaililər: Tarihleri ve öğretileri*.trc. Ahmet Fethi. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.

Hodgson Marshall. (1955). *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizari Isma'ilis Against the Islamic World*. Hague: Mouton & Co. Publishers.

Demirkent Işın. (2004). "Mevdud b. Altuntegin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 29, (səh. 427- 429).

İbn əl-Cövzi Əbülfərəc Əbdürrəhman ibn Əli. (1412/1992). *Əl-Müntəzəm fi tarix əl-üməm vəl-müluk*. thq. M.Əbdülqadir Ata. Beyrut: Dar əl-kütüb əl-ilmiyyə, c. 17.

İbn əl-Əsir, Əli ibn Əbilkəram Məhəmməd. (1382/1963). *Ət-Tarix əl-bahir fid-dövləti-atabəkiyyə*. thq. Əbdülqadir Əhməd Tüleymat. Qahirə: Dar əl-kütüb əl-hadisə.

İbn əl-Əsir İzzəddin Əli ibn Məhəmməd. (1386/1966). *Əl-Kamil fit-tarix*.Beyrut: Darü sadir, c.10.

İbn Kəsir Əbülfida İsmail ibn Şəhabüddin. (1408/1988). *Əl-Bidayə və-nihayə*. thq. Əli Şiri. Beyrut: Darü ihya ət-tülas əl-ərəbi, c.12.

Lewis Bernard. (1967). *The Assassins: A Radical Sect in Islam*. New York: Oxford University Press.

Müstövhi Həmdülləh. (hicri-şəmsi 1362). *Tarixə-qozide*. thq. Ə. Nəvai. Tehran: İntişarate-əmir kəbir.

Nüveyri Şihabüddin Əhməd ibn Əbdülvəhhab. (tarixsiz). Nihayətül-ərəb fi fününil-ədəb. Qahirə, c. 26.

Öz Mustafa. (1997). "Haşiyyə". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 16, (səh. 418-419).

Öz Mustafa, Eş-Şek'a Mustafa Muhammed. (2001). "İsmailiyyə". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 23, (səh. 128-133).

Özaydın Abdülkerim. (2005). "Muhammed Tapar". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 30, (səh. 579-581).

Özaydın Abdülkerim. (2009). "Sencer". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 36, (səh. 507-511).

Səfədi Xəlil ibn İzzəddin. (1420/2000). Əl-Vafi bil-vəfəyat. thq. Ə. Arnaut-T. Mustafa. Beyrut: Daru ihyait-türa, c. 15.

Şəhristani Əbülfəth Məhəmməd ibn Əbdülkərim. (1421/2001). Əl-Miləl və-nihəl. thq. Ə. Ə. Mühənnə, Ə. H. Faur. Beyrut: Darül-mə'rifə, c. 1.

Tamir Arif. (1991). Tarix əl-ismailiyyə. London: Riyaz ər-rəis lil-kütüb və-n-nəşr, c. 4.

Virani Şafiq N. (2007). The Ismailis In The Middle Ages. Oxford: Oxford university Press.

Zəhəbi Şəmsəddin Məhəmməd ibn Əhməd. (1407/1987). Tarixül-islam. thq. Ö. Ə. Tədmüri, Beyrut: Darül-kitabil-ərəbi, c. 41.

Zəhəbi Şəmsəddin Məhəmməd ibn Əhməd. (1413/1993). Siyər əl-ə'lam ən-nübəla. thq. Şüeyb əl-Ərnəut. Beyrut: Müəssəsə ər-risələ, c. 19.

д.ф. по теологии, доц. Агиль Ширинов

ХАШИШЕЙСТВО (ХАШШАШЕЙСТВО) МЕЖДУ ИСТОРИЕЙ И ЛЕГЕНДОЙ

РЕЗЮМЕ

После смерти фатимидского халифа аль-Мустансира Биллаха (1036-1094) секта исмаилитов разделилась на две ветви. Младший сын аль-Мустансира Биллаха аль-Мустали был избран халифом при поддержке своего шурина командира войска Афзал ибн Бадр аль-Джамали. В период нового халифа сторонники имамата старшего сына аль-Мустансира Низара подвергались преследованию. В отличие от мусталии низарийство (низарийя) превратилось в официальную идеологию государства исмаилитов (1090-1256), созданного Хасан ас-Саббахом в Аламуте. Хасан ас-Саббах пытался распространить низарийя на мусульманском Востоке. При этом он боролся с противостоящими ему силами с помощью различных идеологических и военных средств, включая заговор.

Это борьба, начавшаяся с захвата Аламута в 1090 году, в дальнейшем благодаря усилиям Рашид ад-Дин Синана (1126-1193) распространилась на территорию Сирии. Таким образом, низариты стали серьезной военной и идеологической силой в мусульманском мире. Противники низаритов, в частности салибы (крестоносцы), действующие на территории Сирии, называли низаритов «гашиши» и «гашаши», так как они употребляли наркотическое вещество гашиш. С одной стороны низариты продвигали идеологию, основанную на важности поклонения их имамам, а с другой, они превратились в устрашающее течение, используя против соперников неприменяемую до того периода тактику заговора. Военная и идеологическая борьба с низаритами стала одной из основных целей для сельджуков. Наконец, захват Аламута монголами, убийство имама низаритов, переход сирийских низаритов под власть мамлюков привели к утрате хашишейством серьезного влияния в мусульманском мире.

Деятельность хашишитов подробно описана в исторических трудах средневековых мусульманских и европейских авторов и записках

путешественников. Несмотря на то, что часть этих трудов отражает исторические реалии, сведения о хашишитах, предоставленные некоторыми авторами, в частности Марко Поло, основываются на легендах. Основная цель статьи заключается в разграничении реальных и вымышленных сведений на основании источников, и выявлении исторических реалий.

Ключевые слова: гашишии, Хасан ас-Саббах, Аламут, низариты, Рашид ад-Дин Синан, сельджуки.

Assoc. Prof. Agil Shirinov

ASSASINS: BETWEEN HISTORY AND LEGEND

ABSTRACT

After the death of the Fatimid Caliph Al-Mustansir Billah (1036-1094), the Ismaili branch of Shia Islam was divided into two parts. Al-Mustansir Billah's youngest son Ahmad al-Musta'li Billah, with the help of his brother-in-law, the vizier Afdal ibn Badr al-Jamali, became a Caliph. During the reign of the new Caliph, the proponents of Mustansir's older son Nizar's imamate were subjected to prosecution. Nizariyya, which, unlike Musta'liyya accepted the Imamate of Nizar, became an official ideology of the Ismaili State, (which was) founded in Alamut by Hasan al-Sabbah. Hasan al-Sabbah was attempting to spread Nizari Ismailism in the Muslim East and, by using various ideological and military means including assassination, was struggling against those who posed obstacles in his way. This activity, which began with the capture of Alamut, later on, expanded towards Syria by the efforts of Rasid al-Din Sinan (1126-1193), and thus Nizaris became a military and ideological force in the Islamic World. Nizaris, who, due to their use of narcotics called Hashish were named by their opponents as Hashishis (Assassins), on one hand by propagandizing their ideology based on the

necessity to obey their imams, and on the other hand by using the tactics of assassination against their enemies, which had been unprecedented until that time, became a fearful movement. One of the main targets of the Seljuks was the military and ideological struggle with them. At last, Assassins ceased to be a serious force in the Muslim world after Mongols seized Alamut and killed the Nizari Imam and, later on, the Mamluks took control of Syrian Nizaris.

There is a significant amount of information on the Assassins' activities in the historical sources and travels written by medieval Muslim and European authors. Although some of those works reflected historical facts as they are, others, Marco Polo being in the first place, based their information on legends. The main purpose of the article is, by being based on the real sources, to determine the right and legendary pieces of information on the Assassins and thus to reveal the historical facts on this issue.

Keywords: *Assassins, Hasan Sabbah, Alamut, Nizaris, Rashid al-Din Sinan, Saljuks.*

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

UOT 1(091)

AZƏRBAYCAN TÜRK FƏLSƏFƏ TARİXİNİN QAYNAQLARI, TƏŞƏKKÜLÜ VƏ İNKİŞAFI

*f.f.d., dos. Faiq Ələkbərli,
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya
Institutunun aparıcı elmi işçisi,
faikalekperov@mail.ru
<http://orcid.org/0000-0002-8865-568x>*

XÜLASƏ

Məqalədə göstərilir ki, Azərbaycan türk fəlsəfə tarixinin yazılması və bir elm kimi formalaşması prosesi mürəkkəb bir yol keçmişdir. Uzun müddət hesab edilmişdir ki, Azərbaycanda milli fəlsəfə tarixçiliyi akademik Heydər Hüseynovun 1949-cu ildə nəşr olunan “Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən” əsəri ilə başlanmışdır. Müəllifə görə, milli fəlsəfə tarixçiliyi Hüseynova qədər sırf elmi-fəlsəfi akademik üslubda olmasa da, Azərbaycan türk mütəfəkkiri Firidun bəy Köçərlinin 1900-cü illərdə qələmə aldığı “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” fundamental əsəri ilə bağlıdır. Köçərli həmin əsərdə yalnız ədəbiyyat məsələlərini deyil, eyni zamanda, ictimai-fəlsəfi problemləri də işıqlandırmışdır. Başqa sözlə, Köçərli özünün də qeyd etdiyi kimi, bu əsərində “şairi-qabil”lərlə yanaşı, “ədibi-fazil” adlandırdığı mütəfəkkirlərin mədəni-fəlsəfi irsini tədqiq və təhlil etmişdir.

Eyni zamanda, məqalədə H.Hüseynova qədərki dövrdə Azərbaycan xalqının fəlsəfi və ictimai fikrinə bu və ya digər formada öz əsərlərində yer verən A.A.Bakıxanov, A.Sur, Y.V.Çəmənzəminli, M.Tərbiyət, S.Mümtaz, M.Ə.Rəsulzadə və başqalarının da “fəlsəfə tarixçi”liyinə qısa şəkildə də olsa toxunulmuşdur. Bundan sonra müəllif əsas diqqəti H.Hüseynovun fəlsəfə tarixçiliyinə cəmləmiş, onun əsərinin Azərbaycan xalqının fəlsəfə tarixçiliyində yerini və rolunu göstərməyə çalışmışdır. Müəllifə görə, Hüseynovun akademik üslubdakı Azərbaycan xalqının fəlsəfi və ictimai fikrinin öyrənilməsinə

yönəlmiş fəlsəfə tarixçiliyini isə M.Qasımov, Z.Quluzadə, F.Köçərli, M.Ağamirov, Z.Məmmədov və başqaları davam etdirmişlər. Bu baxımdan, məqalədə Z.Göyüşov, Z.Quluzadə, Z.Məmmədov və başqalarının Azərbaycan xalqının ictimai və fəlsəfi fikri ilə bağlı ayrı-ayrı dövrlər, yaxud ümumi bir dövrə bağlı yazılmış əsərləri üzərində xüsusilə dayanılmış və təhlil edilmişdir.

Müəllifə görə, Sovetlər Birliyi dövründə müəlliflər kollektivi ilə nəşr olunan “Azərbaycan fəlsəfəsinin tarixinə dair очерklər”i isə ilk sistemli, genişhəcmli Azərbaycan türk fəlsəfə tarxi kitabı hesab etmək olar. Məqalədə göstərilir ki, Azərbaycan müstəqilliyini bərpa etdikdən sonra çoxcildlik “Azərbaycan fəlsəfə tarixi”nin ilk iki cildinin ərsəyə gəlməsi Azərbaycan elmində, xüsusilə də milli fəlsəfə tarixçiliyində mühüm hadisə olmuşdur. Məqalədə o da göstərilir ki, qədim dövrlərdən XVIII əsr də daxil olmaqla, Azərbaycan türk fəlsəfə tarixçiliyini özündə əks etdirən ilk iki cildədən sonrakı XIX-XX əsrlərlə bağlı cildlərin hələlik işıq üzü görməməsi fonunda Faiq Ələkbərlinin “Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi” üçcildliyinin nəşr olunması bu boşluğu doldurmaq anlamında əhəmiyyətli olmuşdur.

Açar sözlər: *Azərbaycan türk fəlsəfə tarixinin qaynaqları, F.Köçərli, akademik fəlsəfə tarixçiliyi, H.Hüseynov, Z.Məmmədov, çoxcildlik “Azərbaycan fəlsəfə tarixi”, Z.Quluzadə, çağdaş Azərbaycanın fəlsəfə tarixçiləri.*

Giriş

Yeni dövrdə Azərbaycan türk fəlsəfə tarixinə aid ilk əsərlərin meydana çıxmasını və onun inkişaf yollarını təhlil etmək vacib məsələlərdən biridir. Bu mövzu Azərbaycan türk fəlsəfəsinin öyrənilməsi və araşdırılması baxımından əhəmiyyətli olduğu qədər, bu və ya digər şəkildə gələcək nəsillərə çatdırılması da önəmlidir. Belə ki, bu günə qədər Azərbaycan türk fəlsəfə tarixinin hansı şəraitdə və necə meydana çıxması çox dərindən araşdırılmamışdır. Çox təəssüf ki, indiyə qədər bu sahəni araşdıranlar məsələyə çox zahiri yanaşmış, üstəlik, Azərbaycan fəlsəfə tarixçiliyinin, ancaq XX əsrin ortalarında akademik Heydər Hüseynov tərəfindən yazılmasını iddia etməklə kifayətlənmişlər (Azərbaycan fəlsəfə tarixi 2014 (1), 7).

Digər tərəfdən, Azərbaycanda “fəlsəfə tarixi”nin necə meydana çıxması, milli fəlsəfə tarixinin yazılmasının inkişaf yolları, qarşıya çıxan problemlər və həll yolları ətraflı şəkildə tədqiq edilməmişdir. Doğrudur, biz qədim dövrlərə və Orta əsrlərə müraciət etdikdə görürük ki, Azərbaycan coğrafiyasında mövcud olmuş dövlətlərdə fəlsəfə tarixinə ciddi maraq olmuşdur. Hər halda, Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin əsərlərindən belə nəticəyə gəlmək olar ki, onlar bu və ya digər formada fəlsəfə tarixini, fəlsəfəni təbliğ və tədris ediblər. Məsələn, Nizami Gəncəvi “Beşlik”ində, N.Tusi “Əxlaqi-Nasir”ində, Məhəmməd Füzuli “Mətləül-etiqaq”da və başqa mütəfəkkirlərimiz öz əsərlərində yunan, Roma, fars, ərəb və başqa xalqların filosoflarına müraciət etmiş, onlardan nümunələr gətirmişdir.

Bir müddət Azərbaycanda durğunluq olmuş, yalnız XIX əsrdən etibarən fəlsəfə, fəlsəfə tarixinə, o cümlədən Azərbaycan türk fəlsəfə tarixinə yenidən maraq yaranmışdır. Hər halda, bu dövrdən etibarən A.A.Bakıxanovun, M.F.Axundzadənin, C.Əfqaninin, H.Zərdabinin, S.Ə.Şirvaninin, Nəbatinin və başqalarının irsində fəlsəfə və fəlsəfə tarixinə yenidən dönüşün olmasını hiss etmək mümkündür. Bütün bunlar XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində özünü daha qabarıq şəkildə büruzə vermiş, Azərbaycanda fəlsəfə və fəlsəfə tarixinə aid elmi-fəlsəfi kitabların yazılmasına daha dərinlən diqqət yetirilməyə başlanmışdır.

Azərbaycan türk fəlsəfə tarixinin qaynaqları və təşəkkülü: ədəbiyyatdan fəlsəfəyə doğru

Qeyd edək ki, Fəridun bəy Köçərlinin “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” əsəri nəşr olunanadək (1903) yazılmış bəzi təzkirələr, çünglər, poetik müntəxəbatlar və A.A.Bakıxanovun “Gülüstanı-İrəm” əsərində milli fəlsəfi fikir tariximiz az-çox öz əksini tapmışdır. Məsələn, təzkirəçilərdən fars dilində yazan Əhməd Razi, Lütfuli bəy Azər Bəydilli, Mirzə Tahir Nəsrabadi və başqaları olduğu kimi, türk dilində yazıb-yaradan isə Seyid Əzim Şirvani, Mir Möhsün Nəvvab, Məhəmməd ağa Müctəhidzadə, Həsənlixan Qaradaği və başqaları olmuşlar. Təzkirələr nə ədəbiyyat tarixi, nə də fəlsəfə tarixi kitabına uyğun deyildi: “Təzkirələrdə müəlliflər haqqında çox qısa məlumatlar faktik materiallar əsasında yazılıb, bioqrafik və biblioqrafik səciyyə daşıyırdı. Çox vaxt təzkirəçi bu və ya başqa yazıçının adını, təxəllüsünü, doğum və ölüm

tarixlərini, yerini və onun bəzi əsərlərinin adını göstərməklə kifayətlənirdi. Bundan sonra şairin əsərlərindən bir-iki nümunə verməklə, təzkirə müəllifi öz işini bitmiş hesab edirdi” (Köçərli Firidun bəy 2005, I/6).

Bizcə, təzkirələr kimi poetik müntəxabatlar da (Mirzə Yusif Qarabağının “Məcmueyi-Vaqif və müasirini-digər”, Adolf Berjenin “Qafqaz və Azərbaycanda məşhur olan şüəranın əşarına məcmuədir”, Hüseyn Əfəndi Qayıbovun “Azərbaycanda məşhur olan əşarına məcmuədir” və s.) milli ədəbiyyat tarixi, xüsusilə də ictimai-fəlsəfi fikri tarixi baxımından özünü doğrultmamışdır. Bu müntəxabatlarda, əsasən, son dövr şairlərin əsərlərindən nümunələr verilib ki, bu da yalnız fəlsəfi fikir tarixi baxımından deyil, bütöv Azərbaycan türk ədəbiyyatı tarixinin ortaya qoyulması anlamında yarımçıq qalırdı (Köçərli Firidun bəy 2005, I/6-7).

Bu cür təzkirələr və poetik müntəxabatlardan əlavə, bir də diqqəti çəkən Abbasqulu Ağa Bakıxanovun “Gülüstani-İrəm” adlı tarixi əsəridir. Hər halda, Bakıxanov həmin əsərinin sonunda az da olsa, Azərbaycan türk ədəbiyyatı tarixinin, o cümlədən ictimai-fəlsəfi fikir tarixinin icmalını verməyə çalışmışdır. Məsələn, o, bu əsərində Baba Kuhi Bakuyi, Məhsəti Gəncəli, Nizami Gəncəli, Əbülülə Gəncəli, Xaqani Şirvani, Fələki Şirvani, İzəddin Şirvani, Mücirəddin Beyləqani, Seyid Zülfüqar Şirvani, Seyid Yəhya Bakuyi, Yusif Müskürü, Bədr Şirvani, Əbdürrəşid Bakuyi, Müsahib Gəncəvi, Hacı Zeynalabdin Şirvani və başqalarının yaradıcılığı (o cümlədən, özünün də) haqqında ictimai-fəlsəfi fikri tarixi baxımından az-çox qiymətli məlumatlar vermişdir (Bakıxanov 2001, 232-260).

Bizcə, yeni dövrdə Azərbaycan türk fəlsəfəsinin və fəlsəfə tarixinin yeni bir formada meydana çıxması daha çox mütəfəkkir Firidun bəy Köçərlinin adı ilə bağlıdır. Onun Azərbaycan türklərinin tarixində əsas xidməti, ilk növbədə, Azərbaycan türk ədəbiyyatı ilə yanaşı, Azərbaycan türk fəlsəfəsi tarixinin də formalaşmasına təkan verməsidir. Onun “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” kitabında qədim dövrdən XX əsrin əvvəllərinə qədər yaşamış Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin yalnız ədəbi deyil, fəlsəfi irsi də öz əksini tapmışdır. Bu baxımdan, bizcə, Azərbaycan türk fəlsəfə tarixinin təşəkkülü elmi üslubda bir çox tədqiqatçının iddia etdiyi kimi, Heydər Hüseynovun 1940-cı illərdə qələmə aldığı “Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən” kitabı ilə deyil (Hüseynov 2007, 28), Firidun bəy Köçərlinin 1900-cü illərdə

yazdığı “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” əsəri ilə başlamışdır. Hər halda, Köçərli ilk dəfə olaraq daha müfəssəl və elmi şəkildə Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin ədəbi-bədii və ictimai-fəlsəfi yaradıcılıqlarını bir kitabda ortaya qoya bilmişdir.

Köçərlinin “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” kitabı bir çox məziyyətlərinə görə, onaqədərki əsərlərdən fərqlənmiş, eyni zamanda, yalnız milli ədəbiyyat tarixini deyil, milli-fəlsəfi və ictimai fikir tarixini də xeyli dərəcədə özündə əks etdirmişdir. Köçərli özü də qeyd edirdi ki, bu kitab özündənəvvəlki təzkirələr (xüsusilə də Lütfuli bəy Azərin “Atəşkədə”sindən) və poetik müntəxəbatlardan bir çox cəhətlərinə görə fərqlənir (Köçərli Firidun bəy 2005, I/43-44). “Bunda milli və sevgili şairlərimizin, əziz və möhtərəm ədiblərimizin tərcümeyi-halları və seçilmiş əsərləri zikr olunubdur”, – deyən (Köçərli Firidun bəy 2005, I/44), Köçərlinin bu fikirləri də göstərir ki, “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı”nı yalnız ədəbiyyat tarixi əsəri kimi görmək doğru deyildir. Əslində, onun şair və ədib adlandırdıqlarının bir çoxunun irsi (N.Gəncəli, Füzuli, Nəsimi, M.F.Axundov, A.A.Bakıxanov və b.) bəzən birbaşa, bəzən də dolayısı ilə ictimai-fəlsəfi fikir tariximizə aiddir. Bu anlamda Köçərlinin əsərinin girişində “milli ədəbiyyat”ın əhəmiyyətindən bəhs etdiyi zaman tanınmış şəxsiyyətlərimizi “şairi-qabil”lə yanaşı, “ədibi-fazil” adlandırması təsadüfi olmamışdır. Bizcə, onun “ədibi-fazil” dediyi şəxsiyyətlər, ilk növbədə, milli fəlsəfi fikir tariximizlə bağlı mütəfəkkirlərdir (Köçərli Firidun bəy 2005, I/44).

Qərb xalqlarının (ingilis, fransız, alman və b.) milli ədəbiyyat sayəsində inkişaf etdiklərinə inanan Köçərli, sadəcə, yaşadığı dövrünün təsiri altında şair və ədib adlandırdıqları mütəfəkkirlərinin bütün irsini “ədəbiyyat” kimi qələmə vermiş, onları “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” adı altında toplamışdır. O, özü də çox yaxşı bilirdi ki, “ədəbiyyat” deyilən anlayış birmənalı deyil, yəni o, ancaq nəğmə, məsəl, tapmaca, yanıltmac, bayatı kimi yozulmamalıdır. Ədib yazırdı ki, el ədəbiyyatı ilə yazılı ədəbiyyatı, yaxud “üdəbə və şüəranın, üləmə və hükəmanın asari-qələmiyyələrindən vücuda gələn yazı”ları fərqləndirmək lazımdır (Köçərli Firidun bəy 2005, I/45).

Köçərliyə görə, Güney Qafqazın doğu və güneyində (Dərbənd, Borçalı, Naxçıvan, Gəncə, Bakı, İrəvan, Şəki, Şirvan, Qarabağ, Qazax, Lənkəran və b.), Qacarlar dövlətinin isə quzeyində yaşayan (Təbriz, Həmədan, Zəncan,

Xoy, Maku, Ərdəbil, Urmiya, Miyanə, Səlməs və b.) Azərbaycan türklərinin özünəməxsus ədəbiyyatı və dili (bir qədər fərqli şivələrdə danışslar da) vardır. Başqa sözlə, onun fikrincə, Azərbaycan türklərinin bugünkü dili qədim türkcədən müəyyən qədər uzaqlaşmış, fars və ərəb kəlmələri özgə tərkib və qaydaya düşsə də, ancaq bütövlükdə bu dildə söylənən və yazılan ədəbiyyat Azərbaycan türk ədəbiyyatıdır (Köçərli Firidun bəy 2005, I/2-56). Köçərli milli ədəbiyyat tarixini, o cümlədən milli fəlsəfi fikir tarixini yazmağa sövq edən isə bu sahədəki boşluqlar olmuşdur (Köçərli Firidun bəy 2007, 70). Köçərliyə görə, insanlıqla, bəşəriyyətlə bağlı olan problemləri, o cümlədən milli məsələləri, milli ehtiyaclarımızı yalnız şairlər deyil, bütün mütəfəkkirlər düşünməli, onlar millətinin oyanışına, maariflənməsinə, elm və mərifət əldə etməsinə çalışmalıdırlar. Bu baxımdan o, “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” kitabında bir çox tanınmış Türk mütəfəkkirlərinin (N.Gəncəli, M.Füzuli, Ə.Nəvai, Y.Nabi, M.F.Axundov, A.A.Bakıxanov və b.) ancaq tərcümeyihallarını yazıb və əsərlərindən iqtibaslar gətirməklə kifayətlənməmiş, eyni zamanda onların yaradıcılıqlarının ədəbi-fəlsəfi yöndən təhlilini vermişdir.

Qeyd edək ki, Köçərliyədən sonra bir çox müəlliflər – A.Sur, Y.V.Çəmənzəminli, S.Mümtaz, M.Ə.Rəsulzadə və başqaları milli ədəbiyyat tariximizə aid əsərlər yazarkən yeri gəldikcə, bu kitablarda milli-fəlsəfi fikir tariximizi əks etdirməyə çalışmışlar. Məsələn, Abdulla Sur “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyat tarixi” (1912) əsərində milli ədəbiyyatla yanaşı, fəlsəfi fikir tarixinə də müraciət etmişdir. O, bu əsərində Nəsiminin, Füzulinin, Xətəinin, Bakıxanovun, Q.Zakirin və başqalarının ictimai-fəlsəfi görüşlərini də təhlil etmişdir (Ələkbərli 2020, 685-686).

Eyni zamanda, Yusif Vəzir Çəmənzəminli “Azərbaycan ədəbiyyatına bir nəzər” əsərində türk ədəbiyyat tarixini araşdırarkən, bu zaman müəyyən qədər ictimai-fəlsəfi fikir tariximizə də toxunmuşdur. Öncə qeyd edək ki, Çəmənzəminliyə görə, ədəbiyyat iki qisimdən, yəni şifahi və yazılıdan ibarət olub, onun birincisi birmənalı şəkildə türk xalqının fikir qüvvəsinin və zehninə məhsuludur (Çəmənzəminli 2005, 117). Əvvəlcə, şifahi ədəbiyyatla bağlı məlumat verən, nümunələr gətirən Çəmənzəminli daha sonra yazılı ədəbiyyata müraciət etmiş, bu zaman ilk olaraq Nəsiminin, Xətəinin, Füzulinin ictimai-fəlsəfi görüşlərini şərh etməyə çalışmışdır. Məsələn, Nəsiminin hürufi, müəlliminin də Fəzlullah Nəimi olduğunu diqqətə çatdıran Çəmənzəminliyə

görə, onun fəlsəfəsi elə Fəzlullah Nəiminin fəlsəfəsidir. Onun fikrincə, Fəzlullaha aid “Cavidannamə”ni oxumaqla Nəsiminin fəlsəfi dünyagörüşünü dərk etmək mümkündür (Çəmənzəminli 2005, 124).

Daha sonra Şah İsmayıl Xətəinin tərcümeyi-halı haqqında qısa məlumat verən Çəmənzəminliyə görə, böyük hökmdar Şah İsmayıl ilə böyük şair-mütəfəkkir Xətai arasında fərq azdır; eyni mətanət və qüvvətli iman da şeirini başdan-başa doldurur. O, yazırdı: “Xətəinin şeirlərini üç qismə ayırmaq olar: dini, fəlsəfi və eşqə dair. Bizcə, ən əhəmiyyətli şeirləri də fəlsəfəyə daırdır. Bu şeirlərdə Xətai böyük, qəvi və mətin şəxsiyyətdən bəhs edir” (Çəmənzəminli 2005, 127). Xətəinin fikirləri ilə əsasən razılaşan Çəmənzəminli hesab edirdi ki, qəvi şəxsiyyət əzəlidir: “Varlıq eylə var idi, onun sirlərinə vəqif idi və bütün kainatı vələlərin şahididir. Həqq ilə şəxsiyyət dostdurlar, yaxındırlar. İki qüvvə ümumi sirrə malikdir. Şəxsiyyəti yaradan Həqddir, lakin Həqddən şəxsiyyəti vücuda gətirən səbəb inkardır” (Çəmənzəminli 2005, 127-128). O, daha sonra Füzulinin həyatı və yaradıcılığı haqqında da bilgi vermiş, onun türk şair-mütəfəkkirləri arasında tutduğu yüksək mövqeyi ifadə etmişdir.

Ədibin fikrincə, milliyət hissini birinci dəfə hiss edən, intibahın dəlili olan kritisizmdən istifadə edən M.F.Axundzadə Qasım bəy Zakirlə birlikdə tənqid dövrünün nəsr və nəzmdə banisi sayılır. Çəmənzəminliyə görə, Axundzadə və Zakir ictimai həyatımızın qüsurlarını görüb, eynilə göstərən mütəfəkkirlər olmuşlar (Çəmənzəminli 2005, 133-134). Daha sonra Mirzə Kazım bəy, S.Ə.Şirvani və M.Ə.Sabirlə də bağlı məlumatlar verən Çəmənzəminli bir qədər Sabirin yaradıcılığı üzərində dayanmışdır. O, yazırdı: “Sabir filosofdur, mürəbbidir, inqilabçıdır, nihilistdir, hamısında da səmimidir...” (Çəmənzəminli 2005, 140-141).

A.A.Bakıxanov, Nəbati, A.Səhhət, Hadi, H.Cavid, Ə.Cavad və başqa ziyalılarımızın adlarını çəkməklə kifayətlənən Çəmənzəminli, çox maraqlıdır ki, “Osmanlıda yetişmiş azərbaycanlı müəlliflər” bölümünə Şirvanlı Fətullah, Baba Nemətullah, Yusif Ziyaəddin Məxdun, Azəri İbrahim Çələbi, Sadiq Əfəndi Şirvani, Mir Həmzə Nigari, Əli bəy Hüseynzadə və başqalarını aid etmişdir.

Salman Mümtaz “Azərbaycan ədəbiyyatının qaynaqları” əsərində milli ədəbiyyatla yanaşı, fəlsəfi və ictimai fikir tarixinə də müəyyən qədər müraciət etmişdir. O, bu əsərində Nəsimi, Qasım bəy Zakir, Mirzə Şəfi Vazeh,

M.F.Axundzadə, M.P.Vaqif və başqalarının ictimai-siyasi və fəlsəfi görüşlərinə az da olsa, toxunmuşdur (Mümtaz 2006, 210, 221, 230).

Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikri ilə bağlı əsərlərdən biri də Məhəmmədəli Tərbiyət 1935-ci ildə qələmə aldığı “Dənışməndani-Azərbaycan” kitabıdır. M.Tərbiyət «Dənışməndani-Azərbaycan» kitabında ən qədim dövrlərdən XX əsrin əvvəllərinə qədər yaşamış əksər Azərbaycan türk mütəfəkkirlərini vahid çatı altına toplamağa çalışmış, onlar haqqında dəyərli bilgiler vermişdir. Ən əsas məsələ isə odur ki, Tərbiyət Azərbaycanı da, onun mütəfəkkirlərini də bir bütün kimi görmüş və tədqiq etmişdir. Bununla bağlı fil.e.d. Rəhim Əliyev yazır: “Alimin cənublu və şimalı Azərbaycan maarifçi ədəbiyyatını bütöv gördüyünü və bildiyini onun “Qüdsi Abbasquluğa” Bakıxanov, “Seyid Əzim Şirvani”, “Qasım bəy Zakir”, “Mir Möhsün Nəvvab” kimi məqalələrindən görmək olur” (Əliyev 2013, 274).

Doğrudan da o, bu əsərində bütöv Azərbaycan türk mütəfəkkirlərindən Bəhmənyar (Tərbiyət 1987, 52), Nizami Gəncəvi, Eynülqüzat Miyanəci (Tərbiyət 1987, 85), Əbdülqadir Kəmaləddin Marağayi, Məhəmməd Baba Kuhi Bakuvi, Mahmud Şəbüstəri (Tərbiyət 1987, 194), Fəzlullah Nəimi (Tərbiyət 1987, 246-247), Nizami Gəncəvi (Tərbiyət 1987, 260), Xaqani Şirvani (Tərbiyət 1987, 359), Saib Təbrizi (Tərbiyət 1987, 285), Şah İsmayıl Xətai (Tərbiyət 1987, 366), Mirzə Fətəli Axundzadə (Tərbiyət 1987, 29), Mirzə Əbdürrəhim Talibov və başqalarının ictimai və fəlsəfi fikrindən ümumi şəkildə də olsa, bəhs etmişdir.

Azərbaycan türk fəlsəfə tarixinin akademik üslubda yazılmasının başlanması: Heydər Hüseynov

Fəlsəfə tarixi tədqiqatçıları qeyd edirlər ki, Azərbaycanda fəlsəfə tarixi sahəsində professional tədqiqatlara 1930-cu illərdə, xüsusən 1929-cu ildə Azərbaycan dövlət elmi-tədqiqat institutunun tərkibində nəzəri fəlsəfə, fəlsəfə tarixi, ictimai elmlərin və pedaqogikanın metodologiyası bölmələrindən ibarət fəlsəfə şöbəsinin yaranması ilə başlanmışdır. Həmin dövrdə Azərbaycan fəlsəfə tarixçilərinin tədqiqat obyektləri marksist fəlsəfənin və Qərbi Avropa fəlsəfəsinin tarixi olmuşdur. Məsələn, C.Nağıyev Hegel, Spinoza, Melye, Deşanın; A.Seyidov XVIII əsrin fransız materialistlərinin –

Toland, Leybnitsin; A.Kazımov Monteskye, Volter, Russo və başqalarının irsini tədqiq edirdi (Azərbaycan fəlsəfə tarixi 2014 (1), 7-8).

Azərbaycan türk fəlsəfəsi tarixinin bir elm kimi formalaşması olaraq 1940-ci illərin sonu, 1950-ci illər göstərilir. Bu məsələ ilə bağlı olaraq dördcildlik "Azərbaycan fəlsəfə tarixi"nin 1-ci cildinin "Giriş" bölümündə fəlsəfə elmləri doktoru Zümrüd Quluzadə yazır: "Həmin vaxta qədər Azərbaycan fəlsəfə tarixinin ayrı-ayrı problemləri bu və ya digər formada tarix, ədəbiyyatşünaslıq, teoloji və s. yönümlü bir çox əsərlərdə öz əksini tapmışdır. Bu əsərlərdə fəlsəfi problemlərin təsvir və təhlilinin bir sıra hallarda birtərəfli olması mövcud idi. Azərbaycanın fəlsəfi fikir tarixi bölgə səciyyəli tədqiqatlar kontekstində, xüsusilə İslam, türk və İran fəlsəfəsinə həsr edilmiş əsərlərdə də müəyyən yer utmuşdur. Azərbaycan fəlsəfə tarixinin bir elm kimi əsasını qoyan, həmin sahədə elmi tədqiqatların təşkili prosesində mühüm rolunu oynayan böyük alim Azərbaycan Elmlər Akademiyasının akademiki Heydər Hüseynov olmuşdur. Fəlsəfə tarixinin görkəmli tədqiqatçısı kimi tanınan H.Hüseynovun əsərləri Azərbaycan fəlsəfəsinin müxtəlif dövrlərinə və xüsusən XIX əsrə həsr olunmuşdur. 1950-ci illərdən hazırkı dövrə qədər Azərbaycanın fəlsəfə tarixi elminin keçdiyi səmərəli inkişaf yolu çoxcildlik "Azərbaycan fəlsəfə tarixi"nin sistemli elmi təsvirinin yaradılmasına imkan verdi" (Azərbaycan fəlsəfə tarixi 2014 (1), 7).

Akademik Heydər Hüseynov 1949-cu ildə nəşr olunan "Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən" kitabında milli fəlsəfi fikir tarixini qədim dövrlərdən XX əsrin birinci yarısına qədər izləməyə çalışmış, ancaq əsasən XIX əsr Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin (A.A.Bakıxanov, M.Ş.Vazeh, Mirzə Kazım bəy, M.F.Axundov, H.Zərdabi) ictimai-fəlsəfi irsini tədqiqata cəlb etmişdir (Hüseynov, 2007).

Əsərin girişində XIX əsrə qədərki fəlsəfi fikir tarixinə ümumi nəzər yetirərək, Zərdüştilikdən (Hüseynov 2007, 13), məzdəkilikdən (Hüseynov 2007, 13-14) bəhs edən Hüseynov Bəhmənyarda (Hüseynov 2007, 15), Nizami Gəncəlidə materialist elementlər axtarır-tapmağa çalışmışdır (Hüseynov 2007, 17-18). Daha sonra həmin dövrdə Azərbaycanda da geniş yayılmış panteizm təlimi, onun nümayəndələri Mahmud Şəbüstəri, Nəimi, Nəsimi və başqalarından bəhs edən Hüseynova görə, panteist hürufilərin böyük ideolaqlarından olan Nəsimi hakim sinfə və İslam dininə qarşı çıxmışdır

(Hüseynov, 2007, 22). mKitabda Marağalı Əbdül Qadir, Şükrulla Şirvani, Şah İsmayıl haqqında çox qısa məlumat verən Hüseynov Füzulinin yaradıcılığı üzərində bir qədər çox dayanmışdır (Hüseynov 2007, 23-24).

Hüseynov həmin əsərində Azərbaycan türk mütəfəkkirləri A.A.Bakıxanov, M.Ş.Vazeh, M.F.Axundzadə, Mirzə Kazım bəy, H.Zərdabinin dünyagörüşlərini isə ayrı-ayrılıqda və hərtərəfli şəkildə tədqiq etmiş, ancaq sovet ideologiyasına uyğun olaraq onların daha çox “materialist” dünyagörüşlü baxışlarını ön plana çıxarmağa çalışmışdır (Hüseynov 2007, 28).

Heydər Hüseynovdan sonrakı dövrdə Azərbaycan türk fəlsəfə tarixinin tədqiqinin inkişaf yolları Heydər Hüseynovdan sonra Azərbaycan türk fəlsəfi fikir tarixinin ayrı-ayrı dövrləri ilə bağlı fəlsəfi yükü ön planda olmaqla F.Q.Köçərli, Ş.Y.İsmayılov, Zakir Məmmədov, Ənvər Əhmədov, Mehbalı Qasimov, Zümrüd Quluzadə, Solmaz Rzaquluzadə, Ziyəddin Göyüşov, Midhət Ağamirov, Nurqələm Mikayılov, Ə.K.Zəkuyev, A.O.Makovelski, Ə.Ə.Əminzadə, Ş.F.Məmmədov, Ş.Mirzəyeva, İzzət Rüstəmov, Müstəqil Ağayev, Rəfael Əhmədli, Arzu Hacıyeva, Camal Mustafayev, Məmmədli Zeynalov, İren Məlikova, Zahid Orucov və başqaları qələmə almışlar. Hər halda, bu bir gerçəkdir ki, Hüseynovun “Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən” kitabından sonra Azərbaycan türk fəlsəfə tarixinin araşdırılmasına diqqət artmış, ən əsası, fəlsəfi məzmunlu yeni əsərlər yazılmağa başlanmışdır.

Tədqiqatçılar göstərirlər ki, Azərbaycan xalqının fəlsəfə tarixi elminin XX əsrin 70-ci illərinin axırınadək inkişaf dövrü fəlsəfə elmləri doktoru, professor, AMEA-nın müxbir üzvü Ziyəddin Göyüşovun (1920-1985) “Sovet Azərbaycanında fəlsəfi fikir” (rus dilində) monoqrafiyasında xüsusi tədqiq olunmuşdur (Azərbaycan fəlsəfə tarixi 2014 (1), 7-8). Göyüşov Azərbaycan fəlsəfə tarixi sahəsində bir çox tədqiqat əsərləri yazmışdır ki, (“Azərbaycanda etik fikir”, “Sovet Azərbaycanında fəlsəfi fikir”, “Həsən bəy Zərdabinin dünyagörüşü” və b.), onlardan bizi daha çox maraqlandıran “Sovet Azərbaycanında fəlsəfi fikir” (1979) əsəridir. O, bu kitabında 27 aprel faciəsindən sonra Quzey Azərbaycanda təşəkkül tapan marksizm-leninizm yönü fəlsəfi fikirdən, İslam dininə qarşı mübarizədə cəmiyyət daxilində elmi kommunizm, elmi ateizm təbliğatının aparılmasının aktuallığından bəhs etmişdir (Göyüşov, 1979). Göyüşova görə, xüsusilə də dinə münasibətdə “Materialistlər klubu”nda (1923) bir araya gələn

R.Axundov, S.Ağamalıoğlu, S.M.Əfəndiyev, Ə.Qarayev və başqaları namaz qılmaq, həccə getmək və İslamın digər ayinlərini zəhmətkeş xalqın fiziki və mənəvi inkişafına yabançı olduğunu iddia etmişlər. Onlar xalq arasında elmi kommunizmi, elmi ateizmi təbliğ edərək yalnız dini mövhumata və xurafata deyil, bütövlükdə İslam dininə qarşı çıxmışlar (Göyüşov 1979, 8). Onun fikrincə, 1920-1940-cu illərdə fəlsəfədə idealizm, o cümlədən din məsələsinə marksizm fəlsəfəsi, dialektik materializm mövqeyindən yanaşan ziyalılar C.Nağıyev, M.Hüseynov, Ə.Kazımov, M.Quliyev, Q.Musabəyov, S.M.Əfəndiyev, S.Ağamalıoğlu, R.Axundov və başqaları olmuşlar (Göyüşov 1979, 14).

Sovetlər Birliyi dövründə akademik Firidun Qasım oğlu Köçərli də Azərbaycanda fəlsəfə tarixi elminin sonrakı inkişaf dövrünə mühüm töhfələr vermişdir. O, Azərbaycan xalqının fəlsəfi və ictimai fikri tarixinin XIX-XX əsrləri ilə bağlı bir çox araşdırma aparmış (Köçərli Firidun Qasım oğlu 1976, 38), bu dövrdə yaşamış M.F.Axundzadə (Köçərli Firidun Qasım oğlu 1999, 22), Üzeyir Hacıbəyli (Köçərli Firidun Qasım oğlu 1965, 8), Nəriman Nərimanov (Köçərli Firidun Qasım oğlu 1966, 74), Ö.F.Nemanzadə (Köçərli Firidun Qasım oğlu 1996, 25-26) və başqa mütəfəkkirlərimizə aid ayrıca əsərlər yazmışdır. Eyni zamanda, müstəqilliyimizin bərpasından sonra Köçərli “Azərbaycan fəlsəfəsinin tədqiqi. Bəzi nəzəri-metodoloji problemlər” məqaləsində Azərbaycan xalqının fəlsəfə tarixinin öyrənilməsinin əhəmiyyətindən bəhs etmişdir. O, yazırdı: “İctimaiyyətimiz bizdən milli fəlsəfənin elmi tarixini yaratmağı tələb edir. Bu tamamilə haqlı tələbdir, eyni zamanda şərəfli vəzifədir. Bu gün xalqın təhsil səviyyəsi, şüurluluğu, bütün cəmiyyət üzvlərinin fəlsəfə mədəniyyəti, demokratik inkişafı, onun həyat qabiliyyətinin, ümumiyyətlə, inkişafının özünəməxsus göstəricisidir” (Köçərli Firidun Qasım oğlu, 1993).

Həm Sovetlər Birliyi, həm də müstəqilliyimizin bərpasından sonrakı dövrlərdə tanınmış fəlsəfə tarixçisi, əməkdar elm xadimi, fəlsəfə elmlər doktoru Zümrüd Quluzadənin də elmi-fəlsəfi yaradıcılığında Azərbaycan xalqının fəlsəfi və ictimai fikir tarixinə aid olan əsərləri mühüm yer tutmuşdur. Onun “Hürufilik və onun Azərbaycandakı nümayəndələri”, “Насими - философ и поэт Востока” (“Nəsimi – Şərqin filosof və şairi”), “Мировоззрение Касими Анвара” (“Ənvər Qasiminin dünyagörüşü”), “Из истории азербайджанской философии VII-XVI вв.” (“VII-XVI əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfəsi ta-

rixindən”), “Проблемы физикуиведения” (“Füzulişünaslığın problemləri”), “Mistika və Panteizm” və başqa əsərləri Azərbaycan xalqının fəlsəfi və ictimai fikir tarixini öyrənmək baxımından olduqca əhəmiyyətlidir.

Xüsusilə də Z.Quluzadə “VII-XVI əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfəsi tarixindən” əsərinin 1-ci fəslində mədəniyyət tarixi araşdırmalarının aktual problemlərindən (Quluzadə 1992 13-32), 2-ci fəsildə 7-10-cu əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfəsi tarixindən geniş şəkildə bəhs etmişdir (Quluzadə 1992, 33-87). O, kitabın 3-cü fəsilində isə XI-XII əsrlərdə Azərbaycan intibah fəlsəfəsinin inkişafından, o cümlədən Bəhmənyar, N.Gəncəvi, Xaqani və başqa mütəfəkkirlərdən (Quluzadə 1992, 88-126) və 4-cü fəsildə XIII-XIV əsrlərdə Azərbaycanda ictimai-siyasi və fəlsəfi fikrin inkişaf tarixindən (N.Tusi, F.Nəimi, İ.Nəsimi, Ənvər Qasimi, Füzuli və b.) və həmin dövrün mütəfəkkirlərindən hətərəfli şəkildə söz açmışdır (Quluzadə 1992, 127-197). Quluzadə kitabın 5-ci fəsilində isə VII-XVI əsrlərdəki fəlsəfi ənənələrin ondansonrakı Azərbaycan fəlsəfəsinin inkişafına (A.A.Bakıxanov, M.F.Axundzadə, H.Zərdabi, M.Hadi, A.Şaiq və b.) təsirindən bəhs etmişdir (Quluzadə 1992, 198-233).

Bütün bunlarla yanaşı, aşağıda da görəcəyimiz kimi, Z.Quluzadə çoxcildlik “Azərbaycan fəlsəfə tarixi”nin həm məsul katibi, həm də əsas müəlliflərindən biri olmuşdur.

1945-ci ildən Azərbaycan EA Fəlsəfə İnstitutunun elmi əməkdaşı olan fəlsəfə tarixçisi, prof. Mehbalı Qasimovun (1906-1963) əsərlərində də Azərbaycan xalqının fəlsəfə və ictimai-siyasi fikir tarixinə aid məsələlər geniş şərh olunmuşdur: “XIX əsrdə Azərbaycan xalqının fəlsəfi və ictimai fikir tarixinə dair oçerklər”, “M.F.Axundovun islam dini əleyhinə mübarizəsi” (Qasimov 1959, 50-61), “M.F.Axundov və XIX əsr rus inqilabi-demokratik estetikası” (Qasimov, 1959), “XIX əsrdə Rusiyanın qabaqcıl ideyalarının Azərbaycanda ictimai fikrin inkişafına təsiri” (Qasimov 1959, 44) və s., xüsusilə də Qasimovun “XIX əsrdə Azərbaycan xalqının fəlsəfi və ictimai fikir tarixinə dair oçerklər”i (Qasimov 1959/2) milli fəlsəfə tarixini öyrənmək baxımından olduqca əhəmiyyətlidir.

Tanınmış fəlsəfə tarixçisi Solmaz Rzaquluzadə bir çox Azərbaycan türk fəlsəfə tarixinə aid əsərlərin müəllifidir: “Xaqani Şirvaninin ictimai-siyasi və fəlsəfi görüşləri” (“Общественно-политические и философские взгляды Хагани Ширвани”), “Baba Kuhu Bakuvinin dünyagörüşü” (“Мировоззрение

Баба Кухи Бакуви”), “X-XII əsrlərdə Azərbaycanda panteizm” (“Пантеизм в Азербайджане”), “Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixindən” (“Из истории философской мысли Азербайджане”) və s. Xüsusilə də S.Rzaquluzadənin “Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixindən” (“Из истории философской мысли Азербайджане”) əsərində Azərbaycan xalqının fəlsəfi fikri tarixinin xeyli bir qismi öz əksini tapmışdır (Rzaquluzadə, 2010). Bu kitabda öncə, müəllifin ən qədim dövrlərdən bizim eramızın VII əsrinə qədərki dövrdə Azərbaycanda fəlsəfi fikrin yaranması və inkişafından söz açılır (Rzaquluzadə 2010, 12-51). Daha sonra kitabda X-XII əsrlərdə Azərbaycanda panteizmin necə meydana çıxması və onun tanınmış nümayəndələri tədqiq olunmuşdur (Rzaquluzadə, 2010, 52-182). Eyni zamanda, S.Rzaquluzadənin bu kitabında Orta əsrlərdə yaşamış bir çox Azərbaycan türk mütəfəkkirləri Əli ibn Harun əl-Zəncani, Eynəlüzət Miyanəci, Məhsəti Gəncəvi, Bəhmənyar, Şihabəddin Yəhya Sührəverdi, Şəms Təbrizi, Nəsirəddin Tusi, Məhəmməd Təbrizi, Şəms Məğribi (Təbrizi) və başqalarından ayrı-ayrılıqda və ətraflı şəkildə bəhs olunmuşdur (Rzaquluzadə 2010, 183-529).

1966-cı ildə müəlliflər kollektivi ilə nəşr olunan “Azərbaycan fəlsəfəsinin tarixinə dair öçerklər”i ilk sistemli, genişlənməli Azərbaycan türk fəlsəfə tarixi kitabı hesab etmək olar. Bu kitabın 1-ci fəslində VII əsrə qədər Azərbaycanda fəlsəfi fikrin yaranması və inkişafından, xüsusilə də Zərdüştilikdən bəhs olunur. Azərbaycan xalqının qədim dövrdə və erkən Orta əsrlərdə dini-mənəvi dünyagörüşünün öyrənilməsində Zərdüştilik və onun müqəddəs kitabı “Avesta” mühüm yer tutur. Zərdüşt özü də midiyalı idi, çünki Orta əsr mənbələri (Ə.Biruni və b.) onun Azərbaycandan olduğunu yazıblar (Azərbaycan fəlsəfəsinin tarixinə dair öçerklər 1966, 20). Burada göstərilir ki, ümumiyyətlə, qədim Midiyada dini dünyagörüş üç mərhələdən keçmişdir: 1) zərdüştəqədərki politeizm, devaizm; 2) zorastrizm, monoteizm zaratuştri; 3) mazdayasna. Raqa və Atropatenadan olan maqlar tərəfindən qələmə alınmış “Avesta” Azərbaycan xalqı – midiyalılar arasında geniş yayılmışdır (Azərbaycan fəlsəfəsinin tarixinə dair öçerklər 1966, 23).

Kitabın 2-ci fəslində isə İslam dininin yaranması və ölkədəki ideoloji mübarizədən bəhs olunur (Azərbaycan fəlsəfəsinin tarixinə dair öçerklər 1966, 38-57). Eyni zamanda, kitabın 3-cü fəslində XI-XII əsrlər Azərbaycanda fəlsəfi və sosial fikirdən, onun tanınmış nümayəndələri kimi Əbülhəsən

Bəhmənyar, Xaqani Şirvani və Nizami Gəncəvidən bəhs olunur (Azərbaycan fəlsəfəsinin tarixinə dair oçerklər 1966, 57-148). Kitabın 4-cü fəslində XIII-XVI əsrlərdə Azərbayanda ictimai-siyasi və fəlsəfi fikirdən, həmin əsrlərin tanınmış mütəfəkkirləri Əvhədi Marağayi, Mahmud Şəbüstəri, İmadəddin Nəsimi, Məhəmməd Füzulidən söz açılır (Azərbaycan fəlsəfəsinin tarixinə dair oçerklər 1966, 149-273). Kitabın sonuncu 5-ci fəslində isə XVII-XVIII əsrlərdə fəlsəfi və sosial-siyasi fikirdən və həmin dövrün tanınmış filosofları Yusif Qarabaği, Məhəmməd Əli Saib Təbrizi və Zeynalabdin Şiravanidən danışılır (Azərbaycan fəlsəfəsinin tarixinə dair oçerklər, 1966, 274-336).

Sovetlər Birliyi dövründə fəlsəfə elmləri doktoru Ə.Ə.Əminzadənin “Azərbaycanda fəlsəfi və ictimai-siyasi fikir tarixindən (XVII-XVIII əsrlər və 19-cu əsrin birinci rübü)” əsəri isə XVII-XVIII əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixini öyrənmək baxımından çox əhəmiyyətlidir (Əminzadə, 1972). O, bu əsərində XVII-XVIII əsrlərdə yaşamış Azərbaycan türk mütəfəkkirləri M.Qarabaği, Y.Qarabaği, Məhəmməd Əli Saib Təbrizi, Zeynalabdin Şirvani və başqalarından bəhs etmişdir.

Əməkdar elm xadimi, fəlsəfə elmləri doktoru Camal Mustafayev Azərbaycan xalqının fəlsəfi və ictimai fikir tarixinin araşdırılmasında fəal iştirak etmişdir. O, “Azərbaycan fəlsəfi-ictimai fikir tarixinin oçerkləri”, “SSRİ xalqlarının fəlsəfə tarixi”, “Nizaminin dünyagörüşü”, “Fəlsəfi-tarixi araşdırmalar” (Mustafayev 2013) və digər əsərlərində Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixinə aid dəyərli araşdırmalar aparmışdır.

Bu dövrdə fəlsəfə tarixçisi, prof. Mithət Ağamirovun (1920-1995) yaradıcılığında da fəlsəfə, fəlsəfə tarixinə aid məsələlər xüsusi yer tutmuşdur. Onun “Mirzə Ələkbər Sabirin dünyagörüşü”, “Birinci rus inqilabi illərində Azərbaycan ictimai fikrində milli məsələyə dair” (1963), “Azərbaycanda marksist-leninçi təlim uğrunda mübarizə tarixindən”, “Abdulla Şaiqin dünyagörüşü” (1982), “M.Hadinin fəlsəfəsi” (1987), “Azərbaycan romantiklərinin dünyagörüşü”, “Azərbaycanda qeyri-marksist ideya cərəyanlarının tənqidi” və digər kitabları Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixini öyrənmək baxımından əhəmiyyətlidir.

Digər fəlsəfəçi alim, akademik Fuad Qasımsadə (1929-2010) Sovetlər dönməsində olduğu kimi, müstəqilliyimizin bərpasından sonra da milli fəlsəfi və ictimai fikir tarixinə aid əsərlər yazmağa davam etmişdir. Belə ki, o,

vaxtilə yazdığı əsərləri, o cümlədən “Füzulinin dünyagörüşü”, “Qəm karvanı, yaxud Zülmətdə nur” və başqa kitabları üzərində yenidən işləmiş, yeni əsərlər yazmışdır.

Fəlsəfə elmləri doktoru, prof. Fərman İsmayılov (1936-2018) istər Sovetlər Birliyi, istərsə müstəqilliyimizin bərpasından sonra fəlsəfə tarixinə aid əsərlər yazmışdır ki, bunlar daha çox Qərb fəlsəfə tarixinə aiddir: “Antikommunizm və insan problemi” (Bakı, 1978); Müasir pozitivizm (tarixi-tənqidi oçerk)” (Bakı, 1979); “Müasir burjua fəlsəfəsinin böhranı (neopozitivizm və ekzistensializm)” (Bakı, 1981); “Müasir Qərb fəlsəfəsi” (Bakı, 1991); “XX əsr fəlsəfəsinə dair oçerklər” (Bakı, 1992); “İnsan və dünya” (Bakı, 1994); “Klassik psixanalizin əsasları” (Bakı, 2003) və b.

Eyni zamanda, Sovetlər Birliyi dövründə Azərbaycan xalqının fəlsəfə tarixinə aid yazılmış Ş.F.Məmmədovun “Azərbaycanda fəlsəfi fikrin inkişafı”, Ş.Ş.Mirzəyevanın “Azərbaycanda estetik fikir tarixindən (XIX əsr-XX əsrin əvvəli)”, Ş.Y.İsmayılovun “Azərbaycan fəlsəfi və sosial fikir tarixinə aid araşdırmalar”, Qədim Mustafayev “XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda islam ideologiyası və onun tənqidi”, Əhməd Kərədi Zəkuyevin “Bəhmənyarın fəlsəfi görüşləri”, “Saflıq qardaşlarının fəlsəfəsi”, “Orta əsrlərin ərəbdilli məntiq tarixindən”, Aleksandr Makovelskinin “Avesta”, “Məntiq tarixi” və başqa tədqiqatçıları, əsərlərini qeyd etmək lazımdır.

Mühacirət dövründə Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi haqqında araşdırmalar

Qeyd edək ki, Quzey Azərbaycan Sovet Rusiyasının işğalı altında olduğu dövrdə mühacirətdə, o cümlədən Türkiyə, Fransa, Almaniya, Finlandiya, Polşa və digər ölkələrdə yaşamış mütəfəkkirlərimiz, o cümlədən M.Ə.Rəsulzadə, M.B.Məhəmmədzadə, H.Bayqara, Ə.Yurdsevər, M.Kəngərli, Ə.Tobçubaşı, Ə.Cəfəroğlu, N.Şeyxzamanlı və başqaları Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi haqqında qiymətli araşdırmalar aparmışlar.

Şübhəsiz, onlar arasında bu sahədə ən çox seçilən Azərbaycan Cümhuriyyətinin qurucusu, mütəfəkkir Məhəmməd Əmin Rəsulzadə olmuşdur. Rəsulzadə mühacirət dövründə qələmə aldığı bir çox əsərlərində, xüsusilə də “Çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatı” (Rəsulzadə 1991), “Azərbaycan Cümhuriyyəti”, “İran türkləri” (Rəsulzadə 2013), “Qafqaz türkləri” (Rəsulzadə 2012),

“Azərbaycan şairi Nizami” (Rəsulzadə 2008) və digər əsərlərində milli ədəbiyyatla yanaşı, fəlsəfi və ictimai fikir tarixinə əhəmiyyətli dərəcədə müraciət etmişdir. O, bu əsərlərində bir tərəfdən, milli fəlsəfi-ictimai problemlərdən, digər tərəfdən, N.Gəncəli, Xaqani, M.Füzuli, A.A.Bakıxanov, M.F.Axundzadə, H.Zərdabi, C.Əfqani, H.Cavid, Ə.Cavad, Əmin Abid, C.Cabbarlı və başqa mütəfəkkirlərimizdən bəhs etmişdir.

Uzun müddət mühacirətdə yaşamış Mirzə Bala Məhəmmədzadə isə “Milli Azərbaycan hərəkatı”, “Azərbaycan Milli Xartiyası. 28 Mayıs İstiqlal bəyannaməsinin təhlili”, “Köylü hərəkatı. Lenin milli siyasəti”, “Məhəmməd Əmin Rəsulzadə”, “Azərbaycan Tarixində Türk Albaniya” və digər əsərlərində bu və ya digər dərəcədə Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi haqqında da məlumatlar vermişdir.

Hüseyn Bayqara isə “İran inqilabı və azadlıq hərəkatları”, “Azərbaycan istiqlal mübarizəsi tarixi”, “Azərbaycanda yeniləşmə hərəkatları. XIX yüzil” və digər əsərlərində Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixinə də müraciət etmiş, Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərindən A.A.Bakıxanov, M.F.Axundzadə, H.Zərdabi, C.Əfqani, H.Cavid, Ə.Cavad, Əmin Abid, C.Cabbarlı və başqaları haqqında bir sıra məqalələr yazmışdır.

Eyni zamanda, mühacirətdə yaşamağa məcbur olan milli ziyalılarımızdan Əhməd Cəfəroğlu, Nağı Şeyxzamanlı, Məhəmməd Kəngərli, Məhəmmədəli Rəsulzadə, Çingiz Göygöl, Ə.Yurdsevər, Ə.Tobçubaşı, Ceyhun Hacıbəyli və başqaları da Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi haqqında qiymətli araşdırmalar aparmışlar.

Müstəqilliyimizin bərpasından sonra Azərbaycan türk fəlsəfə tarixinin tədqiqində problemlər və həll yolları

SSRİ dağılıb Azərbaycan Respublikası müstəqilliyini yenidən bərpa etdikdən sonra, digər sahələrdə (tarix, ədəbiyyat, dil və s.) olduğu kimi, fəlsəfə tarixçiliyi sahəsində də nisbətən Qərb-sovet ideoloqlarının uydurduqları naməlum, ya da mələz “Azərbaycan” kimlikli deyil, məhz türk kimliyi mahiyyətinə uyğun olaraq kitablar, dissertasiyalar yazılmağa başlandı. Belə kitablardan biri də AMEA-nın müxbir üzvü, f.e.d. Zakir Məmmədovun qələmə aldığı qədim dövrlərdən XIX əsr də daxil olmaqla, böyük bir dövrü əhatə edən

“Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi” (1994) kitabıdır. Yalnız bu kitabda nisbətən türk nüvəli Azərbaycan xalqına aid fəlsəfə tarixinin öz əksini tapdığını görə bilərik.

Sovetlər Birliyi dövründə Azərbaycan türk fəlsəfi fikir tarixinə dair qiymətli əsərlər (“XI-XIII əsrlərdə Azərbaycanda fəlsəfi fikir”, “Bəhmənyarın fəlsəfəsi”, “Orta əsr Azərbaycan filosofları və mütəfəkkirləri” və b.) yazan Z.Məmmədov “Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi” kitabında bütün bunları sistemli şəkildə salmışdır. O, “Qədim və erkən Orta əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfi fikri” fəslində Azərbaycan xalqının ən qədim dini inanclarına toxunub, türksoylu tayfaların əski inanlarından bəhs etmişdir (Məmmədov 2006, 11). Z.Məmmədov Zərdüştün Azərbaycanda doğulması, “Avesta”nın Azərbaycanda yaranması və maqların bu təlimin yaranmasında başlıca rol oynamasından çıxış edərək, Zərdüştiliyi Azərbaycan fəlsəfəsinə, dini-fəlsəfi dünyagörüşünə aid etmişdir (Məmmədov 2006, 12-15). O, “VII-X əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfəsi” adlı ikinci fəsildə “Kitabi-Dədə Qorqud” boyu ilə bağlı müəyyən qədər Azərbaycan-Oğuz türklərinin dini-fəlsəfi dünyagörüşünə toxunmuş (Məmmədov 2006, 38), Oğuz türklərinin İslamdanöncəki dini inanclarının, düşüncə tərzinin, eləcə də müəyyən qədər totemlərə bağlılığın öz əksini tapdığını qeyd etmişdir (Məmmədov 2006, 41). Bu fəsildə İslam və onun müqəddəs Kitabı Quran haqqında ümumi bilgi verən Z.Məmmədov daha çox sünni hüquqi, (hənəfilik, malikilik, şafilik və hənəbəlilik) şiəlik (qalilik, ismaililik) və sufilik məzhəbləri, eləcə də bu məzhəblərin Azərbaycandakı nümayəndələrindən bəhs etmişdir (Məmmədov 2006, 22-32).

O, “XI-XII əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfəsi” fəslində Bəhmənyar, Əbühəfs Sühreərvi, Eynəliqəzat Miyanəci, Şihabəddin Sühreərvi və Nizami Gəncəvinin (Məmmədov 2006, 52-171); XIII-XIV əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfəsi” fəslində Əfzələddin Xunəcinin, Siracəddin Urməvinin, Nəsirəddin Tusinin (Məmmədov 2006, 172-238); “XV-XVI əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfəsi” fəslində Nəsimi, Məhəmməd Qarabaği, Füzulinin (Məmmədov 2006, 239-279); “XVII-XVIII əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfəsi” fəslində Rəcəbəli Təbrizinin (Məmmədov 2006, 280-295); “XIX əsrdə Azərbaycan fəlsəfəsi” fəslində A.A.Bakıxanov və M.F.Axundzadənin fəlsəfi irsindən geniş şəkildə bəhs etmişdir (Məmmədov 2006, 296-319).

Tanınmış filosof, akademik Ramiz Mehdiyevin də elmi-fəlsəfi yaradıcılığında milli fəlsəfi və ictimai fikir tarixi müəyyən yer tutmuşdur. O, “Azərbaycanın inkişaf dialektikası” (2000), “Azərbaycan: tarixi irs və müstəqillik fəlsəfəsi” (2001), “XXI əsrdə milli dövlətçilik: Demokratik inkişaf və müxalifət” (2003), “Milli məfkurə, dövlətçilik, müstəqillik yolu ilə: I cild (iyun 1971 – iyun 2001), II cild (yanvar 2002 – dekabr 2006)” (2006), “Demokratiya yolunda: irs haqqında düşünərkən” (2008), “Azərbaycan – 2003–2008: zaman haqqında düşünərkən” (2009), “Gorus-2010: absurd teatrı mövsümü” (2010), “Fəlsəfə” (Mehdiyev, 2010), “İctimai və humanitar elmlər: zaman kontekstində baxış” (2010), “Tarixi idrakın elmiliyi problemlərinə dair” (2015), “Yeni dünya nizamı və milli ideya”, “Tariximizin xanlıqlar dövrünün siyasi irsi sənədlər işığında” (2019) və digər əsərlərində milli fəlsəfi və ictimai fikir tariximizə aid dəyərli tədqiqatlar aparmışdır.

Tanınmış fəlsəfəşünas alim, prof. Yusif Rüstəmov (1932-2010) da yaradıcılığında Azərbaycan xalqının fəlsəfi və ictimai fikir tarixinə müəyyən qədər yer vermişdir. O, “Sosial-siyasi və hüquqi təlimlər tarixi” (2003), “Mövlana Cəlaləddin Ruminin sufilik fəlsəfəsi”, “Əbu Həfs Sührəverdinin təsəvvüf fəlsəfəsi”, “Türk fikir tarixi haqqında mülahizələr”, “Fəlsəfənin əsasları” (2004) və digər əsərlərində Azərbaycan xalqının fəlsəfə tarixini işıqlandırmağa çalışmışdır.

Tanınmış fəlsəfə tarixçisi, prof. İzzət Rüstəmovun Azərbaycan xalqının fəlsəfi və ictimai fikir tarixinin öyrənilməsi istiqamətində ən mühüm əsərləri “Həsən bəy Zərdabi” (2012), “XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda təbii-elmi və fəlsəfi fikrin vəhdəti” (1992), “Azərbaycanda təbii-elmi biliyin inkişafının fəlsəfi problemləri” (2001) və başqaları olmuşdur.

Tanınmış fəlsəfə tarixçisi, dos. Qəmər Mürşüdlü də milli fəlsəfi və ictimai fikir tariximizə aid bir sıra dəyərli əsərlər yazmışdır. Onun bu cür əsərləri arasında “Cəmaləddin Əfqaninin sosial-siyasi fəlsəfəsi” (2019) və digərlərini göstərmək olar.

Azərbaycan xalqının fəlsəfi və ictimai fikir tarixinin müəyyən dövrlərini əhatə edən “Azərbaycan fəlsəfəsi. Qədim dövr” (Şükürov Ağayar və Abdullazadə Gülnaz, 1993), “Azərbaycan mifologiyası (tədqiqi tarixindən)”, “Müstəqil dövrün fəlsəfəsi və filosofları” (2007), “Fəlsəfə” (2002), “Şərq fəlsəfəsi və filosofları” (2005) adlı kitabların müəllifi olan prof. Ağayar

Şükürovun da bu sahədə böyük əməyi vardır. Xüsusilə də XX əsr Azərbaycan xalqının fəlsəfi və ictimai fikir tarixini öyrənmək baxımından A.Şükürovun “Müstəqil dövrün fəlsəfəsi və filosofları” diqqəti cəlb etməkdədir.

Tanınmış fəlsəfə tarixçisi, f.e.d. Elmira Zamanovanın (1933-2016) fəlsəfə tarixinə aid yaradıcılığı hər iki dövrü (Sovetlər Birliyi və müstəqillik dövrü) əhatə etmişdir. O, “Marksist estetikanın müasir Türkiyədə mütərəqqi estetik fikrin inkişafına təsiri”, “Çağdaş Türkiyədə estetik fikir: əsas problemlər və təmayüllər”, “İsmail Tunalı - Türkiyədə ontoloji estetikanın görkəmli nümayəndəsi”, “Türk estetikası: tarixi və müasir inkişafı”, “XX əsr Azərbaycan romantizminin estetikası”, “XIX-XX əsrlərin əvvəllərində Azərbaycanda estetik fikir” və digər əsərlərində milli fəlsəfi və ictimai fikir tariximizə aid qiymətli tədqiqatlar aparmışdır.

Müstəqilliyimizin bərpasından sonra Azərbaycan xalqının fəlsəfi və ictimai fikir tarixini öyrənmək baxımından prof. Rəfael Əhmədlinin də bir çox əsərləri vardır. O, “Azərbaycan milli-demokratik dövlətçilik məfkurəsi: türkçülük, müasirlik, islamçılıq” (2007), “Mirzə Kazımbəyin ictimai fikirləri” (2012), “Azərbaycan dövlətçilik fəlsəfəsi” (2008), “Seyid Əzim Şirvaninin fəlsəfi görüşləri” (2005), “Mirzə Bala Məhəmmədzadənin ictimai-siyasi görüşləri” (2017) və digər əsərlərində Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixinə aid dəyərli araşdırmalar aparmışdır.

Fəlsəfə tarixi tədqiqatçısı, f.f.d., dos. Müstəqil Ağayev Azərbaycan xalqının fəlsəfi və ictimai fikir tarixinə aid bir çox qiymətli əsərlər yazmışdır. O, “Məhəmməd Əmin Rəsulzadə” (2006), XX əsr Azərbaycan ictimai və fəlsəfi fikrində din problem” (2008), “Azərbaycan demokratik fikrində insan konsepsiyası” (2009), “Hüseyn Cavidin dünyagörüşü” (2005), “Azərbaycan ictimai fikrində milli məsələ” (2007), “Azərbaycan demokratik fikrində sosial azadlıq və bərabərlik problemi”, “Abbas Səhhət (fəlsəfi və sosial-siyasi görüşləri)” və digər əsərlərində Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixinə aid dəyərli araşdırmalar aparmışdır.

Çağdaş dövrdə Azərbaycan xalqının fəlsəfi və ictimai fikir tarixini araşdıran mütəxəssislərdən biri də fəlsəfə elmləri doktoru Arzu Hacıyevadır. O, “Nəriman Nərimanovun din haqqında fəlsəfi düşüncələri” (1998), “Mədəni-tarixi irsin tədqiqində hermenevtikanın fəlsəfi və metodoloji əhəmiyyəti” (2004), “Şərqdə hermenevtika. Fəlsəfə tarixi kontekstində” (2006),

“Akademik Heydər Hüseynov” (2015), “Azərbaycan mütəfəkkirləri zamanın kontekstində: hermenevtik təcrübələr” (2017) və digər əsərlərində Azərbaycan xalqının fəlsəfi və ictimai fikir tarixinə aid dəyərli araşdırmalar aparmışdır. Xüsusilə də A.Hacıyeva “Azərbaycan mütəfəkkirləri zamanın kontekstində: hermenevtik təcrübələr” əsərində əsasən fəlsəfi fikri tariximizin XIX-XX əsrlərini və həmin əsrlərdə yaşamış mütəfəkkirlərimizdən M.F.Axundzadə, N.Nərimanov, M.Ə.Sabir, Ü.Hacıbəyli və başqalarının mədəni-fəlsəfi irsini işıqlandırmağa çalışmışdır.

Fəlsəfə elmləri doktoru, prof. İlham Məmmədzadə də bir çox əsərlərində Azərbaycan xalqının milli fəlsəfi və ictimai fikir tarixinə müəyyən qədər müraciət etmişdir. Məsələn, o, “Vətəndaş cəmiyyəti və milli ideologiya: Azərbaycanda siyasi prosesin fəlsəfəsi”, “Siyasi etika”, “Qloballaşma və müasirləşmə şəraitində fəlsəfənin aktuallığı haqqında” (2009), “Bir daha fəlsəfə haqqında” (2012), “Mədəniyyətlərin qarşılıqlı təsirinin fəlsəfəsi və almanların Cənubi Qafqazda məskunlaşması” və digər əsərlərində fəlsəfi-ictimai fikir tariximizlə bağlı araşdırmalar aparmışdır.

Qeyd edək ki, son zamanlarda Azərbaycan xalqının fəlsəfi və ictimai fikir tarixini araşdıranlar sırasında AMEA-nın müxbir üzvü, f.e.d. Könül Bünyadzadə, fəlsəfə elmləri üzrə fəxri doktor Əlisa Nicat, prof. Səlahəddin Xəlilov, prof. Rəbiyyə Aslanova, prof. Cahangir Məmmədov, prof. Zakir Məmmədəliyev, prof. Dilqəm İsmayılov, f.e.d. Yadigar Türkel, dr. Cavad Heyət, dr. Məhəmmədağlı Zehtabi, f.e.d. Zeynəddin Hacıyev, f.e.d. Afaq Məmmədova, f.e.d. Əlikram Tağıyev, f.e.d. Azər Mustafayev, f.e.d. Lalə Mövsumova, f.e.d. Niyazi Mehdi, f.e.d. Xatirə Quliyeva, dos. Arif Bəşirov, f.f.d. Zakir Qasimov, f.f.d. Rahil Nəcəfov, f.f.d. Mətanət Şəxizanova, f.f.d. Radif Mustafayev, f.f.d. Fazil Vahidov, f.f.d. Məsud Şükürov, f.f.d. Rahil Nəcəfov, f.f.d. Əli İbrahimov, f.f.d. Kəmalə Pənahova, f.f.d. Zöhrə Əliyeva, f.f.d. Fazil Mustafa, f.f.d. Ağasəlim Həsənov, dos. Aqşin Quliyev, f.f.d., dos. Anar Qafarov, f.f.d. Rauf Məmmədov, f.f.d. Nicat Məmmədov, f.f.d. Bağır Babayev, f.f.d. Rəşad Əsgərov, f.f.d. Əliyar Orucov, gənc tədqiqatçı Zaur Rəşidov və başqaları da vardır.

Çoxcildlik “Azərbaycan fəlsəfə tarixi”nin milli fəlsəfə tarixinin tədqiqində əhəmiyyəti

Dörcildlik nəzərdə tutulmuş, ancaq indiyə qədər iki cildi nəşr olunmuş “Azərbaycan fəlsəfə tarixi” kitabı Azərbaycan xalqının fəlsəfi və ictimai fikir tarixini öyrənmək baxımından qiymətli əsərlərdir. Bu iki cildə qədim dövrlərdən XIX əsrə qədərki Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi, Azərbaycan türk mütəfəkkirləri əsaslı və akademik şəkildə tədqiq olunmuşdur (Azərbaycan fəlsəfə tarixi 2014, I/8-10). Hər halda müstəqilliyimizin bərpa-sından sonra əməkdar elm xadimi, fəlsəfə elmləri doktoru Zümrüd Quluzadənin rəhbərliyi altında yazılmağa başlayan “Azərbaycan fəlsəfə tarixi” dörd-cildliyinin nəşr olunmuş ilk iki cildində ən qədim dövrlərdən XVIII əsrdə daxil olmaqla, Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi hərtərəfli şəkildə və akademik üslubda araşdırılmışdır (Azərbaycan fəlsəfə tarixi 2014/I; Azərbaycan fəlsəfə tarixi 2014/II).

Kitabın 1-ci cildinin “Azərbaycanda fəlsəfi fikrin yaranması və inkişafı. (Qədim dövrdən b.e.-nin VII əsrinədək)” adlanan ilk fəslində Zərdüştlikdən, Zurvanizmdən, mağların təlimindən, Şamanizmdən, Göytarıçılıqdan bəhs olunur (Azərbaycan fəlsəfə tarixi, 2014, I/14, 20, 53, 55, 148). Eyni zamanda, bu fəslə Mani və Manilikdən, Məzdək və Məzdəkilikdən (Azərbaycan fəlsəfə tarixi, 2014, I/41,43) də hərtərəfli şəkildə bəhs olunmuşdur.

Kitabın “VII-X əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfəsi” adlanan 2-ci fəslində isə öncə Azərbaycanda İslam dininin yayılması və onun ilk təbliğatçılarından, daha sonra Əli ibn Harun əz-Zəncanidən “İxvan əs-Səfa və Xüllan əf vəfa” cəmiyyətinin ideoloqlarından biri kimi, söz açılmışdır (Azərbaycan fəlsəfə tarixi 2014, I/115-139). Eyni zamanda, bu fəslə Məhəmməd Bakuvinin (Baba Kuhinin) fəlsəfi baxışları ayrıca təhlil olunmuşdur (Azərbaycan fəlsəfə tarixi 2014, I/140-159).

Kitabın “XI-XII əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfəsi” adlanan 3-cü fəslində isə Xətib Təbrizi, Eynəlqüzat Miyanəci, Yusif Tahir Xoylu, Məhsəti Gəncəvi, Ə.Bəhmənyar, Şihabəddin Yəhya Sührəvərdir, Xaqani Şirvani və Nizami Gəncəvinin dünyagörüşü ayrı-ayrılıqda geniş şəkildə təhlil və təfsir olunmuşdur (Azərbaycan fəlsəfə tarixi 2014, I/160-447).

Çoxcildlik “Azərbaycan fəlsəfə tarixi”nin 2-ci cildinin “XIII-XVI əsrlərdə Azərbaycanda fəlsəfi və ictimai fikir” adlanan ilk fəslində Şəms Təbrizi (Azərbaycan fəlsəfə tarixi 2014, II/93-131), Nəsirəddin Tusi (Azərbaycan fəlsəfə tarixi 2014, II/132-174), Məhəmməd Təbrizi (Azərbaycan fəlsəfə tarixi 2014, II/175-192), Əsirəddin Əbhəri (Azərbaycan fəlsəfə tarixi 2014, II/193-215), Əvhədi Marağayi (Azərbaycan fəlsəfə tarixi 2014, II/216-241), Mahmud Şəbüstəri (Azərbaycan fəlsəfə tarixi 2014, II/242-274), Fəzlullah Nəimi (Azərbaycan fəlsəfə tarixi 2014, II/275-312), İmadəddin Nəsimi (Azərbaycan fəlsəfə tarixi 2014, II/313-353), Şəms Məğribi (Azərbaycan fəlsəfə tarixi 2014, II/354-378), Qasimi-Ənvar (Azərbaycan fəlsəfə tarixi 2014, II/379-410), Seyid Yəhya Bakuvi (Azərbaycan fəlsəfə tarixi 2014, II/411-440), Yusif Muskuri (Azərbaycan fəlsəfə tarixi 2014, II/441-470) və Məhəmməd Füzulinin (Azərbaycan fəlsəfə tarixi 2014, II/471-528) ictimai-siyasi və fəlsəfi irsindən bəhs olunmuşdur.

Kitabın 2-ci cildinin “XVII-XVIII əsrlərdə Azərbaycanda fəlsəfi və ictimai fikir” adlanan ikinci fəslində isə Yusif Qarabaği (Azərbaycan fəlsəfə tarixi 2014, II/566-601), Saib Təbrizi (Azərbaycan fəlsəfə tarixi 2014, II/602-647) və Zeynalabidin Şirvaninin (Azərbaycan fəlsəfə tarixi, 2014, II/648-674) ictimai-siyasi və fəlsəfi irsi araşdırılmışdır.

Ümumilikdə, həm Azərbaycan türk dilində, həm də rus dilində nəşr olunan çoxcildlik “Azərbaycan fəlsəfə tarixi”nin ilk iki cildi bəzi cüzi istisnalarla, Azərbaycan xalqının fəlsəfi və ictimai fikir tarixini öyrənmək baxımından olduqca əhəmiyyətli və mükəmməl əsərlərdir. Ümid edirik, Azərbaycan xalqının fəlsəfi və ictimai fikir tarixinin XIX-XX əsrlərini və bu dövrün tanınmış mütəfəkkirlərini özündə ehtiva edəcək 3-cü və 4-cü cildlər yaxın zamanlarda nəşr olunacaqdır.

Üçcildlik “Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi” əsərinin milli fəlsəfə tarixinin tədqiqində yeri

Son illərdə AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun aparıcı elmi işçisi, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent Faiq Ələkbərlinin “Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi. XIX-XX əsrlər” adlı üçcildliyi nəşr olunub ki, bu əsərlər Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixinin XIX-XX əsrlərini və həmin əsrlərdə yaşamış Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin mədəni-fəlsəfi

irsini öyrənmək baxımından əhəmiyyətlidir. Xüsusilə də çoxcildlik “Azərbaycan fəlsəfə tarixi”nin həmin əsrləri özündə əhatə edəcək 3-cü və 4-cü cildlərinin hələlik nəşr olunmadığı bir dövrdə F.Ələkbərlinin üçcildlik kitabının əhəmiyyətinin vacibliyi danılmazdır.

Faiq Ələkbərlinin “Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi. XIX-XX əsrlər” adlı üçcildliyinin birinci cildində Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixinin inkişaf yolları üç istiqamətdə təhlil edilmişdir:

1) Azərbaycanda Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və fəlsəfəsinin davamı: sxolastik fəlsəfədən dünyəvi fəlsəfəyə, dini təfəkkürdən dünyəvi təfəkkürə dönüş: Abbasqulu Ağa Bakıxanov, Zeynalabdin Şirvani, Qasım bəy Zakir, Mir Möhsün Nəvvab, Seyid Əbülqasim Nəbati, Heyran xanım, Əbuturab Axundoglu, Mir Həməzə Nigari və başqaları;

2) Azərbaycanda Qərb-Avropa mədəniyyəti və fəlsəfəsinin təşəkkülü: avropaçılıq təsirindən radikal-inqilabçı fəlsəfəyə doğru: Mirzə Şəfi Vazeh, Tahirə (Zərintac) Qürrətul-Eyn, Mirzə Məhəmməd Əli Kazım bəy, Mirzə Fətəli Axundzadə, Nəcəf bəy Vəzirov, Zeynalabdin Marağalı və başqaları;

3) Azərbaycanda Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və Qərb-Avropa mədəniyyətinin “sintezi” problemi və həll yolları: Cəmaləddin Əfqani, Həsən bəy Zərdabi, Seyid Əzim Şirvani, Mirzə Əbdürrəhim Talıbzadə və başqaları (Ələkbərli 2018, 9-11).

F.Ələkbərlinin “Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi. XIX-XX əsrlər” adlı üçcildliyin ikinci cildində isə XX əsr Quzey Azərbaycan türk fəlsəfi fikrinin inkişaf yollarından və bu fəlsəfi fikrin tanınmış Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin dünyagörüşlərindən bəhs olunur. Müəllif kitabın ikinci cildində Quzey Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixinin inkişaf yollarını üç istiqamətdə təhlil edib:

1) Milli-demokratik və siyasi-fəlsəfi ideya cərəyanları: türkçülük/azərbaycançılıq, müasirlik və islamçılıq (Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, M.Ə.Rəsulzadə, F.b.Köçərli, Ə.Tobçubaşov, M.B.Məhəmmədzadə, Ü.Hacıbəyli, N.Yusifbəyli, H.Bayqara və başqaları);

2) Marksizm-leninizm ideologiyası: milli təmayülçülük və beynəlmiləçilik (N.Nərimanov, S.M.Əfəndiyev, R.Axundov, H.Hüseynov, C.Nağıyev və başqaları);

3) Milli maarifçilik fəlsəfəsi: realizm və romantizm: C.Məmmədquluzadə, Ö.F.Nemanzadə, M.Ə.Sabir, H.Cavid, A.Şaiq, A.Səhhət, M.Hadi və başqaları (Ələkbərli 2020, 5-26).

Faiq Ələkbərlinin “Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi. XIX-XX əsrlər” adlı üçcildliyinin üçüncü cildində XX əsr Güney Azərbaycan Türk fəlsəfi fikrinin inkişaf yollarından və bu fəlsəfi fikrin tanınmış Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin dünyagörüşlərindən bəhs olunur. Müəllif burada Güney Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixinin inkişaf yollarını üç istiqamətdə təhlil etmişdir:

1) Milli-demokratik və siyasi-fəlsəfi ideyaların sintezi (Ş.M.Xiyabani, S.C.Pişəvəri, Məhəmməd Biriya, Firudin İbrahimi, Tağı Ərani, Tağıxan Rüşad, Əlirza Nəbdil və başqaları);

2) Milli maarifçilik və ictimai-fəlsəfi ideyalar (M.Ə.Şəbüstəri, M. Tərbiyə, M.Şəhriyar, Səhənd, H.Billuri, Həbib Sahir, Həmid Nitiqi, Əli Təbrizli, M.Zehtabi, Cavad Heyət və başqaları);

3) İslam fəlsəfəsi və islamçılıq: Əbülqasim əl-Xoyi, M.Təbatəbai, M.Şəriətmədari, M.Cəfəri, Cəfər Sübhani və başqaları (Ələkbərli 2021, 5-19).

“Fəlsəfə” və “Fəlsəfənin əsasları” kitablarında Azərbaycan xalqının fəlsəfi-ictimai fikir tarixinin əksi müstəqilliyimizin bərpasından sonra nəşr olunan “Fəlsəfə”, yaxud “Fəlsəfənin əsasları” kitablarının əksəriyyətində anlayış olaraq “Azərbaycan fəlsəfəsi”, “Azərbaycan fəlsəfə tarixi”ndən istifadə olunur ki, çox zaman burada konkret hansı xalqın fəlsəfəsindən ya da fəlsəfə tarixindən söz açılması anlaşılmır. Daha doğrusu, bu kimi kitablardan əsasən belə bir nəticə çıxarmaq olur ki, “Azərbaycan fəlsəfəsi” adı altında xaos kimi ya da qarışıq bir fəlsəfə tarixi şüurlara yeridilir.

Prof. Fərrux Ramazanovun rəhbərliyi altında nəşr olunan “Fəlsəfə” (1997), V.Abişovun “Fəlsəfə” (2006), H.İmanovun “Fəlsəfənin əsasları” (2007), Y.Rüstəmovun “Fəlsəfənin əsasları” (2004), A.Şükürovun “Fəlsəfə” (2002) və başqa müəlliflərin “Fəlsəfə” adını daşıyan əksər kitablarda Azərbaycan türk xalqına aid tanrıçılıq, qamlıq-şamanizm və “Kitabi-Dədə Qorqud”la bağlı, əsasən heç bir məlumat verilməmişdir. Yalnız akademik Ramiz Mehdiyevin 2010-cu ildə nəşr olunan “Fəlsəfə” dərsliyində Azərbaycan xalqının fəlsəfi fikrinin tərkib hissəsi kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud” eposuna müraciət olunmuşdur (Mehdiyev 2010, 81).

Fikrimizcə, müstəqillik dövründə “fəlsəfə” adını daşıyan əksər kitablarda Azərbaycan xalqının qədim dini-mifoloji, dini-fəlsəfi dünyagörüşü ilə bağlı tanrıçılığa ümumiyyətlə müraciət olunmaması, “Kitabi-Dədə Qorqud”a isə nadir hallarda istinad edilməsi anlaşılan deyil. Əgər biz gənc nəsle doğrudürüst fəlsəfi bilik vermək istəyiriksə, artıq bir çox məsələlərə, o cümlədən qədim dini-mifoloji, dini-fəlsəfi dünyagörüşümüzdə və fəlsəfi irsimizə Sovetlər Birliyi dövrü prizmasından baxmamalıyıq. Bu gün “fəlsəfə” adını daşıyan kitablarda, əsasən, Sovetlər Birliyi dövründə olduğu kimi, Azərbaycan xalqının şüuruna yalnız irandilli-farsdilli etnoslara aid Atəşpərəstliyin, Zərdüştiliyn yeridilməsini doğru hesab etmirik. SSRİ dövrünün ideyalarından imtina etməyin vaxtı nəinki çatmış, hətta keçmişdir. Təəssüf doğuran haldır ki, SSRİ dövrünün bu cür ənənələrinə daha çox “Azərbaycan tarixi” (xüsusilə də 7 cildlikdə), “Fəlsəfə”, “Politologiya”, eləcə də müəyyən qədər “Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi” və başqa akademik nəşrlərdə, ali məktəb üçün dərsliklərdə rast gəlmək olur.

“Fəlsəfə” kitabında (Ramazanov və b. 1997, 42), eləcə də V.Abişov və Z.Hacıyevin eyniadlı “Fəlsəfə” kitablarında Zərdüştiliklə bağlı mülahizələr cüzi fərqlərlə təkrar olunmuşdur (Abişov 2006, 36).

Z.Hacıyev yazır ki, “Avesta” Azərbaycan xalqının bədii fəlsəfi fikrinin ilk qaynağı hesab olunur (Hacıyev 2001, 40). H.İmanov, Y.Rüstəmov, M.Fərhad-oğlu da eyniadlı “Fəlsəfənin əsasları” kitablarında yuxarıda adları çəkilən fəlsəfə tədqiqatçıları kimi, heç bir ciddi dəlil, sübut irəli sürmədən Zərdüştin Azərbaycan xalqına məxsus olduğunu iddia etmişlər. Məsələn, H.İmanov yazır: “Zərdüştiliyn meydana gəlməsinin, formalaşib yayılmasının Azərbaycan torpağı və etnik birliyi ilə əlaqəli olması, bu bölgənin ictimai-siyasi həyatı, əxlaqi-etik normaları ilə bağlılığı bu qədim dini-fəlsəfi təlimin və onun təsiskarının xalqımızın da mənəvi dəyərləri xəzinəsinə aid olması haqqında fikri məmuniyyətlə qeyd etməyə əsas verir” (İmanov 2007, 37). Y.Rüstəmov isə Zərdüştiliyi Azərbaycan və İran xalqlarının ortaq dini-fəlsəfi təlimi hesab etmişdir (Rüstəmov 2004, 77). M.Fərhadogluna görə, “Avesta”da qədim Azərbaycanda yaşayan xalqların dini-fəlsəfi, mənəvi-əxlaqi, ictimai görüşləri əks olunmuşdur (Fərhadoglu 2006, 43).

Maraqlıdır ki, çağdaş dövrdə nəşr olunmuş “Fəlsəfə”, “Fəlsəfənin əsasları” kitablarında İslam dininin Azərbaycan xalqının həyatında oynadığı mühüm

rol, milli-mənəvi dəyər kimi qazandığı status heç də istənilən səviyyədə əks olunmamışdır. Məsələn, “Fəlsəfə ensiklopedik lüğət”də İslamın Azərbaycan xalqının həyatında tutduğu mövqe konkret şəkildə izah olunmamışdır. Burada yalnız bildirilir ki, Azərbaycanda İslam hərbi işğalçılıq yolu ilə yayılmış və hazırda Azərbaycan əhalisinin xeyli qismi şiə, bir qismi hənəfi sünniləridir (Fəlsəfə ensiklopedik lüğət 1997, 193). Eyni sözləri 1997-ci ildə müəllif kollektivi tərəfindən nəşr olunan “Fəlsəfə” (red. F.Ramazanov), V.Abişovun, H.İmanovun, A.Şükürovun, Y.Rüstəmovun və başqalarının müəllifləri olduğu “Fəlsəfə”, yaxud “Fəlsəfənin əsasları” kitabları barədə də demək olar. Bu kitablarda İslam fəlsəfəsindən söz açılsa da, bu dinin Azərbaycan xalqının həyatında oynadığı mühüm rol barədə heç bir fikir söylənməmişdir. Məsələn, müəlliflər kollektivi şəklində nəşr olunan “Fəlsəfə” kitabında İslamın, o cümlədən Quranın mahiyyəti, daxili keyfiyyətləri ilə bağlı çox səthi bəhs olunduğu halda, sonralar İslamın əsasında yaranmış dini-fəlsəfi cərəyanların (cəbrilər, sifatilər, qədərilər, mötəzililik, əşərilik, sufilik, hürufilik və b.) izahına isə müəyyən qədər yer verilir (Ramazanov və b. 1997, 84-103). V.Abişovun “Fəlsəfə” kitabında da İslamın Azərbaycan xalqının həyatındakı oynadığı rolla bağlı yuxarıda adıçəkilən dərslikdən heç də fərqli olmayan fikirlər öz əksini tapmışdır (Abişov 2006, 56-68). H.İmanov isə eyniadlı kitabında İslam haqqında, bu dinin başlıca kitabı olan Quran haqqında çox cüzi məlumat vermiş, əsasən İslamla bağlı təriqətlərdən, məzhəblərdən bəhs etmişdir (İmanov 2007, 56-80).

Professor Y.İ.Rüstəmovun müəllifi olduğu “Fəlsəfənin əsasları” kitabında İslamla bağlı müsəlman dini fəlsəfəsi – qədərilər, cəbrilər, mötəzlilər (Rüstəmov 2004, 97-98), o cümlədən Şərq peripatetizmi, Səfiliq qardaşları və sufizim barədə ümumi bilgi verilir (Rüstəmov, 2004, 97-110). Eyni cizgini A.Şükürovun “Fəlsəfə” kitabında da görürük. A.Şükürov bu kitabında İslam və İslamın Azərbaycan fəlsəfəsində yeri haqqında geniş şəkildə bəhs etməmişdir. İslamın mahiyyəti haqqında heç bir məlumat verməyən A.Şükürov yalnız bir neçə filosofun (Farabi, İbn Rüşd, İbn Sina, Ə.Biruni və b.) dünyagörüşü barədə danışmış, eləcə də bir neçə Orta əsr Azərbaycan filosofu və panteizm, sufizm və hürufizim barədə qısa, ümumi bilgi vermişdir (Şükürov 2002, 186-199).

Qeyd edək ki, “Fəlsəfə”, yaxud “Fəlsəfənin əsasları” kitablarında Orta çağ Azərbaycan türk fəlsəfəsinin nümayəndələri kimi ümumi şəkildə də olsa,

N.Gəncəvi, E.Miyanəci, Ş.Yəhya Sührəverdi, Ə.Ö.Sührəverdi, N.Tusi, S.Urməvi, M.Füzuli, M.Şəbüstəri, Y.Qarabaği və başqalarından bəhs olunur. XIX əsrə gəldikdə, burada Azərbaycan xalqının maarifçilik fəlsəfəsi adı altında A.A.Bakıxanov, M.F.Axundzadə, M.Ş.Vazeh, H.Zərdabi, M.Kazımbəy, S.Ə.Şirvani, C.Əfqani və başqalarından qısa formada söz açılır. Yeni və ən yeni dövrdə Azərbaycan türk fəlsəfəsinə gəlincə, burada Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, M.Ə.Rəsulzadə, C.Məmmədquluzadə, M.Hadi, H.Cavid, H.Hüseynov, M.Xiyabani, S.C.Pişəvəri və başqa ziyalılarımızın mədəni-fəlsəfi irsindən müəyyən qədər bəhs olunmaqdadır.

Nəticə

Azərbaycan türk fəlsəfə tarixinin qaynaqları, təşəkkülü və inkişafı ilə bağlı apardığımız araşdırmanın sonunda gəldiyimiz əsas nəticələrdən biri odur ki, milli fəlsəfi və ictimai fikir tariximizin bütün şəkildə öyrənilməsinin vacibliyinin dərkidir. Bir xalqın fəlsəfi və ictimai fikri yarımçıq tədris ediləcəyi təqdirdə, onun üzvlərinin şüurunda da yarımçıqlıq, natamamlıq kompleksi olacaqdır. Bu baxımdan, Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tariximizi Azərbaycan Respublikasının mədəniyyəti, fəlsəfəsi, tarixi və coğrafiyası sərhədlərində məhdudlaşdırmamalıyıq. Bugünkü reallıq baxımından fəlsəfi və ictimai fikri tariximizi mövcud Azərbaycan Respublikası sərhədləri çərçivəsində yazsaq da, ancaq tarixən onun sərhədləri və coğrafiyası bundan qat-qat böyük olmuşdur. Bu o deməkdir ki, Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi dünən olduğu kimi, gələcəkdə də bir bütün olaraq Azərbaycan xalqına çatdırılmalı, tədris olunmalıdır.

Eyni zamanda milli tariximiz, ədəbiyyatımız, mədəniyyətimiz kimi fəlsəfəmiz də yazılarkən burada türk kimliyi əsla gözdə tutulmamalıdır. Məsələn, milli fəlsəfə tariximiz yazılarkən “Azərbaycan fəlsəfə tarixi” deyil, “Azərbaycan türk fəlsəfə tarixi”, ən azı, “Azərbaycan xalqının fəlsəfə tarixi” anlayışı önə çəkilməli, bu anlamda yalnız Quzey Azərbaycan xalqının deyil, Güney Azərbaycan da daxil olmaqla, vahid Azərbaycan türk xalqının fəlsəfə tarixi araşdırılmalıdır. Bu zaman özündənəvvəlki fəlsəfə tarixinin davamı kimi, Azərbaycan türk ziyalılarının fəlsəfi düşüncədə ortaya qoyduqları mənəvi-zehni əmək qeyd olunmalıdır. Başqa sözlə, qeyri-müəyyən ya da qarışıq fəlsəfi düşüncə deyil, konkret olaraq Azərbaycan türk xalqının fəlsəfi düşüncə

tarixi yazılmalıdır. Təbii ki, tarixboyu Azərbaycan türkləri ilə yanaşı, azsaylı etnik qrupların nümayəndələri arasında da müəyyən fəlsəfi fikir payı sahibləri olubsa, həmin kitablarda yer almalıdır. Bütövlükdə Azərbaycan xalqının fəlsəfəsi dedikdə, burada söhbətin, ilk növbədə, Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin fəlsəfi irsindən getdiyi açıq şəkildə ifadə olunmalıdır. Son illərdə nəşr olunmuş Əski dövr və Orta çağ Azərbaycan türk fəlsəfə tarixinə həsr olunmuş kitablarda, dissertasiyalarda deyil, eyni zamanda, XIX-XX əsrlər Azərbaycan türk fəlsəfə tarixinə aid əsərlərdə olan ciddi nöqsanları aradan qaldırmaq lazımdır.

Bütün bunlarla yanaşı, Azərbaycan xalqının fəlsəfə tarixinin təhsildə tədris olunmasına ciddi qayğı göstərilməsinə də ehtiyac vardır. Bu baxımdan, təklif edirik ki, “Azərbaycan xalqının fəlsəfə tarixi” ayrıca bir fənn kimi ali məktəblərdə tədris olunsun. Eyni zamanda, Azərbaycan xalqının fəlsəfə tarixinin bu və ya digər formada orta məktəblərdə də tədrisinə şərait yaradılmalıdır.

Ən vacib məsələlərdən biri də “Azərbaycan xalqının fəlsəfə tarixi”nin ensiklopediyası hazırlanmasıdır. Bizcə, belə bir ensiklopediyanın hazırlanması milli fəlsəfə tariximizin tədqiqi və inkişafı baxımdan çox zəruridir. Əlbəttə, buna qədər çox tez zamanda çoxcildlik “Azərbaycan fəlsəfə tarixi”nin XIX əsrin əvvəllərindən, XXI əsrin əvvəllərinədək nəzərdə tutulmuş 3-cü və 4-cü cildlərinin nəşrinə nail olunmalıdır. Təxminən, iki əsrə əhatə edən bu dövr Azərbaycan xalqının bugününü və gələcəyini daha aydın gələcəyə daşımaq baxımından olduqca önəmlidir.

ƏDƏBİYYAT

Abışov V. (2006). Fəlsəfə. Dərslik. Bakı: "Elm".

Ağamirov Midhət. (1963). Birinci rus inqilabi illərində Azərbaycan ictimai fikrində milli məsələyə dair, Bakı: Azərnəşr.

Ağamirov M.M. (1982). Abdulla Şaiqin dünyagörüşü. Bakı: Maarif.

Ağamirov M.M. (1987). Məhəmməd Hadinin fəlsəfəsi. Bakı: Azərnəşr.

Ağayev Müstəqil. (2005). Hüseyn Cavidin dünyagörüşü. Bakı: "Təknur".

Ağayev Müstəqil. (2006). Məhəmməd Əmin Rəsulzadə. Bakı: "Nurlan".

Ağayev Müstəqil. (2007). Azərbaycan ictimai fikrində milli məsələ. Bakı: "Nurlan".

Ağayev Müstəqil. (2008). XX əsr Azərbaycan ictimai və fəlsəfi fikrində din problemi. Bakı: Nurlan.

Ağayev Müstəqil. (2009). Azərbaycan demokratik fikrində insan konsepsiyası. Bakı: "Nurlan".

Ağayev Müstəqil. (2010). Abbas Səhhət (Fəlsəfi və sosial-siyasi görüşləri). Bakı: Elm və təhsil.

Azərbaycan fəlsəfə tarixi. (2014/1). I cild. Bakı: "Elm" nəşriyyatı (kitabın məsul redaktoru f.e.d. Z.Ə.Quluzadə).

Azərbaycan fəlsəfə tarixi. (2014/2). II cild. Bakı: "Elm" nəşriyyatı (kitabın məsul redaktoru f.e.d. Z.Ə.Quluzadə).

Bakıxanov A.A. (2001). Gülüstani-İrəm. Bakı: Möminin.

Baykara Hüseyn. (1992). Azərbaycan istiqlal mübarizəsi tarixi. Bakı: Azərnəşr.

Baykara Hüseyn. (1966). Azərbaycanda yeniləşmə hərəketləri. XIX yüzil. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

Çəmənəzəminli Y.V. (2005). Əsərləri. Üç cild. III cild. Bakı: AVRASIYA-PRESS.

Ələkbərli F.Q. (2018). Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). I cild. Bakı: "Elm və təhsil".

Ələkbərli F.Q. (2020). Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). II cild. Bakı: "Elm və təhsil".

Ələkbərli F.Q. (2021). Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). III cild. Bakı: "Elm və təhsil".

Əliyev Rəhim. (2013). Məhəmmədli Tərbiyə // Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (XX əsr). İki cildə, 2-cild. Bakı: Qanun.

Əhmədli Rafail. (2005). Seyid Əzim Şirvaninin fəlsəfi görüşləri. Bakı: Elm.

Əhmədli Rafail. (2007). Azərbaycan milli-demokratik dövlətçilik məfkurəsi: türkçülük, müasirlik, islamçılıq. Bakı: «Elm».

Əhmədli Rafail. (2008). Azərbaycan dövlətçilik fəlsəfəsi. Bakı: “Nurlan”.

Əhmədli Rafail. (2012). Mirzə Kazımbəyin ictimai fikirləri. Bakı: Elm.

Əhmədli Rafail. (2017). Mirzə Bala Məhəmmədzadənin ictimai-siyasi görüşləri. Bakı: Ozan.

Əminzadə Ə.Ə. (1972). Azərbaycanda fəlsəfi və ictimai-siyasi fikir tarixindən (XVII-XVIII əsrlər və 19-cu əsrin birinci rübü). Bakı: “Elm”.

Fərhadoğlu Maqsud. (2006). Fəlsəfənin əsasları. Bakı: Nurlan.

Fəlsəfə ensiklopedik lüğət. (1997). Bakı: Azərbaycan Ensiklopediyası NPB (redaktoru prof. İzzət Rüstəmov).

Fəlsəfə. (1997). Dərslik. Bakı: “Azərbaycan” nəşriyyatı (red. Fərrux Ramazanov).

Hacıyev Zeynəddin. (2001). Fəlsəfə. Bakı: “Adiloğlu”.

Hacıyeva Arzu. (1998). Nəriman Nərimanovun din haqqında fəlsəfi düşüncələri. Bakı: Azərbaycan Ensiklopediyası NPB.

Hacıyeva Arzu. (2004). Mədəni-tarixi irsin tədqiqində hermenevtikanın fəlsəfi və metodoloji əhəmiyyəti. Bakı: Adiloğlu.

Hacıyeva Arzu. (2006). Şərqdə hermenevtika (fəlsəfə tarixi kontekstində). Bakı: Adiloğlu.

Hacıyeva Arzu. (2015). Akademik Heydər Hüseynov. Bakı: Elm.

Hacıyeva Arzu. (2017). Azərbaycan mütəfəkkirləri zamanın kontekstində: hermenevtik təcrübələr. Bakı: Elm və təhsil.

Heyət Cavad. (1993). Türklərin tarix və mədəniyyətinə bir baxış. Bakı: Azər nəşr.

Hüseynov Heydər. (2007). Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı: «Şərq-Qərb».

Xəlilov Səlahəddin. (2006). Müstəqillik illərində fəlsəfi fikrimizin inkişaf məqamlarına dair. Fəlsəfə, tarix və müasirlik (fəlsəfi-komparativistika). Bakı: Azərbaycan Universiteti nəşriyyatı.

İmanov Həmid. (2007). Fəlsəfənin əsasları. Bakı: Turan evi.

İsmayilov Dilqəm. (2005). Azərbaycanın transformasiyası prosesində ideologiyalar: konservatizm, liberalizm, sosial-demokratiya. Bakı, «Adiloğlu» nəşriyyatı

История азербайджанской философии (2002). т.1. – Баку: ЭЛМ (ответственный ред. З.А.Кулизаде).

Исмаилов Ш.Ю. (1980). Исследования по истории философии и социальной мысли Азербайджана. – «Вопросы философии», №5.

Касумов М.М. (1959). Очерки по истории философской и общественно-политической мысли азербайджанского народа в XIX веке. Баку: Азернешр.

Köçərli Firudin. (1976). Marksizm-leninizm və Azərbaycanda demokratik ictimai fikir. Bakı: Azərneşr.

Köçərli F.Q. (1965). Üzeyir Hacıbəyovun ictimai-siyasi görüşləri. Bakı: Azərb. SSR EA nəşriyyatı.

Köçərli F.Q. (1966). Nəriman Nərimanov. Bakı: Azərneşr.

Köçərli F.Q. (1996). «Molla Nəsrəddin»çi Ömər Faiq. Bakı: Elm.

Köçərli F.Q. (1999). M.F.Axundovun dünyagörüşü. Bakı: Elm

Köçərli F.Q. (1993). Azərbaycan fəlsəfəsinin tədqiqi. Bəzi nəzəri-metodoloji problemlər. “Xalq qəzeti”, 31 iyun 1993-cü il

Köçərli Firudin bəy. (2005/1). Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. I cild, I cild. Bakı, Avrasiya-Press

Köçərli Firudin bəy. (2005/2). Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. II cild, II cild. Bakı: Avrasiya-Press.

Köçərli Firudin bəy. (2007). Ədəbiyyatımıza dair məktub // Azərbaycan publisistikası antologiyası. Bakı: “Şərq-Qərb”.

Кулизаде З.А. (1992). Из истории Азербайджанской философии VII-XVI вв., Баку: Азернешр.

Qasimov Mehbalı. (1953/1). M.F.Axundovun islam dini əleyhinə mübarizəsi. Bakı: Azərneşr.

Qasimov M. (1953/2). XIX əsrdə Rusiyanın qabaqcıl ideyalarının Azərbaycanda ictimai fikrin inkişafına təsiri. Bakı: Azərneşr.

Qasimov M. (1954). M.F.Axundov və XIX əsr rus inqilabi-demokratik estetikası. Bakı: Azərneşr.

Qasimov M. (1959). Ömər Xəyyamın rübailərində ateizm motivləri. Bakı: Azərneşr.

Геюшев З.Б. (1979). Философская мысль в советском Азербайджане. Баку: ЭЛМ.

Мамедов Ш.Ф. (1965). Развитие философской мысли в Азербайджане. Москва.

Маковельский А.О. (1960). Авеста. Баку: Изд. Академии наук АзССР.

Маковельский А.О. (2004). История логики. Москва: Кучково поле.

Мирзоева Ш.Ш. (1981). Из истории эстетической мысли в Азербайджане (XIX – начало XX в.). Баку: ЭЛМ.

Mehdiyev Ramiz. (2010). Fəlsəfə. Bakı: Şərq-Qərb.

Mehdiyev Ramiz. (2019). Tariximizin xanlıqlar dövrünün siyasi irsi sənədlər işığında. Bakı: “Şərq-Qərb”.

Melikoff İrene. (2010). Hacı Bektaş (Efsaneden gerçeğe). İstanbul: Cümhuriyet kitapları.

Melikoff İrene. (2011). Kırkların ceminde. İstanbul: Demos yayınları.

Məmmədzadə Mirzə Bala. (1992). Milli Azərbaycan hərəkəti. Bakı: Nicat.

Məmmədzadə İ.R. (2009). Qloballaşma və müasirləşmə şəraitində fəlsəfənin aktuallığı haqqında. Bakı: Təknur.

Məmmədzadə İ.R. (2012). Bir daha fəlsəfə haqqında. Bakı: Təknur.

Məmmədov Zakir. (2006). Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı: «Şərq-Qərb».

Məmmədova Afaq. (2003). XX əsr Azərbaycan romantizminin fəlsəfəsi. Bakı: “İqtisad universiteti” nəşriyyatı.

Mustafayev Camal. (2013). Fəlsəfi-tarixi araşdırmalar. Bakı: “Vətən” nəşriyyatı.

Mustafayev Qədim. (1973). XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda islam ideologiyası və onun tənqidi. Bakı: Maarif.

Mümtaz Salman. (2006). Azərbaycan ədəbiyyatının qaynaqları. Bakı: Avrasiya Press.

Mürşüdlü Qəmə. (2019). Cəmaləddin Əfqaninin sosial-siyasi fəlsəfəsi. Bakı: “ULU”.

Очерк по истории Азербайджанской философии. (1966). I том. Баку: Изд-во АН АзССР.

Rəsulzadə M.Ə. (1991). Əsrimizin Səyavuşu, Çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatı, Çağdaş Azərbaycan tarixi. Bakı: Gənclik.

Rəsulzadə M.Ə. (2008). Azərbaycan şairi Nizami. Bakı: «Çıraq».

Rəsulzadə M.Ə. (2012). Qafqaz türkləri. Bakı: “Təknur”.

Rəsulzadə M.Ə. (2013). İran Türkləri. Bakı: “Təknur”.

Rüstəmov İzzət. (1992). XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda təbii-elmi və fəlsəfi fikrin vəhdəti, Bakı: Azərnəşr.

Rüstəmov İzzət. (2001). Azərbaycanda təbii-elmi biliyin inkişafının fəlsəfi problemləri (XIX əsr-XX əsrin əvvəli). Bakı: Diplomat.

Rüstəmov İzzət. (2012). Həsən bəy Zərdabi. Bakı: Turan nəşrlər evi.

Rüstəmov Yusif İman oğlu. (2004). Fəlsəfənin əsasları. Bakı: “Azərbaycan Universiteti”.

Rüstəmov Yusif İman oğlu. (2000). Sosial-siyasi və hüquqi təlimlər tarixi. Bakı: «Azərbaycan Universiteti».

Рзакулизаде С. Дж. (2010). Из истории философской мысли Азербайджана. Баку: Текнур.

Şükürov Ağayar. (2002). Fəlsəfə. Bakı: «Adiloğlu» nəşriyyatı.

Şükürov Ağayar. (2005). Şərq fəlsəfəsi və filosofları. – Bakı: “Əbilov, Zeynalov və oğulları”.

Şükürov Ağayar. (2007). Müstəqil dövrün fəlsəfəsi və filosofları. Bakı: “Səda”.

Şükürov A.M., Abdullazadə G.A. (1993). Azərbaycan fəlsəfəsi (qədim dövr). Bakı: Azərnəşr.

Tağıyev Ə., Mustafayev A.X, Balayev M.A. (1994). Azərbaycanda milli hərəkət ideyalarının yaranması və təkamülü. (XIX sonu-XX əsrin əvvəlləri). Bakı: Azərnəşr.

Tərbiyət Məhəmmədli. (1987). Dənəşməndani-Azərbaycan. Bakı: Azərnəşr.

Türkel Yadigar. (2010). Nizami Gəncəvinin siyasi və dini-ideoloji baxışları. Bakı: Təknur.

Заманова Э. (2011). Эстетическая мысль в Азербайджане в XIX – начале XX веках. Баку: Текнур.

Zəkuyev Ə.K. (1958). Bəhmənyarın fəlsəfi görüşləri. Bakı: Azərnəşr.

Зекуйев А.К. (1961). Философия Братьев чистоты. Баку: Изд-во АН АЗССР.

Зекуйев А.К. (1965). История логики на Ближнем и Среднем Востоке. Баку: Изд-во АН АЗССР.

д. ф. по философии, доц. Фаик Алекперли

ИСТОРИЯ АЗЕРБАЙДЖАНО -ТЮРКСКОЙ ФИЛОСОФИИ, ЕЕ ИСТОЧНИКИ, ФОРМИРОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ

РЕЗЮМЕ

В статье говорится о том, что процесс становления истории азербайджано-тюркской философии и ее формирования как науки прошел сложный путь. Издавна считается, что история национальной философии в Азербайджане началась с работы «Из истории социальной и философской мысли в Азербайджане XIX века» академика Гейдара Гусейнова, опубликованной в 1949 году. Однако, по мнению автора, история национальной философии до Гусейнова связана с фундаментальным трудом «Литература азербайджанских тюрков» азербайджано-тюркского мыслителя Фирудинбека Кочарли, написанным им в 1990-е годы не в научно-философском академическом стиле. Потому что в этом произведении Кочарли затронул не только литературные, но и общественно-философские проблемы. Иными словами, как отмечал сам Кочарли, в этом произведении, помимо «поэта-габиля», он изучал и анализировал культурно-философское наследие мыслителей, которых он называл «литературно-фазиль».

В то же время упомянута история философии А.А.Бакиханова, А.Сура, Ю.В.Чемезминли, М.Тарбията, С.Мумтаза, М.А.Расулзаде и других, в той или иной форме затронувших в своих трудах общественно-философскую мысль азербайджанского народа до Г.Гусейнова. Далее автор сосредоточился на философской истории Г.Гусейнова, попытался показать место и роль его творчества в историографии философии азербайджанского народа.

По мнению автора, философскую историю Гусейнова, направленную на изучение общественно-философской мысли азербайджанского народа в академическом стиле, продолжили М. Гасымов, З. Гулузаде, Ф.Кочарли, М. Агамиров, З. Мамедов и другие. В связи с этим в статье анализируются работы З.Гююшова, З.Гулузаде, З.Мамедова и других о общественно-философской мысли азербайджанского народа в разные периоды или в целом. По мнению автора, «Очерки истории азербайджанской философии»,

изданные коллективом авторов во времена Советского Союза, можно считать первой систематической и масштабной книгой по истории азербайджано-тюркской философии. В статье отмечено, что после восстановления независимости Азербайджана издание первых двух томов многотомной «Истории азербайджанской философии» стало важным событием в науке Азербайджана, особенно в истории национальной философии. В статье также указано, что на фоне того, что после первых двух томов, отражающих историю азербайджано-тюркской философии, в том числе XVIII века, тома XIX-XX веков до сих пор не изданы, книга трехтомника Фаига Алекперли «История азербайджано-тюркской общественно-философской мысли» сыграла важную роль в восполнении этого пробела.

Ключевые слова: источники истории азербайджано-тюркской философии, Ф. Кочарли, историография академической философии, Г. Гусейнов, З. Мамедов, многотомная «История азербайджанской философии», З. Гулузаде, историки философии современного Азербайджана.

Assoc. Prof. Faig Alakbarli

HISTORY OF AZERBAIJAN TURKISH PHILOSOPHY SOURCES, FORMATION AND DEVELOPMENT

ABSTRACT

The article shows that the process of writing the history of Azerbaijan-Turkish philosophy and its formation as a science has gone through a complicated process. It has long been assumed that the history of national philosophy in Azerbaijan began with the work of academician Heydar Huseynov, *From the history of social and philosophical thought in Azerbaijan in the nineteenth century*, published in 1949. However, according to the author, the historiography of national philosophy is not as purely scientific and philosophical as the academic style of Huseynov, but is connected with the fundamental work *Literature of Azerbaijani Turks* written by Azerbaijani-Turkish thinker Firudin bey Kocharli in the 1900s. Kocharli covered not only

literary issues, but also socio-philosophical problems in that work. In other words, as Kocharli himself noted, in this work, in addition to the "poet-gabil", he also studied and analyzed the cultural and philosophical heritage of the thinkers he called "literary-fazil".

At the same time, A.A.Bakikhanov, A.Sur, Y.V.Chamenzaminli, M.Tarbiyet, S.Mumtaz, M.A.Rasulzadeh and others, who in one way or another took part in the philosophical and public opinion of the Azerbaijani people in their works before H.Huseynov, in the article. The "philosophical historian" is also touched upon, albeit briefly. After that, the author focused on H.Huseynov's philosophical historiography, tried to show the place and role of his work in the philosophical historiography of the Azerbaijani people. According to the author, Huseynov's philosophical historiography aimed at studying the philosophical and public opinion of the Azerbaijani people in the academic style was continued by M.Gasimov, Z.Guluzade, F.G.Kocharli, M. Agamirov, Z. Mammadov and others. In this regard, the article focuses on the works of Z.Goyushov, Z.Guluzade, Z.Mammadov and others on the social and philosophical thought of the Azerbaijani people in different periods or in general.

According to the author, "Essays on the history of Azerbaijani philosophy" published by a team of authors during the Soviet Union can be considered the first systematic, large-scale book on the history of Azerbaijani Turkish philosophy. The article shows that after the restoration of Azerbaijan's independence, the publication of the first two volumes of the multi-volume *History of Azerbaijani Philosophy* was an important event in Azerbaijani science, especially in the history of national philosophy. The article also notes that against the background of the fact that the volumes on the 19th and 20th centuries after the first two volumes reflecting the history of Azerbaijani Turkish philosophy, including the 18th century, have not yet been published, the publication of Faiq Alakbarli's three-volume *History of Azerbaijani Turkish Philosophical and Public Thought* was important in filling this gap.

Keywords: *Sources of the history of Azerbaijan-Turkish philosophy, F.B. Kocharli, historiography of academic philosophy, H.Huseynov, Z.Mammadov, multi-volume "History of philosophy of Azerbaijan", Z.Guluzade, philosophical historians of modern Azerbaijan*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d., dos. A.Q.Qafarov

ELM VƏ DİN MÜNASİBƏTLƏRİNDƏ DÖRD NƏZƏRİYYƏ

Tərcümə və qeydlər:

riy.f.d. Eminağa Məmmədov,
AMEA Riyaziyyat və Mexanika
İnstitutunun aparıcı elmi işçisi
eminm62@gmail.com

f.f.d., dos. Ələddin Məlikov,
AMEA Rəyasət Heyəti Təhsil şöbəsinin müdiri,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun müəllimi
aladdin.malikov@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0001-5830-6764>

XÜLASƏ

Elm və din münasibətləri tarixboyu mübahisələrlə yadda qalmışdır. Bu gərginlik bəzən zəif, bəzən daha ciddi şəkildə təzahür etmişdir. Elm və din münasibətlərini araşdırarkən, bu münasibətləri ümumi çərçivədə gözdən keçirməklə, hər bir elm sahəsinin vəziyyətinə ayrı-ayrılıqda baxmaq lazımdır. Eyni ilə bu məsələni dinlərə də şamil etmək zərurəti yaranır. Nəticədə, hər bir dinin özünəxas özəlliklərinin mövcud olduğunu görmüş oluruq.

Ümumiyyətlə, elm və din münasibətlərinin araşdırılması xüsusi və dərin qatlara malik olduğundan, bu sahədə tədqiqatlar həmişə ciddi şəkildə aparılmalıdır. Elm dinlə ziddiyyət təşkil edirmi? Elm və din fərqli sahələrə aiddirmi? Elm və din daim müzakirə və qarşılıqlı münasibətdədirmi? Elm və din, ümumilikdə, bir-birini tamamlayır və hər zaman inteqrasiya halındadırmı?

Təqdim edilən məqalə sadalanan suallara münasibətdə dəqiq elmi baxışları ehtiva edən Yan Barburun “*When Science Meets Religion*” adlı kitabının I fəslinin tərcüməsinə həsr edilmişdir. Həmin fəsildə bu suallar dəqiq elmi izahını tapmışdır.

Kitabda müəllif sadə anlaşılan nümunələr əsasında elm və din arasındakı münasibətləri dörd əsas kateqoriyaya bölmüş və onların hər birini dərinlən izah etmişdir. Bu münasibətlər ümumilikdə problemin mənşəyini, inkişaf

dinamikliyini və nəticəsini ortaya qoyaraq, həm mövcud nəzəriyyələri xarakterizə edir, həm elmi tədqiqatlara yol açır, həm də yeni fikirlərin formalaşmasına kömək edir.

***Açar sözlər:** elm, din, Yan Barbur, konflikt, müstəqillik, dialoq, integrasiya, natural ilahiyyat, təbiətin ilahiyyəti.*

Yan Barburun həyatı, elmi fəaliyyəti və yaradıcılığı haqqında məlumat

Yan Grem Barbur (Ian Graeme Barbour) 1923-cü ildə hazırkı Çin Xalq Respublikasının paytaxtı Pekin şəhərində anadan olmuş, 2013-cü ildə Amerikada vəfat etmişdir. O, 20 yaşında “Svortmor” (Swarthmore College) kollecini bitirmiş, 1946-cı ildə Dyuk Universitetində fizika üzrə magistr təhsilini aldıqdan sonra, müasir nəzəri və eksperimental fizikanın banilərindən biri olan dahi italyan fiziki Enriko Ferminin (Enrico Fermi, [1901-1954]) başçılıq etdiyi laboratoriyada işləmiş, 1949-cu ildə Çikaqo Universitetində fizika üzrə doktorluq elmi dərəcəsi almışdır. Bir müddət sonra Miçiqan vilayətinin Kalamazu kollecində fizika kafedrasında çalışdıqdan sonra, məşhur Yel Universitetinin ilahiyyat, fəlsəfə və etika fakültəsinə daxil olmuş, 1956-cı ildə universiteti uğurla bitirmişdir.

1956-cı ildən başlayaraq, 1990-cı ilə kimi Minnisota ştatının Nortfild şəhərindəki Karlton kollecində (Carleton College) həm fizika, həm də ilahiyyat fənlərini tədris etmişdir. Bu illər ərzində o, texniki fənlər, etika, din və elm sahələrində bir sıra əsərlər də yazmışdır. 1999-cu ildə dini düşüncənin formalaşmasında göstərdiyi fəaliyyətə görə, Templeton mükafatına (Templeton Prize) və digər mükafatlara layiq görülmüşdür. Aldığı mükafatlardan Berkli şəhərində yerləşən “İlahiyyat və Təbiət Elmləri Mərkəzi”nə (CTNS) ianələr etmişdir.

Elmi yaradıcılığı və pedaqoji fəaliyyəti ilə yanaşı, Y.Barbur çoxlu sayda elmi, elmi-kütləvi kitabların müəllifidir. Onun müəllifi olduğu çoxlu ədəbiyyat dünyanın fərqli dillərinə tərcümə edilmiş və hazırda da dərs vəsaiti kimi müxtəlif universitetlərdə tədris edilir.

Aşağıda məqalənin mövzusuna uyğun gələn və Y. Barburun müəllifi olduğu yalnız bir neçə əsərin siyahısını təqdim etməklə kifayətlənirik:

Xristianlıq və Alimlər [Christianity & the Scientists (1960)]; Elm və din münasibətləri [Issues in Science and Religion (1966)]; Elm və din [Science & Religion (1968)]; Elm və dünyəvilik: Texnologiya etikasası [Science & Secularity: The Ethics of Technology (1970)]; Miflər, modellər və paradigmlər [Myths, Models and Paradigms (1974)]; Elm əsrində din [Religion in an Age of Science (1990)]; Din və Elmə giriş: Tarix, Metod, Dialoq [Foreword in Religion & Science: History, Method, Dialogue (1996)]; Din və Elm: Tarixi və Çağdaş münasibətlər [Religion and Science: Historical and Contemporary Issues (1997)]; Elm Dinlə üzləşəndə [When Science Meets Religion (2000)]; Təbiət, İnsan təbiəti və Tanrı [Nature, Human Nature, and God (2002)].

Yan Barburun “Elm və din münasibətlərində dörd nəzəriyyə” kitabının birinci fəslinin tərcüməsi

Giriş

Bu yazıda elm və din arasında dörd qarşılıqlı münasibət tədqiq edilir: *konflikt, müstəqillik, dialoq və integrasiya*. Bunlardan hər birini digərlərindən fərqləndirən kifayət qədər müxtəlif nümunələrə malik olmasına baxmayaraq, onlar elə ümumi xarakteristik xüsusiyyətlərə malikdir ki, bu onları bir yerdə qruplaşdırmağa imkan verir.

Əvvəlcə çox vaxt konflikti əsaslandırmaq üçün nümunə olaraq misal göstərilən iki tarixi faktı xatırlatmaq istərdim. Hər iki halda tarixi yazılar özündə dolaşlıq münasibətləri ehtiva edir.

Birinci nümunə – 1633-cü ildə Q.Qaliley⁹ qarşı təşkil edilmiş məhkəmə prosesidir. Q.Qaliley həmin dövrə kimi Ptolomeyin¹⁰ Günəş və planetlərin Yer ətrafındakı orbitlər üzrə hərəkət etdiyini iddia edən nəzəriyyəsinin əksinə olaraq, Yerin və digər planetlərin Günəş ətrafında orbitlər üzrə hərəkət etdiyini irəli sürərək, Kopernikin¹¹ yeni nəzəriyyəsini müdafiə edirdi. Qalileyin mühakiməsinə səbəb olan əsas amillərdən biri, Avropada XII əsrdən başlaya-

⁹. Galileo Galilei (1564-1642)

¹⁰. Ptolemy (100-170 BC)

¹¹. Nicolaus Copernicus (1473-1543)

raq elmi irsi, o cümlədən, Ptolomeyin astronomik görüşlərini də dəstəkləyən Aristotelin danılmaz nüfuzu olmuşdur. Digər amil isə müqəddəs kitabın mötəbərliyi, ələlxüsus, Yerin kainatın mərkəzi olmasına bilavasitə dəlalət edən müddəalar idi. Son olaraq, bəlkə də ən əsas amil onun (Qalileyin) kilsənin nüfuzuna xələl gətirə bilən müddəası idi.

Qalileydən əvvəlki yüzilliklərdə də Müqəddəs Kitaba fərqli baxışlar mövcud olmuşdur. IV əsrdə yaşamış və Q.Qalileyin də istinad etdiyi Avqustin Avreliy¹² qeyd edirdi ki, *empirik (müşahidələrdən əldə edilən) bilgiler və İncilin hərfi oxunuşundan anlaşılan mənalər arasında ziddiyyət yaranarsa, müqəddəs kitab metaforik – məcazi – mənada təfsir edilməlidir*. “Varlıq” kitabının ilk fəslinə etdiyi şərhlərində Avqustin söyləyirdi ki, Müqəddəs Ruh üçün heç də göylərin forma və şəkilləri mərkəzi rol oynamır və O, insanların xilas – hidayəti – ilə əlaqəsi olmayan heç bir şeyi onlara öyrətməyi tələb etmir. Orta əsr müəllifləri ədəbi formaların və imanın səviyyələrinin müxtəlifliyini qəbul edirdilər və bir çox problematik müddəaların simvolik və alleqorik yozumlarını təklif edirdilər. Qaliley özünün müasiri olan kardinallardan birinin belə bir sözünü nəql edir:

“Müqəddəs Ruhun məqsədi heç də göylərin necə hərəkət etdiyi deyil, bizə göylərə necə ucalmağı öyrətməkdən ibarətdir”.

Qaliley düşüncəsinin bu aspekti elmi hökmləri ilahi hökmlərdən ayıran *Müstəqillik tezisində* nümunə kimi qəbul edilə bilər. Astronomik məsələlərə yanaşmada isə o söyləyirdi ki, İncilin tərtibatçıları (söhbət, yəqin ki, dörd kitabın müəllifləri – Matfey, Pavel, Luka və İoandan gedir) öz dövrlərində xalq danışq tərzindən istifadə etməklə özlərini sadə insanların səviyyəsinə endirirdilər. Onun fikrincə, biz hər iki mənbədən, yəni həm Təbiət Kitabından, həm də Müqəddəs Ruhun Kitabından – hansılarının ki, hər ikisi İlahi tərəfindən endirilmiş və buna görə də onlar arasında heç bir ziddiyyət ola bilməz – öyrənə bilərik. Bununla belə, Qaliley klassik ənənəvi düşüncə ilə *konfliktə* yol açan presedent yaratmış oldu. O söyləyirdi ki, təkzibolunmaz və əsaslandırıla bilən elmi nəzəriyyə ilə ziddiyyət təşkil etmədiyi təqdirdə, Müqəddəs Kitabın hərfi yozumunu qəbul etməliyik. Astronomlar arasında mühüm fikir ayrılıqları hökm sürdüyü bir zamanda, o da bir çoxu kimi elmi müəyyənlik prinsipinin rolunu çox qabardırdı. Bundan əlavə, katolik ierarxiyası – səlahiyyətliləri –

¹². Augustine of Hippo (354-430)

protestant reformatorlarını təhlükə qəbul edir və buna görə də öz mənafeələrini qorumağa çalışırdılar. Bəzi kardinallar Qalileyin fikirlərinə dözümlü yanaşsalar da, Papa və siyasi gücə malik olan məlum qrup kardinalların yanaşması tam fərqli idi. Nəticədə, məhz bu səbəbdən, Q.Qaliley kilsəyə itaətsizlik və Müqəddəs Kitabın hərfən yozumunu şübhə altına almaqda ittiham edildi.

İkinci nümunə – adətən, konfliktə ikinci tarixi nümunə XIX əsrdə meydana çıxan Darvinin¹³ Təkamül nəzəriyyəsi və onunla bağlı olan müzakirələrdir. Bəzi alimlər və dini liderlər hesab edirdilər ki, dini inanclar və Təkamül nəzəriyyəsi bir araya sığa bilməz. Bununla yanaşı, hər iki qrupa aid olan bir çox alim və ruhani isə belə düşünmürdü. Xülasə olaraq, söyləmək olar ki, bu mübahisələrin mərkəzində üç müddəa dururdu:

Müqəddəs Kitabın hərfi mənada başa düşülməli olması ilə meydana gələn ziddiyyət

Təkamülün uzunmüddətli tarixi proses olması tezisi “Varlıq” kitabında kainatın yeddi gün müddətinə yaradılması ilə bağlı müddəaya tam ziddiyyət təşkil edirdi. Darvinin dönəmində bəzi ilahiyyat alimləri Müqəddəs Kitabda heç bir səhvin olmadığını iddia edir, təkamülün bütün formalarını yanlış sayırdılar. Bu fikrin tərəfdarları azlıq təşkil edirdilər. Əksər mühafizəkar ilahiyyatçı alimlər hərfi təfsir əvəzinə, Müqəddəs Kitabın bu kimi ibarələrinin simvolik təfsirlərini qəbul edirdilər. Onlar arzu etməsələr belə, Təkamül nəzəriyyəsini məqbul sayır, bununla belə, əksər hallarda insan ruhunun spesifik – məxsusi – yaradılış olduğunu vurğulayırdılar. Digər tərəfdən, liberallar elmi inkişafı dəstəkləyir, onların tarixi tərəqqi haqqındakı optimist görüşlərinə uyğun gəldiyi üçün Təkamül nəzəriyyəsini ön plana çəkirdilər. Çox keçmədən onlar təkamülü Tanrının yaradıcılıq üslubu çərçivəsində müzakirə etməyə başladılar. Bunu mənim “*integrasiya*” adlandırıdığım nəsnənin bir versiyası da hesab etmək olar. Onlar, həmçinin Yaxın Şərqi İncil müəlliflərinin qədim yazılarında mədəni və kosmoloji dünyagörüşün elementlərini əks etdirən ibtidai fərziyyələrin nümunələrinə önəm verən İncilin sxolastiklərinin işlərinə də böyük maraq göstərirdilər.

¹³. Charles Darwin (1809-1882)

İnsanın məqamı ilə bağlı ziddiyyət

Klassik xristian təfəkküründə insanlar digər məxluqlardan fərqli hesab edilirdilər. Bu, insanın misilsiz olması, ruhun ölməzliyi, bəşərin etik və rasio-nal bacarığa malik olması ilə əsaslandırılırdı. Təkamül nəzəriyyəsində isə insanın da təbiətin bir parçası olduğu iddia edilirdi. Bu yanaşmada istər tarixi təkamül, istərsə də mövcud xüsusiyyətlər baxımından insan və heyvan həyatı arasında heç bir fərqləndirici sərhəd mövcud deyildir. Digər bioloqların insa-nın nitq və mədəniyyətlə başqalarından fərqləndiyinə təkid etmələrinə rəğ-mən, Darvin və darvinçilərin əksəriyyəti insan və heyvan davranışlarının ox-şarlığını xüsusi vurğulayırdılar. Kopernik astronomiyası, artıq insanı kainatın mərkəzi olmaq məqamından almışdı, indi də darvinçi bioloqlar təbiətin niza-mında insanın misilsizliyi müddəasını şübhə altına alırdılar. Viktorian İngiltə-rəsində bir çoxu insanın meymundan əmələgəlmə müddəasını bəşəri dəyərlə-rin inkarı kimi qəbul edirdi. Belə məlum olurdu ki, *“Ancaq güclü yaşayır”* prinsipi mənəviyyəti məhv edir. Bu konsepsiyadan, ələlxüsus, sosial sistemdə-ki müstəmləkəçilik zülmünə və iqtisadi rəqabətə bəraət qazandırmaq üçün istifadə edilirdi.

Nizam və tədbirlə ziddiyyət

Statik bir kainat çərçivəsində orqanizmlərin mürəkkəb fəaliyyəti və onla-rın ətraf mühitə ahəngdar uyğunlaşması şüurlu nizamlayıcının varlığını diktə edən zəruri arqumentdir. Darvin göstərirdi ki, bu adaptasiyanı fərdi bağlantısı olmayan¹⁴ dəyişmələr (idarə olunmayan çevrilmələr) və təbii seçimlə də əsas-landırmaq olar. Darvin özü isə inanırdı ki, Tanrı ayrı-ayrı orqanizmlərin strukturunun təfərrüatını deyil, ümumi təkamül prosesini tərtib etmişdir.

“Biz hər bir şeyə, pis və ya yaxşı olmasından asılı olmayaraq, şans adlan-dıra biləcəyimiz şeyləri istisna etməklə, sistemli nizamlı qanunların nəticəsi kimi baxmağa alışmışıq. Mən güman etmirəm ki, kainat – müşahidə etdiyimiz şəkildə – hansısa bir təsadüfün nəticəsi olsun. Bununla belə, hər bir kiçik və müstəqil varlığın da hansısa nizam və tədbirin nəticəsi olduğunu hesab edə bilmərik”.

¹⁴. Non-personal

Belə görünür ki, Darvin ömrünün sonunda daha çox aqnostik¹⁵ olmuşdur. Baxmayaraq ki, həyatının əksər dövründə o, mənim *İntegrasiya* başlığı altında müzakirə edəcəyim təbiət teologiyası nümunəsində olduğu kimi, *tərtibdən – dizayndan* – yaranan arqumentin islah edilmiş versiyasını qəbul edirdi. Bəzi alimlər daha da irəli gedərək dizayn konsepsiyasının geniş anlamda başa düşülməsini inkar edirdilər. Tomas Heksl¹⁶ bəşərin fərdi olmayan və məqsədsiz qüvvələrin – enerjilərin – məhsulu olduğunu söyləyirdi. Bu dövrdə materialist fəlsəfə ingilis və alman alimləri arasında yeni tərəfdarlar qazandı. Zooloq Ernst Hekkel¹⁷ isə maddə və enerjinin yeganə və son reallıq təkamülün hər şeyin tam şəkildə izahını təmin etdiyi fikrini söyləyirdi. Hekkel yazırdı:

“Təkcə bu arqumentasiya ilə kainatın bütün sirləri öz izahını tapır, ilahi varlıq aradan götürülür və sərhədsiz biliyin yeni dönməsi başlayır”.

Bu cür müxtəlif baxışlarda XX əsrdə elm və din arasında müşahidə olunan qarşıdurmaları əks etdirən əksər üslubları Darvinə yanaşmada tapmaq olar.

Konflikt tezi¹⁸

Konflikt tezi XIX əsrin sonlarında J.V.Dreyperin¹⁹ *“Din və elm arasındakı konfliktin tarixi”*²⁰ və A.D.Vaytın²¹ *“Xristian dünyasında elm və din qarşıdurmasının tarixi”*²² kitablarının təsiri altında ortaya çıxmışdır. Son dövrlərin tarixçiləri vurğulayırlar ki, onlar çox xüsusi seçmə nümunələrə istinad etmişlər. Həmin müəlliflərin təsvir etdikləri elm və din arasında mövcud olan münasibətlərə alternativ baxışlar əsrlər ərzində geniş şəkildə mövcud olmuşdur. Günümüzdə “elm və din arasında barışmaz konflikt”in populyar obrazı əksər media tərəfindən qabardılmışdır; hansıdakı polemika elmi materializm²³ və Bibliyanın hərfi yozumu arasındakı kəskinliyi ifadə

¹⁵. Allahın varlığının və fəvqəltəbii qüvvələrin olmasının qeyri-müəyyən olduğunu irəli sürən görüş. Nümunə: Bir xristian tanrının varlığının olmasını, bir ateist isə tanrının yoxluğunu iddia edir. Aqnostik isə bu barədə dəqiq bir qərar vermək üçün uyğun şəraitin olmadığını düşünür.

¹⁶. Thomas Henry Huxley (1825-1895)

¹⁷. Ernst Heinrich Philipp August Haeckel (1834-1919)

¹⁸. Conflict

¹⁹. John William Draper (1811-1882)

²⁰. *History of Conflict Between Religion and Science*

²¹. Andrew Dickson White (1832-1918)

²². *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*

²³. Scientific materialism

edən gerçək mülayim – mötədil – ayırıcı mövqedən daha dramatik xarakter daşıyır. Biz teologiyanın aşağıdakı şəkildə ifadə edilə bilən əsas xətlərini – spektrini – diqqət mərkəzində tutmalıyıq: naturalizm, o cümlədən materializm, panteizm,²⁴ liberalizm, neoortodoks, ənənəçilik,²⁵ mühafizəkarlıq²⁶ və Bibliyanın hərfi yozumu, yaxud fundamentalizm²⁷. İlk baxışda ikisinin bir araya gətirilməsi çox qərribə görünsə də, bu spektrin iki kənar tərəfini vahid konflikt kateqoriyasında qruplaşdırıram. Bunu ona görə edirəm ki, elmi materializm və Müqəddəs Kitabın zahiri yozumunun hər ikisi iddia edir ki, elm və din eyni sfera – təbiətin tarixi – haqqında fərqli hökmlər irəli sürür. Belə ki, onların arasından yalnız birini seçməliyik. Onlar bir şeydə yekdildirlər ki, fərd eyni zamanda həm təkamülü, həm də Tanrını əsas götürə bilməz. Tərəflərdən hər biri qarşı tərəfdən daha çox tərəfdaş əldə etmək istəyir və hər ikisi barışmaz ritorikadan istifadə edir.

Elmi materializm

Materializmin əsas müddəası aşağıdakı kimi ifadə edilə bilər: kainatda yeganə fundamental gerçəklik maddədir. Materializm də metafizikanın – reallığın ən ümumi xarakteristik xüsusiyyətlərinə aid olan tələblər məcmusu – bir formasıdır. Elmi materializm başqa bir müddəa da irəli sürür: elmi metod idrak üçün yeganə etibarlı üslubdur. Bu görüş epistemologiyanın – idrakın tədqiqi və əldə edilməsi haqqında müddəalar məcmusu – bir forması hesab olunur. Hər iki hökm aşağıdakı müddəa ilə bir-birinə bağlıdır: yalnız elmin araşdırdığı nəsnələr həqiqi və gerçəkdir. Buna görə də idrakın yeganə mötəbər yolu elmdir.

Bundan əlavə, materializmdə redaksionizm²⁸ cərəyanı çox geniş yayılmışdır. Epistemoloji redaksionizm²⁹ iddia edir ki, bütün elmlərin qanunları və nəzəriyyələri əsas etibarilə fizika və kimyanın qanunlarına gətirilə bilər. Metafizik redaksionizm³⁰ isə iddia edir ki, istənilən sistemin tərkib hissəsi onun

²⁴. Pantheism

²⁵. Traditionism

²⁶. Conservatism

²⁷. Fundamentalism

²⁸. Reductionism

²⁹. Epistemological reductionism

³⁰. Metaphysical reductionism

davranışını müəyyən edir. Materialist inanır ki, bütün hadisələr material komponentlərin – hansılar ki, kainatda yeganə təsiredici səbəblərdir – təsirlərinin dilində səbəb-nəticə əlaqələri ilə izah edilə bilər. Əlbəttə, elmdə hər bir sistemin komponentinin analizi olduqca böyük əhəmiyyət kəsb edir. İrəlidə görəcəyik ki, daha yüksək mütəşəkkil səviyyəli strukturlarda tamlar da – strukturun özü bütövlükdə – böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Gəlin, “*elmi metod – idrakın yeganə etibarlı formasıdır*” iddiasını araşdırıq. Elm bərpası mümkün olan kütləvi – əldə edilə bilən – verilənlərdən başlayır. Nəzəriyyələr təcrübi müşahidələrin müqabilində yoxlanıla bilən hipotezlər şəklində ifadə edilir. Nəzəriyyələr arasındakı seçimlər sonrakı tədqiqatlar və tətbiqlər baxımından uzlaşmaq³¹, universallıq – ümumilik³² – və faydalılıq³³ kimi əlavə meyarlardan asılıdır. Bu görüşə əsasən, dini inanclar məqbul deyildir, çünki din kütləvi məlumatlar, təcrübi sınaqlar və bu cür təkamül meyarlarından xaricdir. Yalnız elm obyektiv, aydındüşüncəli, universal, akkumulyativ və progressiv tərzə malikdir. Bunun əksinə olaraq, dini ənənələrin subyektiv, düşüncə baxımından qapalı, doqmatik, qeyri-tənqidi, dəyişkənliyə qarşı müqavimətli olduğu söylənilir. İrəlidə tarixçilərin və elmin filosoflarının elmin bu ideal təsvirini şübhə altına aldıklarının şahidi olacağıq. Buna rəğmən, bir çox alim onu qəbul edir və düşünür ki, bu iş dini inancların mötəbərliyini zəiflədir.

Karl Saqanın³⁴ “*Kosmos*” adlı kitabı və televiziya seriyaları müasir astronomiyanın kəşflərinin ecazkar təqdimatına həsr edilmişdir. Bununla yanaşı, zaman-zaman Saqan özünün fəlsəfi şərhlərini də bura daxil edir – özünün fəlsəfi görüşləri ilə müdaxilə edir. O söyləyir ki, kainat əbədi olsa da, olmasa da, onun mənbəyi tamamilə naməlumdur. O, çoxlu yerlərdə aşağıdakı arqumentlərdən çıxış edərək, Xristianlığın Tanrı haqqındakı görüşlərini hədəfə alır: mistik və avtoritar iddialar – tələblər – elmi üslubun – hansı ki, onun fikrincə, universal tətbiqə malikdir – qayəsi üçün təhlükə törədir. Təbiət (hansı ki, o, öz kitabında böyük hərflərlə qeyd edir) müqəddəslik obyekt kimi Tanrını əvəz edir. Saqan kainatın gözəlliyi, vüsəti və vəhdəti qarşısında öz heyranlığını ifadə edir. Televiziya seriyalarında isə o, ekranın kənarında

³¹. Coherence

³². Comprehensiveness

³³. Fruitfulness

³⁴. Carl Sagan (1934-1996)

oturaraq, *kainatın* ecazkarlıqlarını bizə nümayiş etdirir. Bu mənada, mənəviyyatın yeni növ formasını təqdim edir. Belə ki, o, təkcə sirləri açmaqla kifayətlənməyərək, bizim necə yaşamalı olduğumuzu da söyləyir. Sözsüz ki, biz Saqanın astronomik axtarışlara daha geniş kütləni təhrik və cəlb etməsi üçün maarifləndirici bacarıqlarına, onun böyük etik hissiyyatına – emosional təqdimatına –, dünyəvi barış və ekologiya qorunmasına ciddi yanaşmasına görə minnətdar olmalıyıq. Bununla belə, onun elmi metoda tam əminliyini – sərhədsiz bel bağlamasını – hansına ki, onun iddia etdiyi kimi, barış və ədalət əsrində məhz ona arxalanmaq lazımdır – şübhə altına almaq olar.

K.Saqanın “*Temas*”³⁵ adlı romanında və 1997-ci ildə bu roman əsasında çəkilmiş filmə hekayənin qadın qəhrəmanı uzaq kosmosdan gələn radiosiqnalları müəyyən edir və onların sayəsində kosmik səfər üçün böyük bir maşının dizaynının şifrələrini aşkar edir. Nəzərdə tutulan maşın hazırlanır və o, qara dəliklərdəki zaman-məkan dəyişmələrinin köməkliyi ilə qalaktikanın mərkəzinə qısa səfər edir. “*Kosmos*” romanı və onun əsasında çəkilən film, kainatın gözəlliyi və sirri qarşısında Saqanın heyranlığını, habelə elm və kəşf qarşısında məsuliyyətini göstərir. Romanda bir alimdən dini təəssürlərinin dəyişilib-dəyişmədiyini haqqında soruşulur. O da cavab verir ki, ilk dəfə qravitasiya, nisbilik və digər nəzəriyyələri dərk etdikdə, o, bununla rastlaşıb, ancaq bu təəssürat heç də elmdən ayrı deyildir. Bunun əksinə, intusianist dini cərəyan kosmosa səfərin şeytan əməli olduğunu iddia edən qeyri-mötəbər fundamentalist etirazçılarla təmsil olunur. Bu dəstənin digər nümayəndələri isə tez-tez televiziya yer alan, sanki elmə qarşı loyallıq münasibət göstərən, bununla belə, ibtidai təhsildən əlavə heç bir formal təhsili olmayan yevangelist kilsənin keşişləridir.

K.Saqanın “*Dünya şeytanın əsarətində: zülmətdə elm şam kimi*”³⁶ adlı son kitabının əsas hissəsi psevdo-elmin³⁷ təkzibinə, xüsusən də astrologiya, yadplanetlilər haqqındakı iddialara və naməlum uçan obyektlərə (NUO) həsr edilmişdir. Kitabın bir çox fəsilərində dinə qarşı – adətən, onun mifik, kütləvi və vulqar formalarına – hücumlar da öz əksini tapmışdır. K.Saqan ilk əsrlərdə şeytanlara və cadugərlərə inam haqqında, habelə günümüzdə iman yolu və

³⁵. Contact

³⁶. The Demon-haunted world: science as a candle in the dark

³⁷. Pseudo-science

psixoloji metodlarla gerçəkləşən müalicələr barəsində geniş izah və təsvirlər verir. Bir qısa izahı istisna etmək şərtilə o, heç bir yerdə əsaslı universitet təhsilli ilahiyyat alimlərinin sistemli yazılarına müraciət etmir. Hansılar ki, universitet təhsillidirlər və onun qəbul etdiyi alimlərlə intellektual tərəfmüqabili kimi çıxış edə bilirlər. K.Saqan aşkar surətdə elm və dini iki barışmaz rəqib kimi görür, öz bilgi və imanını da elmlə məhdudlaşdırır.

Növbəti nümunə kimi, sosiobioloq³⁸ Edvard Vilsonun³⁹ əsərinə baxaq. O, öz yanaşmasında həşəratlar, heyvanlar və insanlarda genetik və sosial davranışın təkamül mənbələrini əsas götürür. O soruşur ki, özünü fəda etmək davranışı – öz həyatını başqalarına qurban vermək – fərdi reproduktiv gələcək üçün məhvedici təhlükə yaradırsa, bu davranış qarışqa kimi ictimai həşəratlarda mövcud ola bilərmi? Vilson göstərir ki, bu növ altruistik davranış qarışqa toplumunda olduğu kimi genetik, bir-birinə yaxın qohumların davamlı var olması imkanını artırır. Selektiv təzyiqlər⁴⁰ bu cür fədakarlığa təşviq edir. Onun fikrincə, insanın bütün davranışları bioloji əsaslara və mövcud genetik quruluşa sığışdırılaraq izah edilə bilər. O yazır:

“Mübaligə olmadan söyləmək olar ki, sosiologiya və ictimai fənlər kimi bütün başqa sosial elmlər də biologiyanın son bölmələrindən hesab oluna bildikləri üçün Təkamül nəzəriyyəsinə daxil edilməlidir. Şüur isə beyin neyron mexanizminin törəmə fenomeni kimi izah edilə bilər”.

Vilson ilkin dövrlərdə insan cəmiyyətinin davamlı var olması üçün dini ayinlərin faydalı bir mexanizm olduğuna inanır. Onlar – ayinlər – möhkəm birgəyaşayışı təmin edirdi. Ancaq o söyləyir ki, dini inanc təkamülün məhsulu kimi izah edilərsə, gələcəkdə dinin gücü aradan qalxmalıdır və “o”, elmi materializm fəlsəfəsi ilə əvəz edilməli olacaq.

Söyləməliyəm ki, Vilson öz mülahizələrində daha ardıcıl olsaydı, təkamülün məhsulu kimi izah ediləcəyi təqdirdə, elmin də gücünün aradan gedəcəyini qeyd etməli idi. O zaman, görəsən, elmdə hər sahənin qanuniliyi doğrudan da onun təkamül mənbələri ilə əlaqədardırımı? İnsan rəftarının genetik – irsi – amillərinin bizim tərəfimizdən anlaşılmasında Vilsonun çox mühüm rolu olmasına rəğmən, düşünürəm ki, o, sosiobiologiyanın rolunu *inklüziv izahla*

³⁸. Sociobiologist

³⁹. Edward Osborne Wilson (1929-...)

⁴⁰. Selective pressures

hər şeyin yeganə izahı səviyyəsinə yüksəltməklə, insan həyatının və təəssüratının, təcrübəsinin digər sahələri üçün macal qoymamış və onları inkar etmişdir. Biz onun bu fikirlərini V və VI fəsillərdə araşdıracağıq.

Mənə elə gəlir ki, bu müəlliflər elmi və fəlsəfi suallar arasında fərqliliyi itirmişlər. Alimlər özlərinin elmi-kütləvi əsərlərində elmin özünün real bir hissəsi olmayan ideyalar üçün elmin mötəbərliyinə can atırlar. Teizm və materializmin hər biri bütün gerçəkliyi izah etmək üçün iddiaedici alternativ inanc sistemləridir. Bu müəlliflər öz qnoseoloji görüşləri əsasında belə fərz edirlər ki, elmi metod idrak üçün ən mötəbər qaynaqdır. Bu görüşün tənqidçiləri bir fərziyyə olaraq onu “*elmmərkəzlilik*”⁴¹ adlandırırlar. Əgər elm idrak üçün təkamül tarixinin terminlərində izah edilə bilən yeganə məqbul forma olsaydı, biokimyəvi mexanizmlər və digər elmi fərziyyələr bütün digər izah formalarını təkzib etmiş olardı.

Düşünürəm ki, Tanrı konsepsiyası heç də digər elmi fərziyyələrlə qarşılıq təşkil edən və təkcə kainatdakı xüsusi hadisələr arasındakı münasibətləri izah edən fərziyyə deyildir. Tanrıya inam, ilk növbədə, tarixi ənənələrlə formalaşmış cəmiyyətlərdə dini təcrübənin ayrı-ayrı növlərinə münasibətdə – reaksiyada – həyat tərzinin bir öhdəliyidir. Tanrıya etiqad heç də elmi araşdırmaları əvəz edə bilməz. Dini inanc xüsusi – məxsusi – hadisələri ehtiva edə bilən geniş, universal anlam modelini ortaya qoya bilər.

Hər bir fənn mahiyyət etibarilə seçicidir və özünəməxsus sərhədlərə malikdir. Onların hər biri təcrübənin ümumiliyindən yalnız onu maraqlandıran spesifik xüsusiyyətləri seçir. Astronom Artur Edinqton⁴² üçdyümlük dəlikli torla dənizin dərin həyatını araşdıran şəxs haqqında gözəl bir təmsil təqdim edir. O, dəfələrlə təkrarlanan müşahidələrindən sonra belə nəticəyə gəlir ki, dənizin dərinliklərində uzunluğu üç dyümdən kiçik dərinlik balıqları yoxdur. Edinqtona görə, balıqovlama metodları bizə nə ovlaya biləcəyimizi diktə edir. Əgər elm mahiyyət etibarilə seçicdirsə, o, özünün təsvir etdiyi reallığın tablosunun tamlığına iddia edə bilməz.

Bu müəlliflər özlərinin metafizik yanaşmalarında *materialist fəlsəfənin*⁴³ hər şeyi əhatə etdiyini müdafiə etmək üçün elmi konsepsiyaları onların elmi

⁴¹. Scientism

⁴². Arthur Eddington (1882-1944)

⁴³. Materialistic philosophies

faydalılığının fəvqünə yüksəlmişlər. Reallığın dəqiq riyazi münasibətlərlə korreliyasıya edilən və ölçülə bilən xassələrlə eyniləşdirilməsi ilk dəfə fiziki elmlərdə müşahidə edilmiş, sonralar digər sahələrdəki alimlərə təsir göstərmiş və günümüzə kimi də davam edir. Ancaq söyləməliyəm ki, materiyanın bu xassələri hadisələrin xüsusi özəlliklərini və insan təəssüratının, müşahidəsinin hesablana bilməyən aspektlərini azaldaraq, nəzərə almamaqla real dünyadan götürülərək mücərrədləşdirilmişdir. Biz heç də belə nəticəyə gəlməməliyik ki, yalnız maddi olan gerçəkdir, yaxud şüur, məqsəd və insan istəyi maddiyyatı müşayiət edən izafilikdir. Xülasə, teizm prinsipinə heç də elmlə deyil, o, yalnız materialist metafizika ilə ziddiyyət təşkil edir.

Müqəddəs Kitabın zahiri mənası

Müqəddəs Kitabın hərfi təfsirindən tam fərqli bir ziddiyyət növü meydana çıxır. XX əsrdə Roma Katolik Kilsəsi və protestantların əsas cərəyanları bu fikirdə idilər ki, peyğəmbərlərin – təbliğatçıların – yaşamında, İsanın həyat və şəxsiyyəti ilə bağlı baş verənlər əsas kəşflərə yönəlik ictimai qaynaqdır, mənbədir. Bir çox ənənəçilər və yevangelist protestantlar Müqəddəs Kitabın təhrif edilmədiyinə⁴⁴ təkid etməsələr də, İsanın şəxsiyyətinin mərkəzi məsələ olmasını əsas götürürdülər. Fundamentalist kilsə nümayəndələri və ABŞ-dakı tarixi cərəyanların böyük bir hissəsi, cənubi bəptistlərin⁴⁵ əksəriyyəti kimi, Müqəddəs Kitabın səhsiz və xətasız olduğunu vurğulayırlar.

1980-ci illər fundamentalizm cərəyanı üzvlərinin lobbizminin və siyasi gücünün artmasına şahid oldu. “*The New Right*” rəsmi təşkilatının əksər üzvlərinin fikrincə, Müqəddəs Kitab sürətli dəyişikliklər dövründə təkcə əminliyin təminatçısı kimi çıxış etməklə qalmır, etik tənəzzül (cinsi azgınlıq, narkomaniya, cinayətin çoxalması və s.) dövründə də ənənəvi dəyərlərin müdafiəsi üçün baza təşkil edir. Müqəddəs Kitabın literalizm tərəfdarları, bir növ, Təkamül nəzəriyyəsinin materialist fəlsəfəni ilkin fərziyyə götürdüyünü və Tanrının etik fərmanlarına inancını zəiflətdiyini qeyd edirlər. Skopsın⁴⁶ 1925-ci ildəki məhkəməsində Təkamül nəzəriyyəsinin Müqəddəs Kitabla ziddiyyət təşkil etdiyi əsas gətirilərək, onun məktəblərdə tədris edilməsinin

⁴⁴. Təhrifdən uzaq olmasına

⁴⁵. Bəptisit

⁴⁶. John Scopes

qadağan olunması tələb edilirdi. Son dövəmdə “yaradılış elmi”⁴⁷ adlanan yeni arqumentlərdə təkid edilir ki, kainatın son bir neçə 1000 ildə yarandığını göstərən elmi nümunələr mövcuddur.

1981-ci ildə Arkanzas⁴⁸ əyalətinin ali məclisinin qəbul etdiyi qanuna əsasən, ali məktəblərin və məktəblərin biologiya dərsləklərində kreasionizm – yaradılış – nəzəriyyəsi Təkamül nəzəriyyəsi ilə eyni zamanda tədris edilməlidir. Bu qanuna əsasən, kreasionizm Tanrıya və Müqəddəs Kitaba müraciət edilmədən elmi nəzəriyyə şəklində təqdim olunmalıdır.

1982-ci ildə ABŞ-ın Ali Məhkəməsi sözügedən qanunun dini görüşlərə üstünlük verməklə, Kilsə və dövlətin ayrı olması prinsipini pozduğu üçün Arkanzas qərarını ləğv etdi. Arkanzas məhkəməsi ilə bağlı layihədə müqəddəs kitaba birbaşa istinad edilmədiyinə baxmayaraq, orada Yaradılış kitabından götürülmüş bir çox ifadə və ideyalardan istifadə edilmişdi. Kreasionizm cərəyanının aparıcı nümayəndələrinin yazılarından onların dini məqsədləri tam bəlli olur.

Məhkəmə, eyni zamanda, *yaradılış elminin* qanuni və əsaslı bir elm olmadığına da hökm verdi. O, – məhkəmə – son olaraq belə qərar verdi ki, elmi nəzəriyyənin statusu haqqında qanunverici orqanlar və məhkəmə sistemi deyil, elmi ictimaiyyətin özü qərar verməlidir. Məlum oldu ki, yaradılış elminin tərəfdarları məqalələri qiymətləndirmək üçün elmi jurnallara belə göndərməmişlər, o ki qala, həmin ixtisaslaşmış nəşrlərdə çapları təsdiq edilsin. Qeyd edilən məhkəmədə elm xadimləri göstərdilər ki, elmin bütün sahələrində, o cümlədən astronomiya, geologiya, paleontologiya, biokimya,⁴⁹ habelə biologiyanın əksər bölmələrində uzun təkamül prosesi mərkəzi rol oynayır. Onlar, həmçinin kreasionistlər tərəfindən təklif edilən elmi sübutları da cavablandırıdılar. Böyük daşqınlar və subasmalar Nuhun tufanı üçün geoloji sübutların və müxtəlif növlər arasında daşlaşmış keçid formalarının⁵⁰ yoxluğu kimi tələblər şübhə altına alındı.

1987-ci ildə ABŞ Ali Məhkəməsi qanunun akademik ictimaiyyəti məhdudlaşdıraraq məxsusi dini baxışı müdafiə etdiyini əsas götürərək, Luiziana-nın⁵¹ kreasionizm qanununu ləğv etdi. 1999-cu ildə Kanzas təhsil şurası qərar çıxardı ki, ştatın qiymətləndirmə imtahanlarında təkamül nəzəriyyəsi haqqın-

⁴⁷. Creation science

⁴⁸. Arkansas

⁴⁹. Biochemistry

⁵⁰. Transitional forms

⁵¹. Louisiana

da suallar olmamalıdır. Faktiki bu qanun Təkamül nəzəriyyəsinin təlimini qadağan etməsə də, aşkar şəkildə bu növ təlimlərin qarşısını alır. Buna görə də onun məhkəmələr tərəfindən dəyişdirilməsi ehtimalı var idi.

Düşünürəm, *Yaradılış elmi* həm dini, həm də elmi ictimaiyyət üçün təhdiddir. Təbiidir ki, etik qarışıqlıq – mənəvi çaşqınlıq – və sürətli mədəni dəyişiklik dövründə qətiyyət və əminlik axtarışı Bibliyanın hərfi təfsirinin rolunun artmasına təkan vermişdir. Bu qüvvələrin bəziləri İslam fundamentalizminin dirçəlişinə, İran və başqa yerlərdə radikal ortodoksionizmin baş qaldırmasına səbəb olmuşdur. İdeoloji təşkilat nümayəndələrinin yerli – məhəlli – məktəb şöbələrinin və dövlət orqanlarının gücündən istifadə etməklə, elmə yeni baxış formalaşdırmağa çalışdıqları zaman elm üçün təhlükə yarandığını görə bilərik. Elmi ictimaiyyət heç vaxt tamamilə müstəqil və özünün sosial kontekstindən təcrid edilə bilməz. Bununla belə, o, elmi qərarları diktə edə bilən siyasi təzyiqlərdən də müdafiə olunmalıdır. Müəllimlər öz tədrislərində geniş elmi cəmiyyət haqqında araşdırmalar aparmaq və nəticələr çıxara bilmələri üçün azad olmalıdırlar.

Hüquqşünas Filip Conson⁵² özlərini elmi ictimaiyyətin bir hissəsi kimi təqdim edən ateist filosofların elmi materialist düşüncələrini mötəbər tənqidlərə məruz qoyur. Bununla bərabər o, Təkamül nəzəriyyəsini də ateist görüş baxımından hədəfə alır. Biokimyəçi Maykl Behe⁵³ aşağıdakı ayrıntılı argumentlərlə çıxış edir. Ona əsasən hüceyrələrdəki uzun biokimyəvi qarşılıqlı əlaqələr kimi mürəkkəb sistemlər təsadüfi dəyişikliklərin təbii seçimi yolu ilə təkamül tapa bilməzlər. Buna görə də onlar yalnız “şüurlu dizayn”ın məhsulu olmalıdır. Onların baxışları dördüncü fəsildə müzakirə edilir. Düşünürəm, bu müəlliflər Bibliyanın hərfi yozumçuları olmasalar da, Təkamül nəzəriyyəsinin və teizmin bir araya sığmayan olması fərziyyəsində səhv edirlər. Onlar, həmçinin elm və din arasında seçim etmək kimi yanlış dilemmaları əbədləşdirirlər. Roma Papası II İohan Pavel⁵⁴ söyləmişdir:

“Elm dini yanlışlıqlar və xürafatlardan, din də elmi mütləqilik və yalançı absolyutlardan saflaşdırılmalıdır. Onlardan hər biri digərinə münasibətdə hər ikisinin də sağlam inkişaf edə biləcəyi daha geniş müstəviyə yetişməsi üçün yardımçı olmalıdır.”

⁵². Phillip E. Johnson (1940-2019)

⁵³. Michael Behe (1952-)

⁵⁴. Pope John Paul II (1920-2005)

Müstəqillik⁵⁵

Elm və din arasında ziddiyyətlərin aradan götürülməsinin üsullarından biri hər iki sahənin nüfuzolunmaz ciddi çərçivələrdə saxlanılmasından ibarətdir. Onlar araşdırdıqları suallar üçün müraciət etdiyi sahələrə və cəlb etdiyi metodlara görə bir-birindən fərqləndirilə bilər. Bunlar müxtəlif növ fərqlərdir, ancaq birlikdə götürüldükdə bu iki sahənin müstəqillik və avtonomluğunu təmin edirlər. Əgər iki hüquqi müstəvi mövcuddursa, onlardan hər biri öz işinə fokuslanmalı və digərinin işlərinə müdaxilə etməməlidir. Hər bir araşdırmanın metodu selektivdir və özünəməxsus çərçivələri – həddləri – vardır. Çərçivələrin təyin edilməsi, sadəcə, zəruri olmayan konfliktlərin aradan götürülməsi istəyi ilə bağlı deyil, həmçinin həyat və düşüncənin hər bir sahəsinin çoxçalarlı xarakterinə uyğun fərqli xüsusiyyətləri himayə etmək istəyi ilə də bağlıdır. İlk mərhələdə elm və dinə fərqli sahələr kimi baxacağıq, sonra isə onların dillərini və daşdığı funksiyaların fərqlərini araşdıracağıq.

Mövzuların fərqliliyi – sahələrin fərqliliyi⁵⁶

Günümüzdə yevangelistlər və mühafizəkar xristianlar İncilin hərfi yozumunun zəruriliyinə və kreativ yaradılış elminin müdafiəsinə təkid etməyərək, Müqəddəs Kitaba mərkəzi dini rol ayırırlar. Onlar İsanın qurbanlıq ölümü və İsanın xilasedici fərd kimi qəbuluna inamının ani dəyişkənliyə səbəb olmasını xüsusi vurğulayırlar. Onlar Yevangelianın müasir elm tərəfindən nə təkzib edilən, nə də müdafiə olunan inqilabi gücünə malik olmadığına diqqət çəkirlər. Onlar üçün elm və din bəşər həyatının tam asılı olmayan aspektləridir.

Neoortodoksal⁵⁷ protestantlar İncilin sxolastikası və elmi tədqiqatların müasir nəticələrini tam şəkildə qəbul edərək, İsanın mərkəzliyi və təcəllanın, vəhyin öncüllüyünə reformativ yeni baxışları ilə elm və dinin çoxlu aşkar fərqliliyini müdafiə edirlər. Karl Bart⁵⁸ və onun ardıcıllarının nəzərinə, Tanrını yalnız İsada təcəlla və imanda təsdiq tapmış bilgi kimi dərk etmək olar. Tanrı transsendentdir, o, tamamilə başqa bir nəsnədir, özünün aşkar etdiyi istisna olmaqla idrak edilə bilən deyildir. Dini *iman* elmdə mövcud olan bə-

⁵⁵. Independence

⁵⁶. Separate domains

⁵⁷. Neo-orthodoxy

⁵⁸. Karl Barth (1886-1968)

şəri kəşfdən deyil, tamamilə ilahi təşəbbüsdən⁵⁹ asılıdır. İlahi fəaliyyət haqqında əsas dairə təbiət deyil, tarixdir. Alimlər teologiyadan tam təcrid edilmiş şəkildə özlərinin elmi işlərini görməkdə sərbəstdirlər. Əksinə, ilahiyyat alimləri də eyni azadlığa sahibdirlər və onların metod və maraq dairələri tamamilə fərqlidir. Elm insan müşahidəsi və düşüncəsinə əsaslandığı halda, din ilahi vəhyə söykənir. Bu düşüncə baxımından İncil hərfən deyil, daha ciddi qəbul olunmalıdır. Müqəddəs Kitab vəhyin – təcəllanın – özü deyil, bəlkə də vəhyani hadisələrə şahidlik edən, təhrifə məruz qalmış bəşəri bir sənəddir. İlahi fəaliyyətin məhvərində hansısa bir mətnin diktə edilməsi deyil, fərdlər və icmaların yaşanı durur (qədim İsrailoğulları, peyğəmbərlər, İsanın şəxsiyyəti və erkən kilsə dönməsində onun dəvətini qəbul edənlər kimi). İncili qələmə alanlar bu hadisələrin müxtəlif interpretasiyalarını özlərində əks etdirib və biz onların müəlliflərinin bəşəri məhdudiyyətlərini və düşüncəsinə yaşadıkları mədəni mühitlərin təsirlərini qəbul etməliyik. Elmi suallarla bağlı onların düşüncələri qədim zamanlarda elmdənkənar spekulativ görüşlərin inikasıdır. Biz yaradılış kitabının ilk fəsillərini (opening chapters - dünyabaxışı əks etdirən fəsillər) bəşərin və dünyanın Tanrıya yönəlik əsas münasibətinin simvolik təsviri kimi qəbul etməliyik – insanın məxluq olması, təbiətin nizamının kamilliyi haqqında mesaj kimi. Bu dini anlayışlar – anlamlar – qədim kosmologiyadakından (hansı ki, onlar ifadə edilmişlər) ayrı tutulmalıdır.

Langdon Kilkeyin⁶⁰ ilkin yazılarında, habelə Arkanzasdakı yaradıcılıq⁶¹ məhkəməsinə şahidliyi zamanı bu mövzuların bir çoxunu təsvir etmişdir. O, aşağıdakı fərqləri vurğulayırdı:

1. Elm real, kütləvi və təkrarlanan məlumatları izah etməklə məşğuldur. Din isə dünyadakı nizam və gözəlliyin varlığı, habelə daxili aləmimizdəki təəssüratlar (bir tərəfdən günah, izzət⁶², mənasızlıq,⁶³ digər tərəfdən, bağışlanmaq⁶⁴, əminlik və müqəddəslik⁶⁵ kimi anlayışlar) haqqında axtarış aparır.

⁵⁹. Divine initiative

⁶⁰. Langdon Brown Gilkey (1919-2004)

⁶¹. Creativity

⁶². Anxiety

⁶³. Meaninglessness

⁶⁴. Forgiveness

⁶⁵. Holiness

2. Elm obyektiv “Necə?”⁶⁶ sualını verir. Din isə məna, hədəf – məqsəd – və bizim mütləq mənbə və mənsəbimiz haqqında fərdi “Nə üçün?” sualının cavabını axtarır.

3. Elmdə etibarlılığın dərəcəsi məntiqi uzlaşma və eksperimental adekvatlıqdan⁶⁷ ibarətdir. Dində isə son etibarlılıq aydınlıq və bəsirət verilmiş fərdlərə söykənən və bizim şəxsi təəssürlərdə – müşahidələrimizdə – öz doğruluğunu tapan Tanrı və vəhydir (təcəlladır).

4. Elm, eksperimental olaraq yoxlanıla bilən kəmiyyət proqnozlarını tədarük edir. Din isə Tanrı transsendent olduğu üçün simvolik – alleqorik – və analogiyalar dilindən istifadə etməlidir.⁶⁸

Arkanzas məhkəməsinin kontekstində elm və dinin tam fərqli sualların axtarışında olmaları və tamamilə fərqli metodlardan istifadə etmələri effektiv strategiya idi. Bu strategiya Müqəddəs Kitabın literalizminin ardıcılarının elmi nəticələrin Müqəddəs Kitabdən çıxarıla bilməsi haqqında cəhdlərini tənqid etmək üçün metodoloji əsaslara (prinsiplərə) zəmin yaratdı. Daha dəqiq, L.B.Gilkey göstərdi ki, yaradılış haqqında təlim təbiətin tarixi barəsində həqiqi – ədəbi – deyil, əksinə, simvolik, kainatın gözəl, nizamlı və istənilən anda ilahi iradədən asılı olduğunu vurğulayan ifadə tərzidir. Dini düşüncə mahiyyət etibarilə elmdənöncəki İncil kosmologiyası və çağdaş elmi kosmologiyadan asılı deyildir. Neoortodoksların yaradılış haqqında fikirləri ikinci fəsildə – “Yaradılışın dini mənası – anlamı –” geniş izah edilir.

Teoloji iddiaları elmi müddəalardan ayırmağın digər bir üsulu isə katolik və neoortodoksal düşüncənin ortaq olduğu birinci⁶⁹ və ikinci⁷⁰ səbəbiyyət arasında fərqlərin qoyulmasından ibarətdir. Burada qeyd edilir ki, Tanrı özü ilk səbəb olaraq elmin də öyrəndiyi fiziki aləmin ikinci səbəbləri vasitəsilə fəaliyyət göstərir. Tanrı mütləq qüdrətə sahibdir və müəyyən hədəflərə çatmaq üçün təbiət qanunlarından istifadə edir. Birinci səbəbiyyət kainatdakı mahiyyətlər arasındakı qarşılıqlı təsirdən tam şəkildə fərqlənən bir səviyyədir. Bu fərqlilik təkamül kontekstində (fəsil 4) və Gilson Bart və Farrerin (fəsil 6)

⁶⁶. Objektive how

⁶⁷. Experimental adequacy

⁶⁸. Transcendent

⁶⁹. Primary causality

⁷⁰. Second causality

fikirlərini öyrəndikdə geniş şəkildə izah ediləcəkdir. Cey Qold⁷¹ elm və dinin ayrı-ayrı sahələr olduğunu göstərən ciddi və əsaslı – tutarlı – səbəb kimi elmi misallar gətirmişdir. Onun başlıca prinsipi ondan ibarətdir ki, elm və din üst-üstə düşməyən sahələrdir və təhsil prosesində onların hər biri ayrı-ayrılıqda istinad mənbəyi rolunda çıxış etməlidir.

Fərqli dil⁷² və funksiyalar (dillər və funksiyaların fərqləndirilməsi)

Elm və dini ayıran digər bir alternativ metod daşıdıqları funksiyaların tam fərqli olmasından çıxış edərək, onları bir-biri ilə uzlaşmayan dillər kimi interpretasiya etməkdən ibarətdir.

1950-ci illərin filosofları arasında məntiqi pozitivistlər elmi müddəaları – hökmləri – bütün idraki müddəalar üçün norma kimi götürür və empirik verifikasiya mövzusu olmayan istənilən müddəanı mənasız sayaraq rədd edirdilər. Buna cavab olaraq, linqvistik analitiklər təkid edirdilər ki, dilin müxtəlif növləri biri digərinə gətirilə bilməyən – sıxışdırıla bilməyən – müxtəlif funksiyalara xidmət edir. İstənilən “dil oyunu”⁷³ (L.Vitqenşteyn⁷⁴ və ardıcılıarı onu belə adlandırır) istifadə edildiyi sosial kontekstdəki metod baxımından fərqləndirilir. Elm və din tamamilə fərqli işlər görür və heç biri haqqında digərinin meyarları əsasında hökm vermək olmaz. *Elmi dil*, adətən, öngörmə – proqnoz – və kontrol – yoxlama – üçün istifadə edilir. Hər hansı bir nəzəriyyə məlumatların xülasəsi, müşahidə oluna bilən hadisələrdə ardıcılığın korrelyasiyası və texnoloji tətbiqlərin əldə edilməsi üçün faydalı bir alətdir. Elm təbii hadisə haqqında sonlu sayda sual soruşur. Elmdən özünün diqqət mərkəzində olmayan, əhatəedici dünyagörüş təqdim etməsi, yaşam fəlsəfəsi ortaya qoyması və ya etik normaların məcmusunu yaratmaq kimi gözləntimiz olmamalıdır. Alimlər özlərinin laboratoriyalarını tərk etdikdə və quru elmi fəaliyyətlərinin arxasında spekuliyasiya etdikləri çərçivədən xaricdə olan şeylərdən danışdıqları zaman digər fərdlərdən heç də zəkali deyillər.

Linqvistik analitiklərin görüşünə əsasən, *dini dillərin* xarakterik funksiyaları həyat üçün yaşam tərzini tövsiyə etməkdən, bir sıra davranış məcmusu

⁷¹. Stephen Jay Gould (1941-2002)

⁷². Different languages

⁷³. Language game

⁷⁴. Ludwig Wittgenstein (1889-1951)

müəyyənləşdirməkdən və spesifik etik qaydalara əməl etməyə təşviq etməkdən ibarətdir. Dini dil dindar cəmiyyətdəki ayinlərdən və əməllərdən qaynaqlanır. O, həmçinin fərdi dini təcrübəni ifadə etmək və yönləndirə bilmək üçün – idarə etmək üçün – istifadə edilə bilər. Linqvistik cərəyanın – vektorların – güclü tərəflərindən biri də budur ki, o, dini inanclar üzərində düşüncənin mücərrəd – abstrakt – sistemləri kimi konsentrasiya etmir – məhdudlaşmır –, əksinə, dini dildən istifadənin praktiki metodunu fərdlərin və toplumların yaşamında nəzərdən keçirir. Linqvistik analitiklər sosioloqların, antropoloqların, psixoloqların din barəsində yerinə yetirilmiş eksperimental tədqiqatlarından, həmçinin dini ənənələr daxilində meydana gəlmiş ədəbi əsərlərdən istifadə edirlər.

Sxolastiklər mədəniyyətlərin müxtəlifliyindən asılı olaraq yaradılış versiyalarının rolunu araşdırmışlar. İnsanlar hər dövəmdə yaşamlarını kosmik sistem – nizam – çərçivəsində təyin etməyə çalışmışlar. Mənbələrə – başlanğıclara – insan marağı spekulativ, yaxud izahedici ola bilər, bununla belə, bu, əsasən böyük mənalılıq və qiymətlik sualının başa düşülməsi üçün ehtiyacdən qaynaqlanır. Yaradılış hekayələri insan rəftarı üçün nümunələr – şablonlar – başqa sözlə, insan yaşamının ali və mötəbər fraqmentlərini təmin edir. Dini icmalar bu qəbildən olan hekayələri simvolik təqdimatla iqtibas edir, ayin və mərasimlərdə nümayiş etdirməklə, onlarda iştirak etmək hissini yüksəldirlər. İbadət ayinlərində qədim dövrlərin nümunəvi şablonları litorgiya formasında təqdim və qeyd edilir. Onların bəşər həyatındakı rolu elmi tədqiqatların oynadığı roldan olduqca fərqlidir.

Bəzi tədqiqatçılar – sxolastiklər – müxtəlif mədəniyyətləri öyrənərək belə nəticəyə gəlmişlər ki, dini ənənələr, adətən, praktiki və normativ cəhətləri özündə ehtiva edən həyat tərzləridir.

Hekayələr, ayinlər və dini əməllər fərdləri yaşam üçün ortaq yayılmış yaddaş, fərziyyələr və strategiyaların olduğu icmalarda birləşdirir. Digər tədqiqatçılar isə iddia edirlər ki, dinin əsas hədəfi şəxsin mənəvi transformasiyasıdır. Dini ədəbiyyat geniş surətdə tövbə yolu ilə günahdan uzaqlaşmaq, nigarlıq yerinə Allaha təvəkkül etmək və qırğınlıqdan təhlükəyə aparan təcrübələrdən – təəssürlərdən söhbət açır. Şərq ənənələri isə hüsur, vəhdət və maarifçilik təcrübəsi əsasında meydana çıxan iztirab və özünəməxsusluq –

özünəqapanma və ya özünüsevmə – buxovlarından qurtuluş haqqında söz açır. Sözsüz, bunlar elmlə çox zəif əlaqəsi olan fəaliyyət və təcrübələrdir.

İkidilli yanaşma instrumentalizm tərəfdarları tərəfindən də dəstəklənir. Instrumentalistlərin fikrincə, elmi nəzəriyyələr reallığın təsviri deyil, əksinə, produktiv – faydalı – intellektual və praktiki instrumentlər, müşahidələrin korreliyasıyası və proqnozların verilməsi üçün münasib hesablamalar insan yaradıcılığı – konstruksiyası – və alətləridir. Elmdəki modellər kainatın təsviri deyil, ancaq müşahidələri proqnozlaşdıracaq nəzəriyyələri formalaşdırdıqdan sonra kənara qoyula biləcək faydalı yaradıcılıqdır. Adətən, instrumentalistlər pragmatizmlə hökmlərin reallığa adekvat olması baxımından deyil, onların insan həyatında faydalı olması tələbində razılaşırlar. Üçüncü, “Kvant nəzəriyyəsinə instrumentalist baxışlar” fəslində bu baxışlara həsr edilmişdir. Elmin bu cür əsaslandırılması dinin instrumental və funksional izahı ilə yanaşı qoyulduqda, hər iki sfera effektiv şəkildə bir-birindən fərqlənir.

Nəhayət, bəzi müəlliflər Kvant fizikasında kamillik – tamlıq – prinsipi-nə analogiyadan çıxış edərək, elm və dinə birlikdə *tamamlayıcı perspektivlər*⁷⁵ kimi yanaşırlar. Gələcək fəsildə görəcəyik ki,⁷⁶ elektron və ya işığın fotonu kimi subatomik bir nəsnə bəzən özünü bir zərrəcik – korpuskulyar –, bəzən isə dalğa kimi aparır. Bu, vahid model, yaxud fəza məxsusyyətləri ilə təsvir edilə bilməz. O, xüsusi müşahidənin dəqiq qiyməti deyil, yalnız ehtimalla proqnoz verən tənliklər sistemi vasitəsilə təqdim edilə bilər. Nils Bor⁷⁷ özünün *Tamlıq* prinsipini ümumiləşdirərək onu psixologiyada davranışçı⁷⁸, introspektiv⁷⁹ modellərdə hüquq və dində ədalət və eşq prinsiplərində olduğu kimi hadisələrin sadə çoxluğunun analizlərinin alternativ növlərinə – müxtəlif sahələrinə – tətbiq etmişdir. Biz görəcəyik ki, psixoloqlar Malkolm Cevz⁸⁰ və Freyzer Vats⁸¹ kimi bəzi müəlliflər bu ideyanı daha da genişləndirərək, beyin və zehnin tamamlayıcılıq prinsipindən (fəsil 5) söhbət açmışlar. Onlar dünya haqqında elmi və dini baxışların tamamlayıcı olmasını müdafiə

⁷⁵. Complementary perspectives

⁷⁶. Bu mövzu müəllifin kitabının sonrakı fəslində izah edilmişdir.

⁷⁷. Niels Henrik David Bohr (1885-1962)

⁷⁸. Behavioristic

⁷⁹. Introspective

⁸⁰. Malcolm Jeeves (1926-)

⁸¹. Fraser Watts

etmişlər. Bir çoxu quru – ciddi – müstəqilliyi aşan dialoqun məhdud formalarını məqbul saymışlar.⁸²

Hesab edirəm, *Müstəqillik tezisi* yaxşı qiymətləndirmə və ilkin yanaşmadır. Bu görüş hər fəaliyyətin üstün xüsusiyyətlərini qoruyur və ziddiyyəti qaçılmaz bilənlərə cavab verməkdən ötrü faydalı strategiyadır. Dinin həqiqətdə elmdəkindən fərqlənən özünəməxsus metodları, sualları və funksiyaları var.

Yuxarıda sadalanan müstəqillik tezislərinin hər birində ciddi problemlər vardır. Mənim fikrimcə, neoortodokslar haqlı olaraq, xristian ənənəsində Həzrət İsanın və Müqəddəs Kitabın üstünlüyünün mərkəzi yer tutmasını təkidlə vurğulayırlar. Bu yanaşma İncilin hərfi yozumu ilə müqayisədə daha mötədildir. O, Müqəddəs Kitab və doktrinalarda bəşəri təfsirin rolunu qəbul edir. Bununla yanaşı, əksər versiyalarda o da vəhy – təcəlla – və qurtuluşun yalnız Həzrət İsadan keçdiyini müdafiə edir. Fikrimcə, bu da müasir plüralist dünyada problematik görünür. Əksər neoortodoks müəlliflər Tanrının ucalığında təkid edir və sabit məqamlara, keyfiyyətlərə az diqqət yetirirlər. Sözügedən görüşə əsasən, Tanrı və dünya arasındakı keçid yalnız reinkarnasiyada⁸³ təcəssümlə olur. K.Bart və onun ardıcılıarı yaradılış təlimini əsaslandırmaq, yaxud şərh etmək istədikləri üçün “qurtuluş” təlimi onların əsas maraqlarını təşkil edir. Təbiətlə insanın nicat yeri kimi rəftar edilməlidir. Təbiət zamanın sonunda insanın qurtuluşu üçün misilsiz bir mexanizmdir kimi qiymətlənməyə layiqdir.

İkidilli yanaşma bizə “din dili”nin funksiyalarının çeşidli olmasını anlamağa yardım edir. Din təkcə sırf etiqad və inanclar məcmusu – toplusu – deyil, həmçinin bir həyat tərzidir. Müəyyən bir cəmiyyətin dini praktikasında, o cümlədən ibadət və etik normalarında müxtəlif inanclar ilkin fərziyyə olaraq irəli sürülür. Spesifik hədəfləri üçün produktiv olan elmi nəzəriyyələrə və dini inanclara insan yaradıcılığı – quruculuğun – kimi baxan instrumentalizmə qarşı üçüncü fəsilə hər iki cəmiyyətin insan həyatının fəvqündəki reallıqlar haqqında idrakı iddiaları qoyduqlarını təklif edən tənqidi realizmi müdafiə edəcəyəm. Əgər elmlə din eyni aləm haqqında söhbət edirlərsə, onları bir-birindən tam asılı olmayan müstəqil dillər olaraq dəyərləndirə bilmərik. Əgər

⁸². Bu mövzu müəllifin kitabının növbəti fəslində izah edilmişdir.

⁸³. İnsan ruhunun təkrar qayıdışı və bədənlənməsi. Ruhun bir bədənə digərinə keçməsi.

biz bütün təcrübələrin tutarlı təfsirinin – yozumunun, izahının – axtarışındayıqsa, vahid dünyagörüşün axtarışından yan keçə bilmərik.

Əgər elm və din bir-birindən tam şəkildə asılı olmasaydı, ziddiyyətin imkanı da yox olardı. Bununla paralel konstruktiv dialoq və qarşılıqlı zənginləşmə də aradan getmiş olardı. Biz heç də həyatı ayrı-ayrı elementlərə bölünmüş amil kimi görmürük. Əksinə, onun müxtəlif aspektlərini öyrənmək üçün xüsusi fənləri inkişaf etdirməzdən əvvəl tamlıq və mürəkkəb daxili əlaqələri birlikdə qəbul edirik. Müqəddəs Kitabda da “Tanrı ayrıca və yad dini sferadan da çox bütün həyatımızın və təbiətin sərvətidir” etiqadına dair işarələr vardır və bu müddəə özünə yer tapır. Mən yuxarıda baxılan variantlardan heç birinin bu məsələyə adekvat olmadığını əsaslandıracağam.

Dialoq

Dialoq tezisinin tərəfdarları *Ziddiyyət* və *Müstəqillik* tezlərinin tərəfdarları ilə müqayisədə elm və din arasında daha konstruktiv münasibət nümayiş etdirirlər. Onlar bu münasibətləri integrasiya tezisinin tərəfdarlarının iddia etdikləri “konseptual vəhdət”in dərəcəsinə qaldırmırlar. Dialoq tezisi elmi fəaliyyətdə elmi sahənin ilkin fərziyyələrin mülahizəsindən və ya elmi metodlarla dini metodlar arasındakı bənzərliklərin izahından, yaxud bir sferada yer alan və digər sahədəki konsepsiyalarla oxşarlığın analizindən qaynaqlana bilər. Müstəqillik tezisi ilkin fərziyyələrdə, metodlarda və konsepsiyalarda fərqliliklərə təkid etdiyi halda, Dialoq tezisi onlardakı bənzərliklərin üzərində durur.

İlkin fərziyyələr – prinsiplər – və marginal⁸⁴ suallar

Tarixçilər bütün dünya mədəniyyətləri arasında nə üçün məhz Qərbin yəhudi-xristian mədəniyyətinin aparıcı rolda çıxış etdiyinə təəccüblənirlər. Tutarlı səbəb kimi “yaradılış doktrinasının – təliminin” elmi fəaliyyət üçün lazımı şərait yaratdığını, həm yunan, həm də İncillə bağlı düşüncədə dünyanın nizamlı və anlaşılan olması hökmünü göstərmək olar.⁸⁵ Yunanlar bu nizamın

⁸⁴. Sərhəd, əsas və faydalı

⁸⁵. Intellegible

zəruri olması və onun strukturunun *ilkin prinsiplərdən*⁸⁶ çıxarıla biləcəyinə inanırdılar. Müqəddəs Kitablə bağlı olan təfəkkür isə Tanrının həm forma, həm də məzmun yaratdığına etiqad edir. Yəni əvvəllər aləm indi olduğu kimi olmamışdır, dünyanın nizamının detalları yalnız müşahidə ilə aşkar və anlaşıla bilər. Bundan əlavə, bir çox qədim mədəniyyətlərdən fərqli olaraq İncil təfəkküründə təbiətin “həqiqi” və “xeyirli olmasına rəğmən” o, özlüyündə ülviliyə malik deyildir. Buna görə də insanlar onun üzərində eksperiment apara bilirlər.

Elmin meydana gəlməsində xristian təfəkkürünün rolu haqqındakı mübaligəyə ehtiyatla yanaşmalıyıq. Orta əsrlərdə avropada elm, daha çox, axirət dünyasına fokuslandığı zamanda, ələlxüsüs, bəzi monastr cərəyanlarının mühüm praktik texnologiyaları əldə etməsinə baxmayaraq, ərəb – müsəlman – elmi parlaq uğurlara imza atmışdı. Avropada müasir elmin inkişafı İntibahın sənaye, biznes, ticarətin inkişafı, habelə rifah, təlim və tərbiyənin yeni metodları kimi humanist maraqları ilə dəstəklənirdi. Bundan əlavə, yaradılış ideyası elmi araşdırmalara dini legitimlik gətirmiş oldu. Bir çox alimlər inanırdılar ki, onlar Tanrının ardınca onun fikirləri ilə düşünlər. Bundan əlavə, Kalvinin⁸⁷ “iş etikası”nın da xüsusi halda elmi dəstəklədiyini söyləmək olar. Elmin inkişafının ilkin fundamenti sayılan Kral Cəmiyyətinin on nəfərindən yeddisi puritan⁸⁸ və onların da çoxu ruhani idilər.

Müasir dövrdə elm tərəfindən qaldırılan sərhəd – limit – sualları heç də təkcə elm çərçivəsində cavablandırılmır. Bu sualları bəzən – məkan və zamandakı məhdudiyyətlərdəki kimi – metodoloji və konseptual məhdudiyyətlərdən çıxış edərək, çərçivə – haşiyə – məhdudlaşdırıcı suallar da adlandırırlar. Şotlandiyalı ilahiyyatçı alim Tomas Torans⁸⁹ bu fikirdədir ki, ki, elm özünün cavablandırma bilməyəcəyi fundamental suallar ortaya qoyur. Elm bizə həm rəşional, həm də mümkün – təsadüfi – olan bir nizamı nümayiş etdirir. Onun qanunları və ilkin şərtləri heç də zəruri deyildirlər. “İmkan” və “anlaşılan”ın vəhdəti – kombinasiyası – bizi rəşional nizamın yeni və gözlənilməz

⁸⁶ First principles

⁸⁷ John Calvin (1509-1564)

⁸⁸ XVI və XVII əsrlərdə Böyük Britaniyada baş vermiş dini hərəkət. I Yelizavetanın kilsələrdə keçirdiyi reformist siyasət hərəkətinin formalaşmasını sürətləndirmişdir. Puritanlar xristianlığın Protestantlıq məzhəbini müdafiə edirdilər.

⁸⁹ Thomas Torrance (1913-2007)

formalarını axtarmağa sövq edir. İlahiyyat alimləri kainatın təsadüfi deyil, Tanrının onun rəşional nizamının yaradıcısı olduğuna və eyni zamanda kainatın rəşionallığına inanırlar. Qeyd edilən rəşionallıqla – korrelyasiya – Tanrının əlaqələndirilməsi ideyası bəzən o qədər irəli gedir ki, “dünyanın zati anlaşılanlığı”nın sirli və əsrarəngiz təbiətinə aydınlıq gətirir və onun vasitəsi ilə bizdə oyanan dini heyrətin dərin hissini izah edir. Bu da A.Eynşteynin üzərində təkid etdiyi elmin əsas mənbəsidir.

Katolik ilahiyyatçı alim David Treysi⁹⁰ elmdə dini ölçü – meyar, ülgü – axtarır. O, bu fikirdədir ki, dini suallar insan təcrübəsinin – təəssüratının – üfüqlərində, yaxud sərhəd situasiyalarında meydana çıxır. Əsas inam⁹¹ və asayışda olduğu kimi gündəlik həyatımızda da ölümə bağlı təlaş və konfrantasiyanın təcrübələrində – təəssüratlarında – bu sərhədlərə, limitlərə təsadüf edilir. O, elmdə sərhəd mövqelərinin iki növünü təsvir edir: elmin tətbiqində etik normalar və elmi idrakın mümkünüyü üçün ilkin fərziyyələr, yaxud şərtlər. Treysiyə görə, kainatın anlaşılması yekun – maksimal – rəşional əsas – zəmin – tələb edir. Xristianlıq baxımından bu zəminin başa düşülməsi üçün mənbələr klassik dini mətnlər və bəşər təcrübəsi – təəssüratının – strukturlarıdır – qurumlarıdır. Bununla belə, bizim bütün dini ifadələrimiz – ibarələrimiz məhdud və tarixi şərtlərə tabedir.

Xüsusi halda Böyük Partlayış⁹² və kainatın başlanğıcı ilə bağlı nəzəriyyələr zaman, məkan və konseptual çərçivələrlə bağlı suallar qaldırır. Ümumiyyətlə, kainat nə üçün mövcuddur? Astronomiya da kosmosun dərk edilə bilməsi və imkanı – təsadüfliyi – haqqında suallar ortaya qoymuşdur.

Metodologiya və konseptual paralellər⁹³

Gördüyümüz kimi, elmi materializm tərəfdarlarının böyük əksəriyyəti elmin obyektiv olduğu fikrindədirlər: elmi nəzəriyyələr qəti meyarlar əsasında öz təsdiqini tapır və nəzəri olmayan tutarlı, sərbəst və müstəqil məlumatlar əsasında sınıanırlar. Elmi məlumatlar şəxsi zövqlər, yaxud mədəni təsirlərə məruz qalmırlar. Bunun qarşılığında din olduqca subyektiv, fərdi və

⁹⁰. David Tracy (1939-)

⁹¹. Basic trust

⁹². Bigbang

⁹³. Methodological parallels

mədəniyyətlə bağlı olan fərziyyələrdən təsirlənmiş təəssürat oyadır. Qeyd edilir ki, elm müstəqil – ayrıntılı və təfəsilatlı – müşahidə və məntiqi mülahizə – səbəb və nəticə əlaqəsi kimi –, din isə hansısa bir xüsusi ənənədə və praktiki əməllər məcmusunda *fərdi iştirakı*⁹⁴ tələb edir.

Bir çox tarixçilər, elm filosofları və ilahiyyatçı alimlər – teoloqlar – nə elmin fərz edildiyi kimi obyektiv olmadığını, nə də dinin subyektiv olmadığını əsas gətirərək, yaranan bu növ ziddiyyəti şübhə altına alırlar. Burada, həqiqətən, iki sahə arasında ciddi fərqlər mövcuddur. Bununla belə, bu fərqlər mütləq deyil. Elmi məlumatlar sərbəst deyil, əksinə, nəzəriyyə ilə bağlıdır – nəzəri çəkilidir. Nəzəri fərziyyələr məlumatların seçiminə, hesabatlara və interpretasiyalara təsir edir. Bundan əlavə, nəzəriyyələr heç də məlumatların məntiqi analizindən deyil, əksinə, tez-tez analogiya və modellərin rol oynadığı yaradıcı təxəyyülün təsirindən qaynaqlanır. Konseptual modellər⁹⁵ bizə birbaşa müşahidə oluna bilinməyənləri, xüsusən də makroaləmdə – astronomiyada – və mikroaləmdə – Kvant fizikasında – olduğu kimi təsəvvür etməyə kömək edir.

Bu xüsusiyyətlərin bir çoxu dində də mövcuddur. Əgər dini məlumatlar dini təcrübələr, ayinlər Müqəddəs Kitabın mətnlərini əhatə edirsə, o zaman bu məlumatlar elmi məlumatlarla müqayisədə, hətta daha çox konseptual interpretasiyalarla müşayiət olunur. Salli Makfaqın⁹⁶ və Canet Saskisin⁹⁷ əsərlərində müzakirə olunduğu kimi, dilində də metaforalar və modellər kifayət qədərdir.

Aydındır ki, dini inanclar təcrübənin dəqiq sınaqlarına sığmır, buna rəğmən onlarla da elmdəki tədqiqat ruhiyyəsi ilə davrana bilərik. *Uyğunluq*⁹⁸, *universallıq*⁹⁹ və *məhsuldarlıq*¹⁰⁰ kimi elmi meyarların oxşarları dini təfəkkürdə də mövcuddur.

Tomas Kun¹⁰¹ özünün "*Elmi inqilabların strukturu*"¹⁰² adlı nüfuzlu kitabında elmdə həm nəzəriyyələrin, həm də elmi məlumatların elmi ictimaiyyə-

⁹⁴. Personal involvement

⁹⁵. Conceptual models

⁹⁶. Sallie McFague (1933-2019)

⁹⁷. Janet Soskice (1951-)

⁹⁸. Coherence

⁹⁹. Comprehensiveness

¹⁰⁰. Fruitfulness

¹⁰¹. Thomas Samuel Kuhn (1922-1996)

¹⁰². The Structure of Scientific Revolutions

tin məşhur paradigmlərindən asılı olduğunu vurğulayır. O, paradigmanı¹⁰³ elmi fəaliyyətin ənənələri çərçivəsində konseptual, metafizik və metodiki ilkin fərziyyələr kompleksi kimi təyin edir. Yeni paradigmanın ortaya atılması ilə keçmiş məlumatlar yenidən interpretasiya edilir, yeni tərzdə nəzərdən keçirilir və yeni növ məlumatlar axtarılır. Paradigmlər arasında seçmək üçün rəhbər tutulacaq heç bir qayda yaxud təyinedici meyar mövcud deyildir. Onların qiymətləndirilməsi elmi toplumun qərar verdiyi bir fəaliyyət növüdür. Nəzəriyyə və məlumatlar arasındakı ziddiyyətlərin *anomaliyalar*¹⁰⁴, yaxud *müvəqqəti fərziyyələr*¹⁰⁵ adı altında uzlaşılan kimi təsbit edilmiş paradigma¹⁰⁶ hər hansı bir falsifikasiya müqabilində dayanıqlıdır. Mən dini ənənələrə də paradigması olan toplumlar kimi baxılmasının mümkün olduğunu düşünürəm. Dində bu məlumatların – dini təcrübələr və tarixi hadisələr kimi – interpretasiyası elmdəkindən daha çox paradigmatik asılılığa malikdir. Adətən, ortaya çıxan anomaliyaları uyğunlaşdırmaq üçün müvəqqəti fərziyyələrdən çox istifadə olunur. Onun müqabilində dini paradigmlər falsifikasiya qarşısında daha dözümlüdürlər, ancaq onlar da tarixin çağırışları qarşısında tam sığortalımayıblar.

Bir çox müəlliflər elm və din arasında metodoloji paralellər qurmağa çalışmışlar. Nəzəri fizik və teoloq Con Polhinqhorn¹⁰⁷ hər iki sahədə fərdi və nəzəri yüklənmiş məlumatların nümunələrini təqdim edir. Dini icma üçün məlumatlar Müqəddəs Kitabdakı yazılar və dini təcrübənin tarixindən ibarətdir. Nəzəriyyəni təcrübə ilə əlaqələndirmək üçün hər iki sfera arasında oxşarlıqlar vardır. Hər iki sahədə “təcrübəyə münasibətdə korrekləşdirilə bilən nisbi nəzəriyyəyə malik olmaqda və *bəsit obyektivliklə*¹⁰⁸ müqayisədə daha zərif, gözəgörünməz reallığın üzərinə əsaslı şəkildə diqqətin yönəlməsində” oxşarlıqlar mövcuddur. Filosof və teoloq Holms Rolston¹⁰⁹ bu fikirdədir ki, dini inanclar təcrübəni, elmi nəzəriyyələr isə eksperimental məlumatları interpretasiya və korreliasiya edir. İnanclar *uyğunluq* və *müvafiqlik* meyarları

¹⁰³. Paradigm

¹⁰⁴. Anomalies

¹⁰⁵. Ad hoc hypotheses

¹⁰⁶. Established paradigm

¹⁰⁷. John Polkinghorne (1930-)

¹⁰⁸. Naive objectivity

¹⁰⁹. Holmes Rolston (1932-)

əsasında təcrübə ilə yoxlanıla bilər. Rolston əsas məqsədin fərdin islahından ibarət olmasından çıxış edərək, din xüsusunda *fərdi iştirakın* daha ümumi olduğunu qəbul edir. Bundan əlavə digər önəmli fərqlər də vardır: məsələn, elm səbəblərlə, din isə fərdi dəyərlərlə maraqlanır.

Elmdə, həmçinin müşahidəçinin rolu yenidən qiymətləndirməyə məruz qalmışdır. Keçmiş standartlar – şərhlər, normativlər – obyektivlikdə “müşahidəçi” və “müşahidə olunan” obyektin ayrı olduğuna təkid edirdi. Kvant fizikasında müşahidə prosesinin müşahidə olunan sistemə təsiri olduqca mühümdür. Nisbilik nəzəriyyəsində əşyanın kütləsi, sürəti və uzunluğu kimi ən əsas ölçü vahidləri müşahidəçinin baxışından, hansı şəraitdə olmasından asılıdır. Stifen Tulmin¹¹⁰ passiv tamaşaçıdan fərqli olaraq müşahidəçinin iştirakının fərz edildiyi halda baş verən dəyişmə prosesini təsvir edir, Kvant fizikasıdan, ekologiya və sosial elmlərdən nümunələr gətirir. Hər bir eksperiment bizim təkcə müşahidəçi deyil, təmsilçi olduğumuz fəaliyyət növüdür. Müşahidəçi, müşahidənin obyektindən ayrılmaz bir iştirakçıdır. Üçüncü fəsildə Kvant fizikasında müşahidəçinin roluna dəlalət edən nümunələr təqdim edilir.

Bütün bu müəlliflər elm və dini metodlar arasında fərqlərin mövcud olduğunu qəbul edirlər. Aydınır ki, yuxarıda qeyd edilmiş mənalardan hər birində elm dindən daha obyektivdir. Dinin bəhrələndiyi məlumatların növləri elmdə olanlardan əsaslı şəkildə fərqlənir və dini inancların yoxlanılmasının imkanı daha məhduddur. Din hansısa bir intellektual sistemdən daha genişdir, çünki onun hədəfi fərdin transformasiyası və “həyat tərzidir”. Bununla belə, bütün bu müəlliflər, o cümlədən təcrübə ilə *uyğunluq* və *müvafiqliyin* meyarının istifadəsi də daxil olmaqla, hər iki sahənin metodlarının arasında önəmli paralellərin mövcud olduğunu qeyd edirlər. Onlara görə, teologiya ən yaxşı halda özünütənqid və refleksiv – özünəqayıdış – fəaliyyət sahəsidir və o, elmlərdən də qaynaqlanan yeni görüşlərə qarşı açıq ola bilər.

Son dövrlərin bir çox müəllifləri elm və din arasında metodoloji paralellərdən əlavə, konseptual paralellər axtarmağa başlamışlar. Məsələn, elmdə *informasiyaların kommunikasiyası* “*yaradılışdakı ilahi kəlam*”ın rolunun İncildəki baxışı ilə bəzi maraqlı paralellər ortaya gətirir. Dördüncü fəsildə qeyd edildiyi kimi, (bax: informasiya konsepsiyası) informasiya anlayışı elmin müxtəlif sahələrində mühüm konsepsiyadır – anlayışdır – (orqanizmlər-

¹¹⁰. Stephen Edelston Toulmin (1922-2009)

də DNK, kompüterlərdə proqramlar, beyinlərdəki müxtəlif neyron şəbəkələri kimi). Polhinhorn düşünür ki, Tanrının kainatdakı işləri – fəaliyyəti – informasiyanın kommunikasiyası kimi başa düşülə bilər. Dördüncü fəsildə təsvir edilmiş, mürəkkəb sistemlərin özünü tənzimləməsi Tanrının özünü tənzimləmə proseslərinin dizayneri olması modeli ilə korrelyasiya edilə bilər. Bu, hər iki sahənin müstəqilliyini və tamlığını qoruyub saxlamaq şərti ilə elm və din arasında əhəmiyyətli dialoq imkanları yaradır.

İnteqrasiya

Bəzi müəlliflər ənənəvi teoloji ideyaların islahı üçün *Dialoq* tərəfdarlarının yuxarıda müzakirə edilmiş baxışlarından daha geniş və sistemli modelinə – İnteqrasiya tezisində – ehtiyac olduğunu söyləyirlər. İnteqrasiyanın¹¹¹ üç fərqli versiyası mövcuddur:

1) Natural – təbii – teologiyada¹¹² Tanrının varlığının təbiətdəki *nizam*dan çıxış etməklə əldə edilə bilməsi iddia edilir. Bu işdə elm də yardımçı kimi çıxış edə bilər.

2) Təbiətin teologiyasında¹¹³ isə mənbələr elmdən kənarda durur, bununla belə elmi nəzəriyyələr bəzi doktrinaların reformasiyasına, o cümlədən yaradılış və insanın təbiəti haqqındakı doktrinalara ciddi təsir edə bilər.

3) Sistematik sintezdə¹¹⁴ isə həm elm, həm də din inklüziv – universal – metafizikanın inkişafına təkan verir.

¹¹¹ .İnteqrasiya baxışında elm və din məzmun baxımından bir-birini tamamlayan və təkmilləşdirən fenomenlər kimi göstərilir.

¹¹² .Natural theology. Natural ilahiyyat elmi-təcrübi nailiyyətlərə əsaslanır. Bu nailiyyətlərdən çıxış edərək, təbiətdəki yüksək məqsədəuyğunluq nəticə kimi göstərilir. Bu üsulla ilahi varlığın obyektivliyi sübut olunur. Təbii ilahiyyatçılar elm təbiətin nizamını daha yaxşı görə bilər müddəası ilə tanrının varlığının isbatına qalxırlar.

¹¹³ . Theology of nature. Təbiət ilahiyyatının nümayəndələri elmi başlanğıc nöqtə hesab etmirlər. Lakin elm dini təlimlərə təsir göstərə bilər müddəasını məqbul hesab edirlər. Onlar elm və dini insan idrakının fərqli sahələri kimi göstərsələr də onların tam biganəliyini qəbul etmirlər. Təbiət ilahiyyatçıları Allahın kainata müdaxiləsini yalnız təbii vasitələrlə müəssər sayırlar. Təbiət ilahiyyatçıları konkret olaraq, ənənəvi dini inancları elmi kəşflərlə islah etmək niyyətindədirlər.

¹¹⁴ . Systematic synthesis

1. Natural teologiya

Natural teologiyanın rüşeymlərinə ilk əsrlərdən başlayaraq bir çox nümunələri göstərmək olar. Akvinalı Foma (Tomas Akvinskiy)¹¹⁵ bu fikirdə olmuşdur ki, Tanrının bəzi sifətlərinin – atributlarının – yalnız Müqəddəs Kitabdakı vəhyələr – ilahi təcəllalar – vasitəsilə edilə bilməsinə rəğmən, Allahın varlığı yalnız ağıl vasitəsilə əldə edilə bilər. Kosmoloji arqumentlərin¹¹⁶ birində söylənilir ki, hər bir hadisənin müəyyən səbəbi var. Əgər sonsuz səbəblər silsiləsi ilə üzləşmək istəmiriksə, ilk səbəbin – illətin – varlığını aksiom kimi qəbul etməliyik. Digər kosmoloji arqumentdə isə hökm edilir ki, natural səbəblərin (sonlu, yaxud sonsuz) tam zənciri təsadüfi xarakter daşıyır. Bu da öz-özlüyündə zəruri olaraq mövcud olanın – vacibəl-vücud – varlığının qəbul edilməsindən asılıdır. Akvinalı Foma teololoji arqumentində¹¹⁷ ilk olaraq¹¹⁸ nizamlılıq və şüurluluğun təbiətin ümumi xarakteristikaları olmasından çıxış edir və bununla yanaşı, təbiətdəki nizamın spesifik aşkarlığına diqqət yetirir.

Müasir elmin əsasını qoyan mütəfəkkirlər Tanrının yaratdığı məxluq olaraq gördükləri təbiətin harmonik koordinasiyası qarşısında heyranlıqlarını gizlədə bilmirdilər. İ.Nyuton¹¹⁹ söyləyirdi ki, optikada vərdişlərə malik olmadan göz yaradıla bilməz. R.Boyl¹²⁰ isə təbii nizamı müşayiət edən ayrılmaz nizamı yüksəkliklərə göylərə qaldırırdı.

XVIII əsrdən başlayaraq, kainata bir saat, Tanrıya da onu ərsəyə gətirən saatsaz kimi baxılmağa başlandı. Filosof Devid Yum¹²¹ nizam arqumentini geniş şəkildə tənqidə məruz qoydu. O qeyd edirdi ki, təbiətdəki mütənasibliyə cavabdeh olan təşkiledici əsas orqanizmlərdən xaricdə deyil, onların özünə də xass ola bilər. O deyirdi ki, sözügedən arqument maksimum yalnız məhdud qüdrətə malik Tanrı və ya tanrıların varlığına dəlalət edə bilər, nəinki monoteist baxışda ortaya atılan mütləq qüdrətli yaradanın varlığına. Həmçinin dünyadakı mövcud olan şəər və əzabın da nizamla bağlı ənənəvi arqumentləri

¹¹⁵. Thomas Aquinas (1225-1274)

¹¹⁶. Cosmological argument

¹¹⁷. Teleological argument. *Telos* yunan sözündən götürülüb mənası hədəf, qayə deməkdir.

¹¹⁸. Intelligibility of nature

¹¹⁹. Isaac Newton (1642-1726/7)

¹²⁰. Robert Boyle (1627-1691)

¹²¹. David Hume (1711-1776)

təzkib etdiyini irəli sürürdü. Onun tənqidinə rəğmən nizamla bağlı arqumentlər çox populyar qalmaqla davam edirdi. Uilyam Peyl¹²² deyirdi ki, kimsə çəmənlikdə bir saat taparsa, onun şüurlu bir varlıq tərəfindən düzəldilməsi qənaətinə gəlməsinə tam əsası var. Buna oxşar olaraq o söyləyirdi ki, baxılan obyektin müşahidə edilənin vahid hədəf kimi görünməsi üçün insan gözüünün müxtəlif hissələrinin necə koordinasiya etdikləri araşdırılırsa, onun şüurlu dizaynın məhsulu olduğu qənaətinə gəlinər. Peyl canlı orqanizmlər üçün fəaliyyəti faydalı olan strukturlar arasındakı harmoniyadan bir çox digər nümunələrə də müraciət edir. Sözsüz ki, nizam arqumentinə ən ağır zərbəni Darvin vurmuşdur. O, adaptasiyanın¹²³ təsadüfi çevrilmə və təbii seçimlə¹²⁴ ilə izah edilə biləcəyini göstərdi. Bununla belə, o, (ən azından ömrünün sonuna kimi) özü bu arqumentin reformasiya edilmiş versiyasını müdafiə etmişdir. Əvvəldə qeyd edildiyi kimi, o söyləyirdi ki, Tanrı individual növlərin məxsusi detallarını deyil, bu detalları şansa buraxaraq, növlərin formalaşdığı təkamül proseslərinin qanunlarını dizayn etmişdir.

Müasir filosoflar arasında Riçard Svinbörn¹²⁵ natural teologiyamı geniş müdafiə edir. O, elm fəlsəfəsindəki təsdiq nəzəriyyəsi¹²⁶ ilə müzakirəyə başlayır. Elmin inkişafındakı yeni nümunələr – kəşflər – heç də nəzəriyyənin qətiliyinə səbəb olmur (nəzəriyyəni qətiləşdirmir). Bunun əvəzində onun ilkin məqbulluğunu təmin edir, əlavə məlumatlar isə doğruluq ehtimalını ya azaldır, ya da artırır (Bayez teoremi¹²⁷).

R.Svinbörn iddia edir ki, Tanrının varlığı onun qəbulunun sadəliyi səbəbindən, habelə kainatın sistemliliyinin izahının bir məsləhətə uyğun olduğu üçün təbii könüllülük xüsusiyyəti daşıyır. Sonra isə o, kainatdakı nizamın kəşfinin teistik hipotezinin¹²⁸ ehtimalının yüksək olmasını əsaslandırır. O, həmçinin elmin kainatda mövcud olan bütün şüurlu varlıqları izah edə bilməyəcəyini hökm edir. Şüurun mənşəyini izah etmək üçün fizika qanunlarının şəbəkəsindən xaricdə nəyinsə varlığının zəruri olduğunu söyləyir. Ən

¹²². William Paley (1743-1805)

¹²³. Adaptation

¹²⁴. Natural selection

¹²⁵. Richard Swinburne (1934-)

¹²⁶. Confirmation theory

¹²⁷. Bayes's theorem (Thomas Bayes- 1701-1761)

¹²⁸. Theistic hypothesis

nəhayət, dini təcrübə digər mühüm göstəricilər meydana gətirir. R.Svinbörn bu nəticəyə gəlir ki, “ixtiyarımızda olan göstəricilər məcmusuna əsasən teizmin doğruluq ehtimalı, ateizm ehtimalından daha çoxdur”.

Nizam arqumentinin ən son yozumu kosmologiyadakı antropik – insan-mərkəzlilik – prinsipidir.¹²⁹ Astrofiziklər göstərir ki, məşhur fiziki sabitlərin¹³⁰ miqdarları və ilkin dünyadakı digər şərtlər, hətta ən kiçik dəyişikliyə məruz qalsaydılar, kainatda həyat mümkün olmazdı. Görünən odur ki, kainat həyatın mümkünlüyü üçün ən gözəl və tam kamil şəkildə nizamlanmışdır. Məsələn, Stifen Hokinq¹³¹ söyləyir ki, “Böyük Partlayış”dan bir saniyə sonra *genişlənmə sürəti*,¹³² hətta milyon-milyonun yüzmindəbir hissəsi qədər az olsaydı, həyat formalaşmamışdan əvvəl kainat məhv olardı. Fizik Frimen Dayson¹³³ bu tapıntılardan sonra aşağıdakı nəticəyə gəlir:

“Mən fizika və astronomiyada aşkar olanlardan – aksidensiyalardan – belə nəticəyə gəlirəm ki, kainat varlıqların oranı özlərinə məkan seçməsi üçün təkrarsız münasib yerdir. Mən əksərən XVIII əsrin deyil, XX əsrin düşüncə və dil vərdişlərində formalaşmış bir alim kimi, kainatın arxitekturasının heç də Tanrının varlığını sübut etdiyini iddia etmirəm. Mən yalnız kainatın arxetekturasının onun funksionallığında şüurun çox mühüm rol oynadığı hipotezinə müvafiq gəldiyini iddia edirəm”.

Con Barro¹³⁴ və Frank Tipler¹³⁵ erkən kainatda müxtəlif qüvvələrin ekstremal kritik qiymətlərinin – rollarının – mövcud olması ilə bağlı bir çox başqa misallar təqdim edirlər. Filosof Con Lesli¹³⁶ nizam arqumenti kimi “antropik prinsip” tezisini müdafiə edir. Bununla yanaşı o vurğulayır ki, alternativ izah istər rəqs edən kainatın tsiklləri¹³⁷, istərsə də eyni zamanda mövcud olan müxtəlif paralel dünyaların¹³⁸ mövcudluğunun mümkün olması-na böyük ehtimal yaradır. Bu dünyalar bir-birlərindən fərqli ola bilər və biz

¹²⁹. Anthropic Principle

¹³⁰. Physical constants

¹³¹. Stephen William Hawking (1942-2018)

¹³². Rate of expansion

¹³³. Freeman Dyson (1923-2020)

¹³⁴. John David Barrow (1952-2020)

¹³⁵. Frank Tipler (1947-)

¹³⁶. John Leslie (1940-)

¹³⁷. Oscillating universe

¹³⁸. Many worlds

onlardan həyatın mövcudluğu üçün münasib faktorlara – parametrlərə – malik olanlardan yalnız birində mövcuduq. Bundan əlavə, bu da mümkündür ki, zahir ola bilən istənilən¹³⁹ şərtlərin bəziləri hələ kəşf edilməli olan daha əsaslı Vəhdət nəzəriyyəsi ilə əsaslandırılmış – zəruriləşdirilmiş – olsun. Antropik prinsip və onun tənqidləri ikinci fəsildə müzakirə edilir. Dördüncü fəsildə biz Təkamül dizaynı konsepsiyasını araşdıracağıq. Natural teologiyanın digər versiyalarına altıncı fəsildə baxılacaq.

Dini plüralizm dünyasında natural teologiya çox cəlbədidir. O, bizim mədəni və dini fərqliliklərimizə rəğmən, ortaq məxrəcə gələ biləcəyimiz elmi məlumatlardan qaynaqlanır. Bundan əlavə, bu, bir çox alimlərin öz işlərində vəcdə gəldikləri heyrət və dəhşətdən doğan şəxsi reaksiyaları ilə uyğundur. Bu gün nizam arqumentinin tərəfdarları onun – nizam arqumentinin – teizm üçün qəti sübut olduğunu iddia etmirlər. Onlar dizaynerə inamın alternativ yozumlayıcı təkliflərdən daha çox ağlabatan, yaxud ən azı ağlabatan olduğunu iddia edən mötədil mövqe nümayiş etdirirlər.

Bu arqument iman yolundakı maneələri aşmağımıza yardım edir, habelə o, dini təcrübənin digər formalarına qarşı daha geniş vüsətə və dini cəmiyyətdə ortaqlığa – iştiraka – səbəb ola bilər. Digər tərəfdən, nizam arqumentinin məhdudiyyətlərini də qəbul etməliyik. Bu arqument təkbəşinə, maksimum yalnız deizm tanrısını, yəni kainatdan kənarda qalan bir şüurlu dizaynerin varlığını isbat edir. Eyni zamanda, onu şəxsi dini təcrübə və həmçinin tarixi ənənəyə bağlı teizm inancları ilə sintez edə bilərik. Natural ilahiyyat tərəfdarları nizam arqumentindən yararlansalar da, onun onların düşüncə və həyatında mərkəzi rol oynaması həqiqətdən uzaqdır.

2. Təbiətin teologiyası

Müasir dövrdə, adətən, natural teologiyanın etdiyindən fərqli olaraq, təbiətin teologiyası elmdən deyil, əvəzində dini təcrübə – müşahidə, təəssürat – və tarixi vəhylərə – tənqidlərə – söykənən dini ənənələrdən başlayır. Bununla yanaşı, o, (təbiətin teologiyası) bəzi ənənəvi doktrinaların müasir elmin işığında reformasiya edilməsinə ehtiyacı olduğu fikrindədir. Maraqlarının kəşşədiyi bəzi sahələrin olmasına rəğmən elm və dinə ideyaların nisbətən asılı

¹³⁹. Arbitrary

olmayan – müstəqil – mənbələri kimi baxılır. Xüsusi halda yaradılış və insan təbiəti haqqında doktrinalar elmi kəşflərdən təsirlənir. Onların fikrincə, əgər dini inancların elmi bilgilərlə həmahəng olması istənilirsə, dialoq tezisi tərəfdarlarının təqdim etdiyindən də qat-qat geniş islah və modifikasiyalar – mötədilləşdiricilər – cəlb edilməlidir. İlahiyyat alimi gələcəkdə təkzib edilməsi ehtimalı olan məhdud və spekulativ nəzəriyyələrə uyğunlaşdırmaqdan bəhrələnən riskdən daha çox elmin geniş imkanlarından istifadə etməli olduğu söylənir. Teoloji doktrinalar bilavasitə elmi nəzəriyyələrdən alınmasa belə, onlar elmi məlumatlarla – sübutlarla – uzlaşmalıdırlar.

Təbiətin ümumi xüsusiyyətlərinin tərəfimizdən idrakı bizim Tanrının təbiətə münasibəti haqqında qurduğumuz modellərə təsir edir. Təbiət uzun tarix boyu təsadüf və qanunauyğunluqlar vasitəsilə müəyyən olunan *yeniliklər*¹⁴⁰ müşayiət olunan dinamik təkamül prosesi kimi başa düşülür. Təbii nizam ekoloji qarşılıqlı əlaqəli və çoxsəviyyəlidir. Bu xüsusiyyətlər həm Tanrı, həm də insandan kənar təbiətdə humanizm münasibəti haqqında bizim təsəvvürü modifikasiya edir – tarazlaşdırır. Bu da öz növbəsində, bizim təbiətə münasibətimizə təsir göstərir və ətraf mühitlə bağlı etika üçün faktiki məna – çıxarlara, dəyərlərə – malikdir. Təkamül dünyasında şəxsi probleminə də statik dünyadakından tamamilə fərqli formada baxılır.

Biokimyaçı və teoloq Artur Pikok¹⁴¹ üçün teoloji düşüncənin (reflection) başlanğıc nöqtəsi keçmişdə mövcud olan və hazırda dini toplumda inkişaf etməkdə olan dini təcrübədən ibarətdir. Dini inanclar və ictimai konsensus, uyğunluq, universallıq – əhatəedicilik – və məhsuldarlıq – faydalılıq meyarları ilə sınılanır. A.Pikok isə ənənəvi inancları çağdaş elmin tələblərinə cavab verən formada təftiş etmək istəyir. O, uzun-uzadı kosmologiyada, Kvant fizikasında, qeyri-müntəzəm termodinamikada¹⁴², bioloji təkamüldə¹⁴³ təsadüf və qanunauyğunluğun necə fəaliyyət göstərdiyini müzakirə edir. O, üzvi həyatın və şüurun çoxpilləli iyerarxiyasındakı mürəkkəb mexanizmlərin yüksək səviyyələrindəki fəaliyyətin müxtəlif formalarının əmələ gəlməsini təsvir edir. O, bütün səviyyələrdə potensiallıqların kəşfi, peyda və ifadə olmasında təsadüfün müsbət rolunu qeyd edir. Tanrı prosesdəki boşluqlara müdaxilə

¹⁴⁰. Emergent novelty

¹⁴¹. Arthur Robert Peacocke (1924-2006)

¹⁴². Nonequilibrium thermodynamics

¹⁴³. Biological evolution

etməklə deyil, qanunauyğunluq və təsadüfün tam prosesi üzərindən, təbiət aləminin proseslərində və proseslərinə yönəlik yaradır - hansını ki, elm də təsdiq edir.

Pikok təsadüfi natural sistemlərin imkanlarının hüdudlarını araşdıran və fərqli – dağıcı – potensiallara təkan verən qüvvəni Tanrı radarı¹⁴⁴ adlandırır. Digər təsvirlərdə isə mahir yaradıcılıq təkrarsız məqsədyönlülük¹⁴⁵ üçün analoq kimi ifadə edilir. Pikokun teoloji fikirlərinə orqanizmlərdə yuxarı-aşağı səbəb-nəticə konsepsiyasının təqdim olunduğu dördüncü fəsildə aydınlıq gətirilir. Altıncı fəsil Pikok, Filip Kleyton və başqaları tərəfindən təklif edilən “Tanrı yuxarı-aşağı səbəb kimi” modelində bu ideyaların ümumiləşməsi müzakirə edilir.

Digər bir teoloji fərziyyə isə Kvant nəzəriyyəsindəki qeyri-müəyyənliyin təhlilindən başlayır. Mən üçüncü fəsildə bunu əsaslandıracağam ki, subatomik hissəciklər aləmində predikasiyaların qeyri-müəyyənliyi təbiətdəki ümumi qeyri-müəyyənliyi əks etdirir və bu heç də təbiətdəki hadisələr haqqında bəşəri bilgilərin məhdudluğunun (hansı ki, özlüyündə ciddi müəyyənliyə malikdir) göstəricisi deyildir. Üçüncü fəslin son bölməsi kvantlar səviyyəsində olduğu kimi, Tanrının təbiət qanunlarına (hansılar ki, dəqiq qiymətlərlə deyil, daha çox müəyyən aralıqda ehtimalla xüsusanır) müdaxilə etmədən qeyri-müəyyənliklərin əhatəedici müəyyənləşdiricisi olması müddəasının təsvirinə həsr edilmişdir. “Tanrı qeyri-müəyyənliklərin müəyyənləşdiricisi kimi” modeli altıncı fəsildə Robert Rassel¹⁴⁶, Corc Elis¹⁴⁷, Nensi Mörfi¹⁴⁸ və Tom Tresinin¹⁴⁹ əsərlərindən də faydalanmaqla daha da inkişaf etdirilir. Teologiyada elmi ideyaların belə birbaşa istifadəsi *Dialog* başlığı altında müqayisə edilmiş paralel konsepsiyaların müqayisəsindən irəli gedərək *İnteqrasiya* rublikasına daxil olur. Onlar elmi aşkarlıqdan – müşahidədən, təəssüratdan – Tanrının varlığına heç bir elmi argument gətirmədikləri üçün natural teologiyanın deyil, daha çox təbiətin teologiyasını təmsil edirlər.

¹⁴⁴. God's radar

¹⁴⁵. Purposefulness

¹⁴⁶. Robert Rassel (1946-)

¹⁴⁷. George Ellis (1939-)

¹⁴⁸. Nancey Murphy (1951-)

¹⁴⁹. Tom Tracy

Təbiətin teologiyasının digər yeni versiyalarına feminist müəlliflərin fikirləri arasında rast olunur. Onlar Qərb düşüncəsində geniş yayılmış aşağıdakı kimi dualizmlər arasında korreliyasıya aparılmasını xüsusi vurğulayırlar: zehin/bədən, intellekt/emosiya, obyektivlik/subyektivlik, reallıq/idrak, dominantlıq/tabeçilik, qüdrət/eşq. Bizim mədəniyyətimizdə bu cütlərin hər birində ilk söz kişi (*zehin, intellekt, obyektivlik, reallıq, dominantlıq və qüdrət*), ikinci söz (*bədən, emosiya, subyektivlik, idrak edən zəhnə bağlılıq, tabeçilik və eşq*) isə qadın cinsi ilə eyniləşdirilir. Tarixi baxımdan patriarxal mədəniyyət, hansıdakı kişilər daha çox güc sahibi idilər, Tanrının kişi obrazının dominantlığını uzun müddət diktə etmişdir. Daha da əlavəsi hər bir cütün ilk sözünün elm üçün, xüsusilə təbiət üzərində hökm və kontrol etməkdə onun – elmin – atdığı addımların xarakteristik olması düşünülür. Qərbdə bir çox feministlər qadının və təbiətin istismarının ortaq ideoloji köklərinin olması fikrindədirlər. Radikal ekofeministlər Tanrının feminist simvolikası və təbiətdəki müqəddəsliyin yenidən kəşfi üçün qədim mədəniyyətlərə müraciət edirlər. Digər tərəfdən, islahatçı feministlər tarixi Xristianlığın patriarxal nümunələrinin bütövlükdə ənənəni inkar etmədən, danılmasının mümkün olduğuna (oradakı kişilik xüsusiyyətlərindən imtina edilə bilinməsinə) inanırlar. Mən xüsusilə özümü Salli Makfaq¹⁵⁰ və Rozimari Radford¹⁵¹ kimi islahatçı feministlərin görüşlərinə borelu bilirəm.

İnanıram ki, təbiətin teologiyası müasir dünyaya münasib ətraf mühit etikasının formalaşması öhdəliyindən çıxış edərək, həm elm, həm də dindən yararlanmalıdır. Yalnız elm bizim texnologiyalar və həyat tərzlərimizdən çıxış edərək, ətraf mühitə dinamik bərpaedici müdaxilələr üçün məlumatları təmin edə bilər. Dini inanclar isə bizim təbiətə yönəlik davranışımıza və fəaliyyətimiz üçün təhrikə əhəmiyyətli təsir göstərə bilər. Ətraf mühit tərəfdarları haqlı olaraq klassik xristianlığı bəşər və qeyri-bəşəri təbiət arasında ayırıcı xəttin çəkilməsinə görə və daxili sabit xüsusiyyətlərin aşınmasında tanrının transendentliyinin vurğulanmasına görə tənqid edirlər.

Kəsilməz təkamül, bəşər və qeyri-bəşəri həyatın ekoloji asılı olmamasını diqqətə alan insan təbiətinin yeni yozumu irəliddə – beşinci fəsilə öz əksini

¹⁵⁰. Sallie McFague (1933-2019)

¹⁵¹. Rosemary Radford Ruether (1936-)

tapmışdır. İlahi transsendentlik və müasir elm kontekstində immanentliyin təqdimatının yeni üsulları altıncı fəsildə araşdırılacaq.

Yaradılış kitabında yer alan insanın təbiətə hakimliyi ideyasından (1:28) bəzən hüdudsuz hökmranlığa haqq qazandırmaq üçün istifadə edilir. Burada digər məxluqlar insan hədəfinə xidmət edən alətlər hesab olunur. Müasir yazarların bir çoxu isə İncildəki ətraf mühitin mühafizə olunmasına yönəlmiş mətnlərə ciddi şəkildə yenidən baxılmasına təkid edirlər. Yer planeti nəticə etibarilə Tanrıya aid olduğu üçün ona məsuliyyətli yanaşmaq (Təbiətə nəzarət¹⁵²) vacibdir. Bizlər isə yalnız onunla rəftarımıza görə cavabdehlik daşıyan mühafizəçilər və nəzarətçilik. Şənbə təkcə insanların deyil, bütün canlıların istirahət günüdür. Təbiəti bayram etmə,¹⁵³ sadəcə təkcə bəşərin faydası üçün deyil, təbiətin özlüyündə qiymətli olmasından irəli gəldiyi üçün təbiəti mədhetmə ona nəzarətdən də mühüm məsələdir. Yaradılış kitabının ilk fəslində həyatın bütün formalarını əhatə edən məxluqatın nizamının gözəlliyi qəbul edilir, bir çox *nəğmələr* – əlamətlər – təbiət aləminin zəngin çalarlarını, o cümlədən bizim üçün heç bir faydası olmayan qərribə məxluqları mədh edir.

*Təbiət haqqında müqəddəs görüşlər*¹⁵⁴ – *təbiətlə müqəddəs sülh* – təbiətin özündə və onun üzərində müqəddəsliyi qəbul etməklə təbiət aləmini daha da qiymətli edir. Şərqi pravoslav¹⁵⁵, şotland Xristianlığı və bəzi anqlikan müəllifləri təkcə çörək, şərab və müqəddəslik suyu deyil, bütün təbiətin Tanrının lütfünün təcəssümü olduğu fikrindədirlər. Eyni bir Tanrı ilə İsanın həyatında da, kilsədə də, həmçinin təbiətdə də rastlaşmaq mümkündür. Modern dünya üçün ətraf mühit etikasına həsr edilmiş bu cür fərqli mövzular kitabda fərqli baxımlardan xatırlanır. Mən onları başqa bir yerdə daha müfəssəl tədqiq etmişəm.

3. Sistemli sintez¹⁵⁶

Ümumi metafizikanın sistemli şərh etdiyi münasib dünyagörüşün təqdimatında həm elmin, həm də dinin iştirakı olarsa, daha mütəşəkkil tamlıq meydana gəlir. Əslində, metafizika reallığın fərqli tərəflərini təfsir edə biləcəyi-

¹⁵². Stewardship of Nature

¹⁵³. Celebration of Nature

¹⁵⁴. Sacramental view of nature

¹⁵⁵. Eastern Orthodoxy

¹⁵⁶. Systematic synthesis

miz ümumi konsepsiyalar kompleksinin təqdimatı üçün bir axtarışdır. Burada bütün hadisələrin fundamental keyfiyyətlərini göstərə biləcək universal bir konseptual tərtibat axtarılır. Belə bir metafizika sahəsində ixtisaslaşmaq elm adamı və ya teoloqdan daha çox filosofların mövzudur. Buna rəğmən o, orta düşüncə sahəsi olaraq xidmət göstərə bilər.

XIII əsrdə Akvinalı Foma¹⁵⁷ katolik düşüncəsində müasir dövrə kimi qalıcı təsir edən cazibədar bir metafizika ərsəyə gətirmişdir. O, metafizikanı Aristotelin ərəbdilli tərcümələrindən Avropaya yenidən qaytarılmış əsərlərindən faydalanaraq, öz əsərlərində izahlı, eyni zamanda, sistematik formada ilkin xristian yazarlarının baxışlarının Aristotelin düşüncələrindən qaynaqlanan ən yaxşı fəlsəfi və elmi fikirləri ilə kamilləşdirdi. Mənim arqumentasiyama əsasən, Akvinalı Fomanın düşüncəsi ruh-maddə, can-bədən, insan-təbiət, əbədlilik-müvəqqətilik dualizmini ifadə edir, hansı ki, bəzi müasir fomaçıların da düşüncəsinə hakim kəsilmişdir.

Günümüzdə proses fəlsəfəsi¹⁵⁸ mötədil mövqedən çıxış edən ümidverici nümunələrdəndir. Dinamik təfəkkür elmi və dini düşüncələrin hər ikisindən təsirlənmişdir. Alfred Vaythed¹⁵⁹ Kvant fizikası ilə, eləcə də reallığın tək cə müstəqil-statik zərrələr təqdim edən obrazı ilə deyil, həmçinin keçəri və xaos hadisələrin məcmusu olan modeli ilə dərinədən tanışdır. Onun fikrincə hadisələr arasındakı əlaqələr və dəyişiklik prosesləri müstəqil – digərlərindən asılı olmayan – və sabit-statik əşylardan daha fundamentaldir. Təkamülçü alimlər kimi, Alfredin görüşündə də təbiət “bir-birinə sirayət edən hadisələr”in¹⁶⁰ dinamik şəbəkəsidir, yenilik¹⁶¹ və nizam da onun müəyyənliklərini təşkil edir. Təbiət natamamdır və hələ də təkamül prosesindədir. Vaythed və ardıcılları reduksionizmi tənqid edir, daha ali səviyyəli fəaliyyətlər üçün orqanistik kateqoriyalar¹⁶² – üzvi kateqoriyalar – haqqında tezisi müdafiə edirlər.

Dinamik düşüncəyə əsasən reallığın fundamental amillərini nə iki növ – sabit (şüur-maddə dualizmi), nə də bir növ – sabit nəsnə (materializm) deyil, əksinə, bir hadisənin iki aspekti, yaxud iki fazası – reallığı – təşkil edir. Bu

¹⁵⁷. Thomas Aquinas (1225-1274)

¹⁵⁸. Procces philosophy

¹⁵⁹. Alfred North Whitehead (1861-1947)

¹⁶⁰. Interconnected events

¹⁶¹. Novelty

¹⁶². Organismic categories

fəlsəfi məktəb bütün hadisələrin ortaq keyfiyyətlərinin təsvirində misilsizdir. Bu düşüncə hadisələrin mütəşəkkil bir plüralizmlə nəticələnməklə bir çox səviyyədə müxtəlif metodlarla təşəkkül tapa biləcəyini də qəbul edir. Orqanizmlər kimi bütün tam nəsnələrin (daşlar kimi bütünləşməmiş strukturlar istisna olmaqla) həm daxili, həm də xarici həqiqəti vardır. Bununla yanaşı, onlar müxtəlif səviyyələrdə fərqli formalar da ala bilər. Daxili ölçünün¹⁶³ – qüvvənin – sadə orqanizmlərdə ibtidai yaddaşdan, idrakdan, anlayışdan, öngörüşdən başlayıb mərkəzi sinir sistemini gərəktirən şüurla nəticələnən geniş çəkləri vardır. Hərçənd şüurlu təcrübələr sistemin – orqanizmin – yalnız ali səviyyələrində baş verir, şüurlu özünüdərk insana məxsusdur. Həqiqətən, təkamül prosesində yeni nəsnələr meydana gəlir, eyni zamanda metafizikanın əsas kateqoriyalarını bütün hadisələrə şamil etmək olar.

Dinamik düşüncə sahiblərinin nəzərinə, Tanrı *yenilik* və *nizamın* mənbəyidir. Yaradılış uzun və yekunlaşmamış bir prosesdir. Tanrı azadlığı və yenilənməni, eləcə də nizam və quruluşu mümkün etməklə fərdi varlıqların özünün yenidən bərpasına səbəb olur. Bu görüşə əsasən Tanrı heç də ənənəvi Xristianlığın təqdim etdiyi kimi, mütləq qəyyum deyil. Tanrı heç bir hadisə üçün inhisar sayıla bilən səbəb sayılmasa da, kainatla qarşılıqlı təsirdədir və bütün baş verənlərə təsir edir. Proses metafizikası¹⁶⁴ istənilən yeni hadisəni o varlığın keçmiş məhsulu, xüsusi əməli, eləcə də Tanrının ortaq işi hesab edir. Burada Tanrı alidir və kainatdan üstündür, lakin xüsusi üslublarla kainata və hər bir hadisənin skrukturuna nüfuz edir. Kainatda üzərində yalnız Tanrının iş gördüyü sırf təbii hadisələrlə – yarılımlar, dəşilmələr, parçalanmalar – bağlı hansısa bir imkan yoxdur.

Çarlz Hartşorn¹⁶⁵ dinamik düşüncənin bir nümunəsinə müraciət edir. Burada Tanrının ikiqütblü bir konsepsiyası təqdim edilir: Tanrı hədəf və atributlarda sabit, təcrübə və münasibətdə isə qeyri-sabitdir. Dinamik düşüncə sahibləri “mütləq ilahi qüdrət” inancını qəbul etmirlər, onlara görə Tanrı şövqü artırır, icbarlığı isə rəva bilmir. Bu qəbildən olan mütəfəkkirlər təsadüf, insanın ixtiyarı, dünyada əziyyət və şərin baş verməsi haqqında fərqli

¹⁶³. Interiority

¹⁶⁴. Process metaphysics

¹⁶⁵. Charles Hartshorne (1897-2000)

analizlər aparırlar. Dinamik ilahiyyəti dəstəkləyən Con Kob¹⁶⁶, Devid Qrifin¹⁶⁷ kimi bir qrup xristian ilahiyyat alimi xatırladır ki, eşq çarmıxda təcəssüm etdiyi şəkildə tam olaraq digər varlıqların vəhdət və birliyinə diqqət və ehtiram anında reaksiyanı oyatmaq bacarığının göstəricisidir. Həmçinin onlara görə *ilahi dəyişməzlik*¹⁶⁸ tarixə dərin nüfuz etmiş Müqəddəs Kitabın Tanrısının xüsusiyyəti deyil.

Dinamik düşüncə ətraf mühit etikasında fərqli rol oynaya bilər. İnsanlı həyat ilə insansız həyat arasında heç bir mütləq xətt yoxdur. Əgər digər məxluqlar eksperimentin mərkəzində yer alırsa, onlar heç də insan üçün sırf alət dəyəri daşımamalıdır. Deməli, onlar həm də özlüyündə müstəqil dəyərə malikdir. Dinamik düşüncənin digər mövzusu qarşılıqlı asılılığa böyük önəm verilməsindən ibarətdir. Bunun da ətraf mühitlə bağlı nəticələri vardır. Ənənəvi ilahiyyat reinkarnasiyanı da yaddan çıxarmamaq şərtilə Tanrının mükəmməlliyinə təkid etdiyi halda, dinamik düşüncə mükəmməlliyi də yaddan çıxarmadan “təbiətə ilahi nüfuz” tezisində təkid edir. Bu yanaşma təbiətə daha çox rəğbət yarada bilər

Nəticə

Mövzu və problemləri geniş araşdırdıqdan sonra, sonda müzakirə edilən dörd tezisə hər birinə dair müxtəsər şəkildə qənaətlərimi icmal şəklində aşağıdakı kimi yekunlaşdırıram:

1. Konflikt. Mən göstərməyə çalışdım ki, elmi materialistlər və Müqəddəs Kitabı hərfi mənada başa düşənlər dini və elmi hökmlər arasındakı mühüm fərqi müəyyənləşdirə bilməmişlər. Elmi materialistlər spesifik fəlsəfi öhdəliyi elmi bir nəticə kimi təqdim edirlər. Müqəddəs Kitabı hərfi mənada anlamaq istəyənlər isə elm dövründən öncəki kosmologiyayı elə təbliğ edirlər ki, sanki o, imanın tərkib hissəsi olmalıdır.

2. Müstəqillik. Neoortodoks məktəbi haqlı olaraq qeyd edir ki, xristian toplumunda İsanın şəxsinə müraciət həyatımızı dəyişə bilər. Mənim inancıma əsasən isə xristianın həyatının mərkəzində hidayət təcrübəsindən keçməklə yeni bir ictimai yaşam üçün zəifliklərimizi yaxşılaşdırmalı, Tanrı və

¹⁶⁶. John B. Cobb (1925-)

¹⁶⁷. David Ray Griffin (1939-)

¹⁶⁸. Divine immutability

biotiplərimizlə yeni münasibətlərin ifadəsi formalaşmalıdır. Özünüfəda¹⁶⁹ bizi heç də yaradılışı əhəmiyyətsiz saymağa sövq etməməlidir. Bizim fərdi və ictimai həyatımız köklü surətdə yaradılış sisteminin qalan hissəsi ilə sıx bağlıdır. Təbiət insanın özünü qurbanlıq təqdimatı üçün qeyri-insanlıq səhnəsindən başqa bir şey deyil. Biz də bütün məxluqatı ehtiva edən reallığın bir parçasıyıq. Linqvistik analitiklər haqlı olaraq folklorun fərqli rollarına, dini toplumun həyatındakı ayin və əməllərə diqqət etmişlər. Dini ənənə əslində heç də abstrakt ideyaların məcmusu deyil, bir yaşam tərzidir. Lakin bu həyat tərzinin (ifadəsində) reallığın başlanğıcı haqqında müəyyən inanclar toplusu fərz olaraq qəbul edilir. Əgər qeyd edilən inanclar etibarını itirərsə, müvafiq həyat tərzini davam edə bilməz.

3. Dialoq. Elmin ilkin fərziyyələri və ondan qaynaqlanan marginal suallar (kainatın dərk olunmasının mümkünlüyü kimi suallar) tarixi baxımdan əhəmiyyət kəsb etmiş və indi də öz əhəmiyyətini saxlamaqdadır, eyni zamanda, bu problemlər fundamental xarakter daşıyır. Bunlar günümüzdə də əksər insanlar üçün abstrakt görünə bilər. Mən metodoloji metodları daha mühüm hesab edirəm. Teoloji və elmi tədqiqatlar idrakımıza və nəticə olaraq, bu sahələr arasında əlaqə haqqındakı görüşümüzdə təsir edir. Spesifik elmi nəzəriyyələrlə spesifik teoloji inanclar arasındakı konseptual paralellər elm və ilahiyyat alimlərinin gündəlik işlərinə daha yaxındır. Onlar günümüzdə bu sahələr arasında ən yaradıcı qarşılıqlı münasibətlərin bəzilərindən daha qabarıq və mühüm nəzərə çarpır.

4. İnteqrasiya. Natural teologiyanın bir modeli kimi varlıqda nizamdan çıxış edən müasir ideoloqlar iddia edirlər ki, onlar Tanrının varlığının isbatını təqdim etmək niyyətində deyillər. Bununla belə, onlar teizmi kosmik tarixi nümunələr barəsindəki digər izahlar qədər (hətta onlardan da artıq) məqbul hesab edirlər. Bu həqiqət fəlsəfi materializmin iddialarına cavab verməyimizə kömək edir. O, şəxsi dini təcrübələrin ən əsas cəhətlərini dini ənənədən kənara qoyur. Fikrimcə, təbiət teologiyası daha ümidvericidir, ona görə ki, dini toplum həyatını müzakirənin başlanğıc nöqtəsi qərar verir və bu sualı araşdırır: onun inanclarını müasir elm baxımından yenidən formalaşdırılmağa hansı ehtiyacı var? Təkamül tarixi haqqında müasir görüşlər qanun və təsadüf, yaradılış təlimləri ilə ətraf mühit orqanizmlərinin çoxsəviyyəli xüsusiyyətləri,

¹⁶⁹. Redemption

iradə, insanın başlanğıcı və eləcə də ətraf mühit etikası ilə əlaqəlidir. Natural teologiyayı təqdim və ifadə etməkdə məramımız budur ki, proses fəlsəfəsi kimi sistematik bir metafizika düzgün görüş axtarışımızda bizə yardımçı ola bilər. Ancaq nə elm, nə də dini metafizikanı sistemin özünə bərabər və onunla eyni saymaq olmaz. Əgər elmi və dini görüşlər uyğunluq məqsədilə öncədən təyin edilmiş ardıcılıqla (hansı ki, bütün həqiqətə şamil olduğunu iddia edirlər) təhrif olunsalar, o zaman təhlükə yaranar. Biz öz təcrübəmizin zəngin çalarlarını həmişə yadda saxlamalıyıq. Əgər bu təcrübəni ayrı-ayrı sferalara və ya nüfuzedilməz hissələrə bölsək, onu təhrif etmiş olarıq. Həmçinin onu zorla nizamlı düşüncə sistemində yerləşdirsək, yenə də təhrifə yol açmış olarıq. Reallığın adekvat təsvirinin təqdimi təcrübənin müxtəlif növlərinin fərqliliyini izah edə bilər.

ƏDƏBİYYAT

Barbour, Ian. (2000). *When Science Meets Religion*. London: SPCK. (pp. 7-38).

ISBN 0-06-060381-X (pbk.)

Malikov, Aladdin. 2020. *About Ian Barbour, a prominent researcher of science and religion*. Elm qazeti, Bakı, №22 (1257), (p.7).

<http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.2.15360.25608>

**д.ф по математики Эминага Мамедов,
д.ф.ф., доц. Аладдин Меликов**

ЧЕТЫРЕ ТЕОРИИ О ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ НАУКИ И РЕЛИГИИ

РЕЗЮМЕ

Взаимоотношения между наукой и религией запомнились напряженной полемикой на протяжении всей истории. Это напряжение проявлялось порой более слабо, а порой более ярко. При изучении взаимосвязи науки и религии в общем контексте, необходимо рассматривать состояние каждой научной дисциплины отдельно. Этот подход необходимо применить и к религиям, так как каждая религия имеет своеобразные особенности.

Вообще, изучение взаимоотношений науки и религии имеет особый и глубокий пласт. В связи с этим исследования в этой области всегда должны проводиться тщательно. Противоречит ли наука религии? Принадлежат ли наука и религия к разным областям? Всегда ли наука и религия взаимодействуют? Являются ли наука и религия в целом взаимодополняющими и интегрируют ли они между собой?

Данная статья является переводом первой главы книги «*When Science Meets Religion*» Яна Барбура, содержащей точные научные взгляды на указанные здесь вопросы.

На доступных примерах Ян Барбур делит взаимоотношения науки и религии на четыре основные категории и детально разъясняет каждую из них. Эти категории, в целом, раскрывают происхождение, динамику развития и состояние проблемы, а также характеризуют существующие теории, открывают путь к научным исследованиям, формируют новые идеи.

Ключевые слова: наука, религия, Ян Барбур, конфликт, независимость, диалог, интеграция, натуральное богословие, богословие природы

**Ph.D. Eminaga Mamedov,
Assoc. Prof. Aladdin Malikov**

FOUR VIEWS OF SCIENCE AND RELIGION

ABSTRACT

The relationship between science and religion has been marked by controversial debates throughout history. This tension was sometimes weak and sometimes more severe. When studying the relationship between science and religion, it is essential to analyze the situation in each field of science separately before examining the relationship as a whole. Similarly, this issue needs to be addressed in religions. As a result, each religion has its own characteristics.

The study of the relationship between science and religion has a special and deep layer, thus research in this area should always be carried out seriously. Does science contradict religion? Do science and religion belong to different fields? Are science and religion always in discussion and interaction? Are science and religion generally complementary and always integrated? The answers to all these questions are given in full in this article.

This article is a translation of first chapter of Ian Barbour's book *When Science Meets Religion*, in which above mentioned questions are considered. Ian Barbour divides these relationships into four main categories with examples and explains each one separately. These relationships generally reveal the origin, process, and outcome of the problem. Thus, it characterizes and embodies existing theories, and as we hope it opens the way to a new scientific research, and deeply contributes to the formation of new ideas.

Keywords: *Science, religion, science and religion, Ian Barbour, conflict, independence, dialogue, integration, natural theology, theology of nature*

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

POSTKONFLİKT DÖVRÜNÜN REALLIQLARI: ƏBƏDİ SÜLH PROBLEMİNƏ FƏLSƏFİ BAXIŞ

f.f.d., dos. Şölət Zeynalov,

*AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu
Davamlı inkişafın fəlsəfəsi və sosiologiyası
şöbəsinin aparıcı elmi işçisi
sholet@mail.ru*

XÜLASƏ

Vaxtilə alman filosofu İ.Kant hesab edirdi ki, yer üzündə böyük sülhdən – əbədi sülhdən bəhs etmək insan nəslinin əbədi nəcib istəyi olsa da, ona nail olmaq mümkün deyildir. Böyük filosof bu problemin mahiyyətinin əsasını ən ümumi şəkildə dövlətlərin militarist siyasətləri ilə bağlayırdı. Etiraf etməliyik ki, bu siyasət bəzi dövlətlər tərəfindən indi də böyük səylə davam etdirilir (məsələn, belə ölkələrə Ermənistanı misal göstərmək olar). Məqalə kommunikasiya, dialoq, dialoq mədəniyyəti, sülh və təhlükəsizlik probleminin nəzəri məsələlərinə həsr olunmuşdur. Burada qeyd edilir ki, sülh və təhlükəsizlik problemi hər bir cəmiyyətin, dövlətin, sivilizasiyanın başlıca problemi kimi çıxış etsə də, əksər məqamlarda yanlış ideoloji, siyasi, milli, etnik, coğrafi və s. maraqlar səbəbindən, Yer üzündə problem öz həllini tapmır. Xüsusi qeyd olunmalıdır ki, bu problem Yer üzündə tarixən aktual olmuş və güman etmək olar ki, həmişə də aktual olacaqdır.

Müəllifin qənaətinə görə, Azərbaycanın hazırda həyata keçirdiyi dialoq və əməkdaşlıq sülh və integrasiya təcrübəsinin dünyada təbliğ olunmasına ciddi tələbat artmışdır. Həmçinin, məqalədə müasir Azərbaycanın siyasi rəhbərliyinin istər Vətən müharibəsinə qədər, istər müharibə dövründə, istər postmüharibə epoxasında həyata keçirdiyi humanitar strategiyanın həm dünya, həm də regional sülh yaratma və əməkdaşlıqda əvəzsiz platforma olduğu elmi-fəlsəfi kontekstdə araşdırılmışdır.

Yazının məqsədi – kommunikasiya və dialoq mədəniyyətinin dünyada və regional münasibətlərdə sülh, təhlükəsizlik, sabitlik, davamlı inkişaf, birgəya-

şayış və həmrəyliyə nail olmaqda yarada biləcəyi imkan və perspektivləri nəzəri anlamda refleksiya etmək, habelə dünyada yeni münasibətlər sistemində hər kəsin arzu və istəyi olan əbədi sülh probleminə diqqəti çəkməkdir.

Məqalənin metodologiyası – müqayisəli təhlil, empirik, elmi metod, tarixi və analiz metodlarıdır. Mövzunun elmi yeniliyi – dialoq mədəniyyəti və kommunikasiyanın sülh və təhlükəsizlik, müasir inkişaf və problemlər kontekstində “terapevtik” əhəmiyyətini göstərməkdir.

***Açar sözlər:** kommunikasiya, əbədi sülh, dialoq, dialoq mədəniyyəti, səmimiyyət, Azərbaycan təcrübəsi.*

Giriş

Hazırda elmi-fəlsəfi ədəbiyyatda yaşadığımız dünya ciddi dəyişikliklər epoxası kimi təfsir edilməkdədir: mütəxəssislər onu bəzən çoxqütblü, bəzən də yeni dizayn olan, dünya nizamının yaranma epoxasında elmi-texniki tərəqqinin yaratdığı keçid sivilizasiyası kimi xarakterizə edirlər. Bu məsələdə həm nikbin olanlar, həm də pessimistlər kifayət qədərdir. Bununla bərabər hər kəsin qəbul etdiyi ümumi bir ortaq məxrəc də vardır: indi Yer üzündə insanların sayı artmış, dördüncü sənaye inqilabı Qərb sivilizasiyasının beşyüzlilik atılışının məntiqi nəticəsi olaraq, inkişafının pik həddinə doğru irəliləməkdədir (XX əsr Qərb və Şərq nəzəri fikrində bir çox filosof bu tərəqqini böhran sivilizasiyası və s. kimi xarakterizə edirdi)¹⁷⁰. Keçən əsrin ortalarından başlayaraq, bütövlükdə sivilizasiyanın bu revansı epoxal böhran kimi xarakterizə olunmağa başlandı. Məsələn, alman filosofu M. Haydegger hesab edirdi ki, bu sivilizasion atılışdakı fəlakət qarşısızalmaz xarakterə çevrilmişdir.

¹⁷⁰ Вах: . Шпенглер О. Закат Европы. В 2-х т, Т.1, Москва: Айрис-пресс, 2006, 528.

Тойнби А. Дж. Постигение истории, М.: Прог-пресс. 1996.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. Пер. с англ. Т. Велимеева, Москва: АСТ, 2006.

Фукуяма Ф. Великий разрыв. Пер. с англ. М.: АСТ, 2004.

Хатами М. Ислам, диалог и гражданское общество. Москва: РОССПЭН, 2001.

Философия Мартина Хайдеггера и современность. Ред. Колл. Мотрошилова Н. В.(отвес. ред.) Биbihин В.В. и. д. – М.: Издательство Наука, 1991.

Aydındır ki, “Modern – tamamlanmamış layihədir” (Məmmədşadə 2012). Deməli, inkişaf və tərəqqi, sülh və təhlükəsizlik problemi proqnozlaşdırılarkən problemin həllindən deyil, onun bilik, elm və siyasət kontekstində proses kimi dinamikliyindən danışmaq daha məntiqli olmalıdır. Fakt budur ki, elmi-texniki tərəqqi və elmi nailiyyətlər cəmiyyətlər, dövlətlər və insanlar üçün yüksək səviyyədə əvəzəlməz bilik, imkan, rifah və güc mənbəyinə çevrilmişdir. Məsələnin digər tərəfi də mövcuddur. Bütün bunlar bizim – müasir insanın tərəqqi kimi təfsir etdiyi proses, həm də baş verən ziddiyyətlərin daha da dərinləşməsinə səbəb olmaqdadır. Fakt odur ki, hər yerdə humanitar, sosial, siyasi, milli, dini, mənəvi-etik və s. seriya ziddiyyətlər tüğyan etdiyindən, məntiqi olaraq Yer üzündə sülh və təhlükəsizlik, kommunikasiya və dialoq problemi – əbədi sülh problemi nəinki öz həllini tapmır, əksinə, daha da dərinləşməkdədir. Bütün bunlar isə nəzəri fikrin, o cümlədən elmi, fəlsəfi, dini, sosial və siyasi tədqiqatların daha da dərinləşməsinə və multidissiplinar aspektdə aparılmasını, xalqlar, millətlər, dinlər və mədəniyyətlərarası əlaqə və münasibətlərdə yeni paradigmanın tapılmasını məntiqi zərurət kimi aktuallaşdırır. Əvvəlcədən etiraf edək ki, nəzəri olaraq (kamil və ya qeyri-kamil) paradigmalar dünyada mövcud olsa da, onların praktikaya – real əlaqə və münasibətlərə tətbiqi tarixən olduğu kimi hazırda da problemdir. İndi bizi Orta əsrlərdən, o cümlədən, Yeni Dövr elmi-nəzəriyyələrin meydana çıxdığı inqilablar epoxasından kifayət qədər həm zaman ayırır, həm də müasir cəmiyyət yüksək biliklərə əsaslanan modern cəmiyyət hesab olunur. Problem ondadır ki, sivilisasiyanın və texnikanın inkişafı kontekstində – *modern cəmiyyət* həmişə hansısa təkrar-təkrar ziddiyyətlərlə üzləşir və bu səbəbdən, dünyada sülh məsələsi ciddi həllolunmaz problemə çevrilir. Aydın görünür ki, modern olmaq vəhdəti unutmaq demək deyildir. Yetər ki, insani birliklər yüksək kommunikasiyaya apelyasiya etmiş olsun. Məqalədə fəlsəfi interpretasiyalardan çıxış edərək qeyd olunur ki, sülhə nail olmaq işi və bu işdə *mobilizasiya olunmaq millət ideyasının təşəkkülünə xidmət edir*.

Müasir filosof Yurgen Habermans hesab edirdi ki, məhz belə bir mədəni, müəyyən mənada xəyali vəhdət ona gətirib çıxarır ki, hər hansı bir dövlət ərazisinin əhalisi özünü müasir milli dövlətin vətəndaşları kimi hiss etməyə başlayır və bununla da ortaq bir konsensusun təməl prinsipləri meydana çıxmış olur (Məmmədşadə 2012, 50).

Azərbaycan bu gün bölgənin lider dövlətidir, 44 günlük Böyük Vətən müharibəsindən sonra regionda ciddi dəyişikliklər baş verməkdədir. Aydındır ki, sülh istəyən qüvvələr olduğu kimi, ona mane olmağa çalışan qüvvələr də vardır. Ona görə də istər nəzəri, istərsə də praktiki anlamda baş verənlərin təhlili göstərir ki, böyük sülhə nail olmaq üçün istər nəzəri, istər təbliğat-təşviqat işində və praktiki anlamda çox iş görülməlidir. Məqalə bu xüsusda işlənmişdir. Azərbaycanın həyata keçirdiyi strateji layihələr bu anlamda xüsusi önəm kəsb edir və hədəflərin başlıca məqsədi həm regional, həm də bəşəri həmrəyliyin, sülhün qorunmasına xidmət etməkdədir.

Əbədi sülh – utopiya, yoxsa idraki axtarış?

Problemə nəzəri baxış. Ədəbiyyatla tanışlıq göstərir ki, girişdə irəli sürülən problemin tam fəlsəfi və praktiki həllindən danışmaq nəzəri fikirin özü üçün belə son dərəcə problematiktir. Məsələ ondadır ki, istehsal vasitələrinin inkişafı, əhalinin sayının artması, istehlakın genişlənməsi, zəruri ehtiyaclardan artıq olan mal, mülk, sərvət və s. uğrunda – ola bilsin, nüfuz uğrunda savaşlar – *hakimiyyət əzmi* (Nitsşe, 2) insanda yeni-yeni qorxulu fəaliyyət istiqaməti, mənəvi-psixoloji və s. assosial meyillərin təkrar istehsal olunmasını meydana çıxarmaqdadır. Digər kontekstdən yanaşdıqda isə texniki tərəqqi və elmin yaratdığı ab-hava insanı, sivilizasiyamızı *məst* etmişdir. Problem ondadır ki, müasirliyin məxsusi xüsusiyyətləri təfsir edilərkən elm adamlarının qənaətinə görə, məlum olur ki, fiziki elmlər psixoloji elmi çox qabaqlamışdır (Dürant 2006, 501). Fakt odur ki, həyatın elə bir sahəsini tapmaq mümkün deyildir ki, orada elmin gətirdiyi kult, texnikanın hegemoniyası və ifrat sivilizasion ab-hava hiss edilməsin. “Biz indi fiziki mexanizmə kifayət qədər sahibik və müxtəlif vasitələr istehsal edə bilirik. Amma hələ elə bir bilik əldə etməmişik ki, onun vasitəsilə müxtəlif dəyərləri öz həyatımızda aktual edə bilək...” (Dürant 2006, 501). Məsələni həddindən artıq konkretləşdirməyə sıxılmış vəziyyətdə təfsir etməyə çalışarkən, problemə bütövlükdə fəlsəfi nöqteyi-nəzərdən yanaşdıqda, asanlıqla müəyyən etmək mümkündür ki, müasir *şüurlu insan* tipi meydana çıxmışdır. Bilik, bir növ, insan, cəmiyyət və sivilizasiyada problemlərin sayın mürəkkəbləşdirmişdir. Mürəkkəblilik artıq elə bir həddə çatmışdır ki, insanın yaratdığı elmi-texniki tərəqqi onun həyatına

rifah gətirmək əvəzinə, bütün sahələrdə onu məğlub duruma salmışdır. Filosofların qənaətinə görə, indi *insan o qədər predmet, əşya, silah, maşın, müxtəlif cür vasitələr və s. yaratmışdır ki, [bu çoxluğun – predmetlər dünyasının içərisində özünü itirərək – Ş. Z.] onlarla rəftar qaydaları, ünsiyyət, dil tapa bilmir*” (İsmayılov 2010, 362). Bəla ondadır ki, bu tip insanı elə bil ki, yaratdığı heç bir şey qane etmir, gedonizm və s. müxtəlif ifrat maraqlar mənəvi normaya çevrilərək insanı kommunikasiya, sülh, birgəyaşayış və s. üçün təhdidlər yaratmağa sövq edir. Təbiətə, dünya və başqalarına etimadsızlıq, insan nəslinin mövcudluğu haqqında yanlış təsəvvürlər hər yerdə cəmiyyətlərin sosial, siyasi, iqtisadi, etik idrakı və s. ünsiyyət modelinin – ekzistensial, etik, mənəvi, humanitar modelinin – korlanmasına səbəb olmuşdur. Yuxarıda fəlsəfəyə istinad edərək qeyd etdik ki, “*modern – tamamlanmamış layihədir; onun natamamlığı millətin və milli dövlətin formalaşması tarixinin müxtəlif cəmiyyətlərdə fərqli olması ilə bağlıdır*” (Məmməd-zadə, 58). Hər halda, bu faktı bütövlükdə sivilizasiya tariximizin məxsusi xüsusiyyətləri təsdiq etməkdədir. Ona görə də münaqişələrin fəlsəfəsindən bəhs edərkən, müxtəlif ziddiyyətlərin başvermə səbəblərini fərqli idraki təfəkkürlərdə və müxtəlif ideologiyaların zərərliliyi və yararlılığı həddində axtarmalıyıq. Başqa sözlə desək, aydın olan odur ki, siyasəti, ideologiyaları, dinləri, mədəniyyətləri təmsil edən tərəflər özlərini ortaq məxrəcə gətirmək üçün bəzən əllərində olan faktiki reallıqları deyil, tarixi gerçəklikləri – arxetipləri qabartmaqla problemi daha da dərinləşdirməkdədirlər. Belə ki, sülh və təhlükəsizlik problemindən bəhs edərkən aydın olur ki, bəzən obyektiv surətdə qlobal proseslərdəki tendensiyanın təbiətindən irəli gələn dinamika səbəbindən, bəzənsə sırf zərərli ideologiyaların təbliği sayəsində *biliyin və modernin* revanşı fonunda mədəniyyətlər, sivilizasiya və dinlər qarşı-qarşıya qoyulmağa cəhd edilir, bununla da hər şey yalnız ideoloji kursun mənafeyinə təslim edilir. İndi fakt odur ki, sülh və təhlükəsizlik məsələsi bütün problemləri önləmişdir; problem ondadır ki, hər yerdə hər bir dövlət bu problemin fəlsəfəsindən çıxış edərək həm Yerin resurslarını tükədir, həm də bütün fəaliyyət və inkişafı ilə sanki ətrafı zəhərləyirlər. Bunun üçün sivilizasiya insanının əlində ciddi əsaslar da vardır: məqsəd təhlükəsizlik və əbədi sülhə cəhddir (Zeynalov 2020, 79 - 81). Elmin isə

konkrekt “sahibi” olmadığından, bir növ, o ya susur, ya da tərəqqi naminə fəlakəti artırmağa sövq etdilir; tərəqqi məqsəddir, lakin nəticə fəlakətlidir!¹⁷¹

Fəlsəfi kontekstdən – ekzistensial anlamda problemə yanaşdıqda göründüyü kimi, “*İnsan çox qərribə memardır. O, hər şeyi yaratmağa qabildir, lakin yaratdığını idarə etməyə qabil deyildir. Övlad (sivilizasiya, mədəniyyət, təsisatlar – Ş.Z.) və ya texnika onun məhsuludur, lakin insan heç vaxt deyə bilməz ki, onları asanlıqla idarə edə bilir. Belə olsaydı, “atalar-oğullar” problemi, texnikanın yaratdığı problemlər meydana çıxmazdı*” (İsmayilov 2010, 362). Başqa formada desək, tarixi tendensiya sübut edir ki, tarixən ənənə ilə novatorluq, müasirliklə tarixi təcrübə arasında ziddiyyətlər bəzən elə həddə gəlib çatır ki, konsensusu konfrontasiyalar, dialoq və əməkdaşlığı maraqların təminatını həyata keçirən emissiyalar əvəz etmiş olur. Dövlətlər də belədir, daim bir dövlət başqa dövlətin problemini həll etməyə girişir. Bu emissiyada, əlbəttə ki, tamamilə yeni məzmun əmələ gəlir, mədəniyyətlər, ideoloji toqquşmalar və s. meydana çıxır.

Yer üzündə mövcud olan bütün qüdrətli dövlətlər öz *militarist* siyasətindən əl çəkmək əvəzinə, onu daha da dərinləşdirmək və artırmaq imkanları üzərində bütün siyasətlərini həyata keçirməyə cəhd edirlər. Bu səbəbdən, dialoq mədəniyyəti, sülh və s. humanitar problemlərdən bəhs edərkən, əgər ziddiyyətlərin sayını sıralamaq istəsək, seriya problemlər toplusu ilə üz-üzə olduğumuzu qeyd etmək məcburiyyətində qalmış oluruq. Buradan isə belə nəticə hasil olur: sülh və təhlükəsizlik problemini – *əbədi sülhü* – yalnız nəzəri problem kimi deyil, həm də praktiki, sosial, siyasi, elmi, mənəvi, humanitar və s. olaraq dərk etmək vacibdir.

Belə bir məqamda praktikadan çıxış edərək yalnız bir faktı qeyd edək: 30 ildən artıq bir zamanda daim Ermənistanın təhdidi və işğalçılıq siyasəti ilə mübarizə aparan ölkəmizin yaxın tarixi göstərdi ki, əksər məqamlarda dünyanın supergücləri böyük sülh və əmin-amanlıqdan bəhs etsə də, son anda ikili standartlara meyillənirlər. Bu isə hər şeydən əvvəl, bizə dialoq və dialoq fəlsəfəsinin Yer üzündə tam təfəsilatı ilə qəbul olumayacağıının mesajını verməkdədir. Problem bizim sivilizasiyanın mahiyyətindən gəlir. İnsan yaratdığı sistemin gətirdiyi bəlalərin əziyyətini öz varlığında çəkməyə məcbur edilmişdir. Ekzistensial anlamda bunu *azadlığın məhkumluğu* da adlandırmaq mümkündür.

¹⁷¹ Bax: Шпенглер О. Закат Европы. В 2-х т, Т.1, Москва: Айрис-пресс, 2006, 528 с.

Səmimiyyət – Azərbaycan təcrübəsində siyasi kateqoriya kimi

Problemin qoyuluşundan çıxış edərək qeyd edək ki, dünya hazırda bir etik, əxlaqi və kommunikasiya problemi yaşayır. Əksər məqamlarda dünyada səmimiyyət, rəşadət siyasət və humanizm, bir növ, hər cür insani və ideoloji maraqlara qurban verilir. Dünyada etimad məsələləri insanlar, təsisatlar və dövlətlər arasında problemə çevrilir. Böyük güclər – hamilər – əbədi sülhdən danışır, sonucda militarizm siyasəti bəzən açıq, bəzən də yumşaq güc qisminə də hər şeyə təsir etmiş olur. Bu səmimiyyətsizlik və etimadsızlıq mühitində əsl insani kommunikasiyalar, dialoq beynəlxalq müstəvidə dalana dirənir. Sülh və təhlükəsizlik probleminə praktik anlamda yanaşdıqda, heç şübhəsiz, məlum olur ki, ölkəmizin dünyada həyata keçirdiyi humanitar strateji xəttə adi bir proses kimi baxmaq olmaz. Azərbaycanın siyasi rəhbərliyinin yüksək dialoji təfəkkürə əsaslanan humanitar siyasətini məhz bu kimi yuxarıda qeyd edilən mənfi tendensiyanın bütün dünyada aradan qaldırılmasına hesablanmış bir yol xəritəsi –paradiqma hesab etmək lazımdır. Bu zərurətdən çıxış edərək 2013-cü ilin oktyabrın 31-də III Bakı Beynəlxalq Humanitar Forumunun açılışında ölkə Prezidenti İ. H. Əliyev qeyd edirdi: *“Beynəlxalq əməkdaşlıq, o cümlədən siyasi və humanitar əməkdaşlıq, ancaq qarşılıqlı etimad əsasında qurula bilər. Bəziləri hesab edir ki, səmimiyyət siyasi kateqoriya deyildir. Ola bilər. Ancaq biz elə etməliyik ki, səmimiyyət siyasi kateqoriyaya çevrilsin. Əgər belə olsa, onda hesab edirəm ki, dünya daha da təhlükəsiz olacaqdır”* (Əliyev 2015, 488).

Tendensiyadan çıxış edərək məqalədə digər bir zəruri qeydi bildirməyi vacib hesab edirik: Minsk qrupunun 28 illik fəaliyyətini xatırlamaq kifayət edir ki, dünyada baş verən proseslərin mahiyyətini ümumi şəkildə görə bilək. Müşahidələr göstərir ki, dünyada sülh mövzusu hər yerdə beynəlxalq təsisatların əsas devizi olsa da, konkret faktlarda bu problem – sülh problemi öz təsbitini tapmır. Məsələn, məlum münaqişənin 30 illik tarixi dinamikliyini və həll mexanizmindəki “ritorik söz oyunları”nı analiz edərək görürük ki, xalqların izzət və faciələri siyasət üçün, yəni beynəlxalq siyasət üçün adi bir söz oyunundan o tərəfə keçmir. Vətən müharibəsində Azərbaycanın əks-hücum nəticəsində hər bə istinad etməsini də beynəlxalq sülh standartlarının ikili mahiyyətində axtarmalıyıq. Belə səmimiyyətdən uzaq proseslər nəticəsində faktiki olaraq Azərbaycan müharibəyə məcbur edildi və qələbə çaldı.

Biz prosesi fəlsəfi refleksiya məruz qoyuruqsa, xüsusi qeyd edək ki, müharibə olmaya da bilərdi. Bunu görmək üçün dərin analizlərə ehtiyac yoxdur. Əsas Ulu Öndər, mahir strateq H. Ə.Əliyev tərəfindən qoyulmuş Azərbaycanın müasir inkişaf modelinin fəlsəfi əsaslarında müharibə mövzusu, demək olar ki, sonuncu yerlərdən birini tutur, özünü müdafiə xarakteri daşıyır. Prezident İlham Əliyev dəfələrlə öz çıxışlarında bu barədə açıq mətnlə bildirmişdir. Bu, dahi müdriklik idi ki, Prezident İ.H.Əliyev uzun müddət bu strategiyani yüksək səmimiyyət, əzm və iradə ilə dünya miqyasında, həqiqi sülh və birgə yaşayışın fəlsəfəsinə əsaslanaraq həyata keçirmişdir və hazırda da yüksək əzmlə davam etdirir. İndi hər kəsə aydındır ki, hətta müharibəyə məcbur edildiyi bir ərəfədə də düşməndən dəfələrlə bütün resursları və hüquqi üstünlüyə malik olmasına baxmayaraq, dialoq fəlsəfəsindən çıxış etmək böyük mənəvi güc, müdriklik tələb edirdi.

2021-ci ilin fevral ayının 26-da ermənilərin törətdikləri Xocalı qətliamının 29-cu ildönümü günü – Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyev bir qrup xarici və yerli KİV nümayəndələri üçün keçirdiyi mətbuat konfransında Böyük Britaniyanın “Teleqraf” qəzeti əməkdaşının “Bu qorxunc soyqırımını anım günündə bizimlə görüşdüyünüzə görə təşəkkür edirəm. Sizcə, davamlı sülhü təmin etmək, gələcəkdə belə soyqırımlarının qarşısını almaq olarmı və Azərbaycanın belə bir səmimi niyyəti varmı ki, gələcəkdə davamlı sülhün tərəfdarı olacaq?” sualını cavablandırarkən Prezident İ. Əliyev əminliklə bildirmişdir: *“Əlbəttə ki, biz davamlı sülhə nail olmaq istəyirik. Bu, düşmənçilik səhifəsini çevirmək üçün yeganə yoldur. Bunu görmək üçün mən sizi 10 Noyabr Bəyanatı ilə tanış olmağa dəvət edirəm. Mən, Rusiya Prezidenti və Ermənistanın baş naziri ona imza atmışıq. Erməni tərəfi bizə qoşunların çıxarılması tarixini verən kimi biz müharibəni dayandırdıq”* (<https://president.az/articles/507387>). Daha sonra Ali Baş Komandan öz fikirlərini davam etdirərək bildirmişdir: *“Biz münaqişənin başa çatdırılması üçün otuz il gözləmişik. Bizim niyyətimiz hər zaman aydın və səmimi olub. Ermənistan ən azı müəyyən bir əlamətlər nümayiş etdirdirdi ki, münaqişə dinc yolla həll oluna bilər, biz bu danışıqlarda iştirak edirdik. Ancaq biz dərk edəndə ki, Ermənistan hökuməti bizə heç bir santimetr torpağı belə geri qaytarmaq niyyətində deyil və iyul, avqust aylarında bizə qarşı bir sıra hərbi təxribatlar törədildi, sonra da sentyabr ayındakı təxribat - biz təbii ki, adekvat cavab verməli olduq. Ona görə də bu sual verildəndə ki,*

davamlı sülh necə ola bilər, bu, yalnız imzalanmış 10 Noyabr Bəyanatına sadıqlıq nümayiş etdirməklə olar” (<https://president.az/articles/50738>).

Məsələyə digər kontekstdən yanaşdıqda görürük ki, müharibə dövründə Prezident İlham Əliyevin 30-dan artıq beynəlxalq informasiya resurslarına verdiyi müsahibələr və bu müsahibələrdə daim sülh və dialoqa, ortaq məxrəcə qapıların açıq olması mesajları verməsi göstərdi ki, Azərbaycanın strateji hədəflərində müharibə mövzusu yalnız haqqın, ədalətin, beynəlxalq sülhün, birgəyaşayışın təmin edilməsi üçün ola bilər. Əslində, müharibə dövründə Azərbaycana dəstək olan qüvvələrin, dövlətlərin siyasəti də göstərdi ki, ölkəmizin həyata keçirdiyi bu *rasional arturist* siyasətin məhvəri dünyada birgəyaşayışın qorunması üçün təməl prinsipləridir. Analizlər göstərir ki, 44 günlük Vətən müharibəsinin real mahiyyətini siyasi, ideoloji, fəlsəfi, idraki, humanitar və s. anlamda araşdırmaq üçün böyük zaman lazım olacaqdır. Bu anlamda Azərbaycan təcrübəsinin hazırda regional və beynəlxalq təhlükəsizliyin təmin edilməsində əvəzsiz resept kimi çıxış etməsi faktıdır.

Azərbaycan təcrübəsi – regional sabitliyə terapiya üsulu kimi

Bütövlükdə yuxarıda toxunulmuş məsələlərin interpretasiyasından çıxış edərək sual yaranır: kommunikasiya kontekstində sülh və təhlükəsizlik – əbədi sülh probleminə qarşı bir həll mexanizmi tapmaq mümkündürmü? Planetdə baş verən global təhlükələr fonunda – sülh və təhlükəsizliyə xalqlar, millətlər, sivilizasiyalar necə nail olmalıdır? Dialoq fəlsəfəsini, multikulturalizmi, tolerantlığı, sülh və vəhdət ideyalarını bərqərar etmək üçün müharibə variantı qaçılmazdır? Humanitar əməkdaşlıqlar, etnik, milli, coğrafi və s. münaqişələr, o cümlədən, dinlər arasında əlaqə və münasibətlər necə tənzimlənməlidir? Bu işdə dialoq fəlsəfəsi və dialoq mədəniyyətinin tətbiq edilməsi və səmimiyyət problemin həllində hansı rolu oynaya bilər? Rasional alturizm fəlsəfəsindən, *ədalətli və ağıllı gücdən* istifadə etməklə dünyada bütün münaqişələri həll etmək olarmı? Bu fəlsəfədən çıxış edərək bəşəriyyəti təhdid edən milli, etnik, ərazi uğrunda və s. baş verən lokal və regional münaqişə və müharibələrə son qoymaq olarmı? Qloballaşma və milli maraqlar arasında ümumi əlaqə və ya toqquşan əks-maraqlar nədir? Bütün bu suallar göstərir ki, Azərbaycanın istər Vətən müharibəsi dövründə, istərsə də postmüharibə dövründə apardığı kommunikativ siyasətin öyrənilməsi dünya üçün nə qədər əhəmiyyətlidir.

Müşahidələr göstərir ki, regional təhlükəsizlik problemi Azərbaycanın şəxsən Prezident İlham Əliyevin həll etməyə çalışdığı əsas hədəflərdən biridir. Azərbaycanın müasir hədəflərinin başlıca xətlərindən birini təşkil edən Rusiya və Türkiyəni böyük humanitar, iqtisadi, siyasi integrativ proseslərə yaxınlaşdırmaq cəhdi də buradan gəlir – regionda sülh və təhlükəsizliyi təmin etməkdə rəşional siyasətin həyata keçirilməsi. Tarixdə baş vermiş hər cür qarşıdurma və müharibələrin yaratdığı nəticələr sağlam təfəkkürlə analiz edilərək, yeni dialoq platforması ətrafında regional sülhü və təhlükəsizliyi bərpa etmək, müharibə əvəzinə regionda yeni əməkdaşlıqlar və yeni birliklər yaratmaq bu siyasətin əsas xəttini təşkil edir. Yaxın tarixə ekskurs etdikdə görürük ki, əslində bu, Azərbaycan dövlət ənənəsinin əsas istiqamətlərindən biridir. Vaxtilə Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İ.H.Əliyev humanitar problemlərin nəzəri və praktiki əhəmiyyətindən bəhs edərkən qeyd edirdi: *“Humanitar məsələlərin müzakirəsi, humanitar əməkdaşlıq müsbət istiqamətdə atılan addımdır. Mən hesab edirəm ki, humanitar əməkdaşlığın hər bir aspekti dünya gündəliyinin mərkəzində olmalıdır. Çünki bir daha demək istəyirəm ki, bir çox hallarda siyasi və iqtisadi məsələlər, təbii ki, ön plana çıxarkən bu məsələlər bir az diqqətdən kənarda qalır. Buna imkan vermək olmaz”* (Əliyev 2015, 488).

Fikrimizcə, Azərbaycanın 27 sentyabr 2020-ci ildə məcburən qatıldığı İkinci Qarabağ savaşının başlanma tarixindən əvvəlki təcrübəsi – həm də elə müharibə dövründəki təcrübəsi, müharibə zamanı humanitar hərəkətin “Azərbaycan modeli” təcrübəsi – dünyada humanitar-etik siyasətin həyata keçirilməsi işində proqram kimi hər bir dövlət üçün nümunə ola bilər. Otuzillik praktiki təcrübə göstərdi ki, Ermənistan kimi aqressiv dövlət təfəkkür və strategiya nöqteyi-nəzərdən sülhə və dialoq fəlsəfəsinə açıq olmadığından, bu dövlətlə sülh və anlaşma dinc yolla həyata keçmədi. Bu, artıq *modern cəmiyyətin* problemi deyil, zərərli ideoloji kursun praktiki nəticələridir. Bu anlamda İkinci Qarabağ savaşının həllolunma mexanizmini – dünyada sülhün bərqərar olması üçün atılmış addımları yeni dünya nizamı üçün presedent hesab edirik. Bu savaşın fəlsəfəsi ondan ibarətdir ki, sözə, dialoq fəlsəfəsinə, humanizm və multikulturalizmə açıq olmayan qapalı terrorçu rejimlər, ideologiyalar sülhə məcbur edilməlidir. Hər halda ola bilsin, bu metoddan digər regionlarda da istifadə etmək olar. Çünki 27 sentyabrda başlanmış və 10

noyabrda bitmiş 44 günlük Vətən müharibəsinin fəlsəfəsi həm də ondan ibarətdir ki, ermənilərlə “dil tapılmada” dialoq kontekstində işlərə cəhdlər edildi. Proses isə göstərdi ki, bəzən dialoq fəlsəfəsi qarşı tərəfin təfəkkür qıtlığı, miflik və sərsəm ideyaları, ideoloji deformasiyalar üzündən dalana dırənə bilir. Hər halda, sülh və təhlükəsizlik məqsədilə aparılan bu müharibənin fəlsəfəsi ən müxtəlif istiqamətlərdən hələ uzun müddət öyrəniləcəkdir. Əslində, bu üç səmavi dinlərin faşizm siyasətindən – terror məngənəsindən xilas edilməsi idi. Hər halda, bir çox məqamda Qərb və dünya ölkələrinin Azərbaycanı dəstəkləməsi də buradan gəlirdi. Ona görə də dialoq fəlsəfəsindən və humanitar siyasətdə *Azərbaycan təcrübəsindən terapiya üsulu kimi* bəhs edərkən qeyd etmək lazımdır ki, bu – *böyük dialoq prosesi* yalnız bir tərəfin həll edəcəyi birtərəfli proses deyildir. Analizlər göstərir ki, bu həm də qarşı tərəfin dünyagörüşündən, ideologiyasından, sülh və təhlükəsizliyə apelyasiyasından ciddi şəkildə asılı olan prosesdir.

Ölkə başçısı 26 fevral 2021-ci ildə KİV nümayəndələri ilə keçirilən toplantıda bildirmişdir: *“Bu gün biz onu müzakirə edirik ki, bölgədə davamlı, dayanıqlı sülh və təhlükəsizlik olsun. Bunun yeganə yolu isə əməkdaşlıqdır. Bizim məqsədimiz artıq üçtərəfli qaydada – Ermənistan və Rusiya ilə birlikdə kommunikasiyaların bərpası, Zəngəzur dəhlizinin yaradılması və nəqliyyat baxımından bütün maneələri aradan qaldırmaqdır. Bu baş tutsa, burada Ermənistan da mənfəət əldə edəcək, onlar sülhün xeyrini görəcəklər. Daha bir şərtimiz, sülh üçün şərt ondan ibarətdir ki, Ermənistan siyasi dairələri anlamalıdırlar, hər hansı bir revanş və ya qisas cəhdləri Azərbaycan tərəfindən ciddi şəkildə cəzalandırılacaqdır”* (<https://president.az/articles/50738>).

İndi regiona sülhməramlı qüvvələr gətirilmişdir. Bu, əslində, ermənilər üçün dinc yaşamaqda yeni şansın yaranması deməkdir. Bu inamdayıq ki, miflik erməni ideologiyası ermənilərin idrakından və həyat təzlərindən ləğv edilməyincə, regionda sabilliyin tam təminatından danışmaq problematik olaraq qalacaqdır. Başqa sözlə desək, Yer üzündə əbədi sülhdən danışmaq belə bir mürəkkəb zamanda utopiya hesab edilsə də, bu, o anlama gəlmir ki, yer üzündə mövcud olan insanın təfəkkür və idrakı yalnız müharibə və münaqişələrə istiqamətlənmişdir. Bəşəriyyətin keçmişi, indisi və gələcəyi kommunikasiyaya inamdan asılıdır. Bütün dinlərin mahiyyəti vəhdət ideyasının ətrafında birləşir. Əlbəttə, nəzəriyyədən çıxış edərkən anlayırıq ki, *əbədi*

sülh müasir insan təfəkkürü üçün qəribə anlam kimi görünür. Tarixin bütün məşəqqətləri, qorxu və izzətləri canımızdadır. Sivilizasiyamız bu ziddiyyətləri aşmaq iqtidarında deyildir. Bu isə o demək deyildir ki, gələcək insani təfəkkür bu problemi həll etmək iqtidarında olmayacaqdır. Millətlər, xalqlar, cəmiyyətlər mütləq ümumi yaşamaqda bir yol tapacaqdır və tapmalıdır. Sivilizasiyanın və texnikanın inkişafı – *modern* həmişə hansısa ziddiyyətlərdə olacaqdır. Bu anlamda modern olmaq vəhdəti unutmaq demək deyildir. Yetər ki, insani birliklər yüksək kommunikasiyaya apelyasiya etmiş olsun. Unutmamalıyıq ki, *mobilizasiya “millət ideyası”nın təşəkkülünə xidmət edir. Məhz belə bir mədəni, Habermansın təbirincə, müəyyən mənada “xəyalı” vəhdət ona gətirib çıxarır ki, hər hansı bir dövlət ərazisinin əhalisi özünü müasir milli dövlətin vətəndaşları kimi hiss etməyə başlayır”* (Məmmədzadə 2012, 50).

Böyük sülhə ümidimizi itirməmək şərti ilə məqaləni İ. Kantdan gətirdiyimiz fikirlə bitirməyi zəruri hesab edirik. *Əbədi sülh haqqında traktat bu mövzunun nəcib inkişafıdır”. Yeni yaranan imperiya hərəkətlərində və militarizmin inkişafı fonunda böyük filosof gözəl bilirdi ki, bu cümlə necə də gülməlidir* (Dürant, 2006, 274). Əbədi sülh – bu fikirlə indi XXI əsrdə – qloballaşan və elmi-texniki inkişafı yüksək şəkildə həyat prioritetinə çevirən sivilizasiyada da razılaşmaq məcburiyyətindəyik! Anlayırıq: nə qədər ki, Yer üzündə militarizm, hərbi sənayesi, erməni ideologiyası kimi qorxunc millətçi, həm də faşist ideologiyaları mövcud olacaqsə, əbədi sülhü bir kənara qoyaq. Uzunmüddətli regional sülhdən danışmaq həmişə kövrək xarakterli olacaqdır. Bu, həm də o demək deyildir ki, Yer üzündə sülh və sabitliyi təmin etmək olmaz. Hər halda, həm regionda, həm də dünyada yeni – dialoq mədəniyyəti platforması formalaşmaqdadır. Bu təşəkkülmədə başlıca aktorlardan biri Azərbaycandır. Azərbaycan və onun siyasi rəhbərliyinin Prezident İ.Əliyevin və Birinci vitse-prezident M.Əliyevanın səmimiyyət üzərində qurulmuş dövlətçilik fəlsəfəsi bu istiqamətdə hər kəs üçün nüsxə kimi çıxış edir. Bu əxlaqi siyasətin fəlsəfəsi bütövlükdə postkonflikt dövrünün reallıqları fonunda region xalqları üçün yeni strateji reallıq yaradır – birgəyaşayış və konsensus bəşəriyyətin gələcəyidir, bundan imtina etmək deyildir. Bütün dünələr, mədəniyyətlər və cəmiyyətlər bu paradigmaya doğru istiqamətlənməlidir.

Nəticə

Kommunikasiya və sülhün mahiyyətindən çıxış edərək məqaləni tezis formasında aşağıdakı kimi ümumiləşdirmək olar:

– Əbədi sülh anlayışını müasir sivilizasiyanın ontoloji, epistemoloji, ekzistensial mahiyyəti inkar etməsə də, onun həyata keçməsi bizim təfəkkürümüz üçün məlum deyildir.

– Humanitar siyasət, dialoq fəlsəfəsi, dialoq mədəniyyəti, multikulturalizm, tolerantlıq və s. kimi anlayışlar əbədi sülhü tam təmin etmək iqtidarında olmasa da, müasir cəmiyyətlərin əlaqə və münasibətlərinin tənzimlənməsində bu anlayışlardan başqa daha güclü humanitar *terapiya üsulları* mövcud deyildir.

– Azərbaycan həm beynəlxalq səviyyədə, həm də regional səviyyədə, xüsusilə Qafqazda birgəyaşayışın təşkil və təmin olunmasında maraqlı olan tərəfdir. Milli mədəniyyətin, milli birliyin qorunması, ölkədə və regionda birgəyaşayışın təmin edilməsi – qlobal humanitar siyasət Prezident İlham Əliyevin dövlətçilik fəlsəfəsinin əsas strategiyası kimi çıxış edir.

– Humanitar istiqamətdə özünə güclü tərəfdarlar toplamış Azərbaycan təcrübəsi göstərir ki, bəşəriyyətin keçmişi, indisi və gələcəyi mədəniyyətlərin, sivilizasiya və dinlərin dialoq və əməkdaşlığa, kommunikasiyaya apelyasiyasından asılıdır.

– Özünü-təcrid və başqa mədəniyyətlərə, dinlərə, sivilizasiyalara qarşı inamsızlıq modern dünya anlayışı ilə uzlaşmayan refleksiyadır. Müasir insani təfəkkür bu refleksiyadan imtina etməklə, yeni idraki təfəkkürə apelyasiya edərək dünyada əbədi olmasa da, davamlı sülhü təmin edə bilər.

ƏDƏBİYYAT

Məmmədzadə İ. (2012). Bir daha fəlsəfə haqqında. Müasir yanaşmalar. Təmayüllər. Perspektivlər. Bakı: “Təknur”.

Fridrix Nitsşe. (2008). Hakimiyyət əzmi. Yolçu və kölgəsi. Bakı “Zəkioğlu” nəşriyyatı.

Uil Dürant. (2006). “Fəlsəfi hekayətlər” [ing. tərc – A. Əsədov] Bakı: “Zəkioğlu” nəşriyyatı.

İsmayılov F.Q. (2010). Bəşəri Problemlər. Bakı: Turan Evi.

İlham Əliyev. (2015). Azərbaycan tolerantlıq örnəyidir [çıxışlar, nitqlər, görüşlər, təbriklər]. Bakı. III Bakı Beynəlxalq Forumunda açılış nitqindən.

Zeynalov Ş.Ə. (2020). “Dialoq mədəniyyəti və müasirlik”. Bakı: “Avropa” nəşriyyatı.

<https://president.az/articles/50738>

Шпенглер О. (2006). Закат Европы. В 2-х т, Т.1, Москва: Айрис-пресс.

Философия Мартина Хайдеггера и современность. (1991). Ред. Колл. Мотрошилова Н. В.(отвес. ред.) Бибихин В.В. и. д. – М.: Издательство Наука.

д. ф. по философии, доц. Шолат Зейналов

РЕАЛИИ ПОСТКОНФЛИКТНОГО ПЕРИОДА: ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НА ПРОБЛЕМУ ВЕЧНОГО МИРА

РЕЗЮМЕ

В свое время немецкий философ И. Кант считал, что говорить о великом «вечном мире» на земле неиссякаемое, благородное желание всего человечества, но, вероятно, этого невозможно достичь. Великий философ в самом общем виде связывал суть этой проблемы с милитаристской политикой государств. Надо признать, что некоторые страны (например, Армения) до сих пор проводят эту политику. Статья посвящена теоретическим вопросам коммуникации, диалога, культуры диалога, проблемы мира и безопасности. Здесь отмечается, что проблема мира и безопасности является главной проблемой любого общества, государства, цивилизации, но, в большинстве случаев, из-за ложных идеологических, политических, национальных, этнических, географических и других интересов она не нашла свое решение на Земле. Следует особо отметить, что эта проблема исторически была актуальной на Земле и, предположительно, будет актуальной всегда.

По мнению автора, существует серьезная необходимость в продвижении опыта диалога и сотрудничества, мира и интеграции в мире,

который в настоящее время реализует Азербайджан. В статье также в научно-философском контексте исследуется гуманитарная политика, проводимая политическим руководством современного Азербайджана, как до Отечественной войны, так и в военный и послевоенный периоды, в качестве незаменимой платформы для глобального и регионального миротворчества и сотрудничества.

Цель: теоретическое осмысление возможностей и перспектив, которые культура общения и диалога могут создать в достижении мира, безопасности, стабильности, устойчивого развития, сосуществования и солидарности в глобальных и региональных отношениях; привлечение внимание к проблеме вечного мира, чего желает каждый в новой системе отношений в мире.

Методология: сравнительный анализ, эмпирический, научный, исторический и аналитический методы.

Научная новизна: показать «терапевтическую» важность культуры диалога и коммуникации в контексте мира и безопасности, современного развития и проблем.

Ключевые слова: коммуникация, вечный мир, диалог, культура диалога, искренность, опыт Азербайджана.

Assoc. Prof. Sholat Zeynalov

REALITIES OF THE POST-CONFLICT PERIOD: A REAL PHILOSOPHICAL VIEW OF THE PROBLEM PERPETUAL PEACE

ABSTRACT

Long ago, the German philosopher I. Kant considered that speaking of the great perpetual peace on earth was the unforgettable noble desire of all mankind, but this was probably impossible to achieve. The great philosopher, in its most general form, connected the essence of this problem with the militaristic policy of states. It must be admitted that some countries are still

pursuing this policy (such countries include, for example, Armenia). The article is devoted to the theoretical issues of communication, dialogue, culture of dialogue, peace and security. It is noted here that the problem of peace and security is the main problem of every society, state, civilization, but in most cases, the problem is not solved in the world due to false ideological, political, national, ethnic, geographical and other interests. It is worth noting that this issue has always been relevant in the world and, presumably, will continue to be so.

According to the author, there is a serious need to promote the experience of dialogue and cooperation, peace and integration in the world, which Azerbaijan is currently implementing. The article also examines the humanitarian strategy pursued by the political leadership of modern Azerbaijan before the war, during the war and in the post-war epoch, which is an invaluable platform for both world and regional peace building and cooperation.

Purpose: to reflect theoretically on the opportunities and prospects that the culture of communication and dialogue can create in achieving peace, security, stability, sustainable development, coexistence and solidarity in global and regional relations; Also, to draw attention to the problem of perpetual peace, which is the wish and desire of everyone in the new system of relations in the world.

Methodology: comparative analysis, empirical, scientific method, historical and analytical methods.

Scientific novelty: to demonstrate the restorative effect of a dialogue and communication culture in the context of peace and security, modern development, and challenges.

Keywords: *communication, perpetual peace, dialogue, culture of dialogue, sincerity, the experience of Azerbaijan*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d., dos. A.Q.Qafarov

BADİOU'DE HAKİKAT ÜRETEEN ALAN OLARAK TEOLOJİ VE FARABİ'NİN NÜBÜVVET ANLAYIŞI

Hayyam Celilzade,

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Felsefe bölümü Doktora Öğrencisi

hayyamcelilzade@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-7739-9388>

ÖZET

Badiou'ye göre felsefe hakikat üretmez, hakikat üreten alanların bir arada düşünülmesini sağlar. Jenerik süreç olarak adlandırdığı siyaset, sanat, bilim ve aşkın hakikat ürettiğini diyen Badiou, bu alanlarda üretilen hakikatlerin bütünlüğünün sağlanması gerektiğini söyler. Çalışmamızda bizi ilgilendiren esas mesele, Badiou'nün dört hakikat üreten alan dediği felsefe çoklusunun genişletilebilmesiyle ilgilidir. Acaba bu dört alana yani siyasete, sanata, bilime ve aşka ilaveten beşinci bir alandan bahsedilebilir mi? Badiou'nün bu dört alan hakkında söyledikleri, beşinci bir alan olarak teolojiye yer açar mı? Badiou'nün birçok eserinde ileri sürdüğü tezler Hristiyan teolojisinin de hakikat üretebileceği fikrini akıllara getirir. Bu fikri temel alan bazı çalışmalar bulunur. Özellikle Zizek'in Gıdıklanan Özne'de Badiou felsefesinde beşinci jenerik küme olarak teolojinin imkanı üzerinde durur. Bu anlamda çalışmamız Zizek'in mevzu bahis yaklaşımını takip edecektir. Ancak Hristiyan teolojisi haricindeki teolojiler Badioucü bakışla değerlendirilmiş değil. İşbu sebeple Farabi'nin nübüvvet kuramını Badioucü bakış açısından değerlendirerek, nübüvvetin ve nübüvvet kuramıyla ilgili kavramların Badiou'nün hadise kuramı ve temel kavramlarıyla irtibatını/irtibatlandırılabilirliğini irdelemeye çalıştık. Dolayısıyla yazımız, peygamber, nübüvvet, vahiy vs. gibi kavramların, Badioucü özne, hadise, sadakat vs. gibi kavramlarla ne gibi benzerlikleri/farklılıkları olduğu meselesi üzerinde durarak şu soruya cevap arayacaktır: Badioucü bakış açısından yola çıkılacak olursa, beşinci hakikat üreten alan olarak telakki edilebilecek teoloji alanının içeriğini Farabi'nin nübüvvet kuramı doldurabilir mi?

Anahtar kelimeler: *Badiou, Farabi, hakikat, özne, hadise, nübüvvet, vahiy.*

Giriş

Günümüzün yaşayan felsefecilerinden olan Alain Badiou, felsefenin geldiği noktadan rahatsız olan isimlerden biridir. Bu rahatsızlığını sadece yazdığı eserlerle değil geliştirdiği kuramıyla ve aktif şekilde katıldığı sivil platformlarda da dile getirir. Post-modern dönemde hakikatin mümkün olduğunu savunan öte yandan göreceliği ve inşacılığı reddeden Badiou, geliştirdiği ontoloji kuramıyla akademiye yeni bir soluk getirmiş durumda. Mevzu bahis ontoloji hem hakikatin imkânını gösterir hem de kendinden önceki ontolojilerden ayrılır. Ona göre hakikat nasıl varlığa gelir sorusuna eğildiğimiz zaman karşımıza *hadise* kavramı çıkar. Badiou'nün terminolojisi açısından tayin edici yer tutan hadise kavramı, ontoloji anlayışının da kilit taşıdır. Nedir hadise?

Badiou, jenerik süreç olarak adlandırdığı *siyaset, sanat, bilim ve aşkın* hakikat ürettiğini savunur. Ona göre her dört alanda normal zamanlarda belli kurallara tabii olarak çalışan bir süreç söz konusudur ki buna *durum* ismini verir. Hadiseyse, işbu durumun sekteye uğramasına verilen addır. Hadise sayesinde birey özneliğini dolayısıyla failliğini kazanır. Fakat Badiou her hadiseden sonra mutlaka bütün bireylerin *özne* olacaklarını düşünmez. Dolayısıyla bireyin özne olabilmesi için -Badiou'nun bireylerden talep ettiği- bazı kriterler söz konusudur. Onların başında *adlandırma* ve *sadakat* gelir. Hadise öncesinde herhangi bir öznellik yani faillik durumdan bahsedemeyeceğimizin altını çizen Badiou, matematiğe müracaat ederek Cohen ve Cantor'un küme kuramı çerçevesinde ileri sürdükleri varsayımlardan destek alır. "*Günümüzde hala Cantor'un geliştirdiği şekliyle kullanılmaya devam eden küme kuramı, 20. yüzyıl matematiğinin de temelini oluşturur*" (Çelikel 2015, 15).

Badiou'nün diğer etkilendiği isim olan Cohen'se onun özne fikrinin şekillenmesinde tayin edici isimdir. "*Badiou özellikle Cohen'in ispatında jenerik kümelerin varlığını göstermesiyle birlikte, öznenin gerçek anlamda mahiyetinin de ortaya çıktığını düşünmüş ve ontolojisini de bu şekilde sistemli bir hale getirmiştir diyebiliriz*" (Çelikel 2015, 14). Başka bir ifadeyle Badiou, felsefesini matematikten ilham alınarak geliştirir. Felsefe tarihine baktığımız zaman Badiou'nün yaptığına benzer teşebbüslerin olduğunu görürüz. Örneğin Platon'un felsefesinin geometriyi, Aristoteles'in felsefesininse biyolojiyi esas aldığı bilinen bir olgudur. Öte taraftan Badiou'nün teşebbüsü, felsefe anlayışıyla da tutarlılık arz eder. Nitekim Badiou, felsefenin dört alandan

beslenmesi gerektiği görüşündedir. Ayrıca Badiou'nün aktif şekilde sivil platformlarda yer alması, roman ve tiyatro yazarlığı yapması gibi özellikleri onun mevzu bahis dört alandan azami ölçüde yararlandığını/beslendiğini gösterir.

Hakikat Üreten Alanlar ve Teoloji

Badiou'nün dört alan hakkında söyledikleri, teolojinin de beşinci bir hakikat üreten alan olarak düşünülmesine yol açıyor. Zizek, *Gıdıklanan Özne* eserinde, beşinci hakikat üreten alan olarak teolojiden bahsedebileceğini ileri sürer. *“Hakikat-hadise'sinin muhtemelen yegâne örneğini sunan Hıristiyanlığı ele alalım: Buradaki hadise, İsa'nın vücuda gelişi ve ölüşüdür; nihai hedefi, Son Hüküm günü, nihai Kurtuluş'tu; tarihsel durumun çokluğundaki uygulayıcısı Kilise'dir; öznesi kendi durumlarına Hakikat-hadise'si adına müdahale eden, içinde Tanrı'nın izlerini arayan inananların oluşturduğu kütledir”* (Zizek 2005, 157).

Zizek'in beşinci hakikat üreten alandan kastı, Hıristiyanlıktır. *“Hatta bir adım daha ileri gidebilir ve Hakikat-hadisesi'ne dair paradigmatic örneğin genel olarak din değil, özel olarak, İsa'nın doğum ve ölümünü merkez alan Hıristiyan dini olduğunu söyleyebiliriz”* (Zizek 2005, 171).

Peki, acaba beşinci hakikat üreten alan olarak İslam teolojisinden söz edebilir mi? Badiou'nün felsefesinde hakikat üreten dört alanın ne olduğunu irdelemeksizin beşinci alandan bahsetmek uygun olmayacağı için önce Badiou'nün felsefesine, hakikat üreten dört alan görüşüne bakmamız icap eder.

Badiou'nün Temel Tezleri

Badiou, felsefenin geldiği noktadan rahatsız olan birisi. Günümüz felsefe akademisinin başını çeken temel üç akıma karşı eleştirilerini yer yer ifade eder ve felsefenin hakikat iddiasından vazgeçmemesi gerektiğini ısrarla savunur. *“Yorumbilgisel yönelim, belli bir anlamda, her zaman konuşma edimlerinin yorumlanmasından ibarettir; analitik yönelim sözceler ile onları yönlendiren kurallar arasındaki karşılaşmadan ibarettir; postmodern yönelim ise homojenliğin gıyabında bir cümleler, parçalar ve söylem biçimleri çokluğu fikrini öne çıkarır”* (Badiou 2012, 17).

Hermenötüğün, analitik felsefenin ve post-modern yaklaşımın felsefe yapma biçimlerini eleştiren Badiou, bu üç akımı hakikat düşüncesini terk

etmekle suçlar. “*Bu üç belli başlı yönelimin her birinde, çağdaş felsefe hakikat kategorisini ve onunla birlikte klasik felsefenin kendisini sorguya çeker*” (Badiou 2012, 17). Üç akımı, hakikat düşüncesini terk etmekle eleştiren Badiou, hakikatin var olduğunu/var olabileceğini ve evrenselleştirilebilir olduğunu savunur. Ancak onun tanımladığı şekliyle hakikat, klasik metafiziğin hakikat tanımına uymaz. Badiou, Parmanides ve Platon’un varlığı düşüncesiyle eşleştiren ve bir’i çokluğun önüne çıkartan yaklaşımdan farklı olan yeni bir anlayış geliştirir. Klasik metafiziğin özneye yer bırakmayan, modern felsefeninse – özellikle de Kantçı anlamda – varlık hakkında konuşmayı anlamsızlaştıran tutumuna meydan okuyan Badiou, hem özneye failliğini veren/verebilecek hem de varlık hakkında konuşmayı anlamlı hale getiren yeni bir ontoloji kuramını geliştirir. Hakikati olduğu durumun türeyimsel çokluğunun hadise-sonrası üretimi olarak tanımlanan hakikat kavramından hareketle, modern felsefenin oluşturucu üçlüsü olan varlık, özne ve hakikat arasında yeniden bağlantı kurabiliriz (Badiou 2005 (1), 100).

Genellikle hadise kuramı diye adlandırılan bu yeni ontolojinin parametrelerini Badiou, *Özne Kuramı, Varlık ve Hadise, Dünyaların Mantiği* isimli eserlerinde ortaya koyar. Badiou’nün diğer eserlerinde de ontolojisinin izini sürmek mümkündür. Badiou, geliştirdiği ontoloji için küme kuramını esas alır, Cantor ve Cohen’in çalışmalarından faydalanır. “*Badiou’nün deyimiyle bugüne kadar insanlık tarafından uğraşılan düşünce eforlarının en yoğununu barındıran küme kuramıyla gerçek anlamını bulacaktır. Bu sistemde bir, boş kümenin sayalı olarak tanımlandığı için “sıfır” a yani “bir olmayan” a dayanır ve “bir olmayan” a bağlı olan bir varlığı vardır. Bu bağlamda ne Parmenides’in düşüncesindeki gibi çelişik olmayan bir “bir”, ne de Platon’daki gibi her şeyden bağımsız ve var olan her şeyin ondan pay alarak varlık kazandığı tamamlanmış bir bütün söz konusu değildir. Çünkü gerçekte bizim “bir” dediğimiz şey de ancak “bir” olmayana dayalı olan bir kurulma sonucu söz konusu olabilmektedir. Bu sebeple ancak mevcut küme kuramı bize aslında tam da böyle; “bir” olmayana dayanan bir “bir”, “bir” in varlığına dayanan iki, ikinin varlığına dayanan üç, şeklinde devam eden bir sistem sunduğu için ontolojiyi en anlamlı şekilde açıklamaktadır*” (Çelikel 2015, 12).

Badiou’nün varlık hakkında konuşabilmesini sağlayan etken, Cantor’un sonlu ötesi küme kuramı, bu varlık resminde öznenin faillik kazanmasını

sağlayan etkense Cohen'in sürey varsayımındaki *zorlama* yöntemidir. Türeyimsel çokluk kavramının Cantor'dan bu yana kümeler teorisi adını taşıyan ontolojik teorinin ilk aşamasına son verdiğini söyleyebiliriz. *“Varlık ve Hadise’de saf çokluk teorisinin matematiksel inşası ile bugün felsefeyi yenisinden temellendirebilecek kavramsal önermeler arasındaki diyalektiği tüm boyutlarıyla ele almıştım”* (Badiou 2005 (1), 97).

Varlık üzerine konuşabilmenin anlamlı olduğunu küme kuramından yola çıkarak gerekçelendirmeye çalışan Badiou, yine küme kuramına uygunluk arz etmesi açısından felsefenin de özü itibariyle türeyimsel olduğunu söyler. *“Burada felsefenin dört koşulunun olduğunu ileri süreceğiz. Bu koşullar şunlardır: bilim, sanat, politika ve aşk”* (Badiou 2005, 23). Badiou'nün sözünü ettiği bu dört alandaki gelişmeler önceden tahmin edilemez/kestirilemez yeniliklerle yaşanır. İşte Badiou bu kestirilemez, öngörülemez yenilikleri “hadise” diye adlandırır. *“Benim felsefi görüşüme göre, verili bir dünyada, yeni bir şey bulunması, ancak bu dünyanın akılcı ya da alışıldık yasaları, gerçekleşen — hadise adını verdiğim — bir şey tarafından sekteye uğratıldığında veya normal etkilerinin dışına çıkarıldığında olur”* (Badiou 2014, 15). Badiou'nün hadise ismini verdiği şey, her ne kadar önceden kestirilemez mahiyet arz etmiş olsa da bil kuvve olarak *duruma* içkindir. Bu oldukça önemli bir noktadır ve Badioucü yaklaşımla İslam teolojisini değerlendirdiğimiz zaman en tayin edici ilke olacaktır. Zira Badiou'nün söz konusu açıklamasından hakikatin aşkın boyutunun olmadığı anlaşılır. Hadise duruma içkinse ve sadece adlandırılmayansa o zaman hadisenin aşkınlık boyutu yoktur.

Newton fiziği bilimde yaşanmış bir hadisedir, Fransız Devrimi politikada yaşanmış bir hadisedir, iki gencin bir birilerine ilk bakışta sevgi duymaları, aşkta yaşanan bir hadisedir, Rimbaud'nun yazdığı belli bir şiir, sanatta yaşanan hadisedir. Bu hadiseler, ait oldukları alanların normal akışlarını sekteye uğratan istisnalar ve tekil hakikatlerdir – evrenselleştirilme potansiyeline de sahipler. *“Bir hakikat, hem bir yenilik, dolayısıyla nadir, olağandışı bir şey olma, hem de hakikati olduğu varlığı etkileyen bir şey olarak da olabildiğince istikrarlı, ontolojik olarak konuşacak olursak, şeylerin ilk haline olabildiğince yakın şey olma paradoksuna sahiptir (...) bir hakikatin kökeninin hadisenin düzeninden kaynaklandığı açıktır”* (Badiou 2005 (1), 25).

Bilim, politika, sanat ve aşk normal akışları her an sekteye uğrayabilecek, öngörülemeyen, hesaplanamayan hallerin yaşanabileceği *doğurgan* alanlardır. “Öyle ki aşk, sanat, bilim ve politika durumlarla ilgili sonsuz bir şekilde hakikatler üretir” (Badiou 2005 (2), 340). Bu alanlarda vuku bulan istisnalar, hadise denilen şeye tekabül eder. Ve işbu istisnalar gerçekleştiğinde öznenin fail olma imkânı doğar. Yani özne –hadiseden önce özne yoktur- bu alanlarda yaşanan gelişmeler sayesinde hadisenin nesnesi olabilir. Ve ancak hadisenin hakikatine sadık kalırsa failliğini kazanır. “Varlığın mutlak tarafsızlığıdır - öyle ki bir hadisenin sonucunda doğan sadakat, tek bir durumdan içkin bir kopuş olmasına rağmen, yine de evrensel bir hitap alanına sahiptir” (Badiou 2013, 77). Dolayısıyla Badiou’nün hadiseye sadakatten kastı, bu dört alanda vuku bulan tekil hadiseleri adlandırmak ve evrenselleştirmekten ibarettir. “Bir olayın temel ontolojik özelliği, kendisi için hadise olduğu şeyin konumlanmış boşluğunu¹⁷² kaydetmek, adlandırmaktır” (Badiou 2013, 73). Badiou, her dört alanda birbirinden farklı hakikatlerin neşet edeceğini düşünmez. Zira bu dört alanın şemsiyesini felsefe sağlar. “Cinsel, sanatsal, siyasal, bilimsel, toplumsal modernlik; felsefe tüm bunlardan yola çıkmalı, kendisini bunlarla bütünleştirmeli, yeniden bunların içine dalmalıdır” (Badiou 2015, 21). Yani dört alanda ortaya çıkan hakikatler hakkında konuşmak felsefenin işidir, çoklu hakikate birliğini verecek olan mekanizme felsefenin ta kendisidir. “Badiou insanın dört hakikat kapasitesine sahip olduğunu düşünür; politika, bilim, sanat ve aşk. Felsefe bu hakikatleri bir arada düşünme pratiğidir” (Etil 2013, 244). Badiou’nun felsefesini ana hatlarıyla ele alındığına göre -Badioucu bakış açısını kaybetmeksizin- Farabi’nin nübüvvet kuramına geçilebilir.

Farabi ve Nübüvvet Anlayışı

Farabi’nin nübüvveti konu edindiği müstakil bir eseri olmamakla birlikte, *El-Medinet’ul Fazıla*, *Kitabu’l Mille*, *Fusulü’l-Medeni*, *Tahsilü’s-Sa’ada* gibi eserlerinde nübüvvet ve din meselesine dair tezlerini ileri sürer. Onun bu konudaki görüşleri bilgi teorisiyle yakından ilişkilidir. Vahiy meleği Cibril’le eşleştirilen *faal akıl*, bilgi teorisinin kilit taşıdır. Faal akıl hem bilginin

¹⁷² Matematikte boş küme aksiyomu olarak bilinen bu aksiyom, hiç elemanı olmayan bir kümenin olduğunu varsayar. Biçimsel dile aktaracak olursak: Öyle bir z var ki; x ne olursa olsun, z x’in bir elemanı değildir.

kaynağı hem de garantörüdür. Fakat faal akıldan bilgilerin insanlara ulaşması, ay üstü âlemdeki ilk sıradaki akılların taşması şeklinde gerçekleşmez, ay altı âlemde yaşayan insandan özel gayret beklenir. Yani ay altı âlemin sakini olan insan, yeterli düzeye – epistemolojik açıdan – gelir, bilgi edinme melekelerini geliştirirse faal akıldan taşacak bilgilere mahal olur. Faal akıldan bilgi edinmenin/taşmanın hem insandan hem de faal akıldan kaynaklı iki yönlü bir süreç olduğu söylenebilir. *“Yukarıdan aşağıya doğru çalışan bu hiyerarşik düzen, alttan yukarıya doğru da çalışmaktadır. Şöyle ki, ilk maddeden itibaren heyula ile birleşmiş suretten oluşan maddi âlem, onun üstünde kuvve akıl, bilfiil akıl ve müstefad akla kadar yükselen bir mertebeler silsilesi vardır. Bu en üst nefsi mertebeden de, her yönüyle maddeden mufarık olan akılların birinci basamağında bulunan Fa'al Akla ulaşılır”* (alıntılayan Aydın 2003, 127).

İnsanın faal akıldan taşacak bilgiye mahal olabilmesi için ne etmesi, nasıl bir süreçten geçmesi gerekir? Faal akıldan gelecek bilgiye insanın mahal olması durumuna, *ittisal* isminin verilmesi de bu sürecin iki kaynaklı yapısından kaynaklanır. İnsanın bilgi edinme sürecinin insandan kaynaklanan ciheti, duyu organlarından elde edilen bilgilerle başlar. Duyu organlarından elde edilen bilgiler ortak duyuya ve oradan hayal yetisine gönderilir. Hayal yetisinin *tahayyül* ismi verilen işlemi sayesinde bilgiler akıl yetisine ulaşır. Akıl yetisinin *taakkul* faaliyeti sayesinde insan nefsi, faal akıldan gelecek olan bilgileri kabul etme kabiliyetine sahip olur. Dolayısıyla Farabi'nin bilgi kuramının insanla bağlı cihetinin üç aşamadan ibaret olduğu söylenebilir. *Duyular, hayal ve akıl* aşamalarından geçen bilgi edinme süreci sayesinde nefis, faal akılla ittisale hazır olur. *“Herhangi bir şeyi biliş, bazen kuvvei natika ile bazen kuvvei mütehayyile ile bazen da ihsas ile olur”* (Farabi 1935, 53). Her üç aşamada da bilginin o mahalle uygun formda tezahür ettiği söylenebilir. Duyu, hayal ve akıl aşamalarının her birinde ayrı ayrı formlaşan bilgiler mahiyet itibariyle aynı olmakla birlikte kategorik olarak farklılar. Yani duyu aşamasındaki bilginin akıl aşamasına ulaştığı zaman yetkinleşmesinden bahsedilebilir. Akıl aşamasının diğer aşamalardan, yapısının katmanlı olması dolayısıyla üzerinde durulması gerekir. Akıl aşaması üç kısımdan ibarettir: *Kuvve halindeki akıl*, (*el-aklû'l heyûlânî*), *fiil halindeki akıl* (*el-akl bi'l-fi'l*) ve *kazanılmış akıl* (*el-aklû'l-müstefâd*). Üçüncü kısım olan *kazanılmış akıl*, faal akılla ittisalden önce yok hükmündedir, ittisalden sonra fiilileşir. Kuvve halindeki akıl, soyut-

lama yeteneğine sahip olduğu için, cüzileri soyutlayarak kavram haline getirebilir. “*Bu aklın kendisi, tüm varlıkların maddelerini değil, mahiyet ve suretlerini almaya ve onları kendisinin suretlerine dönüştürmeye elverişli özelliktedir*” (Aydın 2003, 119). Fiil halindeki akılsa tikellerden bağımsız kavramlara ulaşabilir, başka bir ifadeyle el-akl bi’l-fi’l küllileri bilir. “*Bilmeleke akıl da denen bu akıl, bilkuvve aklın bilfiil akıl haline dönüşmesiyle akıl, soyutlama yaparak maddeden bağımsız olan bilgilere ulaşır ve bilen insan kendini bildiği gibi, külli bilgileri de elde edebilir*” (Aydın 2003, 121). El-akl bi’l-fi’lin olgunlaşması yani nefsin bir cüzi olarak kendisini yetkinleştirmesi, faal akıl’la ittisalın gerçekleşmesini sağlıyor. Bu ittisal sayesinde hem el-akl’l-müstefâd fiili duruma geliyor hem de bilgi edinme süreci tamamlanmış olur. “*Fa’al Akıl ile bilkuvve düşünülür olan şeyler, bilfiil düşünülür olur. Yine bunun vasıtasıyla insan, bilkuvve akıl iken bilfiil akıl olur ve Fa’al Akıl derecesine yaklaşmak için olgunlaşma sürüp gider*” (Farabi 1980, 5). Faal akılla ittisal derecesine ulaşan filozof olduğunu söyleyen Farabi, peygamberi idrak kuramının neresinde konumlandırır? Farabi, peygamberliği hayal gücüyle irtibatlandırarak din hakkında şu tespitte bulunur: “*Dinin görüşlerinin içerdiği hususların hepsi, hayal gücünde algılanan ve zihinde izlenim bırakan nitelikler olması gerekir*” (Toktaş 2002, 260). Ona göre peygamberler tahayyül güçleri sayesinde faal akıl’la yani Cibril’le ittisal kururlar. “*Bu adam aldığı bu akıl-sallarla da ilahi şeyler hakkında kehanette (nubuvva) bulunabilir. Bu, tahayyül küvetinin ulaşabileceği en yüksek derecedir*” (Farabi 1997, 97).

Hayal aşamasının akıl aşamasından önce gelmesi “Farabi’ye göre filozof, peygamberden üstündür” şeklinde bir iddianın yolunu açmış olmakla birlikte bu iddianın geçersiz olduğu söylenebilir. Zira peygamber tahayyül gücü sayesinde faal akılla ittisale geçmekle kalmaz, elde ettiği bilgiyi somutlaştırma olanağına da sahip olur. İşbu olanak sayesinde peygamber bilginin toplumsallaştırılmasını sağlar ve yasa koyucu olur. “*Felsefenin ispat ettiği her şeyle ilgili olarak din ikna eder; çünkü felsefe akıl tarafından kavrandıkları biçimde nihai ilkeler yani ilk ilkenin özü ve ikincil cisim-dışı ilkelerin özleri hakkında bilgi verir. Buna karşılık din cisimsel ilkelerden çıkarılmış olan misaller aracılığıyla onları hayal ettirir ve siyasi görevler içindeki benzerleri ile onları temsil eder. O tanrısal fiilleri, siyasi makamların işlevleri ile anlatır*” (Farabi 1999, 91).

Bilginin işlevsel hal kazanması ve uygulama imkânının fiilileşmesi filozofun yapamayacağı bir iştir. Filozof, faal akıldan bilgileri makul formlarda yani soyut parametrelerde alır ve somutlaştırma imkânından mahrum olur. Dolayısıyla peygamberin bilgisi filozofun bilgisini içermekle birlikte, bu bilgileri somutlaştırabilir ve bu bilgilerin-toplum içerisinde uygulama sayesinde-aktarılabılır olmasını sağlar.

Farabi'yle Hadise'yi Okuma

Çalışmamız açısından önemli olan nokta, bilgi edinme sürecinin (Farabi'de) bir tarafı insana diğer tarafı faal akıla tabii olmasıdır. Elbette, bilgi edinme sürecinin tayin edici unsuru faal akıldır, “son noktanın” faal akıl tarafından koyulduğuna kuşku yoktur. Dolayısıyla Farabi'nin nübüvvet kuramında hakikatin içkin değil aşkın olduğu söylenebilir. Zira faal akıldan taşan bilgi, bilme sürecinin başlangıcında içerilmiyor. İttisal hadise kabul edilecek olursa söz konusu hadise, ittisal öncesi durumun içerisinde verili değil.

Farabi açısından hem peygamber hem de filozof için *kazanılmışlık* durumu söz konusudur. Peygamberlik *başta gelen* bir fenomen değil. “*O halde muhayyile kuvveti mükemmelliğin son haddinde olan bir insanın uyanık halde iken Faal Akıl'dan şimdiki ve gelecekteki tikelleri veya onların duyuşsal temsillerini, aşkın akılsalların ve diğer şerefli varlıkların temsillerini alması ve onlar görmesi imkânsız değildir*” (Farabi 1997, 97). İşbu *başta gelmemişlik*, Badiou'nün *hadisesi*yle Farabi'nin nübüvveti arasında irtibatı/irtibatsızlığı gösterir. Hadise, önceden kestirilemeyen, tahmin edilemez mahiyet arz eder. Hadiseyle ilgili Badiou'nün söylediği tanımlar, aslında hadiseyle karşılaşan insanın *hadise sonrası* faillik kazanarak gerçek özne olduğu yönündedir. “*Özne, manifesto'nun – (hadise, manifestodur, vurgular bize aittir)- sonlu momentidir. Özne, yerel olarak manifestoya konu olur ve sadece jenerik süreç tarafından desteklenir. Gerçeği söylemek gerekirse, manifesto öncesi sanatçı, âşık, bilim adamı, politik özne mevcut değildir*” (Badiou 2005 (2), 17). Binaen “*Hıristiyan özne, olaydan önce mevcut değil*” (Badiou 1997, 14).

Farabi'ye göreyse peygamberin ittisal sayesinde faal akıldan edindiği soyut bilgileri somutlaştırması ve kanun koyması gerekir. Yine pratik felsefenin sağladığı iradeye bağlı olan şeylerin akılsallarını fiilen varlığa getirmeye çalışan insanın, onların fiili varlıklarını mümkün kılan şartları tayin etmesi

gerektiği açıktır. “Onların fiili varlığını mümkün kılacak şartlar tayin edilir edilmez, iradeye bağlı olan akılsallar kanunlar içinde gerçekleşirler” (Farabi 1999, 91). Filozof, edindiği bilgiyi somutlaştıramadığı için onun bir anlamda aydınlanması kendine yöneliktir, onun kurtuluşu bireyseldir. “Eğer onlar kendilerini temsil eden misaller aracılığıyla tahayyül (hayal gücü) yolu ile bildiriliyor ve bu tahayyül ettirilen şeyler ikna yöntemleri ile tasdik ettiriliyorsa, eskiler bu bilgileri içine alan şeyi din diye adlandırmaktaydılar” (Farabi 1999, 90). Peygamberse edindiği bilgiyi somutlaştırebildiği için onun aydınlanması sadece kendisiyle sınırlı kalmaz. Bu durum Platon’un *Mağara İstiaresini* aklımıza getirir. Mağaradan kurtulan yani *doxa* dünyasından kurtulan şahsın, *agathonu* temaşa ettikten sonra edindiği bilgileri mağarada kalanlara öğretmek için geri dönüşü, Farabi’nin filozof-peygamberini çağırıştırır. İşbu sebeple Platon’un mağaradan kurtulan şahsı filozof-kral’dır -tıpkı Farabi’nin peygamberi, *Medinet’ül Fazıla*’nın hükümdarı olduğu gibi. Başka bir ifadeyle, Platon filozofu hükümdar olduğu gibi Farabi’nin peygamberi de hükümdardır. Platon’un filozof-kralı ve Farabi’nin filozof-peygamberi bu doğrultuda bireysel aydınlanma ve bireysel kurtuluşla yetinmemekte ait oldukları toplumun kurtuluşuyla ilgilenirler. Filozof-kralın ve filozof-peygamberin bireysel aydınlanma ve bireysel kurtuluşla yetinmemelerinin arkasında duran sebebin ne olduğu üzerinde durulması gerekir. Ancak makalemizin sınırlarını aştığı için böyle bir sorunun varlığını işaret etmekle iktifa ediyoruz.

Platon’un filozof-kralıyla Farabi’nin filozof-peygamberi arasında bu benzerliğin dışında çok önemli bir fark mevcut. Bu fark, Farabi’nin filozof-peygamberini hadiseden uzaklaştırır, Platon’un filozof-kralınıysa yakınlaştırır. “Şimdi düşün: Bu adamların zincirlerini çözer, bilgisizliklerine son verirsen, her şeyi olduğu gibi görürlerse, ne yaparlar? Mahpuslardan birini kurtaralım; zorla ayağa kaldıralım; başım çevirelim, yürütelim onu; gözlerini ışığa kaldırsın” (Platon 515c, 2010, 232) diyen Platon’da zincirden kurtulma dolaşısıyla filozof olma “başa gelen bir şey” olur, herhangi bir ferdi gayretten söz edilemiyor. Badiou’nün hadisesi de “başa gelen bir şey” olma vasfını haiz ve “başa gelme” hadisesiyle karşılaşması için bireyden ön hazırlık beklenilmez. Hadiseye sadakat daha sonraki aşamada ortaya çıktığı için hadise öncesi bireyden ön hazırlık beklenilmiyor.¹⁷³ Hadise öncesi birey ne tam anlamıyla

¹⁷³ Epistemolojik düzeyde bir hazırlık

birey ne de herhangi bir topluluğa ait üyedir. “Badiou’nun öznesi ne bir insan bireyi ne de topluluk halindeki insanlardır (örneğin bir sanat hakikatinin öznesi sanatçı değil sanat eseridir). Bazı hakikatlerin özneleri olarak insana işaret edilse de bedensel ya da reel varlığından/maddi yaşamından kopuk formel bir insan-özne tasviriyle karşılaşırız. Bu formdaki bir öznenin hadiseyi belirsizlikten kurtarması mümkün olabilir mi?” (Şahin 2016, 111).

Özetle Badiou’nun hadise ve özne ilişkisini şu şekilde ifade edilebilir: “Şayet rastlantısal olarak bir “olay” olur ve ardında bir özne belirip bu olaya yine bir rastlantı sonucu bir değer biçerse ve bu kararına sadık kalırsa hakikat belirgin hale gelebilir, bilgiye dönüşebilir” (Şahin 2016, 115). Farabi’nin bilgi kuramından da gördüğümüz üzere peygamberlik–ve hatta filozofluk- vehbi değil yani başa gelen bir şey değil, kesbidir. “Farâbî’nin nübüvvet hakkında dile getirdiği görüşlerinden anlaşıldığına göre kuvve-i mütehayyilesi, kuvve-i irâdiyyesi ve kuvve-i müdrikesi yüksek seviyede bulunan herkes, nübüvvet makamına ulaşabilmektedir. Bu mânada Farâbî, nübüvvetin kesbî olduğunu düşünmektedir. Ona göre bunun için fitrî safiyet gibi zâtî istidâta, halvet veya riyazet gibi birtakım mücahedelere ihtiyaç vardır. Bunlar aracılığıyla bu makama ulaşmak mümkündür” (alıntılayan Bayram 2015, 181).

Bu anlamıyla da peygamberlik, Badiou’nün hadiseyi tanımlarken söylediği parametrelere uymuyor. Dolayısıyla peygamberliğin epistemolojik düzeyde hadise öncesi özneyle – ki özne bile değil- benzerliği söz konusu değil. Farabi’nin peygamberi hadiseyle karşılaşmaya epistemolojik olarak hazırlıklı, Badiou’nün öznesiyse böyle bir hazırlıktan yoksundur.

Yüzeysel Benzerlik versus Fark

Peygamberliğin en büyük delili sayılan mucize, normal olan akışı kesintiye uğrattığı –yaygın kanaat- için hadisenin çekirdek parametrelerinden olan durumun kesintiye uğratılması/askıya alınması anlamında *istisna halini* çağırıştırır. Bütün diğer Meşşai filozoflar gibi Farabi de sebeplilik ilkesini kabul eder ve determinizmi savunur. “Genel kanının aksine ortaya çıkabilmesi mümkün ve mucizevî olarak yorumlanabilecek hadiseler de Farabi’nin sisteminde Tanrısal determinizme bağlı doğal olaylar olarak kabul edilmelidir” (Pay 2015, 158). Başka bir ifadeyle Farabi’nin mucize tanımında mucize, normal akışı kesintiye uğratan olgu değil, sudur kuramı çerçevesinde rasyone-

lize edilebilir niteliktedir. Badiou'nün hadise kuramıyla ilgili fenomenlerden olan istisna hali, mucize tanımına -genel kanaate göre- uygunluk arz eder. Hristiyanlığın, Badiou'nün istisna hali kavramına kaynaklık ettiğini söylenebilir. Zira Hristiyanlığın dolayısıyla Yeni Ahit'in, Yahudilik ve Eski Ahit söz konusu olduğu zaman bir istisna hali olduğu kanaati teoloji-politikle iştilal eden filozoflarca sıkça ileri sürülen savdır. Hristiyanlığın bir istisna hali olduğu fikri temel alındığı vakit, Yahudilikte geçerli olan kuralların Yeni Ahit'le birlikte askıya alındığı -örneğin sünnet hadisesi, evlilik vs.- ileri sürülmekte ve Hristiyanlığın özünün olağanüstü hal olduğu söylenilebilmektedir. Bu bağlamda Tanrı'nın (Baba) İsa'nın (Oğul) bedeninde cisimleşmesi olgusunun bizatihi kendisinin bir istisna hali olduğu ve bu vakıanın her açıdan olağanüstü hâl olduğu vurgulanır. *"Yasa (Yahudi yasası vurgular bize aittir) kurtuluşu afakîleştirir ve İsa-Hadise'sinin sebepsizliğiyle irtibatı yasaklıyor"* (Badiou 1997, 75) olduğu için Hristiyanlık özünde yasanın askıya alınmasından ibarettir. Bu tez daha ileri noktaya taşınarak şu da iddia edilebilir: Bütün bir Hristiyanlık tarihi istisna halinin sürdürülmesinden ibaret olmalı ki, Badiou de içinde yaşadığı halden ilham alarak şunu söyleyebilmiştir. *"Politik bir örgüt, olayın bir disiplininin Özne'sidir, düzensizliğin hizmetine sunulmuş bir düzen, bir istisnaya sürekli muhafızlık etmek"* (Badiou 2011, 111). İşbu sebeple hakikat de Badiou açısından istisnai mahiyet sergiler. *"Hakikatin varoluşsal özü yoktur, istisna olarak var olagelir"* (Homer 2017, 5).

Badiou'nün hadise kuramında tayin edici kavramlardan olan istisna hali, nübüvvetin en esas kavramlarından kabul edilen mucizenin genel tanımına paralellik sergilemiş olsa da Farabi'nin peygamber anlayışındaki mucize tanımıyla tutarlılık sergilemez. Zira Farabi, doğal akışı sekteye uğratan, Tanrı'nın doğa kanunlarına müdahalede bulunduğu, istisnai hal olan mucizeyi sudur kuramı kapsamında rasyonelize eder. Hakikatin bir hadise olduğunu, hadisenin kendisinin beklenilmeyen, tahmin edilmeyen mahiyette olduğunu söyleyen Badiou açısından *"hakikatin varlığı, durumun herhangi bir inşa edilmiş tahminine karşı kendisini istisna olarak kanıtlar"* (Badiou, 2005 (2), XIII).

Farabi'nin nübüvvet kuramında Badiou'de olduğu gibi hakikat başa gelmez, hakikatle karşılaşılır. Mucizeyse *"akıllar hiyerarşisinde tabii bir olgudur, yani bu sürecin içerisinde yer almaktadır. Dolayısıyla mucizede olağanüstü gibi görünen hadiseler aslında bu sistemin tabii bir parçasıdır"* (Erdoğan 1996, 436).

Badiou'nün teolojik meselelerle iştigal etmesi, beşinci hakikat üreten alan olarak teolojiden söz edilmesine imkân tanır. Badiou'nün teoloji alanıyla ilgilenmesinin sebeplerini konu edinen bir çalışma (Duman, 2016) onun yaptığı işi *materyalist teoloji* olarak adlandırır. Sözü edilen çalışmaya göre sosyalist filozoflar özellikle de Alain Badiou ve Agamben daha önce kurulmuş sosyalist devletlerin “din sorununu” halletmedikleri için hezimete uğradıklarını düşünürler. Tam da bu sebeple onlar gelecekte kurulacak herhangi bir sosyalist devletin böyle bir sorunla karşılaşmaması için din sorununa temelli bir çözüm bulma gayreti içindeler. Dolayısıyla din sorununun dışarıdan değil içeriden müdahaleyle çözülebileceği yaklaşımıyla hareket ederler. “*Badiou, Pavlus'u kendi felsefesinin kavram şebekesinde eriterek ondan bir hakikat militanını çıkartır*” (Duman 2016, 217). Başka bir ifadeyle Hıristiyanlığın ortaya çıkmasını sağlayan fenomenleri kendi kuramları içerisinde eriterek teolojinin (Hıristiyan) yenilik boyutunu yok etmeye, yeniliğin kendi kuramlarında olduğunu göstermeye teşebbüs etmekte. Badiou ve Agamben kutsalın Hıristiyan kanonundaki cisimleşmesini içeriden işgal etme çabalarında gelecekteki figürüne yabancı bir yeni Pavlus'u üretmeleri (Duman 2016, 217) bunu gösterir.

Sonuç

Beşinci hakikat üreten alan olarak teolojiden bahsedebilir miyiz? Farabi'nin nübüvvet kuramı temelinde cevap verecek olursak; hayır. Peki, Hıristiyan teolojisi beşinci hakikat üreten alan mıdır? Zizek başta olmak kaydıyla birçok felsefeci Hıristiyan teolojisini Badiou felsefesinde beşinci hakikat üreten alan olarak telakki eder. Her ne kadar Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism* isimli eserinde “Pavlus'un ontolojiyle alakasının olmadığını” ve “Universal Truths and the Question of Religion” isimli röportajında “Pavlus için *fark*, felsefi bakış açısı ve *başka şey* arasında ortaya çıkar. Bu *başka şey* Zizek'in kastettiği tipten yeni bir hakikat tipi değil” demiş olsa da bu tespitlerinin Pavlus tikeline geçerli olduğu; Hıristiyan teolojisi ve bhusus “İsa hadise”sini kapsamadığı söylenebilir. Zizek, *Gıdıklanan Özne* isimli eserinde Badiou'nün hadise felsefesini anlatırken şu sonuca ulaşır: “Badiou'nün, jenerik usulleri dört türle (siyaset, sanat, bilim ve aşk) sınıflandırışını düşündüğümüzde de dinî ideolojinin tam da bu jenerik konumu işgal

ettiğini söylemememiz gerekmez mi? Hiçbirine ait değildir, ancak tam da bu haliyle jenerik olanı vücuda getirir”.

KAYNAKÇA

Akçay Mustafa. (2001). Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, (ss. 217-246).

Aydın İbrahim Hakkı. (2003). *Farabi’de Bilgi Teorisi*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Badiou Alain. (2015). *Fransız Felsefesinin Macerası*, ter: P. Burcu Yalım, İstanbul: Metis Yayınları.

Badiou Alain. (1997). *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, trans. by: Ray Brassier, California: Stanford.

Badiou Alain. (2005/1). *Felsefe İçin Manifesto*, ter: Nilgün Tural, Hakkı Hünler, İzmir: Ara-lık Yayınları.

Badiou Alain. (2005/2). *Being and Event*, trans: Oliver Feltham, New York: Continuum.

Badiou Alain. (2011). *Tarihin Uyanışı*, ter: Murat Erşen, İstanbul: Monokl Yayınları.

Badiou Alain. (2012). *Sonsuz Düşünce*, ter: Işık Ergüden, Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.

Badiou Alain. (2013). *Etik, Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, ter: Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.

Badiou Alain. (2014). *Bir Eşitlik Felsefesi*, ter: Işık Barış Fidaner, İstanbul: Yersizşeyler.wordpress.

Bayram İbrahim. (2015). İslâm Düşüncesinde Nübüvvetin Vehbîliği-Kesbîliği Meselesi, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, (ss. 169-198).

Çelikel İlknur. (2015). Alain Badiou’nün Varlık Felsefesinde Matematik-Hakikat İlişkisinin Eleştirel Bir Değerlendirmesi, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Duman Gökhan. (2016). Materyalist Teoloji ve Presokratik Felsefe: Alain Badiou ve Giorgio Agamben Örneklerinin Bir Değerlendirmesi, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Erdoğan İsmail. (2015). İslam Filozoflarına Göre Nübüvvet ve Mucize, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, (ss. 429-450).

Etil Hüseyin. (2013). Badiou'nun "Felsefe Kavgası": Varlık-Hadise-Özne-Hakikat, *Divan*, sayı: 35, (ss. 243-275).

Farabi. (1935). *Eserlerinden Seçmeler*, ter: Kıvameddin, İstanbul: Devlet Matbaası.

Farabi. (1980). *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ul-Mevcudat*, ter: Mehmet Aydın, A. Şeneri M. R. Ayas, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Farabi. (1997). *El-Medinetü'l-Fazıla*, ter: Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları.

Farabi. (1999). *Tahsilü's-Sa'ada*, ter: Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları.

Homer Sean. (2017). The Persistence of Theoretical Anti-humanism, or, The Politics of the Subject in Alain Badiou and Slavoj Žižek, *Annual Review of Critical Psychology*, Volume: 13, (pp. 1-17).

Miller Adam. (2005). An Interview with Alain Badiou "Universal Truths and the Question of Religion", *Journal of Philosophy and Scripture*, Volume: 3, (pp. 38-42).

Pay Metin. (2015). İslam Düşüncesinde Bazı Mucize Telakkileri, *Dini Araştırmalar*, sayı: 47, (ss. 146- 171).

Platon. (2010). *Devlet*, ter: Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Toktaş Fatih. (2002). Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mille* Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi, *Divan*, sayı: 1, (ss. 247-273).

Yenisoy Eylem. Şahin. (2016). Alain Badiou'nun Hakikat Kuramı, *ViraVerita*, sayı: 2, (ss. 105-129).

Zizek

Slavoj. (2005). *Gıdıklanan Özne*, ter: Şamil Can, Ankara: Epos Yayınları.

Xəyyam Cəlilzadə

BADIUDA TEOLOGİYA VƏ FARABİNİN PEYĞƏMBƏRLİK ANLAYIŞI

XÜLASƏ

Badiuya görə, fəlsəfə həqiqət yaratmır, həqiqəti yaradan sahələri birlikdə nəzərdən keçirməyə imkan verir. Yaradıcı proseslər adlandırdığı siyasət, sənət, elm və sevginin həqiqi hadisələrin meydana çıxmasına səbəbiyyət verdiyini söyləyən Badiu, bu sahələrdə var olan həqiqətlərin bütövlüyünün təmin edilməsinin zəruri olduğunu bildirir. Məqalə bizi maraqlandıran əsas məsələ – Badiunun həqiqi hadisələri meydana çıxardığını dediyi dörd sahənin tədqiqi ilə bağlıdır. Bu dörd sahədən başqa beşinci sahədən, yəni siyasətdən, sənətdən, elmdən və sevgidən başqa, digər həqiqi hadisələri meydana çıxaran sahələrdən danışmaq olarmı? Badiunun bu dörd sahə haqqında söylədikləri beşinci sahə olaraq teologiyaya yer açarmı? Onun bir çox əsərində irəli sürdüyü tezislər xristian teologiyasının da həqiqi hadisə yarada biləcəyi fikrinin ortaya çıxmasına səbəb olur. Bu fikrə əsaslanan bəzi tədqiqatlar da mövcuddur. Xüsusilə Zizekin “*Qıdıqlanan subyekt*” əsərində Badiu fəlsəfəsində həqiqi hadisə yarada biləcək, beşinci sahə olaraq, teologiyanın irəli sürülə biləcəyi yazılır. Bu mənada, məqalədə Zizekin yanaşmasını təqib edəcəyik. Başqa teologiyaları, xüsusilə də İslam teologiyasını bu mövqedən dəyərləndirəcəyik. Bu səbəbdən, Farabinin peyğəmbərlik nəzəriyyəsini Badiunun nöqteyi-nəzərindən qiymətləndirəcəyik, yəni məqaləmiz bu suala cavab axtaracaq: Badiu istiqaməti baxımından Farabinin peyğəmbərlik nəzəriyyəsi həqiqi hadisə yarada biləcək beşinci sahə olmağa namizəd sayıla bilərmi?

Açar sözlər: Badiu, Farabi, həqiqət, subyekt, hadisə, peyğəmbərlik, vəhy.

Хайям Джалилзаде

БОГОСЛОВИЕ СОГЛАСНО БАДЬЮ И ТЕОРИЯ ПРОРОЧЕСТВА ФАРАБИ

РЕЗЮМЕ

Согласно Бадью, философия не порождает истин, а предоставляет место для встречи всех истин. Он говорит, что родовые процедуры - политика, искусство, наука и любовь являются источниками истин и подчеркивает необходимость обеспечения целостности истин, произведенных в этих областях. В статье изучается интересующий нас основной вопрос, а именно четыре источника истин согласно Бадью. Можно ли говорить о пятой области, кроме этих четырех областей, а именно политики, искусства, науки и любви, о других областях, порождающих истины? Могут ли идеи Бадью об этих четырех областях открыть путь к пятой области, то есть богословию? Тезисы, выдвинутые Бадью во многих его работах, напоминают о том, что христианское богословие также может порождать истины. Есть несколько исследований, основанных на этой идее. В частности, в труде «Щекотливый субъект» Жижека указано, что богословие может выступать в качестве пятого источника истин в философии Бадью. В этом отношении в статье используется подход Жижека. В этом контексте оценивается и другая теология, в частности исламская. В связи с этим мы попытались изучить теорию пророчества Фараби с точки зрения Бадью. То есть, наша статья будет искать ответ на вопрос: Может ли теория пророчества Фараби рассматриваться, как пятый источник истин в контексте философии Бадью?

Ключевые слова: Бадью, Фараби, правда, предмет, событие, пророчество, откровение.

Khayyam Jalilzada

TRUTH-PRODUCING FIELDS IN BADIOU, THEOLOGY AND FARABI'S UNDERSTANDING OF PROPHETHOOD

ABSTRACT

Philosophy, according to Badiou, does not produce truth; rather, it allows the domains that make truth to be considered together. He claims that truth is produced by the generic process of politics, art, science, and love. Furthermore, the integrity of the truths produced in these domains must be ensured. The main issue that concerns us in our study is related to the expansion of the multitude of philosophy, which Badiou calls four truth procedures. Could a fifth domain be mentioned in addition to these four ones? Could theology be the fifth domain that produces truth? The theses put forward by Badiou in many of his works bring to mind the idea that Christian theology can also produce truth. There are some studies based on this idea. Žižek's *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* particularly emphasizes the possibility of theology as the fifth generic set in Badiou's philosophy. In this sense, our study will follow Žižek's mentioned approach. However, apart from Christian theology, others have not been evaluated from the Badiouian perspective. For this reason, we attempted to investigate the relationship between the ideas of prophethood and the theory of prophethood with Badiou's theory of event and basic conceptions by examining Farabi's theory of prophethood from Badiou's perspective. Therefore, our article will focus on the similarities and differences of the concepts such as prophet, prophethood, revelation, subject, incident, loyalty etc. It will also seek an answer to the following question: Can Farabi's theory of prophethood fill the content of the field of theology, which can be considered as the fifth truth-producing domain from Badiouian perspective?

Keywords: Badiou, Farabi, truth, subject, event, prophethood, revelation

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d., dos. Ə.M.Məlikov

M.K.BAKUVİNİN “KƏŞFÜL-HƏQAYİQ” TƏFSİRİNDƏ ZINAKARLA EVLİLİYƏ DAİR VERDİYİ HÖKM VƏ “ƏN-NUR” SURƏSİNİN 3-CÜ AYƏSİNİN FİQHİ TƏHLİLİ

Hilal Ağamoğlanov,

AMEA akad.Z.Bünyadov adına

Şərqşünaslıq İnstitutunun elmi işçisi

hilal_ali@mail.ru

XÜLASƏ

Qurani-Kərimdə şəriət hökmü ehtiva edən ayələrdən biri “ən-Nur” surəsinin 3-cü ayəsidir. “Kəşfül-həqayıq” təfsirinin müəllifi Mir Məhəmməd Kərim Bakuvi bu ayənin şərh və təfsirinə özünəməxsus şəkildə yanaşmış, Quran ayəsinin zahiri və kəlmə mənasını dəlil götürmüş, zinakarı subay və evliyə, zinakarlıqda məşhur olan və olmayana ayırmamış, evlilik üçün tövbənin şərt olub-olmadığını qeyd etməmiş, zahirə istinadla zinakarla evliliyin haramlığına hökm etmişdir. Həmçinin zinakar şəxslə evlənənin müsəlmanlıqdan xaric olduğunu hesab etmiş və bu səbəbdən, nəticə kimi müşriklə evlənməsini də icazəli görmüşdür.

Ayənin fiqhi cəhətdən təhlilinə nəzər saldıqda, zinakarla nikahın haramlığına dəlil sayıla bilmədiyi görünür. Ayə şəri qanun mənasını ifadə etmir. Fəqihlərin də ayəyə bu cür yanaşmaları məsələ ilə bağlı hökmlərində özünü bürüzə verməkdədir. Belə bir evliliyi haram sayanlar isə tövbə şərti ilə bunun icazəli olduğuna hökm vermişlər. Ayəni islamaqədərki dövrdə aşkar fahişəlik edən qadınlara aid edən alimlər zinakarla evlənməyin icazəli olduğuna, bariz şəkildə haramlığa dəlalət etdiyini düşünənlər isə onlarla nikah bağlamağın haramlığına dəlil hesab ediblər.

Həmçinin ayənin hökmünün nəsx olunmasına dair fərqli fikirlər də mövcuddur. Buna əsasən, nəsx olunduğunu iddia edənlər nikahın icazəli olduğuna, eləcə də nəsx olunmadığı, lakin şəri hökm mənası daşımadığı qənaətinə gələnlər də icazəli olduğuna, nəsx olunmadığını və şəri hökm mənası ehtiva etdiyi fikrini irəli sürənlər isə haramlığına hökm etmişlər.

Bu mövzuda şəri hökmə təsir edən digər mühüm amillərdən biri məsələ ilə bağlı səhabə və təbəunların fərqli fikirlər irəli sürmələridir. Onların bu ixtilafı fəqihlərin verdikləri hökmlərdə də öz əksini tapmışdır.

***Açar sözlər:** Mir Məhəmməd Kərim Bakuvi, “Kəşfül-həqayiq”, evlilik, zina, zinakar, İslam şəriəti hökmləri.*

Giriş

Qurani-Kərim İslam şəriətinin başlıca mənbələrindən biri, fiqhi hökmlərin əldə edilməsi üçün ilk müraciət yeridir. Bu İlahi Kitabda 500-dək fiqhi hökmə əlaqəsi olan ayə mövcuddur. Onların arasında ümumi, xüsusi, qeydli, qeydsiz, nəsx edən, nəsx olunmuş və s. bu kimi kateqoriyalı ayələr yer alıb.

Qurani-Kərimdə şəriət hökmü ehtiva edən ayələrdən biri “ən-Nur” surəsinin 3-cü ayəsidir. Ayədə deyilir:

الرَّائِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

“Zinakar kişi ancaq zinakar, yaxud müşrik bir qadınla evlənmə bilər. Zinakar qadın da yalnız zinakar, yaxud müşrik bir kişiylə əra gedə bilər. Bu, möminlərə haram edilmişdir” (Quran, “ən-Nur”, 3).

Mir Məhəmməd Kərim Bakuvi özünün “Kəşfül-həqayiq” adlı üçcildlik təfsirində bu ayəyə özünəməxsus şəkildə yanaşmışdır. Təfsirində “ən-Nur” surəsinin 3-cü ayəsinin tərcümə və şərhində yazır:

“Zinakar, (fasiq və xəbis) kişi (saleh qadınlarla yox) ancaq özü kimi bir zinakar (fasiq və xəbis) qadınla, ya da müşrik bir qadınla evlənmə bilər, (bu kəlamın bu dövrdə zahir olması Qurani-Şərifin haqlılığına işarə edir). Habelə zinakar (fasiq və xəbis) qadınla da (saleh və mömin şəxslər yox), ancaq (özləri kimi fasiq və xəbis) zinakar, ya da müşrik bir kişi evlənməz. (Halbuki evlilik üçün gərək saleh qadınlara rəğbət edilsin ki, onların pak rəhmlərindən də pak övladlar dünyaya gəlsin)”.

Sonra yazır: **“Bu (zinakar qadınlarla evlənmək) mömin şəxslərə haram edildi.** Gərək, zinakar qadınla evlənməkdən çəkinsinlər. Ayədən belə məlum olur ki, zinakarlarla evlənənlər müsəlmanlıqdan çıxmış olurlar. İmamıyyə

üləmasının əksəriyyəti belə bir zahir və aşkar hökmün zahiri mənasını tərk edib, ancaq məkrüh sayıb deyiblər: zinakar arvadı almaq məkrühdür. Allah qorusun, bunun səbəbi nədir ki, ayədə vəqə olan haram sözünü məkrüh mənasına yozurlar? Ola bilər ki, bu barədə varid olan vahid xəbəri qəbul edib Qurani-Kərimin aşkar olan hökmünü tərk ediblər. Özləri Quran ehkamını təhrif edib dəyişdirdiklərindən qafil olub, yəhudilərə Tövrat hökmünü dəyişdirdikləri üçün tənə edirlər" (Bakuvi, II/393).

Mir Məhəmməd Kərim Bakuvi bu rəyini təfsirinin digər yerlərində də aydın ifadə edir. "əl-Bəqərə" surəsinin 41-ci ayəsinin təfsirində ayəyə şərh verərək, Quranın hökmlərinin dəyişdirildiyini vurğulayır və bu iddiasına zinakarla evliliyin haram olmadığına dair İslam alimlərinin rəyini dəlil göstərir. Yazır:

"Ya da ki, zinakar qadınlarla nikahlanmağı(n) mömin şəxslərə haram olması haqqında xətalı fitva verirlər, halbuki Allah-Taala açıq-aydın şəkildə zinakar qadınlarla nikahlanmağı möminlərə haram edib. İslam üləmasından bəzisi bunun müqabilində deyir: yox, haram deyil, bəlkə zinakar qadınlarla nikahlanmaq məkrühdür" (Bakuvi, I/43).

Həmçinin təfsirinin 2-ci cildində yazır: "Qurani-Şərifdə "Nur" surəsində Allah-Taala zinakar arvadla mömin kişinin və ismətli mömin qadınla da zinakar kişinin evlənməsini açıq-aşkar haram edib. Fəqihlər bu ayəni kənara qoyub, vahid xəbəri dəlil sayıb, bu evliliyin haram yox, məkrüh olduğuna dair fitva veriblər" (Bakuvi, II/334).

Mir Məhəmməd Kərim Mircəfər Bakuvi bu Quran ayəsinin zahiri və kəlmə mənasını dəlil götürmüş, zinakarı subay və evliyə, zinakarlıqda məşhur olan və olmayana ayırmamış, evlilik üçün tövbənin şərt olub-olmadığını qeyd etməmiş, zahirə istinadla zinakarla evliliyin haramlığına hökm etmişdir. Həmçinin zinakar şəxslə evlənmənin müsəlmanlıqdan xaric olduğunu hesab etmiş və bu səbəbdən nəticə olaraq müşriklə evlənməsini də icazəli görmüşdür. Yazır: *"Ayədən belə məlum olur ki, zinakarlarla evlənənlər müsəlmanlıqdan çıxmış olurlar"*.

Mir Məhəmməd Kərim Bakuvi alimlərin belə bir evliliyə məkrüh hökmü vermələrini xəbər-vahid qismindən olan hədislərə etimad etdikləri ilə əsaslandırır. O, xəbəri-vahidin dəlil səlahiyyətində olmadığını təfsirinin bir neçə yerində qeyd edir. Yazır: "Xəbəri-vahid"lə Qurani-Şərfi hökmsüz edib,

hökmünü məhdudlaşdırıb, onun tabe olunması vacib olan ehkamını tərk edirlər” (Bakuvi, III/283).

Həmçinin yazır: “...Amma İslam ümməti özlərini cəhalətə salıb, agah olduqları əmrləri də yox sayıb, hər bir hökmü zənn və güman üzrə etməyi özlərinə şüar ediblər və bu səbəbdən, Allah-Taalanın kitabı Qurani-Şərifin müqabilində “xəbəri-vahid”ə yapışılıb, Quranın hökmlərini hökmsüz, məhdudlanmış elan ediblər və bundan başqa Quranın öz mənasına olan işarəsini də zənn sayıblar, buna əsasən, hər bir danışanın məqsədini bildirən sözünü də gərək zənnə yozub, heç bir şəxsdən ötrü elm hasil olmasın” (Bakuvi, III/387).

Maraqlıdır ki, Bakuvi Quranın ehkam ayələri ilə bağlı bu metodunu təfsirində birmənalı tətbiq etmir. Belə ki, ayədə zinakarın subay və ya evli olduğu vurğulanmır, həmçinin möminlərə zinakarla nikahın, yoxsa zinanın haram olduğu da qeyd edilmir. Buna rəğmə o, zahirə əsaslanıb ümumi hökm verir. Halbuki bu ayədən öncəki ayənin də zahiri hökmü ümumi məna ifadə edirdi. Orada hökmü ümumi deyil, xəbəri-vahidlərə və Tövrata əsaslanaraq xüsusi edir. Həmin ayəyə nəzər salaq. “ən-Nur” surəsinin 2-ci ayəsində Uca Allah buyurur:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةً جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

“Zinakar kişiyyə və zinakar qadına yüz şallaq (qırmanc) vurun. Allaha və axirət gününə inanırsınızsa, Allahın dini barəsində (bu işin icrasında) ürəyiniz onlara yumşalmasın və möminlərdən bir dəstə də onların əzabına şahid olsun” (Quran, “ən-Nur”, 2).

Mir Məhəmməd Kərim Bakuvi bu ayənin təfsiri ilə bağlı yazır: “Bu 100 çubuq hədd cəzası – “zinayi-qeyri-muhsan”ın – subay zinakarların cəzasıdır. Evli olan şəxs zina etsə, ona “zinayi-muhsan” deyilir. Onun hökmü başqadır... Evli zinakarın cəzası “rəcm”dir, yəni daşqalaq edilməkdir” (Bakuvi, II/391).

Kitabının başqa bir yerində yazır: “Ərli azad qadının zina cəzası rəcmdir” (Bakuvi, I/245).

Göründüyü kimi, Mir Məhəmməd Kərim Bakuvi burada Quranın zahiri ümumi hökmünü xüsusiləşdirir və onu yalnız subay şəxslərə aid edir, evli zinakarlara verilən cəzanın rəcm olduğunu bildirir.

Dəlilə gəliddikdə isə yazır: “...Amma Həzrət Peyğəmbərin evli zinakarlara verdiyi cəza İslam alimlərinin icması ilə də rəcm olubdur” (Bakuvi, II/391).

Bu sözlərində rəcm hökmü İslam alimlərinin icmasına istinad edilir. Burada başqa bir təzad meydana çıxır. Belə ki, Mir Məhəmməd Kərim Bakuvi kitabın başqa bir yerində Quranı icma kimi dəlillərlə məhdudlaşdıranları tənqiddə məruz qoymuşdur. Yazır: "Həqiqətən, bu ayə adlarını alim qoyub, Quranın ehkamını gah istishabla, (gah) bəraətlə, gah "icma" və "xəbəri-vahid"lə və gah "isaleyi-ədəm" və "qiyas"la məhdudlaşdırıb, ya da ki, hökm-süz edib tərک edənlərin analarını ağıladıb, fəlakətə düşər olacağı xəbərini verən bir ayədir" (Bakuvi, III/468).

Təbii ki, Mir Məhəmməd Kərim Bakuvinin bu ayəni xüsusiləşdirməsi xəbəri-vahid növündən olan sünnəyə əsaslanır. Zinakarın evli və subay kateqoriyalarına ayrılmasının Quranın zahirindən götürülməsi mümkün deyildir. Hərçənd Bakuvi daşqalaq hökmündə Peyğəmbərin (s) Tövrata istinad etdiyini, eləcə də Tövratın hökmlərinin nəsx edilmədiyini buna dəlil kimi təqdim etsə də, bu cəhətdən onun evli ilə subay şəxs arasında fərq qoyması yenə dolayısı ilə sünnəyə əsaslanmış olur. Belə ki, Peyğəmbərin (s) bir yəhudi barədə Tövratdakı rəcm hökmünə istinad etməsi hadisəsi özü də bir xəbəri-vahiddir.

Tövrata istinadına gəldikdə, o yazır: "Amma Tövratda evli zinakarlar barəsində açıq-aşkar rəcm hökmü verilib. Tövratın bu hökmü bizdən ötrü bir başqa dəlildir. Tövratın Qurani-Şərif tərəfindən "nəsx" edilməyən hər bir hökmü biz müsəlmanlardan ötrü də vacib hökmdür" (Bakuvi, II/392).

İslamdanöncəki şəriətlərin İslam fiqhində dəlil sayılıb-sayılmadığı barədə fəqihlər arasında fikir ayrılığı mövcuddur. Hənəfi və malikilərin əksəriyyətinin, Əhməd ibn Hənbəldən rəvayət edilən iki nəzərdən tərcih edilənə və bəzi Şafei üsul alimlərini fikrinə görə, müsəlmanlar tərəfindən hökmü nəsx edilib-edilməyinə dair dəlil olmayan hökmlərdə əvvəlki dinlərin şəriətinin hökmləri müsəlmanlar üçün də keçərlidir. İmamıyyə şiə alimlərinin və Şafei məzhəbinin səhih sayılan nəzərinə, həmçinin mötəzili və zahiri fəqihlərin, eləcə də Əhməd ibn Hənbəldən rəvayət edilən digər bir rəyə görə, bu növ hökmlər müsəlmanlar üçün dəlil deyildir (Dönmez, XXXIX/16).

Demək, hətta Tövrata istinad edildikdə, onun müvafiq hökmünün nəsx edilib-edilmədiyini bilmək üçün yenə də sünnəyə müraciət etmək labüd olur.

Qeyd edək ki, İslam fiqhində zinakarın daşqalaq hökmü məhz sünnəyə və icmaya əsaslanır. Şeyx Tusi "əl-Xilaf" kitabında zinakar evli qadının daşqalaq

edilməli olduğu hökmündə icmanın varlığını, yalnız xəvariclərin bu hökmə xilaf çıxdıqlarını, hökmün nə Quranda, nə də mütəvatir sünnədə olmadığını qeyd edir (Şeyx Tusi 1999, V/365).

Dolayısı ilə Mir Məhəmməd Kərim Bakuvi zinakara şallaq vurulması hökmündə xəbəri-vahidə istinadən evli ilə subay zinakar arasında fərq qoyduğu halda, növbəti ayədə barəsində danışılan zinakarlara bu kateqoriyalara bölünür.

Beləliklə, iki oxşar və ard-arda gələn ayə barədə metod baxımından fərqli yanaşması fərqli hökm verməsinə də səbəb olub. Halbuki qarşıda qeyd edəcəyimiz kimi, fəqiqlər zinakarla evlilik məsələsində də onları evli və subay kateqoriyalarına ayırmış, evli qadınla zinanın həmin kişi və qadının bir-birilə evlənməsinin əbədi haramlınağa səbəb olduğunu söyləmiş, evli olmayanla isə izdivacın icazəli olması barədə hökm vermişlər (Muğniyə, V/193-194).

1. İslamda zinanın hökmü

“Zina” kəlməsi lüğətdə “qeyri-qanuni, şəri olmayan cinsi əlaqə” mənasını ifadə edir. İslam terminologiyasındakı mənası da bundan fərqli deyildir (TDV, XLIV/440-444). Zina dində böyük günahlardan sayılır. Səbəb isə zinakarlığın evlilik institutunu məhv etməsi, nəsil və nəşəbi aradan aparması, namus, qeyrət, iffət və həya kimi gözəl və tərifəlayiq əxlaqlarla ziddiyyət təşkil etməsi, şəhvət və cinsi istəklərin cövlan etməsi kimi mənfi təsirlərə zəmin yaratmasıdır. İslam, hətta naməhrəmə cinsi ehtiras arzusu ilə baxmağı, toxunmağı, öpməyi və onunla münasibət qurmağı da qadağan edir.

Quranda zinadan çəkinməyi buyuran və bunun olduqca qəbahətli əməl olduğunu ifadə edən ayələr vardır. Həmin ayələrdə zina pozğunluq və çox pis bir əməl olaraq vurğulanmışdır.

وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلٌ

“Zinaya da yaxın düşməyin. Çünki o, çox çirkin bir əməl və pis bir yoldur!” (Quran, “əl-İsra”, 32).

وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا * يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا * إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

“Onlar Allahla yanaşı, başqa bir tanrıya ibadət etməz, Allahın haram buyurduğu cana nahaq yerə qıymaz (onu öldürməz), zina etməzlər. Hər kəs bunu (bu işləri) etsə, cəzasını çəkər. Qiyamət günü onun əzabı qat-qat olar və (o, əzab) içində zəlil olub əbədi qalar” (Quran, “əl-Furqan”, 68-70).

Məhəmməd peyğəmbər (s) buyurur: “Şəxs mömin olduğu halda, əsla zina etməz” (Sənani, 6/301).

İmam Baqir (ə) buyurur: “Zinanın altı nəticəsi vardır ki, onlardan üçü dünyada, üçü də axirətdə zahir olar. Dünyadakı nəticəsi: üzün nurunu aparar, fəqirlik gətirər və ölümü tezləşdirər. Axirətdəki nəticələri: Rəbbi qəzəbləndirər, çətin hesaba məruz qoyar və cəhənnəm odunda əbədi qalmağa səbəb olar” (Kuleyni, V/541).

İmam Sadiq (ə) buyurur: “Qiyamət günü ən şiddətli əzab nütfəsini ona haram olan bətnə qoyan şəxsə veriləcəkdir” (Kuleyni, V/541).

İmam Sadiq (ə) buyurur: “Uca Allah üç nəfəri cəhənnəmə sorğu-sualsız daxil edəcək: zalım rəhbəri, yalançı taciri və zinakar qocanı” (Əllamə Məclisi, LXXII/337).

İbn Münzir zinanın haramlığına dair İslam məzhəbləri arasında icmanın olduğunu qeyd edib (Nişapuri, 160).

2. İmamiyyə fəqihlərinin zinakarla evliliyə baxışı

İmamiyyə məzhəbinin alimləri zinanı - ərli və ya rici talaq iddəsində olan qadınla zina və ərəsiz qadınla zina olaraq iki qismə bölürlər. Həmçinin onların nəzərinə əsasən, zinakar şəxslər də zinakarlıqda məşhur olan və olmayan kateqoriyalarına ayrılırlar. Fəqihlərin məşhur nəzərinə əsasən, ərli və ya rici talaq iddəsində olan qadınla zina etmək həmin qadını zina etdiyi kişiyyə əbədi (birdəfəlik) haram edir, həmin qadın sonradan ərindən boşansa və ya əri vəfat etsə də onların evlənməsi haram olur (Muğniyə, V/193-194).

2.1. Zina etdiyi qadınla evlənməyin hökmü

İmamiyyə fəqihlərinin məşhur rəyinə əsasən, ərəsiz qadınla zina etmək kişiyyə həmin qadınla evlənməyi qadağan etmir (Sadiq Ruhani, 32/70). Şeyx Tusi “əl-Məbsut” əsərində, hətta tövbə edilmədiyi təqdirdə belə, bu evliliyin icazəli olduğuna dair icmanın varlığını bildirir, yalnız Həsən Bəsrinin buna xilaf çıxdığını qeyd edir (Şeyx Tusi, IV/202).

Şeyx Müfid (Şeyx Müfid, 504) və “ən-Nihayə” kitabında başqa bir rəylə Şeyx Tusi bu evliliyin yalnız tövbə etməklə icazəli olacağı yönündə də fikir bildiriblər. Onlar bu rəyə tövbə şərtinin qeyd edildiyi rəvayətləri dəlil göstəriblər. Qarşıda həmin rəvayətləri qeyd edəcəyik.

2.2. Zinakarla başqa şəxsin evlənməsinin hökmü

Zinakarla başqa şəxsin evlənməsinə dair imamiyyə fəqihlərinin məşhur rəyi bunun mütləq şəkildə icazəli olması yönündədir (Sadiq Ruhani, XXXII/74).

Hələbi və “əl-Müqni” kitabında Şeyx Səduq bunun haram olduğunu söyləsələr də, onlar da bu evliliyin tövbə şərti ilə mümkün olduğunu qeyd ediblər. Şeyx Səduq yazır: “Zinakar qadın və ya kişi ilə tövbə etdiklərini bilməyənədək evlənmə” (Şeyx Səduq, 306). Ardınca da “ən-Nur” surəsindəki 3-cü ayəni qeyd edir. Hələbi yazır: “Haram olan qadınların beşinci qismi: ...tövbə edənədək zinakar qadınla evlənmək” (Hələbi, 272).

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Şeyx Müfid və Şeyx Tusi də bunu tövbə şərtinə bağlayıblar.

2.3. Zinakarlıqda məşhur olan və olmayan şəxslə evlənməyin hökmü

İmamiyyə fəqihləri zinakarı da zinakarlıqda məşhur olan və olmayan kateqoriyalarına bölürlər. Zinakarlıqda məşhur olanın tövbə etməsindən sonra barəsində heç bir məhdudiyyətin olmadığına dair yekdil rəyə malikdirlər (Sadiq Ruhani, XXXII/74).

Şeyx Müfid zinakarlıqda məşhur olan qadınla evliliyin haram olduğuna, yalnız tövbə etməsindən sonra onunla evlənməyin icazəli olduğuna hökm edib (Şeyx Müfid, 504).

Seyid Xoyi isə zinakarlıqda məşhur olan qadınla evliliyin o, tövbə edənədək tərk olunmasını ehtiyata əsasən lazım bilib (Seyid Xoyi, XXXII/225).

Bu məsələdə həm “ən-Nur” surəsinin 3-cü ayəsinə, həm də mövzu ilə bağlı varid olan rəvayətlərə istinad olunub.

Hələbi İmam Sadiqin (ə) belə buyurduğunu nəql edir: “Zinakarlığı aşkar (məşhur) olan qadın və kişi ilə yalnız onların tövbə etdiklərini bildikdən sonra evlənin” (Hürr Amili, XVII/440).

Zürarə deyir: “İmam Sadiqdən (ə) **“Zinakar kişi ancaq zinakar, yaxud müşrik bir qadınla evlənə bilər. Zinakar qadın da yalnız zinakar, yaxud müşrik bir kişiyə ərə gedə bilər. Bu, möminlərə haram edilmişdir”** ayəsi barədə soruşdum. Buyurdu: “Bunlar zinakarlıqda məşhur olan qadın və kişilərdir. Onlar zinakarlıqları ilə məşhurlaşmış və tanınmışlar. Bu gün də insanlara münasibətdə belədir. Kimə zinaya görə hədd cəzası tətbiq olunsaydı və ya zinakarlıqla məşhurlaşsa, tövbə etdiyi məlum olmayınca bir kəsin onunla evlənməsi arzuolunmazdır” (Hürr Amili, 17/440).

Ümumi nəticəyə gəldikdə, imamiyyə fəqihlərinin nəzərinə əsasən, zinakarlıqda məşhur olan qadınla evlənmək məkrühdür, yalnız tövbə etdiyi təqdirdə, bu kərahət aradan qalxmış olur (Sadiq Ruhani, XXXII/81).

Onlar bu rəydə Qurani-Kərimin “əl-Furqan” surəsinin 70-ci ayəsi kimi (**“Ancaq tövbə edib iman gətirən və yaxşı işlər görənlərdən başqa! Allah onların pis əməllərini yaxşı əməllərə çevirər”**) dəlillərə və tövbəkarın heç bir günahının qalmadığına dair nəql olunan mötəbər hədislərə əsaslanırlar (Kuleyni, V/355-356). Bundan əlavə, bəzi səhih rəvayətlər də zinakarlıqda məşhur olan qadının tövbə edəcəyi təqdirdə, onunla evlənməyin icazəli olduğuna dəlalət edir (Hürr Amili, XVII/440).

2.4. Mövzuya dair rəvayətlərin təhlili

Bölgü və hökmlər arasındakı bu fərqlilik mövzu ilə bağlı nəql edilən rəvayətlərdən qaynaqlanır. Onları məzmunlarına görə, dörd dəstəyə ayırmaq olar.

Birinci; zinakarla evlənməyin ümumiyyətlə qadağan olunmasına dair rəvayətlər

Zinakarlıqda şöhrət tapan və ya tapmayan şəxslə evlənməyin qadağan olunduğu barədə bir rəvayət mövcuddur.

Muhəmməd ibn Müslim deyir: “İmam Baqirdən (ə) soruşdum: *“Xəbis (pozğun) qadınla evlənə bilərəmmi?”*. Buyurdu: *“Xeyr”* (Hürr Amili, XVII/443).

Bu rəvayət zinakar qadınla evliliyin haram olduğuna açıq və şərtsiz dəlalət edir. Şeyx Tusi “ət-Təhzib” kitabında bu rəvayəti daha səhih sənədlə nəql edir. Orada *“Tövbə etdikdən sonra evlənməsi icazəlidir”* sözü də rəvayətdə mövcuddur (Şeyx Tusi 2006, VII/381). Səhih sənədli rəvayət əsas götürüldükdə, yenə də tövbə şərti qeyd edilmiş olur.

İkinci; zinakarla evliliyin ümumiyyətlə icazəli olmasına dair rəvayətlər

Əbu Bəsir deyir: “İmam Sadiqdən (ə) soruşdum: “*Bir kişi qadınla zina etdikdən sonra onunla evlənmək fikrinə düşür (evlənməsi icazəlidirmi?)*”. Buyurdu: “*Halaldır. Əvvəli günah, sonrası nikahdır. Əvvəli haram, sonu halaldır*” (Hürr Amili, XVII/434).

Musa ibn Bəkr Zürradən nəql edir: “*İmam Baqirdən (ə) barəsində qadınların pis sözlər söylədikləri (fahişəlik nisbət verdikləri) bir qadınla evlənmək istəyən kişi barədə soruşuldu. Buyurdu: “Onunla evlənməsinin və (beləcə günahdan) qorumasının heç bir eybi yoxdur*” (Hürr Amili, XVII/438).

Rəvayətlərdən görüldüyü kimi, burada tövbə qeyd edilmir və evliliyin qadını bu əməldən qoruyacaq amil olduğu vurğulanır.

Əli ibn Riab deyir: “*İmam Sadiqdən (ə) soruşdum: “Müsəlman kişi fahişə ilə evlənə bilərmə?”* Buyurdu: “*Bəli, bunun maneəsi yoxdur. Ancaq evlənsə, gərək övladı üçün onu (pozğunluqdan) qorumuş olsun*” (Hürr Amili, XVII /439).

Übeydullah ibn Əli Hələbi İmam Sadiqin (ə) belə buyurduğunu nəql edir: “*Hər hansı bir kişi qadınla zina etdikdən sonra onunla evlənmək istəsə, bu, halaldır*”. Buyurdu: “*Əvvəli günah, sonu nikahdır. Bunun misalı insanın haram yolla ağacdan xurma yeməsi kimidir ki, sonra pulunu verib həmin xurmanı alır və beləcə, ona halal olur*” (Hürr Amili, XVII /435).

İshaq ibn Cərir deyir: “*İmam Sadiqdən (ə) soruşdum: “Yaşadığım Kufə şəhərində zinakarlıqla məşhurlaşmış bir qadın vardır. Onunla müvəqqəti nikah (mütə nikahı) bağlamaq mənə halaldırmı?”*. İmam (ə) dedi: “*O qadın bayraq (əlamət) qaldırıbmı?*” Dedim: “*Xeyr, əgər qaldırsa, hökmdar onu cəzalandırar*”. Dedi: “*Bəli, onunla mütə nikahı ilə evlənə bilərsən*” (Hürr Amili, XVII /588).

Seyid Xoyinin sözüne əsasən, rəvayətdə mütə nikahı barədə soruşulsa da, bu, daimi nikaha da şamil olur. Şiə fiqhinə görə müvəqqəti ilə daimi nikahın evlilik hökmündə fərqi yoxdur (Seyid Xoyi, XXXII/222).

Göründüyü kimi, bu rəvayətlərdə evliliyin icazəli olması ilə bərabər, heç bir tövbə şərti qeyd edilmir.

Üçüncü; zinakarla evliliyin tövbə şərti ilə icazəli olduğuna dair rəvayətlər

İshaq ibn Cərir deyir: “*İmam Sadiqə (ə) dedim: “Kişi qadınla zina etmiş, sonra isə onunla evlənmək fikrinə düşmüşdür. Bu ona halaldırmı?”* Buyurdu:

"Bəli, əgər rəhminin zina suyundan təmizlənmə müddəti bitənədək ondan çəkinsə, evlənə bilər. Həqiqətən, onun tövbə etdiyinə vəqif olsa, evlənməsi icazəlidir" (Hürr Amili, XVII /435).

Əbu Bəsir deyir: *"İmam Sadiqdən (ə) bir kişinin zina etdiyi qadınla evlənməsi haqda soruşdum. Buyrudu: "Əgər qadın tövbə etsə, onunla evlənə bilər". Dedim: "Tövbə etdiyi necə müəyyən olunacaq?". Buyrudu: "Onu yenedən zinaya dəvət edəcək, əgər boyun qaçırsa və Allahdan bağışlanma diləsə, tövbə etdiyi məlum olacaq"* (Hürr Amili, XVII /436).

Muhəmməd ibn Müslim İmam Baqir və ya İmam Sadiqin belə buyurduğunu söyləyir: *"Kişi qadınla zina etdikdən sonra tövbə etsələr, evlənə bilərlər, buna görə ona heç bir maneə yoxdur"* (Hürr Amili, XVII /436).

Əmmar ibn Musanın İmam Sadiqdən (ə) nəql etdiyi rəvayət: *"İmam Sadiqdən (ə) soruşdum: "Kişi zina etdiyi qadınla evlənə bilərmi?". İmam (ə) buyurdu: "Əgər onun doğru yola yönələcəyinə dair bir əlamət görərsə, bəli. Əks halda, onu harama təşviq edər, əgər buna meyl etsə, həmin qadın ona haramdır, əgər haramdan boyun qaçırsa, onunla evlənə bilər"* (Hürr Amili, XVII/436).

Dördüncü; zinakarlıqda məşhur olana dair rəvayətlər

Hələbi İmam Sadiqin (ə) belə buyurduğunu nəql edir: *"Zinakarlığı aşkar olan (məşhur) olan qadın və kişi ilə yalnız onların tövbə etdiklərini bildikdən sonra evlənin"* (Hürr Amili, XVII /436).

İshaq ibn Cərir deyir: *"İmam Sadiqdən (ə) soruşdum: "Yaşadığım Kufə şəhərində zinakarlıqla məşhurlaşmış bir qadın vardır. Onunla müvəqqəti nikah (mütə nikahı) bağlamaq mənə halaldır mı?". İmam (ə) dedi: "O qadın bayraq (əlamət) qaldırıbmı?". Dedim: "Xeyr, əgər qaldırsa, hökmdar onu cəzalandırır". Dedi: "Bəli, onunla mütə nikahı ilə evlənə bilərsiniz"* (Hürr Amili, XVII /588).

Təqdim edilən rəvayətlər Seyid Xoyinin nəzərinə əsasən, ya səhih, ya mötəbər, ya da mövsiqidirlər (inanılındır) (Seyid Xoyi, XXXII/219-223).

3. Əhli-sünnə məzhəbinə görə zinakarla evlənməyin hökmü

Əhli-sünnə alimləri arasında zinakarın evlənməsi barədə fərqli fikirlər mövcuddur. Dörd məzhəbin alim və fəqihlərinin əksəriyyəti onu icazəli bilmiş, bir dəstəsi isə qadağan etmişdir" (İbn Rüşd, 2/40).

Zinakarın evliliyinin məntiqlə üç mümkün versiyası vardır. Bunlardan biri zinakar kişinin iffətli qadınla evlənməsi; ikincisi, zinakar qadının iffətli kişi ilə evlənməsi, sonuncusu isə hər iki tərəfin zinakar olmasıdır. Qadının övlad dünyaya gətirməsi, övladın ataya nisbəti, miras və digər məsələlər meydana çıxdığına görə, fəqihlər tərəfindən əsas müzakirə mövzusu məhz zinakar qadınla evliliyin hökmünə dair olmuşdur. Bir-biri ilə zina edən kişi və qadının evlənməsi barədə isə hənbəliyədən savayı, üç məzhəb fəqihləri ortaq rəyə malikdirlər.

Hənəfi fəqihləri deyirlər: “İxtilaf mövzusu zinakar olmayanın zinakarlarla evlənməsindədir. Zinakarın kişinin isə zina etdiyi qadınla evlənməsi yekdil rəyə əsasən, icazəlidir” (İbn Nəcim, III/144).

Malikilər deyirlər: “Kişinin zina etdiyi qadınla (bətninin) təmizlənməsindən (istibrasından) sonra evlənməsinin eyibi yoxdur” (Həttab, V/34).

Şafei fiqhinin bu məsələyə yanaşmasını Mavərdi belə qeyd edir: “Kişinin zina etdiyi qadınla evlənməsi ona halaldır” (Mavərdi, IX/189).

Hənbəliyə isə bunu tövbə şərtinə bağlayırlar (Bəhuti, V/83).

Qarşıda qeyd ediləcəyi kimi, bu mövzu ilə bağlı bir çox açıq dəlalətli rəvayətlər də mövcuddur.

Zinakarlarla ümumən evlənməyə dair alimlər arasında üç rəy mövcuddur:

Birinci: icazəli olması. Bu rəy hənəfilərə (Ziləi, II/114), malikilərə (İbn Əbdül-Bərr, IX/197) və şafeilərə (Şafei, VI/30) məxsusdur. Qarşıda qeyd olunacağı kimi, malikilər bunu məkrüh saymışlar.

İkinci: zinakar kişi və ya qadının bir-biri ilə, yaxud iffətli şəxslərlə evlənməsinin mütləq şəkildə haram olması. Bu yanaşma əhli-sünnə yolu ilə Bərra ibn Azibdən (İbn Əbu Şeybə, VI/168), Aişədən (İbn Əbu Şeybə, VI/168), İbn Məsuddan nəql edilən rəvayətlərdə (Beyhəqi, VII/252) öz əksini tapır.

Üçüncü: zinakarlarla evlənməyin haram, yalnız tövbə etməsindən sonra icazəli olması. Bu rəy hənbəli (Mərdavi, VIII/132) və zahiri (İbn Həzm, IX/63) alimlərinə məxsusdur.

3.1. Zinakarlarla evliliyin icazəli olduğuna dair dəlillərin təhlili

Tövbə etməzdən əvvəl zinakar qadınla evlənməyin icazəli olduğu rəyi hənəfi, maliki və şafei fəqihlərinə məxsusdur. Malikilər bu işin məkrüh (bəyənilməyən) olduğunu qeyd edirlər.

Ziləi hənəfi məzhəbinin görüşünü belə ifadə edir: "Zina edilmiş, hətta zina etdiyini gördüyü qadınla evlənmək halaldır, onunla cinsi yaxınlıq etmək də icazəlidir... Bu, aydın şəkildə zinakar kişi və qadınla nikah bağlamağın icazəli olduğunu göstərir" (Ziləi, II/114).

İmam Malikin nəzəri isə belədir: "Əgər kişi bir qadınla zina etdikdən sonra onunla nikah bağlamaq istəsə, qadının bətnindəki fasid su təmizləndikdən sonra onunla evlənməsi icazəlidir" (İbn Əbdül-Bərr, XVI/197).

Qurafinin sözüə əsasən, İmam Malik bu nikahı məkrüh görmüşdür: "Malik zinakar qadınla nikah bağlamağı haram olmadan məkrüh bilir" (Qurafi, IV/259).

Şafei isə deyir: "Kişinin evlənmək üçün zinakar qadın, qadının da zinakar kişi seçməməsi yaxşıdır. Bunu etsələr, onların heç birinə haram və günah da deyildir... Həmçinin zina edib-etmədiyini bilmədiyi qadınla evləndikdən, cimdən əvvəl və ya sonra onun zina etdiyini bilən kişiye də həmin qadın haram deyildir" (Şafei, VI/30).

3.2. Qurandan olan dəlillər

Məkrüh olması ilə bərabər, nikahın icazəli olduğuna hökm edən alimlər "ən-Nur" surəsinin 3-cü ayəsinin məxsusi olaraq islamaqədərk dövrə olan müəyyən qəbilələrin pozğun kişi və qadınları barədə nazil olduğu qənaətindədirlər. Beləliklə, yalnız barəsində nazil olduğu şəxslərə aid edilməlidir (Qurtubi, XV/117).

Digər cəhətdən, onların fikrinə əsasən, ayədə məqsəd nikah əqdi deyil, zina yolu ilə cinsi əlaqədir (Qurtubi, XV/116). Belə olduqda, möminlərə haram edilən nikah əqdi deyil, zina etmək olur.

Başqa bir dəlil ayənin nəsx olunduğu görüşüdür. Bu, Səid ibn Müseyyibin sözüdür (İbn Kəsir, VI/13). İmam Şafei deyir: "Bu məsələyə dair təfsirçilər müxtəlif fikirlər səsləndiriblər. Bizim nəzərimizdə uyğun olan isə - doğrusunu Allah bilir - İbn Müseyyibin sözüdür" (Şafei, VI/384). Həmin iddia bu ayənin "ən-Nur" surəsindəki 32-ci ayəsi (*"Aranızda olan subay kişiləri və ərşiz qadınları, əməlisaleh (yaxud evlənməyə qabil) kölə və cariyələrinizi evləndirin"*) ilə nəsx olunduğu yönündədir. Ayədə ərşiz bütün qadınları öz hökmündə ehtiva etdiyi üçün zinakarların da həmin hökmə daxil olduğu

qənaətinə gəlinib. Həmçinin bu ayə 3-cü ayədən sonra nazil olub. Cübai bu ayənin nəsxinə dair icmanın olduğunu qeyd edib (Alusi, XVIII/87).

Qurtubi öz təfsirində bu ayə ilə bağlı alimlərin fərqli rəylərini sadalayır, ayədə müşrikin qeyd olunmasını zinanı da ehtiva edəcək ümumi və geniş bir bir günah olduğunu vurğulayır. Belə bir evlilik fərz olunduqda, zinakarın müşriklə evlənməsinin mümkün olacağını, bunun isə bütünlüklə islamdan uzaqlaşmaq anlamına gəldiyini bildirir (Qurtubi, XV/118).

Həmçinin alimlərin fikrinə görə, ayə zinakar və müşriklərin adətini bəyan etməkdədir. Belə ki, mömin şəxs zinanın haram olduğunu bildiyi üçün əsla belə bir pozğun əmələ yaxınlaşmaz, müşrik və zinakarlar yalnız özü kimilərlə zina edərlər. Bu barədə İbn Kəsir yazır: “Ayə zinakar kişinin yalnız zinakar və ya müşrik qadınla zina edəcəyi barədə, yəni zina istəyini yalnız günahkar zinakar və ya bunu haram saymayan müşrik qadınla təmin edəcəyinə dair Allahın verdiyi xəbərdir” (İbn Kəsir, VI/9).

3.3. Sünnədən olan dəlillər

Abdullah ibn Ömərən nəql olunur: “*Peyğəmbər (s) buyurdu: “Haram halalı haram etmir”* (İbn Macə, 649). Buna əsasən, haram əməl olan zina halal və qanuni olan nikahı haram etməz.

İbn Abbasdan qadınla zina etdikdən sonra onunla evlənən kişi barədə soruşuldu. Dedi: “*Əvvəli günah, sonu nikahdır*” (İbn Əbu Şeybə, VI/164). Bu rəvayət açıq şəkildə zinakarla nikahın halal olduğuna dəlalət edir.

İbn Abbasdan nəql edilən digər rəvayətə əsasən, bir şəxs Peyğəmbərin (s) yanına gəlib dedi: “*Ey Allahın elçisi, mən əmimin qızı ilə evliyəm. O, çox gözəldir, lakin ona toxunan heç bir əli geri qaytarmır*”. Peyğəmbər (s) buyurdu: “*(Belə olduqda,) onu boşa*”. Kişi dedi: “*Onsuz dözə bilmərəm*”. Buyurdu: “*(O zaman nikahında) saxla*” (Beyhəqi, VII/249). Bu rəvayət zinakar qadınla evli qalmanın icazəli olduğuna dəlalət edir. Peyğəmbərin (s) ona zövcəsini saxlamağı buyurması zinakarla nikahın qanuniliyinə dəlalət edir (Bəğəvi, V/334).

Bu rəvayətin dəlalətinə etiraz etmək mümkündür. Belə ki, rəvayətdəki “*la təruddu yədə lamisin*” sözü zinaya deyil, söhbət etmək, iltimas etmək, toxunmaq və s. mənalara da ehtiva edir. Həmçinin bu kəlmə ondan yardım istəyən şəxsləri əliboş qaytarmadığını da ifadə edə bilər. Bu zaman

zövcəsindən şikayət edən kişinin sözü "Zövcəm malımı ehtiyaclılara məndən icazəsiz paylayır" mənasını ifadə edəcək. Başqa bir cəhətdən, zövcəsinin zina etdiyini bilib buna razı olmaq dəyyusluqdur ki, belə kəslərə də Allahın rəhmətindən məhrumluq və cəhənnəmdə əzab vəd olunur. Peyğəmbər (s) buyurur: *"Uca Allah Qiyamət günün bu üç şəxsə nəzər salmaz: valideyninə itaətsizlik edənə, özünü kişi kimi aparan qadına və dəyyusa"* (Nəsai, III/63).

3.4. Zinakarla evlənməyin haram olduğuna dair dəlillərin təhlili

Zinakarla evlənməyin qəti haram olduğunu söyləyənlərin nəzəri iki yönəddir. Bunlardan biri yalnız zinakarın zina etdiyi şəxslə evlənməsinin haram olması, digəri isə zinakarla ümumiyyətlə evlənməyin haramlığıdır.

3.5. Zinakar kişinin zina etdiyi qadınla evlənməsinin haram olması

Bu mövzuda hədislər İbn Məsuddan, Aişədən və Bərra ibn Azibdən nəql edilmişdir.

İbn Məsud məsələ ilə bağlı nəzərini belə ifadə edir: "Onlar zinakardırlar, əsla bir yerdə ola bilməzlər" (Beyhəqi, VII/252).

Aişənin rəvayəti. *"Şəbi Aişənin belə dediyini nəql edir: "Zina etdikləri təqdirdə bir-birinə yoldaş (yar) ola bilməzlər"* (İbn Əbu Şeybə, VI/168).

Bərra ibn Azibin rəyi. Bərra bir qadınla zina etdikdən sonra onunla evlənmən kişi barədə dedi: *"Zinakar olduqları təqdirdə, əsla!"* (İbn Əbu Şeybə, VI/168).

Bu rəvayətləri təhlil edərkən hökmün evli, yoxsa subay qadınlarla bağlı olduğunun qeyd edilmədiyini görürük. Belə ki, İslam şəriətinə əsasən, evli qadınla zina etmək nikahın əbədi haramlığına səbəb olur.

3.6. Zinakarla evlənməyin ümumən haram olması

Bu rəyi üstün seçənlərin də ilk dəlili "ən-Nur" surəsindəki həmin ayədir. Onların nəzərinə əsasən, ayə açıq şəkildə bu işin haram olduğuna dəlalat edir və ayənin sonunda hökm bəyan olunur: *"Bu, möminlərə haram edilmişdir"*. Yəni zinakarla evlənmək möminlərə haramdır. Mir Məhəmməd Kərim Bakuvinin də hökmü bu qəbildəndir.

Beyhəqi "Sünən"ində bir dəstə şəxsin mübahisə edərək Əli ibn Əbu Talibin yanına gəldiyini yazır. Onlar bir kişinin evləndikdən sonra qadınla

cima etmədən ikisindən birinin zina etdiyi təqdirdə hökmləri barədə soruşdular. Əli (ə) dedi: *“Onlar bir-birindən ayrılmalıdır”* (Beyhəqi, VII/252).

Bu rəvayətə istinad edənlər zinakarın zinakar olmayan şəxslə evlənməsinin haram olduğu qənaətinə gəlirlər. Belə ki, əgər bu iş icazəli olsaydı, Əli ibn Əbu Talib (ə) onları bir-birindən ayırmazdı.

Dəlil göstərilən başqa bir rəvayət isə Əmr ibn Şüeybdən, onun da atasından, onun da babasından nəql etdiyi rəvayətdir. Rəvayətdə Mərsəd ibn Əbu Mərsəd adlı şəxsin Ənaq adlı məkkəli müşrik və zinakar bir qadınla evlənmək istəməsi ilə bağlı Peyğəmbərə (s) müraciət etdiyi, lakin Peyğəmbərin (s) ona heç bir söz söyləmədiyi deyilir. Bir müddət sonra isə “ən-Nur” surəsinin sözügedən ayəsi nazil olur. Bunun ardınca Peyğəmbər (s) buyurur: *“Ey Mərsəd, zinakar kişi yalnız zinakar qadınla və ya müşriklə, zinakar qadın da yalnız zinakar və ya müşrik kişi ilə evlənə bilər. Sən onunla evlənmə (nikah bağlama)”* (Tirmizi, V/237-238).

Bu rəvayəti dəlil sayanlar Peyğəmbərin (s) qadağasının mütləq mənə ifadə etdiyini və heç bir qeydlə xüsusiləşmədiyini vurğulayırlar (Mubarkafuri, IX/24). Rəvayətdən də görüldüyü kimi, söhbət mövzusu Ənaq adlı məkkəli müşrik zinakar qadındır. Müşriklə evlənmək isə İslam dinində birmənalı qadağandır.

Digər dəlil bu ayənin məhz müəyyən qəbilələrin zinakarları barədə enməsi, yalnız hər hansı bir qeyd vurulmadan hamıya şamil olmasıdır. Beyhəqi “Sünən”də İbn Cüreyc istinadı ilə Ətadan nəql edir: *“İslamaqədərki dövrdə aşkar zinkarlıq edənlər filan və filan qəbilənin pozğun qadınları idi”*. Ardınca Uca Allahın həmin ayəni endirdiyini və bu işi İslamda qadağan etdiyini söyləyir. İbn Cüreyc deyir: *“Ətadan bunu İbn Abbasdan eşitdiyi soruşuldu. O da “bəli” deyə cavab verdi”* (Beyhəqi, VII/247-248).

Bu hökmü dəstəkləyənlər ayənin nazil olma səbəbi barədə nəql edilən rəvayətlərin zinakar və müşriklərlə nikah bağlamaq haqqında nazil olduğunu göstərdiyini, nazil olma səbəbinin isə hökmə birbaşa və qəti daxalət etdiyini, sünnədəki dəlillərin bunu dəstəklədiyini qeyd edirlər (Şənqiti, VI/86).

Qurtubi Xəttabının bu görüşə qarşı çıxaraq belə dediyini yazır: *“Ayə (barəsində nazil olduğu) həmin qadına aiddir. Belə ki, o, kafir idi. Ancaq zinakar müsəlman qadınla nikah bağlamaq batil deyildir”* (Qurtubi, XV/17).

3.7. Tövbə etməsi şərti əsasında zinakarla evlənməyin icazəli olması

Zinakar qadınla zina edənin və ya başqa şəxsin evlənməsinin tövbə şərtinə bağlı olduğuna dair hənbəlilərin rəyi belə qeyd olunur: “Qadının zina etdiyi bilinsə, tövbə edənə və iddəsi bitənədək həm zina etdiyi şəxsə, həm də başqasına haram olur” (Bəhuti, V/83).

Zahiri məzhəbinin alimlərindən olan İbn Həzm yazır: “Zinakar qadının tövbə edənədək bir kəslə - nə zinakar və nə də iffətli kişi ilə evlənməsi halaldır. Tövbə etdiyi təqdirdə, iffətli şəxslə evlənmək ona halal olur” (İbn Həzm, IX/63).

Buna Qurani-Kərimdən dəlil təqdim edənlər sözügedən və digər ayələrə istinad edirlər. Zinakar şəxs tövbə etdikdə və bir daha həmin əmələ qayıtmadıqda zinakarlıq hökmü onun üzərindən götürülmüş olur. Peyğəmbər (s) bu yurur: “*Tövbə etmiş şəxs günahı olmayan şəxs kimidir*” (İbn Macə, 1420).

Buna əsasən, zinakar tövbə edənədək iffətli şəxslə evlənməkdən məhrumdur, tövbə etdikdə isə həmin vəsf onun üzərindən götürülür və ayənin hökmü artıq ona şamil olmur.

Bu hökmü verənlər ayənin məzmununun haramlıq deyil, məzəmmət məqsədi daşdığını, **“Bu, möminlərə haram edilmişdir”** sözünün zinaya şamil olduğu görüşünü irəli sürmüşlər (İbn Rüşd, 2/40).

Dəlil göstərilən digər ayə “əl-Furqan surəsinin 68-70-ci ayələridir. Ayədə deyilir:

وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا * يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا * إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

“Onlar Allahla yanaşı başqa bir tanrıya ibadət etməz, Allahın haram buyurduğu cana nahaq yerə qıymaz (onu öldürməz), zina etməzlər. Hər kəs bunu (bu işləri) etsə, cəzasını çəkər. Qiyamət günü onun əzabı qat-qat olar və (o, əzab) içində zəlil olub əbədi qalar. Ancaq tövbə edib iman gətirən və yaxşı işlər görənlərdən başqa! Allah onların pis əməllərini yaxşı əməllərə çevirər. Allah bağışlayandır, rəhm edəndir!” (“əl-Furqan”, 68-70).

Qurtubi deyir: “Ümmət tövbənin küfrü aradan apardığına (sildiyyə) dair yekdil fikirdədir (icma etmişdir). O zaman küfrdən aşağı olan əməl silinməyə daha layiqdir” (Qurtubi, XII/181).

Şənqiti “Əzvaul-bəyan” kitabında yazır: “Bil ki, mənim nəzərimdə elm əhlinin ən zahir sözü zinakar kişi və qadın tövbə etikdə, əməllərindən peşman olduqda və bir daha bu günaha qayıtmayacaqlarını niyyət etdikdə nikahlarının icazəli olması yönündədir. Onlar tövbə etdikdən sonra həm bir-biri, həm də başqası ilə evlənə bilərlər. Günahdan tövbə edən şəxs həmin günahı etməmiş kimidir” (Şənqiti, VI/93).

Uca Allah Qurani-Kərimdə tövbənin bu xüsusiyyətini bir neçə ayədə qeyd edir:

وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ

“Bəndələrinin tövbəsini O qəbul edir, günahları O bağışlayır və sizin nə etdiyinizi də O bilir” (Quran, “əş-Şura”, 25).

قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

“De: “Ey Mənim (günah törətməklə) özlərinə zülm etməkdə həddi aşmış bəndələrim! Allahın rəhmindən ümitsiz olmayın. Allah (tövbə etdikdə) bütün günahları bağışlayar. Həqiqətən, O bağışlayandır, rəhm edəndir!” (Quran, “əz-Zumər”, 53).

ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِن بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ

“Sonra (bil ki) Rəbbin cahillikləri üzündən pis iş görən (Allaha şərikin qoşan), ondan sonra tövbə edib özlərini islah edən kimsələri (əfv edir). Həqiqətən, Rəbbin (tövbədən) sonra (bəndələrini) bağışlayandır, rəhm edəndir!” (Quran, “ən-Nəhl”, 119).

Tövbə etməsi şərti ilə zinakarla evlənməyin icazəli olduğuna dair sünnədə də bir çox rəvayət vardır. “əl-Müsənnəf”də nəql olunur: “Abdullah ibn Məsuddan zina etdiyi qadınla evlənən kişi barədə, bu işin icazəli olub-olmadığı haqda soruşuldu. Dedi: **“Bəndələrindən tövbələri qəbul edən, günahlarından keçən... Odur”** (Quran, “əş-Şura”, 25)”. Həmçinin: “Bir şəxs Əbu Bəkrdən zina etdiyi qadınla evlənmək istəyən kişi barədə soruşdu. Əbu Bəkr dedi: “Onunla evlənməsindən daha üstün bir tövbə yoxdur. Günahdan çıxıb nikaha daxil olarlar” (Sənani, VI/139).

Məsələ ilə bağlı digər dəlil və rəvayətlər də vardır ki, mövzunu uzatmaq üçün onları burada qeyd etmirik.

4. Zinakarla evliliyə dair dəlillərin təhlili

Fəqihlərinin bu evliliyin icazəli olmasına dair dəlillərindən ilki Uca Allahın evlənməsi haram olan qadınları qeyd etməsi, zinakarı isə haram olanlar sırasına daxil etməməsidir. “ən-Nisa” suərsində buyurur:

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا * حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا * وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُجِّلْ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

“Atalarınızın evlənmiş olduğu qadınlarla evlənməyin!.. Sizə analarınız, qızlarınız, bacılarınız, bibiləriniz, xalalarınız, qardaş və bacılarınızın qızları, süd analarınız, süd bacılarınız, arvadlarınızın anaları və yaxınlıq etdiyiniz qadınlarınızın himayənizdə olan qızları (ögey qızlarınız) ilə evlənmək haram edildi. Cinsi əlaqədə olmadığınız qadınlarınızın qızları ilə evlənmək isə sizin üçün günah deyildir. Öz belinizdən gələn oğullarınızın arvadları ilə evlənmək və iki bacını birlikdə almaq da sizə haramdır... ərlı qadınları almaq Allahın yazısı (hökmü) ilə sizə (haram edildi). Bunlardan başqaları isə namusla (iffətlə), zinakarlığa yol vermədən, mallarınızı sərf edərək evlənmək üçün sizə halal edildi” (Quran, “ən-Nisa”, 22-24).

Ayədəki **“Bunlardan başqaları isə... sizə halal edildi”** sözü digər qadınlarla evlənməyi halal etmiş olur.

Həmçinin mövzu ilə bağlı hədis mənbələrində bir çox açıqmənalı nəss¹⁷⁴ mövcuddur.

Əbu Bəsir deyir: “İmam Sadiqdən (ə) soruşdum: “Bir kişi qadınla zina etdikdən sonra onunla evlənmək fikrinə düşür (evlənməsi icazəlidirmi?).” Bu-yurdu: “Halaldır. Əvvəli günah, sonra nikahdır. Əvvəli haram, sonu halaldır” (Hürr Amili, XVII/434).

İbn Abbasdan qadınla zina etdikdən sonra onunla evlənen kişi barədə soruşuldu. Dedi: “Əvvəli günah, sonu nikahdır” (İbn Əbu Şeybə, VI/164).

¹⁷⁴ Açıq mənalı və şəri dəlil səlahiyyətində olan mətnlər.

4.1. “ən-Nur” surəsinin 3-cü ayəsinin nazil olma səbəbi

Ayənin nazil olma səbəbi kimi, həm Mərsəd ibn Əbu Mərsədin Ənaq adlı qadınla, həm də Ümmü Məhzul adlı məkkəli pozğun qadınla bir müsəlman şəxsin evlənmək istəməsi haqda oxşar hadisələr göstərilir (Təbərsi, 2/70; Siyuti, I/614).

“ən-Nur” surəsinin 3-cü ayəsinin təfsirilə bağlı Cəlaləddin Siyuti yazır: “Əsirləri Məkkədən Mədinəyə gətirən Mərsəd adlı şəxs vardı. Onun Məkkədə yaşayan Ənaq adlı bir rəfiqəsi də vardı... Mərsəd Mədinəyə qayıtdıqda Peyğəmbərin yanına gələrək dedi: “Ey Allahın elçisi, Ənaqla evlənə bilərəmmi?” Peyğəmbər susdu və **“Zinakar qadın yalnız zinakar və ya müşrik kişi ilə...”** ayəsi nazil olanadək mənə heç bir söz söyləmədi” (Siyuti, VI/129).

Bu hadisə hicrətin 4-cü ilinin ilk ayınadək baş vermişdir. Belə ki, Hicrətin 4-cü ili səfər ayının 3-ü Mərsəd ibn Əbu Mərsəd Rəci savaşında şəhid olmuşdur (İbn Əbdül-Bərr, III/1383-1386).

Qeyd edilməlidir ki, “əl-Bəqərə” surəsi də hicrətin ilk illərində (Təbatəbai, II/103) nazil olmuşdur (Qurtubi, I/234). Surədəki 221-ci ayənin məhz Mərsədlə Ənaqın məsələsinə dair nazil olduğu bildirilir. Bu ayə də mövzu ilə birbaşa əlaqəlidir. Ayədə deyilir:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

“Allaha şərik qərar verən (müşrik) qadınlar imana gəlməyincə onlarla evlənməyin! Əlbəttə, Allaha iman gətirmiş bir cariyə, gözəlliyinə heyran olduğunuz müşrik bir qadından daha yaxşıdır. Həmçinin müşrik kişilər Allaha iman gətirməyə qədər mömin qadınları (onlara) arvadlığa verməyin! Əlbəttə, Allaha iman gətirən bir kölə, xoşunuza gəlsə belə, müşrik bir kişidən daha xeyirlidir. Onlar (müşrik qadınlar və kişilər) sizi Cəhənnəmə çağırdıqları halda, Allah sizi Öz izni ilə Cənnətə, məğfirətə (bağışlanmağa) çağırır və yaxşı düşünüb ibrət almaları üçün insanlara hökmlərini aydınlaşdırır” (Quran, “əl-Bəqərə”, 221).

Təbərsi yazır: “Nazil olma səbəbi: Ayə Mərsəd ibn Əbu Mərsəd əl-Ğənəvi barədə nazil olub. Peyğəmbər onu bir dəstə müsəlmanı Məkkədən çıxarmaq üçün oraya göndərmişdi. O, güclü və şücaətli idi. Ənaq adlı qadın

onu yanına dəvət etdi, lakin Mərsəd bundan imtina etdi. Cahiliyyə dövründə Ənaq onun dostu idi. “Ənaq ona dedi: “Mənimlə evlənmək istəməzsənmi?” Mərsəd dedi: “Qoy Allahın elçisindən icazə alım”. Geri qayıtdıqda bu barədə Peyğəmbərdən izn istədi. Nəticədə bu ayə nazil oldu” (Təbərsi, II/70). Bunu Cəlaləddin Siyuti də öz təfsirində qeyd edir (Siyuti, 1/614).

Bu iki ayə həm nazil olma vaxtı, həm də mövzu etibarilə bir-birini tamamlayır. Bu cəhətdən, “ən-Nur” surəsindəki ayənin hökm deyil, xəbər xarakteri daşdığı deyilir.

Nəticə

Ayənin fiqhi cəhətdən təhlilinə nəzər saldıqda görürük ki, **“Zinakar kişi ancaq zinakar, yaxud müşrik bir qadınla evlənə bilər. Zinakar qadın da yalnız zinakar, yaxud müşrik bir kişiylə əra gedə bilər. Bu, möminlərə haram edilmişdir”** ayəsi fiqh nöqteyi-nəzərindən zinakarla nikahın haramlığına dəlil sayıla bilməz. Ayənin təhlilindən anlaşıldığına əsasən, o, şəri qanun mənasını ifadə etmir. Fəqihlərin də ayəyə bu cür yanaşmaları məsələ ilə bağlı verdikləri hökmlərdə özünü büruzə verməkdədir. Belə bir evliliyi haram sayanlar isə tövbə şərtilə bunun icazəli olduğuna hökm vermişlər.

Alimlər arasında məsələyə dair fərqli hökmlərin müxtəlif dəlilləri vardır. Bu dəlillərdən biri Mir Məhəmməd Kərim Bakuvinin də istinad edərək zinakarla evlənməyin haram olduğu qənaətinə gəldiyi “ən-Nur” surəsindəki 3-cü ayədir. **“Zinakar kişi ancaq zinakar, yaxud müşrik bir qadınla evlənə bilər. Zinakar qadın da yalnız zinakar, yaxud müşrik bir kişiylə əra gedə bilər. Bu, möminlərə haram edilmişdir”**. Ayəni islamaqədərki dövrdə aşkar fahişəlik edən qadınlara aid edən alimlər zinakarla evlənməyin icazəli olduğuna, bariz şəkildə haramlığa dəlalət etdiyini düşünənlər isə onlarla nikah bağlamağın haramlığına dəlil hesab ediblər (İbn Rüşd, II/40).

Zinakarla evlənməyin icazəli olduğu rəyini yaradan dəlillərdən biri də bu ayənin nəsx olunmasına dair fərqli fikirlərin səsləndirilməsidir. Buna əsasən, nəsx olunduğunu iddia edənlər nikahın icazəli olduğuna, həmçinin nəsx olunmadığı, lakin şəri hökm mənası daşımadığı qənaətinə gələnlər də icazəli olduğuna, nəsx olunmadığını və şəri hökm mənası ehtiva etdiyi fikrini irəli sürənlər isə haramlığına hökm etmişlər.

Bu mövzuda şəri hökmə təsir edən digər mühüm amillərdən biri məsələ ilə bağlı səhabə və təbəunların fərqli fikirlər irəli sürmələridir. Onların bu ixtilafları fəqihlərin verdikləri hökmlərdə də öz əksini tapmışdır.

Ayənin dəlil olmasına gəldikdə, ilk irad onun qanun və şəri hökm mənası deyil, xəbər xarakteri daşması yönündədir. Bir çox fəqihlər zinakarla evliliyin icazəli olmasına dair verdikləri hökmdə ayənin bu xüsusiyyətinə istinad etmişlər. İbn Kəsir ayənin təfsiri ilə bağlı yazır: “Ayə zinakar kişinin yalnız zinakar və ya müşrik qadınla zina edəcəyi barədə, yəni, zina istəyini yalnız günahkar zinakar və ya bunu haram saymayan müşrik qadınla təmin edəcəyinə dair Allahın verdiyi xəbərdir... Onlar zinanın haramlığına etiqad bəsləmir-lər” (İbn Kəsir, VI/9). Bu təqdirdə ayə ehkam xarakteri deyil, zinakarların adəti barədə xəbər xüsusiyyəti daşımış olur.

Həmçinin ayədəki “nikah” kəlməsi də şəri əqd sayılan nikah deyil, lüğət-də verdiyi “cinsi əlaqə” mənasındadır. Seyid Xoyi yazır: “Ayəyə əsasən, mö-minin zinakar və müşrik şəxslə evlənməsinin icazəli olmadığını iddia edənlər vardır. Halbuki buna irad aşkardır. Ayə bu cəhətdən mövzuya yaddır və ortaya atılan iddiaya dəlil olması düzgün sayılır...”

Ayə zinakar şəxsin özü kimi zinakar şəxslə və ya müşriklə zina edə biləcəyini bəyan edir... Belə qəbahətli bir əməli yalnız onlara tay olan kəslərlə törədəcəklərini bildirir. Belə ki, əgər zinakar bir kişi olmazsa, zinakar və ya müşrik qadın da zina etməyəcəkdir. Həmçinin zinakar və ya müşrik qadın da olmasa, zinakar kişi heç kəslə zina edə bilməyəcəkdir. Bu əməl zahirdə bir feil olsa da, baş verməsi üçün eyni anda eyni düşüncəli iki şəxsə möhtacdır. Sanki ayə el məsəlində deyildiyi mənanı ifadə edir: “Quş öz tayına qonar” (Seyid Xoyi, XXXII/218).

Digər cəhətdən, əgər ayə şəri hökm mənasını ifadə edərsə, bu zaman zinakar kişinin yalnız zinakar və ya müşrik qadınla, zinakar qadının da zinakar və ya müşrik kişi ilə evlənməsi vacib və ya mümkün olacaq. Belə ki, ayədə “müşrik” kəlməsi “və” bağlayıcısı ilə “zinakar” kəlməsinə bağlanır və hər ikisi eyni hökmə təbə tutulur. Halbuki müsəlman şəxsin müşriklə evlənməsi İslam şəriətinə əsasən, qəti haramdır və bu barədə bütün müsəlman alimləri arasında yekdil fikir mövcuddur (Sadiq Ruhani, XXXII/75). Buna açıqmənalı Quran ayələri də dəlalat edir. “əl-Bəqərə” surəsində Uca Allah buyurur:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا

“Allaha şarik qərar verən (müşrik) qadınlar imana gəlməyincə onlarla evlənməyin!” (Quran, “əl-Bəqərə”, 221).

Digər bir surədə buyurulur:

وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ

“Kafir qadınları öz kəbininiz altında saxlamayın” (Quran, “əl-Mumtəhənə”, 10).

Başqa bir cəhətdən, İslam şəriətinin nikah şərtlərində kişinin və ələlxusus da qadının zinakar olmamasına dair heç bir qeyd yoxdur. Əgər əvvəldə də qeyd etdiyimiz kimi, bəzi alimlərin nəzərində qadın zinakar olduğu təqdirdə tövbə etməsi nikahın səhihliyi üçün şərt sayılsa da, kişi barəsində belə bir qadağa və ya şərt qeyd edilməmişdir. Seyid Xoyi bu barədə deyir: “Alimlər arasında mübahisə mövzusu qadının zinakar olması fərz edildikdədir. Ancaq zinakar kişi barədə heç bir ixtilaf yoxdur” (Seyid Xoyi, XXXII/218). Halbuki ayə şəri hökm xarakteri daşımış olsaydı, hər ikisinə şamil olmalıydı.

Qeyd etdiyim kimi, Şeyx Tusi tövbə edilmədiyi təqdirdə belə, bir evliliyin icazəli olduğuna dair icmanın varlığını qeyd edir, yalnız Həsən Bəsrinin buna xilaf çıxdığını bildirir (Şeyx Tusi, IV/202).

Xülasə, zinakarın tövbə etməsini şərt hesab edənlər bu ayənin şəri hökm xüsusiyyəti daşmadığını dolayısı ilə təsdiq etmiş olurlar.

Qeyd edək ki, Mir Məhəmməd Kərim Bakuvinin “Kəşfül-həqayiq” təfsirini yazarkən istifadə etdiyi 8 təfsirdən heç birinin müəllifi bu ayənin birmənalı olaraq zinakarla evliliyi haram etdiyini vurğulamamışdır. Onlardan yalnız Əbus-Suud Əfəndi “İrşadu əqlis-səlim” təfsirində ayədəki məqsədin zinakarların adətini bəyan etmək olduğunu bildirməklə, eləcə də müxtəlif rəyləri qeyd etməklə bərabər zinakarla nikahın möminlərə haram olduğu görüşünə də yer vermişdir (Əmadi, VI/156).

“Kəşfül-həqayiq” əsəri ictimai-sosial yönümü ağır olan bir təfsirdir. Mir Məhəmməd Kərim Bakuvi təfsir etdiyi ayələrin mövzu və hökmlərini yaşadığı dövrdə camaatın əxlaq, ehkam və etiqadlarında yanlış olduğunu düşündüyü məsələlərlə uzlaşdırmış, cəmiyyətdəki cəhalət və ayrılıqləri sərt tənqid etmişdir. Bunu nəzərə alsaq, zinakarlarla bağlı hökmünü də o dövrdə belə qəbih əməlin cəmiyyətdə özünə yer tapdığı səbəbindən verdiyini ehtimal etmək olar.

ƏDƏBİYYAT

Alusi Şihabəddin. "Ruhul-məani", Livan, Beyrut, "İhyau turasil-ərəb".

Bakuvî Hacı Mir Məhəmməd Kərim Mircəfər. (2014). "Kəşfül-Həqaiq an-nukətil-ayati vəd-dəqaiq", Bakı: "Şərq-Qərb" mətbəəsi.

Beyhəqi Əhməd ibn Hüseyn ibn Əli. (2003). "əs-Sünənul-kubra", Livan, Beyrut, Daru kutubil-ilmiyyə", III çap.

Bəğəvi Hüseyn ibn Məsud. (1997). "ət-Təhzi", Livan, Beyrut, "Daru kutubil-ilmiyyə", I çap.

Bəhuti Mənsur ibn Yunus. (1983). "Kəşful-qina ən mətnil-əqna", Beyrut, I çap.

Dönmez İbrahim Kafi. (2010). "Şəru mən qabləna", TDV İslam ansiklopedisi.

Əmadi Əbus-Suud Muhəmməd ibn Muhəmməd, "İrşadu əqlis-səlim", Livan, Beyrut, "Daru ihya ət-turasil-ərəbi".

Əllamə Məclisi Şeyx Muhəmməd Baqir, "Biharul-ənvar", Livan, Beyrut, "Daru ihyail-turasil-ərəbi", III çap.

Hələbi Əbu Səlah. (2013). "əl-Kafi fil-fiqh", II çap, İran, Qum: "Bustane ketab" müəssisəsi.

Həttab Əbu Abdullah Şəmsəddin Muhəmməd ibn Muhəmməd Trablusi Məğribi. (1995). "Məvəhibul-cəlil lişərhi müxtəsiri Xəlil", Livan, Beyrut, "Daru kutubil-ilmiyyə".

Hürr Amili. (2009). "Vəsailuş-şiə", "Nikah" kitabı, "Kürəkənlik səbəbilə haram olanlar" babı, fəsil 13, hədis 1, İran, Qum: "İslam nəşrləri" müəssisəsi.

İbn Əbdül-Bərr. (1993). "İstizkar", Misir, Qahirə: "Darul-vəğa", I çap.

İbn Əbdül-Bərr. (1992). "əl-İstiab fi mərifətil-əşhab", Əli Muhəmməd Bəcavinin təhqiqilə, Livan, Beyrut: "Darul-ceyl", I çap.

İbn Əbu Şeybə Əbu Bəkr Abdullah ibn Muhəmməd ibn İbrahim. (2004). "əl-Müsənnəf". Səudiyyə Ərəbistanı, ər-Riyad, "Məktəbətur-Rüşd", I çap.

İbn Həzm Ənədlusi. (2003). "əl-Muhəlla". Livan, Beyrut, "Daru kutubil-ilmiyyə", I çap.

İbn Kəsir. (1997). "Təfsiru Quranil-əzim", Səudiyyə Ərəbistanı, ər-Riyad, "Darut-Tayyibə", I çap.

İbn Macə Muhəmməd ibn Yəzid Qəzvini. "Sünən", "Kitabuz-zöhd", "Daru ihyail-kutubil-ərəbiyyə".

İbn Nəcim. "əl-Bəhrur-raiq", "Mətbəətil-ilmiyyə", I çap.

- İbn Rüşd. (1982). "Bidayətül-müctəhid". Livan, Beyrut, "Darul-mərifə", VI çap.
- Kuleyni Şeyx Məhəmməd ibn Yaqub. (1984). "əl-Kafi", Əli Əkbər Giffarinin təhqiqilə, "Daru kutubil-islamiyyə", İran, Tehran, III çap.
- Qurafi Şihabəddən Əhməd ibn İdris. (1994). "əz-Zəxirə". Livan, Beyrut, "Daru gərbil-islami", I çap.
- Qurani-Kərim.
- Qurtubi Muhəmməd ibn Əhməd. (2006). "əl-Camiu liəhkamil-Quran". Livan, Beyrut, "ər-Risalə" müəssisəsi, I çap.
- Mavərdi Əli ibn Muhəmməd. (1994). "əl-Havil-kəbir". Livan, Beyrut, "Daru kutubil-ilmiiyyə", I çap.
- Mərdavi Əli ibn Süleyman. (1955-56). "əl-İnsaf", I çap.
- Mubarkafuri Muhəmməd Əbdürrəhman ibn Əbdürrəhim, "ət-Tuhfətul-əhvəzi", Livan, Beyrut, "Darul-fikr".
- Muğniyə Məhəmməd Cavad. (2004). "Fiqhul-imami-Cəfəris-Sadiq". İran, Qum: "Ənsarian" nəşriyyatı.
- Nəsai Əhməd ibn Şüeyb. (2001). "əs-Sünənul-kubra", Livan, Beyrut, "ər-Risalə" müəssisəsi, I çap.
- Nişapuri İbn Münzir. (1999). "əl-İcma", Dr.Əhməd ibn Muhəmməd Hənifin təhqiqilə. BƏƏ: "Məktəbətul-furqan", II çap.
- Sadiq Ruhani Seyid Məhəmməd. (2014). "Fiqhus-Sadiq", İran, Qum, "Daneş" mətbəəsi, I (V) çap.
- Seyid Xoyi. (2009). "əl-Məbani fi şərhil-urvətil-vüsqə", ("Movsuatul-imamil-Xoi") "Nikah" bəhsi, İran, "Ninəva" mətbəəsi, IV çap.
- Sənani Əbdürrəzzaq ibn Həmmam. (2015). "əl-Müsənnəf". Misir, Qahirə, "Darut-tasil", I çap.
- Siyuti Cəlaləddin. (2011). "əd-Durrul-mənsur". Livan, Beyrut, "Darul-fikr".
- Şafei Muhəmməd ibn İdris. (2001). "əl-Umm". Misir, Qahirə, "Darul-Vəfa", I çap.
- Şeyx Müfid. (1990). "əl-Müqniə". II çap, İran, Qum, "İslam nəşrləri" müəssisəsi.
- Şeyx Səduq. (2005). "əl-Muqni". II çap, İran, Qum, "Etimad" mətbəəsi.
- Şeyx Tusi Əbu Cəfər Muhəmməd ibn Həsən. (1999). "əl-Xilaf", İran, Qum, "nəşrul-islami" müəssisəsi.

Şeyx Tusi Əbu Cəfər Muhəmməd ibn Həsən. “əl-Məbsut”, Məhəmməd Baqir Behbudinin təshihilə, “İhyau asaril-cəfəriyyə” mətbəəsi.

Şeyx Tusi Əbu Cəfər Muhəmməd ibn Həsən. (2006). “Təhzibul-əhkam”, “Nikah” fəsili 7, Əli Əkbər Giffarinin təshihilə, İran, Tehran, “Daru kutubil-islamiyyə”, I çap.

Şənqiti Muhəmməd Əmin ibn Muhəmməd Muxtar, “Əzvaul-bəyan”, “Daru ələmil-fəvaid”.

Təbatəbai Əllamə Məhəmməd Hüseyn, “əl-Mizan”, “əl-Bəqərə” surəsinin 221-ci ayəsinin təfsiri.

Təbərsi Əbu Əli Fəzl ibn Həsən. (2006). “Məcməul-bəyan fi təfsiril-Quran”, Livan, Beyrut, “Darul-Murtəza”, I çap.

TDV İslam Ensiklopedisi, “Zina”, Hüseyn Esen.

Tirmizi. (1996). “Sünən”, “ən-Nur” surəsi babı, Livan, Beyrut, “Ğərbul-islami”, I çap.

Ziləi Osman ibn Əli. (1895). “Təbyinul-həqaiq”, “əl-Kubra-Əmiriyyə” mətbəəsi, I çap.

Хилал Агамогланов

М.К.БАКУВИ О БРАКЕ С ПРЕЛЮБОДЕЕМ В СВОЕМ ТАФСИРЕ «КАШФУЛ-ХАКАЙИК» И ПРАВОВОЙ АНАЛИЗ ТРЕТЬЕЙ СУРЫ «АН-НУР» С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ФИКХА

РЕЗЮМЕ

Одним из аятов Корана, содержащим постановление шариата, является третий аят суры «ан-Нур». Мир Мохаммед Карим Бакуви, автор тафсира «Кашфул-Хакайик», своеобразно подходу к комментированию и тафсиру этого аята, привел в качестве доказательства внешний и словесный смысл аята Корана, не сделал различия между прелюбодеем, состоящим и не состоящим в браке, человеком, занимающимся и не занимающийся прелюбодеем, не указал покаяние, как условие для заключения брака, постановил о грехе заключения брака с прелюбодеем, ссылаясь на внешний смысл. Он также считал, что человек, заключивший брак с прелюбодеем, перестает быть мусульманином и поэтому ему позволительно вступить в брак с политеистом.

Судя по анализу этого аята с точки зрения фикха, не приведены доказательства греха заключения брака с прелюбодеем. Аят не несёт смысл закона шариата. Такой подход факихов (ученых) к аяту проявляется в их велениях по этому вопросу. Те, кто считает грехом такой брак, считают, что он допустим при условии покаяния. Ученые, отнесшие этот аят к женщинам, открыто занимавшимся проституцией в доисламский период, отмечали допустимость брака с прелюбодеем, в то время как для тех, кто считал это харамом, заключение брака с прелюбодеем являлось грехом.

Существуют также различные мнения относительно переписывания веления аята. Соответственно, те, кто утверждает, что аят переписан, считают допустимость такого брака, те, кто считает, что аят не переписан, однако не несет смысл закона шариата, также отмечают допустимость такого брака, а те, кто считает, что аят не переписан и несет смысл закона шариата, отмечают грех заключения такого брака.

Одним из важных факторов, влияющих на веление шариата в этом вопросе, является то, что сахабы и табиуны имели разное мнение. Их различия во мнениях также отражены в велениях факихов.

Ключевые слова: Мир Мохаммед Карим Бакуви, «Kəşfül-Həqayiq», брак, прелюбодее, прелюбодей, веления исламского шариата.

Hilal Aghamoghanov

JUDGMENT ON MARRIAGE WITH ADULTERER IN M.K.BAKUVI'S INTERPRETATION OF “KASHFUL-HAGAYIG” AND JURISPRUDENTIAL ANALYSIS OF VERSE 3 OF SURAH “AN-NUR”

ABSTRACT

One of the verses in the Qur'an that contains Sharia laws is the verse 3 of Surah “an-Nur”. The author of the interpretation of “Kashful-Hagayig” Mir Mahammad Karim Bakuvi took a different approach to the interpretation and commentary of this verse, took evidence the apparent and literal meaning of the Qur'an verse, did not divide the adulterer into single and married, those

who were well-known in adultery and those who were not, he did not say whether repentance was a condition for marriage, and ruled that marriage with an adulterer was haram. He also considered that marrying an adulterer was against Islam, and therefore, as a result, he allowed marrying a polytheist.

Reviewing the jurisprudential analysis of the verse, it does not seem to be a proof that marriage with an adulterer is haram. The verse does not refer to Sharia law. Such approach of jurists to the verse is also reflected in their rulings on the matter. Those who consider such marriage haram have ruled that it is permissible on the condition of repentance. Scholars who attribute the verse to women who were openly engaged in prostitution in the pre-Islamic period considered it an evidence for permission to marry an adulterer, while those who thought that it was a clear sign of haram considered it an evidence for forbiddance to marry them.

There are also different opinions on the annulment (change) of the verse's ruling. Accordingly, those who claim that it has been annulled (changed) have ruled that marriage is permissible, those who claim that it has not been annulled, but do not have Sharia law meaning, have also ruled that it is permissible, and those who claim that it has not been annulled and that it has Sharia law meaning have ruled that it is haram.

Another important factor influencing Sharia ruling on this issue is that the companions (sahabah) and their followers (tabi'un) have different opinions. This difference is also reflected in the rulings of the jurists.

Keywords: *Mir Mahammad Karim Bakuvi, "Kashful-hagayig", marriage, adultery, adulterer, Sharia laws.*

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d., dos. M.M.Camalov

**MANZÛM VE MAHTÛT HÂLDE
MUHTASAR BİR TECVÎD ÖRNEĞİ
(Transkripsiyon ve Edisyon Kritik Çalışması)**

Prof. Dr. Yusuf Alemdar

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi

İslâmî İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi

h.yusuf.alemdar@gmail.com

ÖZET

Bu makale, kimliği ve kişiliği tespit edilemeyen Hüsam bin Halîfe el-Mer'aşî adlı bir şahıs tarafından şiir tarzında kaleme alınan, el yazması vaziyetinde bulunan *Kavâ'idü'l-Kur'ân ve Tecvîdu'l-Kelâmi'l-Îlâhî* ismini taşıyan muhtasar eser üzerinde yapılan transkripsiyonu, tercümeyi, dipnotlarla yapılan geliştirmeyi ve en sonunda da değerlendirmeyi içeren bir edisyon kritik çalışmasıdır. 60 beyitten ibaret olan bu eser, bir varakın ön yüzüne/tek sayfasına sığdırılan oldukça küçük hacimli bir risâleyi andırmaktadır. Konuları iki bölüm hâlinde ele alan müellif, birinci bölümde harflerin mahreçlerini; on kısma ayırdığı ikinci bölümde ise Âsım Kıraati'nin Hafs Rivâyeti'ne göre Kur'an'ın okunuşuna dair bazı temel meseleleri, nazma dökerek dile getirmiştir. Yazar, veciz biçimde ortaya koyduğu birtakım tilâvet kurallarına dair bazı âyetleri, ayrıca ve muhtemelen daha sonraları eserin kenarlarına -hâşiye şeklinde – derç etmiştir ki bu örnekler, tarafımızdan bilimsel usullerle gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Kur'ân-ı Kerîm, Tecvîd, Kıraat, Harflerin mahreçleri, Tilâvet kaideleri, Hüsam b. Halîfe el-Mer'aşî, Âsım, Hafs.*

Giriş

Bu makaleye esas olan vesika, 01-09.02.2020 tarihlerinde bilimsel araştırma (arşiv çalışması) yapmak üzere Bakü'de bulunduğumuz sırada Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası Mehemed Füzuli Adına Elyazmalar Institutu

Kütüphanesi'nden temin edilmiştir.¹⁷⁵ Söz konusu belge, nazım şeklinde ve elyazması hâlde idi. Bu orijinal metin, tarafımızdan önce Türk Alfabesi'ndeki harf karakterleri esas alınarak latinize, yani transkribe edilmiş; akabinde günümüz Türkiye Türkçesi'ne çevrilmiş, beraberinde dipnot açıklamalarına yer verilmiş ve en sonunda da kritiği/değerlendirmesi yapılmıştır.

Eser ve yazarı hakkında bilgi veren bir araştırmacının tespitleri şöyledir: “Kavâ'idü'l-Kur'ân ve Tecvîdu'l-Kelâmi'l-Îlâhî, Hüsam bin Halife el-Mer'aşî: Müellif hakkında manba' (kaynak)larda malûmat (bilgi) yoktur. El yazma (hâlinde bulunan) kara (siyah) mürekkeple narin (ince/güzel) nestelik (İranlılara hâs/özgü ni/esih ile ta'lîktan bozma bir yazı türü olan nesta'lîk) hattı ile Rusya istihsali (yapımı/ürünü) olan (yumurta ile) aharlanmış ağ (beyaz) renkli kâğıda Türk dilinde yazılmıştır. Başlıklar kırmızı mürekkeple kayıt olunmuştur. Tecvîd kâidelerinden kısaca bahseden el yazma Şark usulü (Doğu metodu) ile ve sade kalemle mu'âsir usulle (modern/çağdaş yöntemle) ardıcıl olarak sahifelenmiştir (sayfalar birbirinin peşi sıra dizilmiştir). (Burada ele alınan asıl) metin (birkaç kitaptan oluşan oldukça hacimli ve ciltli) mecmuanın 580a (yani son) sahifesinde yazılmıştır (tek sayfadan ibaret olan bu risâle, 580'nci varakın a yüzüne konulmuştur/yerleştirilmiştir). (Bahis mevzuu mecmua) Abdulgani Nuhavi Halisekarızade'nin şahsî koleksiyonundan (alınmış)dır. Cildi hendeseli (geometrik figürlü/motifli) hatlar (Kûfî biçimli yazılar) ve beş Şemse basılmış (kendi içinde beş kitabı barındıran ve bunların her birinin başında güneş şeklinde muhtelif süslemeler bulunan) tünd kahveyi (koyu kahverenginde) deridir.”(Süleymanova 2015, 52-53)

Yazar, kaleme aldığı bu eserinin 60 beyitten oluştuğunu söyler. Bu tanım, doğru bir yaklaşımdır. Fakat burada şu iki hususa açıklık getirmek lazım gelir: a) Müellif, bu beyitleri -bilinen ve alışıla gelen tarzda değil de- her bir satıra dört mısra, yani iki beyit düşecek biçimde düzenlemiştir. Dolayısıyla görünüş itibariyle burada sanki 15 satır, dolayısıyla 15 kıt'a/dörtlük varmış gibi bir intibâ'/izlenim uyanabilir. Zira eserin her bir satırında iki beyit veya bir kıt'a bulunmaktadır. Sonuçta bu, $15 \times 2 = 30$ ve $30 \times 2 = 60$ beyit eder. b) Orijinal nüsha, hem transkribe hem de tercüme edilirken -okuyucuya kolaylık sağlamak için ve dahi okuma esnasında asıl metin ile çeviriyi karşılaştırma işini daha pratik ve kullanışlı hâle getirmek amacıyla- her dizeye birer numara

¹⁷⁵ İlgili kurumun arşivindeki katalog kayıt no: 59, B-733.

vererek/koyarak bu rakam, $60 \times 2 = 120$ 'ye çıkarılmış oldu. Buna göre zaten 60 beyit 120 satır eder. Ele alınan konular itibariyle bunların toplamda 42'si Birinci Bölüm'e, 78'i ise İkinci Bölüm'e aittir.

Bu çalışmada takip edilen metodoloji hakkında kısaca şunlar söylenebilir:

Eser, Osmanlıca diye bilinen eski dilde yazılmıştır. Dolayısıyla yeğlenen bu lisanın kompozisyonunda Türkçe'nin yanı sıra doğal olarak Arapça ve Farsça kelimeler de bulunmaktadır. Ayrıca bu eser, bir ilim dalına ait bir çalışma olduğu için tabiatıyla bu disiplinin içinde bilimsel terimler de yer almaktadır. O bakımdan okuyucu tarafından yabancılik çekileceği ve anlaşılma-mayacağı öngörülen bütün sözcükler ve kavramlar -elden geldiğince- ya ana metinde ya da dipnotlarda açıklandı. Kapalı bir nokta kalmamasına azami dikkat gösterilmesinden dolayı parantez, bölüm çizgisi ve noktalama işaretlerine çokça başvuruldu. Bu durum okuyucuyu sıkabilir ve yorabilir. O nedenle bunun hoşgörüsüyle karşılanması, ümit edilir ve beklenir.

Şu hususun altını -üzüntüyle- çizmek gerekir ve bunu belirtmekte büyük yarar vardır: Eser, anlaşıldığı kadarıyla ve ne yazık ki müellif nüshası değildir. Bu tespiti, üç gerekçeye dayandırarak vuzuha kavuşturmak isteriz: a) Eserin sağ kenar boşluğuna (ki birinci bölümün bitiş, ikinci bölümün başlangıç noktasına denk gelen hizaya) kaydedilen "Bu açık/geniş manzumeyi okudum" notu, b) Yine eserin alt tarafına/sonuna düşülen ketebe kaydı, c) Yukarıdaki alıntıda işaret edilen kişisel arşiv tutanağı.

Bütün bu deliller gösteriyor ki elimizdeki eser, bir müstensih nüshasıdır ve bunu istinsah eden de 'Abdulğânî (en-) Nahvî isimli bir zattır. Bu kişinin, adına eklenen nisbesinden açıkça anlaşıldığına göre kendisi de kalem erbabından, yani ilmiye sınıfından biri olduğu çok belli. Zaten ana metnin dışında oluşturduğu hâşiyeye (kenar notları) ile hattının güzelliği, onun bu özelliğini ortaya koymaktadır. Gönül arzu eder ki bunun, ikinci el nüsha; yani araya daha başkaları girmemiş ve bu, doğrudan müellif hattından istinsah edilen ve olabildiğince erken döneme ait (yazara çok yakın tarihli) bir versiyon olsun.

Eserde (ana metinde) dile getirilen birtakım kurallara dair bazı notlar ve onlarla ilgili âyetlerden seçilen örnekler, büyük olasılıkla -az önce sözü edilen- müstensih tarafından (ki yazı karakteri ana metinle büyük hatta neredeyse tam benzerlik arz etmektedir) müellifin ardından daha sonraları varakın/sayfanın boş yerlerine/kenarlarına hâşiyeyi andırırcasına kaydedilmiştir.

Bunlar, hiçbir göç ardı edilmeden/atlanmadan metnin tercüme kısmında her biri için ayrı dipnot çıkarılarak bilimsel yöntemle tarafımızdan gösterilmeye çalışılmıştır.

Bu arada -yeri gelmişken- iki tarihten bahsetmeden ge emeyece iz: Ana metnin en üst tarafına yazılan tarih ile en alta konulan yazım tarihi. Bunlardan başta bulunanı (ki bizim tahminimize göre kuvvetle muhtemel), eserin bizzat müellifi tarafından kaleme alındığı Hicrî 1127 veya 1137 yılıdır (ki buradaki tereddüt, kullanılan hat çeşidine göre 2 ve 3 rakamlarının yer yer değişiklik göstermesi ve birbiriyle karıştırılması sebebiyledir). Sonda bulunanı ise istinsah eden kişinin koyduğu yine Hicrî 1285 senesidir (ki bunda hiçbir Ő p-heyeye mahal yoktur). Bu itibarla müellif nüshasıyla müstensih nüshası arasında 158 veya 148 yıl gibi bir zaman farkı gözükmektedir ya da var olduğu sanılmaktadır.

Son olarak -okuyucunun çok rahat ve kolaylıkla ula abilmesinin yanı sıra tarafımızdan yapılan bu çalışmayla karşılaştırmasına imkân sağlamak maksadıyla- bahse konu eserin asıl nüshasının fotokopisi, makalenin sonundaki Ek'e yerleştirilmiştir.

Özetle bu makale, her ne kadar bir eserin incelenmesi ve tanıtılması amacına yönelik olsa da burada, telif eserde bulunması icap eden izah ve referanslara, mümkün olabilecek sıklıkla müracaat edilmiştir. O yüzden bu çalışma, ilim yolcularına/dünyasına bir nebzecek olsun fayda temin ederse bundan ancak bahtiyarlık hissi duyulur.

I. ESERİN L TİN HARFLERİYLE (TÜRKÇE) TRANSKRİPSİYONU

Bismill hirrahm nirrah m

el-Hamdü li-veliyyi  ve's-sal t  'al  nebiyyi  ve 'al   lih  hafiyyi  ve celiyyi  emm  ba'd(u) fe-h zih  *Kav 'ıdu'l-Kur'ân(i) ve Tecvîdu'l-Kelâmi'l-Îlâhî* nezzameh  Husâm bin Halîfe(h) el-Mer'a iyy(i) 'al  rivâyeti Hafs el-K f  m  temilet n 'al  sitt ne beyten f  b beyni el-evvelu fî'l-meh rici ve's-s n  f  fus li'l-ahv li'l-Kur' niyyeti ve mes ile muhtassatin bi-rivâyeti Hafs ve hiye 'a run el-faslu'l-evvel  f -ahkâmi'n-n ni's-sâkineti ve't-tenv ni ve's-s n  fî't-tefhîmi ve't-terkîki ve's-s lisu fî'l-meddi ve'r-r bi'u f  dam ri'l-

müfradi'l-müzekkeri'l-ğâibi'l-bârizi'l-muttasili mansûbun ev mecrûrun ve'l-hâmisü li'l-idğâmi ve's-sâdisü fi'l-ızhâri ve's-sâbi'u fi'l-imâleti ve's-sâminu fi'l-işmâmi fi ğayri'l-vakfi et-tâsi'u fi'l-hemzeteyni fi kelimetin el-âşiru fi'l-vakfi

A - el-Bâbu'l-evvel(u) fi'l-mehâric(i)

1. Gel berî gel dinler isen bu kelâmı 'an samîm
2. Nice okunur bilesin nazm-ı Kur'ân-ı kadîm
3. Evvelâ bilgil ki yigirmi dokuzdur cümle harf
4. Lâm-elif add eylemez kim ki ola akl-ı selîm
5. Bunların mahrecleri bil cümlesi on altıdır
6. Bu on altı dört kısımdır biri birine kasîm¹⁷⁶
7. Yedi harf halkıyye oldu dört dahi şefeviyyedir
8. Biri hayşûmiyye bâkîdir lisanî ey hakîm
9. Hemze ile med elifle hem dahi hâ mahreci
10. Halkın aksâsıdır tertiple bil ey halîm
11. Evsatında hâsıl olur bil ki halkın 'ayn ve hâ'
12. Ğayn ve hâ ednây-ı halkdan kılmayan olur zemîm¹⁷⁷
13. Bil ki aksây-ı lisanla hizâsında hanek
14. Kâf'ı bunda kıl telaffuz bunun üzre ol mukîm
15. Mahrec-i kâf'dan berîce kâf'ı dahi böyle bil
16. Zahr-i diliyle damaktan oku şîn ve yâ' u cîm
17. Cânib-i eyser-i lisânın yahut eymen-i cânibî
18. Karşısı adrâsîlendir lafz-ı dâd'ın müstedîm
19. Lâm için mâ dûn-i evvel hâfisî vardır dilin
20. Muntehâsı cânibine doğru bile ey kelîm
21. Karşısı a'lây-ı hanekle üstce/anâzî dışlerin
22. Dâhik ve bâb u rebâ'î ve seniyyedir müdîm
23. Bu seniyye üstce/anâzîle lisanın hâfisî
24. Bunu nûn'un mahreci kıl olmadan dilin ramîm
25. Nûn'ı ihfâ eyleyecek mevdi'î hayşûmdur
26. Bu dahî mahreç sayıldı başka ey abdurrahîm

¹⁷⁶ Ey mübâyin ve muhâlif.

¹⁷⁷ Ey inne kurbêhû ilâ hârici'l-femi.

27. Râ dilin zahrında edhaldır dediler nûn'dan
28. Taşraya emyeldir andan mahrec-i nûn ey halîm
29. İki üst ön diş ve bile hem kenarında dilin
30. Tâ' u dâl ve tâ'yı bilgil lîk farkıdır 'azîm
31. Dil ucuyla hem senâyâ ortasıdır mahreci
32. Sâd'la zây ile sîn'ün ye'lemullâhu'l-'alîm
33. Hâffehû akdem-i lisân ve hem senâyây-ı 'ulâ
34. Bîle zâ' ve zâl ve sâ'nın mahreci budur kavîm
35. Üst senâyâ uçlarıyla alt dudaktan fâ gelûr
36. İki dudak inzımâmıyla olur bâ vav mîm
37. Bu mehâric ki denildi ki riâyât eylegil
38. Olmaya fâsid salâtın olup da lafzın sakîm
39. Tâ' u sâ' u dâl u zâl u zây u sîn u dâd u tâ
40. 'Ayn u hâ kâf'a husûsan ihtimâm eyle velîm
41. Hem dahî mercüvv durur ki lutf edûben dilîn
42. Yâ İlâhî nâzîmen ihdina's-sırâta'l-mustakîm¹⁷⁸

B - el-Bâbü's-sânî (fî kavâ'idî't-tecvîdî'l-muhtelifî-h-/ti)¹⁷⁹

1. Nûn-i sâkin yâhûd tenvîn harf-i halka uğrasa¹⁸⁰
2. Ânı ızhâr eylegil ki öyle ister ol makam¹⁸¹
3. Râ'ya lâm uğrasa idğâm-ı bilâ-ğunne olur¹⁸²
4. Lîk *men-râkîn*'da sekte eylemek meşhûr-i tâm
5. Mîm'e nûn'a vâv'a yâ'ya uğrasa ol ikisi
6. Eyle idğâm(-ı) me'a'l-ğunne olsun müstekâm¹⁸³
7. Bunlar ile nûn-i sâkin olsa bir lafzın cüzî
8. Ânda idğâm eylemezler ister isen rûm u şâm¹⁸⁴
9. Bâ'ya uğrasa ânın bilgil adı ıklâbdır

¹⁷⁸ Okıdım mufassal li'n-nazm.

¹⁷⁹ Bu alt başlığın parantez içine alınan tamamlayıcı kısmı, eserin aslında yoktu ama -bölümün muhteviyatı dikkate alınarak- burası, tarafımızdan ilâve edildi.

¹⁸⁰ Nahvu *minhum*.

¹⁸¹ Nahvu *hâsîdin izâ hased(e)* ve '*alîmun hakîm* ve *hakîmun* 'alîm.

¹⁸² Nahvu *min rabbin rahîm* ve *men lehû* ve *veylun likulli*.

¹⁸³ Nahvu *min yevmihim* ve *yevmeizin yesduru* 'n-nâsu ve *min velâyetihim* ve *min merkadinâ*.

¹⁸⁴ Nahvu *sıvânun/sıvanın* ve *kınvânun* ve *bunyânun* ve *dunyâ*.

10. Ya'nî tenvîn nûn-i sâkin mîm'e kalb olur tamam¹⁸⁵
11. Bâkî on beş harfle ihfâ me'al-ğunne olur
12. Nûni gizle savt-i hayşûmdan çıkarkıl sen müdâm
13. Nitekim kat' etmeyüp sekte(-i) latîfe eyledi
14. Şol elif üzre ki *min-merkadinâ*'da ol imâm¹⁸⁶
15. *Sûre-i Kehf* evvelinde *kayyimen* demezsiz nûn
16. Kıldı elif tenvîn-i cîm'i sekte etti Hafs nâm¹⁸⁷
17. Lafzatu'l-lâh'ın ki kabli kesra olsa terkîk et
18. Fetha damme olucak sünnet durur ve tefhîm-i lâm
19. Fethası olursa râ'nın yahut olsa dammesi¹⁸⁸
20. Ânı tefhîm eylemeğe müttefik ehl-i nizâm
21. Râ eğer meksûr olursa ânı terkîk eylegil
22. Sâkin ise gözle mâ-kablîn eyâ ze'l-ihtirâm
23. Fetha damme tefhîm ister¹⁸⁹ kesra terkîki velî¹⁹⁰
24. Ârız olsa ya oluşsa 'uluvvede tefhîm(-i) râm¹⁹¹
25. Vakfını tefhîm ederler lîk mâ-kablî ânın
26. Yâ' sâkin olsa yâhûd kesra terkîkî merâm¹⁹²
27. Sadutazın Hağkın hurûfî harf-i isti'lâ' durur
28. Bunları kılmak müfahham oldu 'âdâtü'l-kirâm¹⁹³
29. Harf-i med lâkî olursa hemze'ye yâ müdğam
30. Meddini ânın ziyâde eylegil sen ey hümâm¹⁹⁴
31. Hemze ile harf-i med ki lafz-ı vâhid'de ola
32. Muttasıl meddir ve illâ munfasıldır hâss ve 'âmm
33. Medd-i lâzım-ı müdğam âdî müdğama med uğrasa

¹⁸⁵ Nahvu *habîrun-basîr* ve *min-ba'dihim*.

¹⁸⁶ Ya'nî Hafs.

¹⁸⁷ Ya'nî yeskütü Hafs fî 'ivecâ (-an) sekteten latîfeten kemâ yeskütü *min merkadinâ*.

¹⁸⁸ Nahvu *rusûl* ve *rasûl*.

¹⁸⁹ Ey izâ-kâne mâ-kable'r-râ-i's-sâkineti fethaten ev dammeten yektediyâni et-tefhîmu.

¹⁹⁰ Nahvu *miryetin* ve *fîr'avn*.

¹⁹¹ Ey izâ kâne kesratü mâ-kable'r-râ-i's-sâkineti 'âridaten yektedî et-tefhîmu. Nahvu *ric'î*.

¹⁹² Nahvu *nezîr*.

¹⁹³ Ey izâ elkâ'r-râe's-sâkinete harfu 'ulvây-i isti'lâ' fe't-tefhîmu murâdun. Nahvu *irsâdun* ve *firkatun* ve *kurtâsin*.

¹⁹⁴ Ya'nî hemze ile harf-i med lafz-ı vâhid'de olsa âna hâs ve 'âmm munfasıldır. Nahvu *lâ-e'budu mâ-te'budüne* ve *lâ-entum 'âbidüne mâ-e'budu* ve mislu *lâ-yestevî eshâbu'n-nâri* ve *eshâbu'l-cenneti*; *'âlâ vechihî ehdâ*.

34. Ol iki medden ziyâde buni med etgil tamam¹⁹⁵
35. Müfred gâib damirin kabli sâkin olucak¹⁹⁶
36. Çekmegil *fîhî muhânen*'de sivâ ol müstedâm
37. Kabli sâkin olmaz ise sen damire kıl nazar
38. Vasl eder harf-i 'ille(h) dâhil ile ol penâm
39. Damm olsa vâv'ı vergil kesr olsa yây'ı ver¹⁹⁷
40. Vakf edicek küll hâlde sâkin ile subh u şâm
41. Kable kesra yây-ı sâkin olsa buna kesra ver
42. Sen '*aleyhullahe* insâniyyede ol hây-i dâmm
43. Cins-i vâhıd'den iki harf olsa sâkin evveli
44. Vacip oldu evveli sâniye etmek indimâm
45. Dâl ve tâ' ki sâkin olsa tâ'da müdğam kıl âni¹⁹⁸
46. Tâ'-i sâkin dâl ve tâ'ya uğrasa idğâm-ı dâm¹⁹⁹
47. Tâ'yı idğâm eyleyecek bâkî ko itbâkını
48. Hazf-i itbâk eylemek ed/z'af durur 'inde'l-'allâm
49. Lâm-ı sâkin râ'da idğâm eylemek lâzım durur
50. Lîk *bel-râne* oldu *men-râkın* gibi ey nîk nâm²⁰⁰
51. Dâl-i sâkin tâ'ya lâkî olsa idğâm eyle hem
52. *Yâ būneyye'rkeb*'de bâ'yı eyle mîm'de idğâm
53. Mîm-i sâkin harf-i cevfe uğrasa ızhâr kıl²⁰¹
54. Ki sakın tahrik-i mîm'den ola gör bu söze râm
55. Mîm-i meftûh ile *Bismillâhi mecrâhâ*'da hem sen
56. Hem imâle eyle râ'nın fethasında bi'd-devâm
57. *Sûre-i Yûsuf* da *te'mennâ*'da işmâm eylegil
58. Sanma bu işmâm olur 'ayn(ı) işmâm-ı hitâm
59. Damm'la nûn'a işaret ile ihfâ eyle hem
60. Terk et idğâm-ı sahîhı buna eyle ihtimâm
61. *Fussilet*'de *e'acemiyyun* bil istifhâmdır

¹⁹⁵ Nahvu *dâbbetin*, ve *le'd-dâllîne*.

¹⁹⁶ Ey damîr. Nahvu *fîhi* ve *yedînihî*. Ey sevâun kâne madmûmen ev meksûran ve kezâ mâ-kablehû.

¹⁹⁷ Hâzâ 'alâ ra'y-i Hafs. *Mâluhû* ve *mâ-kesebe*.

¹⁹⁸ Nahvu '*abedtum* ve *ehadtu*. Nahvu *ehadtu* ve *besadte*.

¹⁹⁹ *Eskalet de'avellâhe*.

²⁰⁰ Ya'nî yeskütü Hafs fîhi kemâ yeskütü *men-râkın*. Hâzâ mezhebu Hafs.

²⁰¹ Nahvu '*aleyhim* ve-*le'ddâllîn*.

62. Hemzesi iki durur lâkin hılâf eder Hişâm
63. Evveli meftûh edû ben beyne beyne et sâni
64. Dâhil etme beynine fâsıl elif sen ey ğulâm
65. Kavl-i Şeyh İbn Kesîr'in İbn Zekvân'ın budur
66. Hem kıyâs-ı kavl-i Hafs'ın böyle tahkîk-ı kelâm
67. Sen taharruk üzre vakfı görme câiz sâkin et
68. Hem teneffüs-i birle ânda eyle vakfa ihtiyâm
69. Ehl-i Kûfe vakf edicek dammeye yâ kesraya²⁰²
70. Ravm yâ işmâm ederler bunları bilmez 'avâm
71. Bil ki min-haysü't-tahakkuk ravm a'meddir işmâmdan
72. D/zamme mahsus oldu işmâm eylemek çün ve's-selâm
73. Savtsızın etsen işâret leblerinle d/zammeye
74. Şöyle ki bilmese a'mâ âna derler işmâm
75. Evvel işâret-i birle etsen ânda bir savt-i hafî
76. Ânı idrâk etse a'mâ ravm âna der bu enâm
77. Nazm olundu bu kavâ'id mezheb-i Hafs üzre kim
78. Kim diler cânına rahmet bârekellâh(u) ey Husâm

Ketebehû bi-'avni'llâhi 'Abdu'l-ġanî en-Nahvî fî-şehr-i Muharremi'l-harâm Sene 1285 Hicriyye.

II. ESERİN GÜNÜMÜZ TÜRKÇESİNE TERCÜMESİ

(Yarattığı varlıkları çok sevdiğinden onlara karşı) Rahmân ve Rahîm olan (onları koruyup kollayan ve acıyıp bağışlayan) Allah'ın adıyla (başlarım)

Bütün hamdler/övgüler, her şeyin (ki bu arada kendimin de) Mevlâsı'na /Sâhibi'ne mahsustur/özgüdür. Tüm salât u selâmlar (hayır dualar) da O'nun nebisi/peygamberi ile onun gizli ve âşikâr/açık ailesi (hem bilinmeyen hem de bilinen ehl-i beyti) üzerine olsun.

Bundan sonra (asıl konuya gelinecek olursa); (elinizdeki) bu (el yazması risâle), *Kur'an'ın tilâvetine dair kâideler ve yine Allah Kelâmı'nın kıraatine ait Tecvîd'e* (yani *İlâhî Kelâm'ın okunuşunu güzelleştirmeye*) yönelik kurallardan ibarettir (dolayısıyla bunlar, *Kur'an-ı Kerîm'in orijinal metninin*

²⁰² Ve hum 'Âsım ve Hamza ve Kisâi ve minhum Hafs li-ennehû râvî 'Âsım tâbe'ahum fî hâzihi'l-mes'eleti/-h.

doğru ve düzgün telaffuz edilmesine ilişkin bilgileri içermektedir). Ki bunu Hüsam İbn Halîfe el-Mer'âşî (aslen Maraş'lı olduğu tahmin edilen Hüsam'ın oğlu Halife)²⁰³ (İmâm Âsım) [Kıraat-ı 'Aşere imamlarından olan Âsım el-Kûfî (ö. 127/745) hk. bilgi için bkz. Sarı 1991 (1), 475-476)] ('ın ikinci râvîsi) Hafs el-Kûfî [İmâm Âsım'ın râvî mertebesinde önde gelen iki talebesinden biri olan Hafs el-Kûfî (90/709-180/796) hk. bilgi için bkz. Altıkulaç 1997 (1), 118-119; Çollak 1997, 17-24)]'nin rivâyeti üzere iki bâb (altın)da (bölüm hâlinde) altmış beyit [*"Beyt, iki mısradan meydana getirilmiş nazım"* türü şiiirdir. (Özön 1979, 89) olarak (nazım formunda) tanzim etmiştir. Ki bunların birincisi mahreçler (harflerin çıkış yerleri), ikincisi ise Kur'an'ın (kendine hâs özel) hâllerine dair birtakım kısımlar ve Hafs rivâyetine tahsis edilmiş/ayrılmış bazı mes'eleler veya Hafs rivâyetiyle ilgili birtakım konular hakkındadır. Bu ise on fasıl (kısımdan oluşmakta)dır. Birinci fasıl sâkin nûn ve tenvîn (iki üstün, iki esre ve iki ötre), ikincisi tefhîm/kalınlık ve terkîk/incelik (kimi harf, hece ve kelimelerin kalın ve ince okunma durumları), üçüncüsü med (çekme/-uzatma), dördüncüsü mansûb veya mecrûr durumda ve son derece (çok açık biçimde) muttasıl olan müfred-müzekker-ğâib zamir (ait olduğu kelimeye gayet net olarak bitişik vaziyette olup i'rap bakımından nasp ve cer hâlindeki tekil, eril ve uzak bir şeyi işaret eden/gösteren zamir), beşincisi idğâm (birleştirme, yapıştırma ve tutma), altıncısı ızhâr (iki harfin arasını açma ve birbirine karıştırmama), yedincisi imâle (fathayı ve kesreye meylettirerek okuma), sekizincisi vakfın hâricindeki işmâm (bazı duraklarda uygulanan -vav harfini veya zamme harekeyi telaffuz ederken alınan pozisyon gibi- dudakları yummanın/ovalleştirmenin dışında yapılan istisnâ/başka bir işmâm), dokuzuncusu bir kelimedede bulunan (ki biri normal diğeri de soru edatı olan) iki hemze ve (nihâyet) onuncusu vakıf/durak veya durmak hakkındadır.

A - Birinci bölüm mahreçler (harflerin çıkış yerleri) hakkındadır

1. (Ey tâlip veya kârî'/öğrenci ya da okuyucu), hele sen beriye (bu tarafa/yakına) bir gel (bakalım); eğer bu kelâmı (ya Kur'an'ı ya da kendisinin

²⁰³ Bizzat müellifinin verdiği isimle "*Kavâ'idu'l-Kur'ân ve Tecvîdu'l-Kelâmi'l-İlâhî*" adını taşıyan bu risâle ve yazarı hk. bir araştırmacının yaptığı kısa tanıtım bilgisi yukarıya alıntılanmıştır.

söyleyeceği sözleri) pek/gayet samimi bir şekilde (gönülden/içten gelen bir duyguyla) dinler isen

2. Kelâm-ı Kadîm olan Kur'ân-ı Kerîm'in nazmı (orijinal/asıl Arapça metni) nice zamandır (çok uzun vakitten/süreden beri) okunur ki bunu bilesin (bunun farkında olasın/olmalısın)

3. Evvalâ şunu bil (öncelikle şunu anla) ki bütün harf (lerin sayısı) yirmi dokuzdur

4. Her kim selîm akıllı (sağlam bir akla sahip) ise lâm-elif²⁰⁴i (harften) saymaz veya onu (harf olarak) kabul etmez²⁰⁵

5. (Yine) sen bil (ve anla ki) bunların mahreç (denen çıkış/seslendirme yer)lerinin cümlesi (tamamı) on altı (nokta)dır

6. Bu on altı (yerin her biri), diğerlerinden farklı olmak (ötekilerle örtüşmemek) üzere [yani *Mübâyin*: Başka türlü, ayrı, zıt. (Devellioğlu 1988, 837) ve *Muhâlif*: Muhâlefet eden, ayrılık gösteren, uymayan, uygun olmayan, birbirinin düşüncesine zıt fikirde/görüşte olan. (Devellioğlu 1988, 797)] (kendi içinde) dört kısma (daha) ayrılır

7. (Lâm-elifin dışında kalan ve gerçekte 28 adet olan harften) yedi (tane)si boğaz [ki boğaz bölgesinden çıktığı için “*el-hurûfu 'l-halkıyye=boğaz harfleri*” denen grup. (Çetin 1997, 56-57)], dördü ise dudak [ki dudak(lar)la veya dudak(lar)da telaffuz edildiği için “*hurûf-i şefehî* ya da *şefevî=dudak harfleri*” denen grup. (Ünlü, trz., 62)] harfidir

8. Ey hikmet (ince anlayış ve kavrayış) sahibi insan (bilge kişi), (yine bu 28 harften) biri geniz/burun (bölgesi) [ki ses, burun kanalına gönderildiği ve oradan koyu/kalın yeni bir ses elde edildiği için açık/net değil de nezle veya gribal enfeksiyonlar sırasında çıkarılan boğuk “*hayşûm=geniz*” yahut “*geniz kovuğu sesi*” ki buna aynı zamanda “*ğunne=en-nûnu 'l-mahfût=gizlenen/gizli nûn sesi*” de denilir. (Gülle 2006, 27-28)], (diğer geri) kalanları da dil

²⁰⁴ ي

²⁰⁵ Yazar, hem akli-başı yerinde olan kişi, *lâm-elif*'i harf olarak kabul etmez/etmemeli demek hem de bütün harflerin sayısının toplamda 29 (yirmi dokuz)'dan ibaret olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla bu, kendi içinde tezat teşkil eder, yani iddiasıyla çelişir. Doğrusu evet, lâm-elif başlı başına müstakil bir harf değildir; o, adı üstünde lâm ve elif'in birleşmesiyle veya bir araya gelmesiyle meydana gelen ve bu iki harfin husûsî bir imlâ/hat (özgün yazılış) biçimidir. Bu yönüyle diğer harflerden ayrılır ve yine o sebeple çok özel bir şeydir veya yere sahiptir. Ama böylece o çıkarıldığında Arap (Kur'an) harflerinin sayısı da 28 (yirmi sekiz) olur ki gerçekte durum zaten öyledir.

(bölgesi) [ki dil vasıtasıyla terennüm edilen/seslendirilen “*lisânî harfler*” (Çetin 1997, 57-58) harfidir

9. Hemze²⁰⁶ ile med (harfî olan) elif²⁰⁷ ile ve dahi hâ²⁰⁸ harflerinin mahreç(ler)i (telaffuz/çıkış yer-ler-i ise)

10. Boğazın yukarısidir (ki) ey halîm (selîm; yumuşak huylu, laf dinleyen ve sözden anlayan uysal) kişi, bunu da bu düzenle (sırayla) bil (anla ve kavra)

11. (Ve yine) bil (fark et ki) ‘ayın²⁰⁹ ve hâ²¹⁰ harfleri, boğazın ortasında hâsıl olur (meydana gelir/oluşur)

12. Ğayın²¹¹ ve hâ²¹² harflerini ise boğazın aşağısından çıkarmayan/getirmeyen kişi, zemmedilir (hatalı davranmış ve yanlış bir iş yapmış olur ki bundan dolayı o kınanır ve eleştirilir; hatta o şahıs, yerine göre -en azından bu işin erbabı/ehli nezdinde- rezil rüsva olur)²¹³

13. Bil ki dilin üst tarafıyla hizasında (onun karşısına denk gelen yerde) damak [yani *hanek* diye tabir edilen ağız tavanı (Özön 1979, 290)] (vardır/bulunur)

14. Kâf²¹⁴ (harfîni) bunda (burada) telaffuz et (buradan çıkar/söyle ve) bunun üzerinde mukîm ol (ayakta kal, yerleş, diren, sabit ve sağlam dur. Böylece sen, iyi ve güzel, doğru ve düzgün iş yapan biri olursun)

15. Kâf’ın mahrecinden (çıktığı noktadan çok değil) azıcık beride (onun birazcık ön tarafından) kâf²¹⁵ harfinin dahi böyle (çıkış/çıkacak) olduğunu bil (o şekilde telaffuz edilmesi gerektiğini, yani onun mahrecinin hemen önünde olduğunu da unutma)

16. Dilin biraz arkası ile damaktan (dilnin tam ön tarafı ile değil de yine ucun-a yakın olan orta yerini üst damağa vurmak ya da yapıştırmak suretiyle) şîn²¹⁶, yâ²¹⁷ ve cîm²¹⁸i oku (söyle)

²⁰⁶ Her tür harekeyi taşıyan ve böylece “*okunan elif*”, yani “*harekeli elif*” diye tarif edilebilen ve genellikle (ء) işaretiyle gösterilen harf.

²⁰⁷ Hiçbir hareke taşımayan, yani “*harekesiz hemze*” diye tanımlanabilen; bu yüzden kendisi okunmayıp başka harfleri okutan, daha doğrusu çekirip uzatmaya yarayan “*med harfi*”: (ٓ).

²⁰⁸ هـ

²⁰⁹ ع

²¹⁰ ح

²¹¹ غ

²¹² خ

²¹³ Yani buranın yanı başı/yakını, ağ-ı-zın dışına doğru olan bir yerdir veya noktadır.

²¹⁴ ق

²¹⁵ ك

²¹⁶ ش

17. Dilin en sağ yanı yahut en sol yanı

18. Karşısı arka dişler (azı dişlerinin olduğu yer)dir (ki burası), devamlı (sürekli olarak) dâd²¹⁹ lafzınıdır (orası her dâim dâd harfine mahsustur, onun telaffuzuna aittir; yani onun seslendirildiği yegâne mahreç/çıkış mahallidir)

19. Lâm²²⁰ (harfinin sağlıklı biçimde ifade edilebilmesi) için dilin sadece ilk aşağısı (yalnızca dilin en ön tarafındaki başlangıç noktası) vardır

20. Ey konuşan (konuşma kabiliyetine/yetenegine sahip olan) kişi, (şunu tekit ve teyit mahiyetinde) tekraren (söylüyorum ki) bunun bittiği yana (buranın son tarafına doğru)

21. Karşısı, damağın yukarısı ile sinir dişlerinin üst tarafı

22. Gülen kişi ve kapının çeyrek daire kadar açıldığında devamlı olarak gözüken öndeki dört diş (biri güldüğü ve ağzının/dudaklarının bir miktar açıldığı zaman ilk anda hemen ve mütemadiyen ortaya çıkan ve tavşan dişleri diye bilinen ön dişler)

23. Bu ön dört diş (ve) sinir dişleri ile lisanın üstü (dilın ön kısmının üzeri)

24. Dilin çürümeden (dilini fazla oynatıp bozmadan) bunu (burayı), nûn²²¹un mahreci kıl (çıkış yeri yap)

25. Nûn'u gizleyecek (olan) yer, genizdir (üst solunum yolu olan burun kanalıdır)²²²

26. Ey abdurrahîm (şefkat ve merhameti bol Allah'ın kulu olan kişi), bu bile bir başka mahreç sayıldı (bu dahi ayrı bir çıkış yeri kabul edildi)

27. Râ²²³, dilin arkasında/sırtında (üst orta yerinde bir noktada)dir (ama) nûn(un telaffuz edildiği taraf)dan daha içeride (bir yerde)dir (nûna göre biraz iç kısma dâhildir) dediler

28. Ey halîm (yumuşak huylu güzel insan), nûnun mahreci (çıkış yeri), taşraya (dış tarafa/hârice) ondan daha meyilli/eğilimlidir

29. İki üst ön diş ve kesinlikle dilin hemen kenarında (çok yakınında/yanı başında)

²¹⁷ ی

²¹⁸ ج

²¹⁹ ض

²²⁰ ل

²²¹ ن

²²² Bu cümlede geçen *ihfâ* ve *hayşûm* kelimeleri, Tecvîd ve Kıraat İlmi literatürünün konuları arasında yer alan terim anlamlarında değil sözlük manalarında kullanılmıştır.

²²³ ر

30. (Bu arada) tâ²²⁴, dâl²²⁵ ve tâ²²⁶’yı da bil lâkin (bunların) farkı büyüktür (bu harflerin çıkış yerlerinin/mahreçlerinin de aynen burada/burası olduğunu daima göz önünde bulundur ve fakat bunların farkının ondan çok büyük olduğunu da hiçbir zaman unutma)

31. Onun mahreci (çıkış yeri) dil ucuyla hemen öndeki dört dişin ortasıdır (dil ucunun ön dişlerin ortasına temas ettirilmesi/dokundurulması ile dir)

32. (‘Âlim ve ‘Alîm olan) Allah, ‘alîm (bilge) olanı (çok bileni gâyet iyi) bilir ki sâd²²⁷ ile zây²²⁸ ve sîn²²⁹’in (yerleri de burasıdır)

33. (Hem) dilin en ön kısmı (en uç noktası) ona ikramda bulundu hem (de) üst ön dişler onu yüceltti

34. Zâ²³⁰, zâl²³¹ ve sâ²³²’nin mahreç(ler)i bile (dahi) kesinlikle budur (çıkış yer-ler-i de hiç şüphe yok/kuşkusuz ki burasıdır)

35. Üst dişlerin uçlarıyla alt dudaktan fâ²³³ gelir (bu harf çıkar)

36. Bâ²³⁴, vav²³⁵ ve mîm²³⁶ (harfleri ise) iki dudağı birbirine yapıştır-mak²³⁷ la (ya dudakları birleştirmek veya oval hâle getirmek ya da yummakla) olur (telaffuz edilir/söylenir)

37. (Bu işin erbabı/ehli tarafından) denildi ki (işte) bu(nlar, harflerin) mahreçleri (çıkış yerleri) dir ki (bunlara) riâyet et/uy (bunların hepsini gözet)

38. (Aksi takdirde) lafzın/ifaden (telaffuzun) sakat olduğundan (harfleri yerli yerince çıkarıp doğru düzgün söyle-ye-mediğin için) namazın, fasit olmasın (bozulup da boşa gitmesin)

39. Tâ²³⁸ ve sâ²³⁹ ve dâl²⁴⁰ ve zâl²⁴¹ ve zây²⁴² ve sîn²⁴³ ve dâd²⁴⁴ ve tâ²⁴⁵ (harfleri)

²²⁴ ط

²²⁵ د

²²⁶ ت

²²⁷ ص

²²⁸ ز

²²⁹ س

²³⁰ ظ

²³¹ ذ

²³² ث

²³³ ف

²³⁴ ب

²³⁵ و

²³⁶ م

²³⁷ Buradaki *inzimâm* lafzı, Tecvîd ve Kıraat terminolojisindeki kavramsal muhtevasıyla değil kelime karşılığıyla kullanılmıştır.

40. ‘Ayn²⁴⁶ ve hâ²⁴⁷ (ve) kâf²⁴⁸ a bilhassa ihtimam eyle (zikredilen bu harflere hususî olarak dikkat et, özel önem ve özen göster) efendim

41. Hem (üstelik böylece) umulur ki dilin lutfeder (dilin bu işi becerir, gönlün bu işe yatar ve rıza gösterir [ki *dil*, hakikatte ağız içinde tad almaya ve konuşmaya vasıta olan bir organ olmanın ötesinde edebiyatta mecazen gönül ve kalbi çağrıştıran bir içeriğe de sahiptir. (Doğan 1986, 228-229)] de (şu duanın sırrına mazhar olur/olursun)

42. “*İhdina ’s-sırâta ’l-mustakîm*”²⁴⁹; Ey Rabbimiz, bizi, gayet hatta en düzgün olan (ve sırât-ı mustakîm diye adlandırılan) dosdoğru yola hidâyet eyle (yönelt, ilet, ulaştır, kavuştur)²⁵⁰

B – İkinci bölüm (çeşitli tecvîd kâideleri/kuralları hakkındadır)

1. Nûn-i sâkin yahut tenvîn, boğaz harfine uğrasa (sâkin nûn veya tenvîn [*Nûn-i sâkin=Sâkin nûn*, harekesiz veya cez-i-m’li hâlde bulunan nûn harfine denir. *Tenvîn* ise ismin sonuna gelen zait nûn’dur. Bu fazlalık nûn, kelimenin sonunda görülmez ama seslendirilir ve bu, çift hareketlerle; yani iki üstün, iki esre ve iki ötre ile gösterilir ve sonuna geldiği lafzı nûn’lar, yani ona nûn sesi verdirir. (Temel 1997, 111 ve 132)] boğaz harfleri [ki Osmanlı mektep ve medreslerinde okutulan, oradan da bize tevarüs ve intikal eden, böylece klasikleşen, Kur’an öğretiminde âdeta vazgeçilmezimiz olan ve *Karabaş Tecvîdi* diye ünlenen risâle hüviyetindeki eserin *Izhâr* bahsinde “*hurûfu’l-halk=boğaz harfleri*”, altı adet olarak belirtilmiştir. (Yazarı belli olmayan *Osmanlıca baskı Tecvîd*, trz, 9; bu kitapçığa ulaşamayanlar, aynı konuya -onu

²³⁸ ت

²³⁹ ث

²⁴⁰ د

²⁴¹ ذ

²⁴² ز

²⁴³ س

²⁴⁴ ض

²⁴⁵ ط

²⁴⁶ ع

²⁴⁷ ح

²⁴⁸ ق

²⁴⁹ Burada 1/*Fâtiha*, 6. âyete telmih vardır.

²⁵⁰ (Oldukça) açık (biçimde yazılmış) olan bu nazmı (manzûm eseri, şiirsel metni) okudum.

esas olarak yazılan- şu kitaptan bakabilirler: Altıkulaç 1983 (7), 28-29) nden biriyle yan yana gel-ir-se/geldiğinde)²⁵¹

2. Onu ızhâr eyle (ızhâr yaparak [*Izhâr*'ın tanımı ve nasıl yapılacağına dair bilgi için bkz. *Osmanlıca Karabaş Tecvîdi*, trz., 9; Altıkulaç 1983 (7), 28-29), birbirlerinin arasını açarak/ayırarak oku) ki o makam (bunu) öyle ister (herhâlde Cenâb-ı Hakk'ın da muradının bu olduğunu, yani O'nun da bunun böyle yapılmasını istediğini kast ediyor)²⁵²

3. (Ve eğer yine sâkin nûn veya tenvîn) râ²⁵³ ya ve lâ²⁵⁴ a uğrasa (sâkin nûn ya da tenvînden sonra râ ve lâ²⁵⁴ ' gel-ir-se) idğâm-ı bilâ-ğunne (ğunnesiz idğâm) [*İdğâm bilâ-ğunne*=*Ğunnesiz idğâm* konusu hk. bkz. *Osmanlıca Karabaş Tecvîdi*, trz., 10; Altıkulaç 1983 (7), 29] olur²⁵⁵

4. Ammâ ve lâkin *men-râkin*²⁵⁶ (lafzın)da sekte eylemek (bu ifadede sekte yapmak) [*Sekte*: İbârenin belirtilen yerinde sesi kesip nefesi kesmeden (nefes alıp vermeden, yani soluklanmadan) vakıf yaparak (vakfedip biraz-cık-durarak) okumaktır. (*Osmanlıca Karabaş Tecvîdi*, trz., 15; Altıkulaç 1983 (7), 42) tam anlamıyla şöhret bulmuş bir hakikat (herkes tarafından kabul edilen ve yaygın olarak bilinen bir şey/gerçek)tir

5. O ikisi mîm²⁵⁷, e, nûn²⁵⁸, vâv²⁵⁹, yâ²⁶⁰ ya uğrasa (sâkin nûn veya tenvînin ardından bu harfler gel-ir-se)

6. (Bunu da) idğâm-ı me'al-ğunne eyle (ğunneli idğâm) [*İdğâm me'a'l-ğunne*=*Ğunneli idğâm* konusu hk. bkz. *Osmanlıca Karabaş Tecvîdi*, trz., 10; Altıkulaç 1983 (7), 30) yap ki yaptığın iş) doğru olsun (ve tam yerini bulsun)²⁶¹

²⁵¹ Örneğin, *minhum* (9/*Tevbe*, 79) gibi.

²⁵² Örneğin; *hâsîdîn izâ hasede* (113/*Felak*, 5), '*alîmun hakîm* (12/*Yûsuf*, 6) ve *hakîmun 'alîm* (6/*En 'âm*, 83 ve 139) gibi.

²⁵³ ر

²⁵⁴ ل

²⁵⁵ Örneğin; *min rabbin rahîm* (36/*Yâ-Sîn*, 58) ve *men lehû* (?) ve *veylun likulli* (104/*Humeze-h*, 1) gibi.

Not: Men lehû diye bir terkip, Kur'an'da yoktur. O nedenle bunun yerine sâkin nûn ile lâ²⁵⁴ 'ın art arda geldiği şu örnek gösterilebilir: *Min ledunke* (3/*Âl-i İmrân*, 8 ve 17/*İsrâ*, 80.)

²⁵⁶ 75/*Kıyâme-h*, 27.

²⁵⁷ م

²⁵⁸ ن

²⁵⁹ و

²⁶⁰ ي

²⁶¹ Örneğin; *min yevmihim* (51/*Zâriyât*, 60), *yevmeizin yesduru'n-nâsu* (99/*Zilzâl*, 6), *min velâyetihim* (8/*Enfâl*, 72) ve *min merkadinâ* (36/*Yâ-Sîn*, 52) gibi.

7. Bunlar ile nûn-i sâkin, bir lafzın cüz'ü olsa (vav ve yâ, sâkin nûnla aynı kelimenin bir parçası/harfî olduklarında)

8. Onda (o takdirde, bu durumda veya bu terkip üzerinde) idğâm eylemezler (yapmazlar)²⁶² istersen (velev ki) Rûm [*Rûm*, Anadolu/Türkiye toprakları ve vaktiyle merkezi Sivas olan Osmanlı eyaletidir. (*Hayat Büyük Türk Sözlüğü*, trz, 1020)] ve Şâm [*Şam*, Suriye ile Lübnan ülkelerini kapsayan coğrafi alan ve Araplar'ın Dimeşk dedikleri bugünkü Suriye'nin başkenti olan şehirdir. (*Hayat Büyük Türk Sözlüğü*, trz, 1095)]'lı ol (bu, değişmez)²⁶³

9. Bâ²⁶⁴ya uğrasa (sâkin nûn veya tenvînin peşi sıra bâ harfî gelse) bil ki onun adı Iklâb'dır (bu durum, ıklap olur) [Kelime manası "çevirmek, değiştirmek ve dönüştürmek" olan *Iklâb*'ın terim anlamı, tenvîn veya sâkin nûn'dan sonra bâ harfî geldiğinde bunlar, hâlis/saf mîme kalbedilerek bâ'nın içine gizlenir ve birbirlerine idğâm edilir veya ğuuneli bir şekilde bâ'nın içine sokulur; yani sanki bâ yokmuş gibi bir muâmelede bulunulur. Bu sebeple Iklâb, aynı zamanda endirekt/dolaylı yönden *Ihfâ-i şefevî=Dudak Ihfâsı* olarak kabul edilir. Zira nûn-i sâkinin kendisi veya tenvîn'in sonunda zıkr/telaffuz edilen sâkin nûn, normal mîm'e dönüştüğü/çevrildiği için ve bunu da bâ takip ettiği için; açıkçası bu aşamadan sonra bilinen ve sâkin mîm'in üç hâlimden biri olan ihfâ(-i şefevî) pozisyonu doğduğu/oluştugu için bu konu kapsamında değerlendirilir. (Karaçam 1991 (1), 306-308)

10. Yani (açıkçası), tenvîn (veya) nûn-i sâkin (tenvîn ile sâkin nûn), hepten/tümden mîme kalp olur (bütünüyle hâlis/saf mîm'e çevrilir ve tamamen onun içinde kaybolur)²⁶⁵

11. (Aynı şekilde/kezâ, yine sâkin nûn veya tenvîn) geriye kalan (diğer) on beş harf [*Ihfâ*'yı meydana getiren 15 harf şunlardır: ش, س, ز, ذ, د, ج, ث, ت. (Osmanlıca Karabaş Tecvîdi, trz., 8-9; Altıkulaç 1983

²⁶² Örneğin; *sınvânun/sınvanın* (13/*Ra'd*, 4), *kınvânun* (6/*En'âm*, 99), *bunyânun* (61/*Saff*, 4) ve *dunyâ* (2/*Bakara*, 220) gibi.

²⁶³ Burada kanaatimize göre müellif şunu demek istemiş olabilir: Farklı havzalarda muhtelif kıraat vecihleri görülse ve bunlar, inkârı mümkün olmayan bir vakıa olsa bile bu hususta lokal/yöresel bir ayırım olamaz; yani bu kural herkes ve her kesim için geçerlidir.

²⁶⁴ ب

²⁶⁵ Örneğin; *habîrun-basîr* (42/*Şûrâ*, 27) ve *min-ba'dihim* (7/*A'râf*, 103 ve 10/*Yûnus*, 75) gibi.

(7), 28; ayrıca İhfâ'nın tanımı ve yapılışı hk. bilgi için de *aynı eser* ve *yerlere* bkz.]] ile (bir arada bulunursa o zaman) ihfâ me'al-ğunne olur²⁶⁶

12.(Sen) nûnu gizle (meye çalış ve nûn harfini) daimî (sürekli) olarak (hayşûm sesi denen) geniz sesi(nin için)den çıkar (burun kanalından getir)

13.Nitekim (nefes alıp vermeksizin soluğu tutup) kesmeyip (yani vakıf yapmadan/durmadan) hoş bir sekte eyledi (güzel bir sekte yaptı)²⁶⁷

14.O imâm [yani Hafs (ki müellif imam dese de bu zât, aslında) İmam Âsım'ın ikinci râvîsi, açıkçası kendisinin adını taşıyan kıraat ekolünün önde gelen iki temsilcilerinden/öğrencilerinden biridir. (Karaçam 1981 (2), 319-320)]²⁶⁸ (âyetteki) *min-merkadinâ*²⁶⁹ (ifadesinde geçen) o elif üzerinde

15.*Kehf Sûresi*'nin başındaki *kayyimen*²⁷⁰ (kelimesin)de nûnu dememeniz (telaffuz etmemeniz, yani söylememeniz gerekir)

16.Hafs isimli kişi, cîmin tenvînini elif kıldı (o iki üstünü elife, yani med harfine dönüştürerek cîm harfini bir elif miktarı yukarı doğru çekip uzattı. Böylelikle bu kelimenin üstünde) sekte yapmış oldu²⁷¹

17.Allah lafzının öncesi(ndeki harfin harekesi) esre ol(ur)sa (onu) terkîk et (incelt, yani incelterek oku) [Kıraat edebiyatında önemli bir kavram olan *terkîk=inceltme* terimi hk. bkz. Karaçam 1991 (1), 223)

18.(Öte yandan yine Allah lafzından önceki harf) meftûh (veya) mazmûm olunca (üstün ya da ötre olduğunda bu sefer) lâmin tefhîmi (kalın okunması) [Başlı başına bir Tecvîd mevzûu olan *Lafzatullâh=Allah kelimesi*'nin okunış kuralları (kalın ve ince olması) hk. bkz. Sarı, trz. (2), 94)] sünnettir [(Kıraat

²⁶⁶ İhfâ'nın tanımında sanki nûn'u gizlemenin yanı sıra ğunne kokusunun var olduğu, yani azıcık ğunne sesi de çıkarıldığı/verildiği için yazar, başka yerde pek rastlanmayan yeni bir kavramlaştırma ile "*ihfâ me'al-ğunne=ğunne'li ihfâ*" tabirini kullanmış olabilir.

²⁶⁷ Sekte için yukarıda bilgi verilmişti.

²⁶⁸ Öte yandan yazar burada *imamı*, "Kıraat İlmi'nin önde gelen şahsiyetlerinden biri" olarak kullanmış olabilir. Bu da gözden irak tutulmamalıdır.

²⁶⁹ 36/*Yâ-Sîn*, 52.

²⁷⁰ 18/*Kehf*, 2.

Not: Burada müellif, sehven bir hataya düşülmüş olabilir. Çünkü tenvinli okumamaktan dolayı nûn harfini düşürme tatbikatı bu kelimeye değil bundan önceki âyetin (18/*Kehf*, 1) sonunda yer alan '*ivecen* lafzı üzerinde uygulanmaktadır; burada sekte yapıldığı için. Nitekim müellif, bir sonraki kitada cîm harfinden bahsettiğine ve bu harf de onun zikrettiğinde değil şimdi işaret edilen sözcükte bulunduğuna göre bu bizi doğrulamaktadır.

²⁷¹ Hafs, 18/*Kehf*, 1. âyetin sonundaki '*ivecen* kelimesini, aynen 36/*Yâ-Sîn*, 52. âyetinde geçen *min-merkadinâ* ifadesinde sekte yaptığı gibi güzel bir sekte ile okur/okumuştur.

edebiyatında önemli bir kavram olan *tefhîm*=*kalınlaştırma* terimi hk. bkz. Karaçam 1991 (1), 221-222)]²⁷²

19. Râ²⁷³’nın fethası olursa yahut zammesi olsa (râ, üstün veya ötre harekeyi taşı-r-sa)²⁷⁴

20. Kıraatte tertip ve düzenden (disiplinden) yana olan kesim (kitle), onu kalın yapma (okuma konusun)da ittifak hâlinedir (Kur’an’ı doğru ve düzgün tilâvet etmeye düşkün Kıraat ehli/erbabı, böyle bir pozisyonda râ harfini kalın telaffuz etme noktasında söz/görüş birliği içinde bulunmaktadır) [Tecvîd konuları içinde nerdeyse en uzun ve karmaşık bahsi oluşturan *Hukmu’r-râ*=*Râ’ya ait hükümler/kurallar* hk. bkz. *Osmanlıca Karabaş Tecvîdi*, trz., 13-14; Altıkulaç 1983 (7) 34-35)

21. (Ve) eğer râ(nın harekesi) esre olursa (bu sefer de) onu ince yap (incelterek oku)

22. (Diğer taraftan yine râ) sâkin (cezimli) ise ey saygıdeğer kişi, (bu durumda) kendinden önceki (hareke)leri gözle/gözet (evvelki harflerin harekelerine bak ve öyle karar ver)

23. (Ey) dostum; fetha ve zamme tefhîmlik²⁷⁵, kesre ise terkîklik ister. (Şayet kendisi sâkin/cezimli, evvelki harfin harekesi de üstün veya ötre ise rânın kalın; evvelki esre ise bu sefer de onun ince okunması gerekir.)²⁷⁶

24. (Şayet bu kesre hareke) ârizî olsa ya da (bu arizîlik bilahare) oluşsa (o takdirde) yücelik/üstünlük, tefhime râm olmak (kalın okumaya boyun eğip gereğini yapmak)tır²⁷⁷

25. Onun vakıf hâlini tefhim ederler lâkin onun mâ-kabli (râ üzerinde durulduğunda onu kalın okurlar ama öncesine itibar edilir ve o duruma bakarak karar verilir. Buna göre eğer)

²⁷² Burada müellifin kullandığı *sünnet* ifadesi, fikhî manada değil Kıraat geleneğinde oluşan tilâvet sitiline uygun okuyuş tarzı, yani teâmül anlamındadır.

²⁷³ Örneğin; *rusul* (39/Zümer, 71) ve *rasûl* (98/Beyyine-h-, 2) gibi.

²⁷⁵ Yani, eğer sâkin/cezimli râ’dan önceki harfin harekesi üstün veya ötre ise onun kalın okunması icap eder.

²⁷⁶ Örneğin, *mîryetin* (11/Hûd, 17; 22/Hacc, 55) ve *fir’avn* (10/Yûnus, 79; 28/Kasas, 4) gibi.

²⁷⁷ Yani, cezimli râ’dan önceki harfin esresi, ârizî bir sükûn (aslında hareke olup vasıldan/geçişten dolayı sonradan geçici olarak sâkine dönüşmüş) ise o zaman kalın okumayı iktizâ ettirir/gerektirir. Örneğin, *ric’î* (doğrusu *irci’î*) (89/Fecr, 28) gibi.

26. Yâ²⁷⁸ sâkin (harekesiz/cezimli) yahut kesre (esre) olsa onun terkîki arzu edilir (inceltilmesi, ince okunması umulur ve beklenir)²⁷⁹

27. Sâd²⁸⁰, dât²⁸¹, tâ²⁸², zâ²⁸³, hâ²⁸⁴, ğayın²⁸⁵ ve kâf²⁸⁶ harfleri, isti'lâdır (kalın harfler olup bunlar, yanlarına gelen diğer harfleri etkisi altına alarak onları -olması gerektiğinden- başka türlü oku-n-maya zorlayan dominant/baskın harflerdir)

28. (Kıraat geleneğine göre) bunları kalın kılmak (kalınlaştırmak, kalın yapmak ve okumak) saygın insanların âdetlerinden oldu (değerli/kıymetli âlimlerin uygulamalarından) idi²⁸⁷

29. Hemze'ye med harfî müdğam hâline mülâkî olsa (biri bir kelimenin sonunda öteki de başka bir kelimenin başında olmak üzere hemzeye elif bitişirse/ilişirse; yani biten lafızdaki elifi, onun peşinden başlayan lafızdaki hemze izlerse)

30. Sen ey himmet (sahibi) onun meddini ziyâde eyle (gayretli/çalışkan kişi, bu vaziyette sen, onu çekmeyi artır)²⁸⁸

31. Hemze (harekeli elif) ile med harfî (uzatan harf) bir lafızda olduğunda

32. (Bu kompozisyon) muttasıl meddir (harf-i med ile sebep-i meddin aynı kelimedede bulunduğu bir med çeşididir ki) bunun zıddı/tersi (bunların başka lafızlarda yer alması durumunda ise) hem özel hem de genel olarak munfasıl

²⁷⁸ ی

²⁷⁹ Örneğin, *nezîr* (35/*Fâtır*, 23 ve 67/*Mülk*, 8) gibi.

²⁸⁰ ص

²⁸¹ ض

²⁸² ط

²⁸³ ظ

²⁸⁴ خ

²⁸⁵ غ

²⁸⁶ ق

²⁸⁷ Yani, şayet sâkin râ'ya isti'lâ harfî denen -ve yukarıda sayılan- bu yedi kalın harften biri bitişirse, açıkçası kendisini takip ederse o zaman bunun kalın okunması istenir/beklenir. Örneğin; *irsâdun* (9/*Tevbe*, 107), *fırkatun* (9/*Tevbe*, 122) ve *kırtâsin* (6/*En'âm*, 7) gibi.

Not: Râ'nın hem ince hem de kalın okunmasına dair bir örnek şudur: *Fırkân* (26/*Şu'arâ*, 63).

²⁸⁸ Yani, hemze ile med harfî, bir lafızda olsa (aynı kelimedede bulunsa) bile on-lar-a özgü/özel ve genel olarak bunlar munfasıl/ayrı, yani medd-i munfasıl'dırlar. Örneğin; *lâ-e'budu mâ-te'budüne* ve *lâ-entum 'âbidüne mâ-e'budu* (109/*Kâfirûn*, 2-3) ve buna benzer bir başka örnek, *lâ-yestevî eshâbu'n-nâri ve eshâbu'l-cenneti* (59/*Haşr*, 20); *'âlâ vechihî ehdâ* (67/*Mülk*, 22) gibi.

Not: Burada -zannımıza göre- kast edilen, mana itibariyle tek kelime olmasıdır. Meselâ, menfi/olumsuz fiil gibi.

(birbirinden ayrı-şmış/ılmış- med) olur. [*Muttasıl* ve *munfasıl* (med harfî ile onun daha çok uzatılmasının gerekçesi olan med sebebinin aynı veya ayrı/ardışık kelimelerde vaki olduğu) *medlerin oluşumu* hk. bkz. *Osmanlıca Karabaş Tecvîdi*, trz., 5-6; Altıkulaç 1983 (7), 15-16)]

33. Birbirinin aynı olan iki harfin ikincisinden sonra med harfî geldi/gelir ise

34. Bunu, (bilinen) o iki (elif miktarı) medden daha fazla çek/uzat, tamam (mı/olur mu?)²⁸⁹

35. (Erişil,) tekil ve uzaktakini işaret eden/gösteren zamirden önceki harf, sâkin olacak (harekesiz/cezimli olursa)²⁹⁰

36. (Ki bu konumdaki zamiri) çekme; (fakat) *fîhi muhânen* ²⁹¹ (ifadesin)deki zamir başka, onu bundan ayrı tut (bu zamirde -manadan kaynaklanan- istisnâ bir durum vardır; o bakımdan bunu diğer zamir-ler-in dışında farklı bir yere koy ve uzat)

37. Önceki harf sâkin (harekesiz/cezimli) olmaz ise (o zaman) zamire sen (şöyle bir) göz at/bak

38. (Kıraatte) meşhur olanlar (önde gelen ünlü kişiler, bu duruma) müdahalede bulunarak ona bir illet harfî yapıstırırlar (vav veya yâdan birini takdir edip ona bitişirmiş gibi yaparlar)

39. (Eğer kendisinden önceki harfin harekesi) ötre olsa vâvı ver gitsin, esre olsa yâ-y-ı ver (bu vav ve yâ ekleme işini, açıktan değil de gizlice yapılmış var say; bundan dolayı onlar oradaymış hissiyle davranarak onu yan tarafa ve aşağıya doğru çekerek/uzatarak medli oku)²⁹²

40. Her hâl u kârda sabah ve akşam sâkin ile vakf edecek (önünde mukadder vav veya yâ olduğu farz edilen zamir, üzerinde durulduğu her vakit o, cezim edilerek; yani harekesiz kılınarak okunacak/okunmalıdır)

41. Kesreden evvel sâkin (esreden önce harekesiz/cezimli) yâ olsa buna da kesre ver (onu da esre hareke ile oku)

²⁸⁹ Örneğin; *dâbbetin* (11/*Hûd*, 6), ve *le'd-dâllîne* (1/*Fâtiha*, 7) gibi.

²⁹⁰ Yani, zamir. Örneğin; *fîhi* (2/*Bakara*, 19-20) ve *yudnîhi* (?) gibi. Yani (bu), ister ötre isterse esre olsun, fark etmez ve buna benzer biçimde kendinden önceki de böyledir, değişmez.

Not: “*Yudnîhi*” terkinde bir kelime, Kur'an'da bulunmamaktadır. Onun yerine -aynı formda olan- şu lafızlar, misal verilebilir: *Ye'tîhi* ve *yuhzihi* (11/*Hûd*, 39).

²⁹¹ 25/*Furkân*, 69.

²⁹² Bu, Hafs'ın görüşüne göre böyledir. *Mâluhû ve-mâ kesebe* (111/*Tebbet=Mesed*, 2).

42. Sen ‘*aleyhullahe*²⁹³ ifadesindeki (ibâresinde geçen) o *hâyı* insanî dürtülerle/yaklaşımla (anlamı düşünerek) ötre olarak harekele (ve oku) [Zamirin meddi ve kasrı hk. bkz. Sarı, trz. (2), 92-94)]

43. (Bir kelimedede) aynı cinsten iki harf bulunsa (ve bunlardan) ilki sâkin (cezimli) olsa

44. Onların birincisini ikincisine bitiştirmek (yapıştırmak, yani şeddelemek) vacip oldu (gerekli olur)²⁹⁴

45. Dâl²⁹⁵ ve tâ²⁹⁶ (harfleri) sâkin (cezimli) olsa (onları) tâ²⁹⁷ da idğâm et (onları tânın içine sokarak/koyarak birleştir)²⁹⁸

46. Sâkin (cezimli olan) tâ²⁹⁹, dâl³⁰⁰ ve tâ³⁰¹ ya uğrasa (onların peşi sıra gelse) daimî surette idğâm olur (her zaman birbirine katılıp şeddeli gibi okunur)³⁰²

47. Tâ³⁰³’ı idğâm edecek (buna bitişecek) geri kalan (diğer harfleri) itbâk ile oku (dilini damağa yapıştır ve sesi o pozisyonda iken sert çıkar) [*Itbâk*: Dilin damağa yükselmesi ve onunla intibak etmesiyle çıkarılan güçlü ve vurgulu sestir. Bu şekilde söylenen harflere *el-hurûfu’l-mutbika* denir ki bunlar dört tanedir: ظ , ط , ض , ص . (Temel 1997 (1), 81)]

48. Itbâk’ı (dilini damakla buluşması/birleşmesi ile elde edilen kuvvetli sesi veya oradan çıkan harfi) yok etmek (o şekilde söylememek), âlimler indinde/katında çok zayıftır (Kıraat bilginleri nazarında makbul ve muteber değildir)

49. Sâkin (cezimli) lâm³⁰⁴ ı râ³⁰⁵ da idğâm etmek (onun içine koyarak okumak) lazımdır

²⁹³ 48/*Feth*, 10.

²⁹⁴ Buradaki vucûbiyet, fikhî anlamda değil kaçınılmazlık hâli, yani zorunluluk karşılığında kullanılmıştır.

²⁹⁵ د

²⁹⁶ ط

²⁹⁷ ت

²⁹⁸ Örneğin, ‘*abedtum* (109/*Kâfirûn*, 4) ve *ehadtu* (27/*Neml*, 22) gibi.

Ayrıca örneğin, *ehadtu* (27/*Neml*, 22) ve *besadte* (5/*Mâide-h*-, 28) gibi.

²⁹⁹ ت

³⁰⁰ د

³⁰¹ ط

³⁰² *Eskaleet de’avellâhe* (7/*A’râf*, 189).

³⁰³ ط

³⁰⁴ ل

50. Ancak ey iyi nâm kazanmış (güzel isim yapmış şöhretli/ünlü) kişi, (şunu da bil ki) *bel-râne*³⁰⁶, *men-râkın*³⁰⁷ gibi oldu (ilkinin telaffuzu, ikincisinin söylenişine benzerdir)³⁰⁸

51. Dâl³⁰⁹, sâkin (cezimli) tâ³¹⁰ya mülâkî olsa (kavuşsa/birleşse) onu hemen onunla idğâm et (onu derhâl onunla birlikte oku)

52. *Yâ būneyye'rkeb*³¹¹'deki bâ³¹²yı mîm³¹³ harfinde idğâm et (Bu terkipte geçen bâ'yı mîmin içine yerleştirerek/gizleyerek oku)

53. Sâkin (cezimli) mîm, ağız boşluğundan çıkan harf [*Cevf*: Boğazın göğse bitişik kısmından dudaklara kadar uzanan boğaz ile ağız içindeki boşluğa denir ki buradan med harfleri diye bilinen vav, yâ ve elif çıkar. (Çetin 1997, 56; Temel 1997 (1), 43)] e uğrasa onu ızhâr yap (onunla bu harfleri birbirine girdirmeden/karıştırmadan aralarını ayırarak açık açık oku)³¹⁴

54. Bu söze (itibar edip) uyarak sakın ola ki mîm harfini harekeleyenlerden olmaya gör (Bu sözü tutarak sâkin/cezimli mîme asla hareke verme)

55. (Ve dahi) sen, hem *Bismillâhi mecrahâ*³¹⁵'daki fethalı (üstün hareke taşıyan) mîm ile

56. Hem de bunun devamındaki râ³¹⁶'nın fethasında (onun ardından gelen rânın üstün harekesi üzerinde) imâle eyle (onu imâle edilmiş, yani yâya meyilli elif [*İmâle*: Med harfi olan elif üzerinde yapılan bir işlemdir ki onu elif ile yâ arasında yatay bir düzlemde okumak demektir. Daha geniş bilgi ve uygulama örneği için bkz. Gülle 2006, 29] ile oku)

57. *Yûsuf Sûresi*'nde geçen *te'mennâ*³¹⁷ (lafzın)da işmâm yap (bu kelimedede geçen şeddeli nûn harfini işmâm kuralını uygulayarak oku) [*İşmâm*:

³⁰⁵ ج

³⁰⁶ 83/*Mutaffifîn*, 14.

³⁰⁷ 75/*Kıyâme-h-*, 27.

³⁰⁸ Yani Hafs, burada sekte yapar; tıpkı *men-râkın* (83/*Mutaffifîn*, 14)'da sekte yaptığı gibi ki bu (uygulama), Hafs'ın mezhebidir/tuttuğu yoldur; açıkçası kendi benimsediği görüştür.

³⁰⁹ ط

³¹⁰ ط

³¹¹ 11/*Hûd*, 42.

³¹² ب

³¹³ م

³¹⁴ Örneğin, '*aleyhim ve-le'ddâllîn* (1/*Fâtiha*, 7) gibi.

³¹⁵ 11/*Hûd*, 41.

³¹⁶ ج

³¹⁷ 12/*Yûsuf*, 11.

Bir harfin aslında harekesi var ve okuyucu onun üzerinde vakfettiği, yani durduğu için onu sâkinleştiriyorsa (ki bu durumda o, sükûn-i ârız olur); açıkçası, aslında var olan harekeyi cezme dönüştürüyorsa o zaman orijinal harekeyi belli etmek ya da göstermek için o sükûnu telaffuz ettikten sonra dudakları yummak/büzüştürmek, yani oval/yuvarlak hâle getirmektir ki bu, yalnızca ötre hareke için geçerli olduğundan böylesi bir davranış sergilenmektedir. Zira bilindiği üzere dudaklar ancak vav harfi ile ötre harekeyi vurgulamak için böylesi bir pozisyon alır. Ancak yukarıda yer alan ibaredeki işmâm, normal işmâm kaidesinin geçerli olduğu bir vaziyet değil bunun dışında anlamdan kaynaklanan ve manaya dikkat çekmeye yönelik istisnaî bir hâldir. (Karaçam 1991 (1), 271-273)]³¹⁸

58. (Fakat) sanma ki bu işmâm, aynı işmâm ile nihayete erer (zannetme ki bu işmâm, bilinen işmâm gibi gerçekleşir ve son bulur)

59. Nûn'a işaret etmek suretiyle (onu ima etmeye yönelik olarak) hem onu/nûnu gizle (meye çalış hem de onu) zammele (ona ötre ver ve bu harekeyi karşı tarafa belli ettirmek için de dudakları yumarak/oval hâle getirerek, yani nûnun varlığını güçlü bir şekilde hissettirerek oku)

60. (Burada bu eylemi icra ederken) sahih (asıl, tam ve doğru) idğâmı terk et (bırak ve) buna ihtimam eyle (bu uygulamayı yapmaya özen göster)

61. *Fussilet* (*Sûresi*)'ndeki *e'a'cemiyyun*³¹⁹ (kelimesinde geçen hemzelerden birinin) istifham (hemzesi, yani soru edatı olduğunu) bil (ve bunu unutma)

62. (Gerçekte burada bu lafzın) hemzesi iki (tane)dir; lâkin İmam Hişam [Yedi Kıraat imamından İbn Âmir el-Yahsubî (21/641-118/736)'in râvîlerinden (bu ekolü temsilen aktaran nakilcilerden) biri olan Hişam b. Ammâr es-Sülemî (153/770-245/859) hk. bilgi için bkz. Karaçam 1981 (2), 318; Altıku- laç 1998 (3), 151) buna muhalefet (itiraz) eder (karşı çıkar ve bunun böyle olmadığını savunur)

63. Evveli (ilk hemzeyi) fetha ediver (normal üstün harekeli olarak oku), ikincisini de beyne beyne et (yap; yani fetha ile kesre arasında bir hareke ile oku) [*Beyne*: Fetha'yı, üstün ile esre arasında ama asıl harekesine meyilli (daha yakın) olarak okumaktır. (Temel 1997 (1), 41)]

³¹⁸ Nitekim yazar, sonraki dizelerde buna parmak basmaktadır.

³¹⁹ 41/*Fussilet*, 44.

64. Ey evlat (öğrenme çağındaki genç/delikanlı), (bu iki elifin) arasına, ayrıca bunların arasını ayıracak/ayıran başka bir elif sokma

65. Nitekim Şeyh³²⁰/İmam İbn Kesîr [Kırâat-i Seb'a imamlarından biri ve Mekke akımının temsilcisi olan Abdullah İbn Kesîr (45/665-120/737) hk. bilgi için bkz. Karaçam 1981 (2), 314-315; Altıkulaç 1999 (4), 131-132) ve/ile İbn Zekvân [Kıraatte Şamlıların İmamı kabul edilen İbn Âmir'in meşhur iki râvîsinden biri olan Abdullah İbn Zekvân ed-Dimeşkî (173/789-242/857) hk. bilgi için bkz. Karaçam 1981 (2), 318-319; Altıkulaç 1999 (5), 462]]'ın (bu konudaki) sözü budur (görüşleri bu doğrultudadır)

66. Dahası, sözün hakikati/gerçeği araştırıldığında Hafs'ın kıyası (karşılaştırması, değerlendirmesi ve yorumu) da böyledir (aynen böyle olduğu anlaşılır)

67. (O hâlde) sen, hareke üzere vakfı câiz görme (bir kelimedede vakfederken hareketin üstünde ve harekeli olarak durmayı uygun bulma ve onun sonunu) sâkin yap (ve onu harekesiz/cezimli olarak oku)

68. Ve dahi bir nefesle (tek solukta) onda (onun üzerinde durarak) vakfi tekit et (vurgula) [Kur'an tilâvetinin teknik ve estetik yönü açısından çok büyük ehemmiyet arz eden ve birbiriyle sebep-sonuç ilişkisi bakımından âdeta iç içe bir konumda bulunan *vakf* ve *ibtidâ* konuları hk. detaylı bilgi için bkz. Temel 2001 (2)]

69. Zaten Ehl-i Kûfe (Kıraatte Kûfe Okulu İmamları diye bilinen zevat), ya ötreye veya esreye vakfedecek (o hareketler üzerinde duracak/dururlar)³²¹ [Burada isimleri zikredilenlerden Âsım ve Hafs hk. bilgi için daha önce referans gösterilmişti. Yedi Kıraat imamından biri olan Hamza b. Habîb ez-Zeyyât (80/699-156/773) hk. bilgi için bkz. Karaçam 1981 (2), 320-321; Altıkulaç 1997 (2), 511-513 ve yine Kırâat-i Seb'a imamlarından biri olan Ali b. Hamza el-Kisâî (120/783-189/805) hk. bilgi için bkz. Karaçam 1981 (2), 322-323; Altıkulaç 2002 (6), 69-70.]

70. Bunlar (adı geçen ekolün mensupları), ya ravm [*Ravm*: Gizli bir sesle harekeyi belli etmeye veya göstermeye çalışmaktır ki bu taktik/gösterim, *zamme*=ötre ve *kesre*=esre hareketler için geçerlidir. Böylesi bir kısık ses

³²⁰ Buradaki *şeyh* tabiri ile Tasavvufî bir makam ima edilmemiş, Kıraat önderi kast edilmiştir.

³²¹ Bunlar 'Âsım, Hamza ve Kisâî olup Hafs da onlardandır; çünkü o 'Âsım'ın râvîsi/talebesi olduğu için bu meselede/konuda onlara tabidir/uymuştur; dolayısıyla bu da onlardan sayılır.

çıkarılmayınca o zaman bu harekenin -kendiliğinden- *fetha=üstün* olduğu anlaşılır. (Karaçam 1991 (1), 270-271) ya da işmâm ederler (yaparlar ki) bunları avam (denen sıradan halk) bilmez

71.(Bu arada ey öğrenici veya okuyucu) tahakkuku itibariyle (gerçekleşme kolaylığı ya da uygulama pratikliği bakımından) ravme, işmâmdan daha fazla itimat edilir (güvenilir)

72.İshmâm yapmak için ötre tahsis edildi (işmâm, sadece bu hareke üzerinde uygulanır) vesselâm (bu kadar; bunun dışındaki iki harekede olmaz)

73.Sessiz bir şekilde (herhangi bir ses çıkarmadan) dudaklarınla ötreye işaret etsen (onu belli edip gösterdiğinde)

74.Şöyle ki kör (görme özürü) olan kimse (bu, yani okunan kelimenin son harekesinin ne olduğunu) bilmese bile ona (i'râbı betimlemeye yönelik olarak çıkarılan hafif/kısıp sese) işmâm derler

75.O anda ilkönce bir işaretle gizli (alçak tonda) bir ses çıkarsan (çıkarıldığında)

76.(Eğer) kör (gözleri görmeyen) şahıs, onu idrâk etse (anlayıp ne olduğunu kavrasa) bütün halk (bunu bilen tüm insanlar), ona ravm der³²²

77.Bu kaideler (Tecvîd ve Kıraat kuralları), Hafs'ın mezhebi (tuttuğu, benimsediği ve izlediği yol; dolayısıyla sahip olduğu görüş) üzere nazmedildi (şiiir tarzında yazıya döküldü)

78.Ey Hüsâm, her kim (bu risâleyi kaleme alanın) canına/ruhuna (Cenâb-ı Hakk'tan) rahmet dilerse (ona, yani kendisine hayır duada bulunursa) Allah da onu mübarek kılsın (nimetleriyle bereketlendirsın ve rızkını bol eylesin)

Bu manzûmeyi, Allah'ın yardımıyla Hicrî 1285 senesinin (savaşılması ve kan dökülmesi haram addedilen) Muharrem ayında Nahvî lakaplı Abdulgani isimli kişi yazdı.

Sonuç

Hüsâm bin Halîfe el-Mer'aşî'nin kaleme aldığı *Kavâ'idu'l-Kur'an* ve *Tecvîdu'l-Kelâmi'l-Îlâhî* adlı manzum eser, -isminden de anlaşılacağı üzere- Kur'an harflerinin mahreçleri ile Kur'an'ı doğru-düzgün okumanın vasıtası/-

³²² Yazar, sehven şöyle bir hataya düşmüş olabilir: Burada gerek ravm gerekse işmâm, a'mâ insanları hedef alır gibi bir yanılsama sezilmektedir. Oysa ravm görme, işmâm da işitme duyusunu kaybeden veya olmayanlara hitap eden iki farklı uygulamadır.

aracı olan Tecvîd'in bazı temel kurallarını içermektedir. Söz konusu eser, nicelik itibariyle küçük hacimli ama nitelik itibariyle dikkate değer bir üründür. Bu yönüyle eser, ilmî ve edebî bakımdan oldukça önemlidir. Bu eserden, müellifin, hem bilim hem de sanat insanı vasıflarını haiz biri olduğu anlaşılmaktadır. Zaten risaleye ilğimiz de daha çok bu sebeple olmuştur. Zira burada, öteden beri bilinen şeyler ele alınmış ancak konuların şiir tadında dile getirilmesi, onu bizim gözümüzde ayrıcalıklı kılmıştı.

Adı geçen eser üzerinde inceleme yaparken pek tabii ki müellifin kim olduğuna ve yaşamına ilişkin araştırmalara girildi. Ancak bir seneye yakın süre bu doğrultuda girilen tüm çabalar -maalesef- sonuçsuz kaldı; açıkçası onu çağrıştıracak hiçbir veriye ve en ufak bir bulguya rastlanamadı.

Ana metnin dış tarafına -tıpkı hâşiyeler gibi- düşülen iki nota ve arşiv belgesine bakıldığında bu eserin, bir müellif nüshası değil müstensih nüshası olduğu anlaşılmaktadır. Kanaatimizce eseri kendi el yazısıyla istinsah eden ve bütün kenar notlarıyla örneklendirip eseri zenginleştiren, Abdulganî Nahvî adlı bir kişidir. Elimizdeki nüshanın istinsah tarihi, müstensihin verdiği bilgiye göre Hicrî takvimle 1285 senesinin Muharrem ayıdır. Eserin başında kaydedilen ve kim tarafından konulduğu saptanamayan ama müellif nüshasının kaleme alınış tarihi olduğu öngörülen tarihle (ki 1127 veya 1137) bunun arasında 148 ya da 158 yıl gibi bir sürenin var/geçmiş olduğu zannedilmektedir. Bu arada gerek ana metin gerekse hâşiyeler dikkate alınarak eserin tümüne hâkim olan ve aynı kişinin kaleminden çıktığı çok net gözlemlenen hat-ta (yazı sitiline) bakıldığında ve isminin sonunda yer alan lakap da göz önünde bulundurulduğunda; açıkçası müstensihin yazısının estetik oluşundan ve konuya hâkimiyetinden/vukûfiyetinden yola çıkarak onun da ehl-i kalem/-ilimden biri olduğu bariz biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu doğrultudaki temennimiz, bu eserin -iyimser yaklaşımla- en azından ikinci varyant, yani müellif nüshasının ilk el kopyası olmasıdır.

Eserin birkaç yerinde -sehven olduğu sanılan- hatalar mevcuttur. Bunun beşerî bir olgu olduğunu düşünüyoruz. Ancak -zuhûla dayalı- bu ufak çaplı yanlışların müelliften mi yoksa müstensihten mi kaynaklandığı konusunda herhangi bir tespitite bulunmak çok zor hatta imkânsız gibi bir şeydir. Ayrıca bu meseleyi, eleştiriyi hak edecek bir durum değil(dir) yaklaşımıyla yorumladığımız için bunlar üzerinde fazla durmayı zait addediyoruz. Kaldı ki zaten

belirlenen bu nevi hatalara işaret edilmiş ve bunlar, ait olduğu yer-ler-de düzeltilmiştir. Dolayısıyla okuyucu açısından artık onlar, bir sorun teşkil etmemelidir.

Bunların ötesinde tarafımızdan -ana metne sadık kalınarak- manzumenin, muhteva yönünden olabildiğince olgunlaştırılmasına gayret sarf edildi. Bunu ne denli becerebildiğimize elbette okuyucu karar verecektir. Bunu yaparken bilhassa iki husus gözetildi: Kapalı bir nokta ve kaynağı gösterilmeyen bir mevzu kalmasın. Bunu sağlamak için gerek ana metin gerekse kenar notları içinde değinilen nerdeyse bütün kavramların açıklaması yapılmış ve bahsi geçen hemen hemen tüm konuların referansı verilmiştir. O bakımdan her ne kadar bu çalışma, bir eser incelemesi olsa bile bu vesileyle ortaya kon-ul-an yeni esere, özgün makale hüviyeti kazandırılmaya çaba gösterilmiştir. O yüzden buna o gözle bakılabilir.

Umarız ve dileriz, genel din bilimleriyle uğraşanların yanı sıra bilhassa Kur'an'ı güzel okuma sevdasında olanlara yararı dokunacak hayırlı ve bereketli bir iş çıkarılmış/başarılmıştır.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm.

ALTIKULAÇ Tayyar. (1997). “Hafs b. Süleyman”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 15, İstanbul, (s. 118-119).

ALTIKULAÇ Tayyar. (1997). “Hamza b. Habîb”. *DİA*, c. 15, İstanbul, (s. 511-513).

ALTIKULAÇ Tayyar. (1998). “Hişâm b. Ammâr”. *DİA*, c. 18, İstanbul, (s. 151).

ALTIKULAÇ Tayyar. (1999). “İbn Kesîr, Ebû Ma'bed”. *DİA*, c. 20, İstanbul, (s. 131-132).

ALTIKULAÇ Tayyar. (1999). “İbn Zekvân, Ebû Amr”. *DİA*, c. 20, İstanbul, (s. 462).

ALTIKULAÇ Tayyar. (2002). “Kisâî, Ali b. Hamza”. *DİA*, c. 26, Ankara, (s. 69-70).

ALTIKULAÇ Tayyar. (1983). *Tecvidu'ul Kur'an*. Ankara: DİB Yayınları.

ÇETİN Abdurrahman. (1997). *Kur'an Okuma Esasları -Tecvîd-*. İstanbul: Aksa Yayınları.

ÇOLLAK Fatih. (1997). *Hafız Rivâyetiyle Gelen Muhtelif Vecihler ve Hücetleriyle Âsım Kırâati*. İstanbul.

DEVELLİOĞLU Ferit. (1988). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi.

DOĞAN D. Mehmet. (1986). *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Birlik Yayınları.

GÜLLE Sıtkı Gülle. (2006). *Tecvîd Dersleri*. İstanbul: Huzur Yayınevi.

Hayat Büyük Türk Sözlüğü. (trç.), Komisyon, Hayat Yayınları, yer yok.

KARAÇAM İsmail. (1991). *Kur'an-ı Kerîm'in Fazîletleri ve Okunma Kâideleri -Mufasssal Tecvid-*, İstanbul: MÜİF Yayınları.

KARAÇAM İsmail. (1981). *Kur'an-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâati*. İstanbul: Nedve Yayınları.

Osmanlıca Karabaş Tecvîdi. (trç.). Yazarı belli değil, Osmanlıca baskı, yer yok.

ÖZÖN Mustafa Nihat. (1979). *Osmanlıca Türkçe Sözlük*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri.

SARI Mehmet Ali. (1991). “Âsım b. Behdele”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 3, İstanbul, (s. 475-476).

SARI Mehmet Ali. (trç.). *Kur'an-ı Kerîm'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları*. yer yok.

SÜLEYMANOVA Naile. (2015). *İlahiyyata Dair Elyazmalar Kataloqu (Qiraet, tecvid ve tefsire dair ereb, fars ve türkdilli elyazmalar)*, c. I, Bakı.

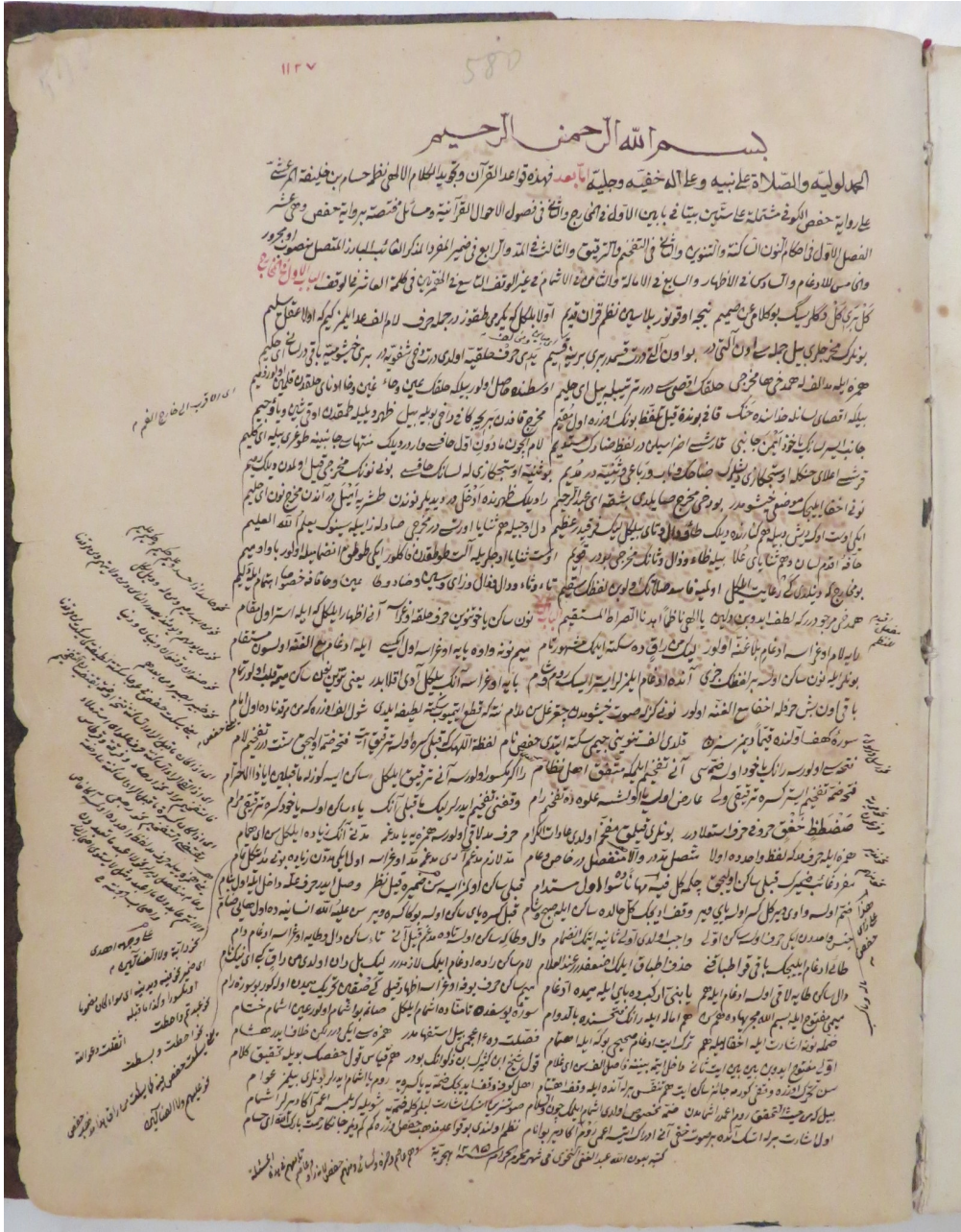
TEMEL Nihat. (1997). *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*. İstanbul: MÜİFV Yayınları.

TEMEL Nihat. (2001). *Kur'an Kırâatında Vakf ve İbtidâ*. İstanbul: MÜİFV Yayınları.

ÜNLÜ Demirhan. (trç.). *Kur'an-ı Kerîm'in Tecvîdi*. yer yok.

EK

Üzerinde çalışılan eserin orijinal metninin foto-kopya nüshası



Prof. Yusuf Alemdar

**ƏLYAZMA POETİK TƏCVİD TRAKTATI NÜMUNƏSİ
(Tənqidi araşdırmanın transkripsiyası və nəşri)**

XÜLASƏ

Bu məqalə şəxsiyyəti müəyyən edilə bilməyən Husam b. (ben: oğlu) Xəlifə əl-Maraşi tərəfindən yazılmış Qavaid al-Qur'an və Tajveed al-Calam al-Elahi adlı qısa poetik əlyazmanın transkripsiyası, tərcüməsi, aşağı sərlövhələrlə hazırlanması və nəhayət dəyərləndirilməsini ehtiva edən tənqidi araşdırmanın nəşridir. 60 beytdən ibarət olan bu əsər bir yarpağın ön/bir səhifəsinə sığan çox kiçik həcmli bir traktata bənzəyir. Mövzulara iki hissədə toxunan müəllif birinci hissədə hərflərin mənşəyini açıqlamış; on qismə ayırdığı ikinci hissədə isə İmam Asimin Həfs rəvayətinə əsasən Quranın qiraəti ilə bağlı bəzi əsas məsələləri poetik formada ifadə etmişdir. Müəllif lakonik şəkildə irəli sürdüyü bəzi qiraət qaydalarına dair müəyyən misraları da yəqin ki, sonralar nümunələrini elmi üsullarla göstərdiyimiz əsərin haşiyə hissəsinə annotasiya şəklində əlavə edib.

Açar sözlər: Müqəddəs Quran, Təcvid, Qiraət, Hərflərin mənşəyi, Oxuma qaydaları, Husam b. (oğlu) Xəlifə əl-Maraşi, Asim, Həfs.

Prof. Dr. Yusuf Alemdar

**AN EXAMPLE OF A MANUSCRIPT POETIC TAJWEED TREATISE
(Transcription and Edition of the Critical Study)**

ABSTRACT

This article is an edition of the critical study that includes transcription, translation, development with footnotes and finally evaluation on a concise, poetic manuscript named as Qavaid al-Qur'an and Tajveed al-Calam al-Elahi, written by a person named Husam b. (ben: son of) Khalifah al-Marashi, whose identity and personality could not be determined. Consisting of 60 couplets, this work looks like a very small treatise that fit on the front/single page of a leaf. Dealing with the subjects in two parts, the author explains the origins of the letters in the first part; in the second part, which he divided into

ten parts, he expressed some basic issues regarding the recitation of the Qur'an according to Haf's narration of Qiraah Asim in poetic form. The author, also and probably later added some verses about some recitation rules that he put forward in a terse manner, in the margins of the work -in the form of annotations- whose examples have been shown by us with scientific methods.

Keywords: *The Holy Koran, Tajweed, Qiraah, Origins of letters, Reading rules, Husam b. (son of) Khalifah al-Marashi, Asim, Haf's.*

Проф. Юсуф Алэмдар

ОБРАЗЕЦ РУКОПИСНОГО ПОЭТИЧЕСКОГО ТРАКТАТА ТАДЖВИД

(Транскрибирование и издание критического исследования)

РЕЗЮМЕ

Данная статья представляет собой издание критического исследования, охватывающее транскрибирование, перевод, разработку со сносками и, наконец, оценку сжатой, поэтической рукописи под названием «Каваид аль-Коран» или «Таджвид аль-Калам аль-Илахи», написанной человеком по имени Хусам б. (сын) Халифа аль-Мараши, личность которого установить не удалось. Состоящая из 60 двустушии, данная работа напоминает небольшой трактат, уместающийся на первой / единственной странице листа. Рассматривая темы в двух частях, автор объясняет происхождение харфов в первой части. Во второй части, разделенной автором на десять разделов, он изложил некоторые основные вопросы, касающиеся декламации Корана в соответствии с чтением Хафса кираата Асима в стихотворной форме. Также, автор, по всей видимости, добавил позже несколько стихов о ряде правил декламации, изложив их кратко на полях работы в виде аннотаций, примеры которых были продемонстрированы нами с применением научных методов.

Ключевые слова: *Священный Коран, таджвид, кираат, происхождение харфов, правила чтения, Хусам б. (сын) Халифа аль-Мараши, Асим, Хафс.*

Çara tövsiyə etdi: f.f.d. Q.Ə.Abdurrahmanov

QLOBAL PROBLEMLƏR VƏ İSLAM MƏDƏNİYYƏTİNİN BİRGƏYAŞAYIŞ TƏCRÜBƏSİ

i.f.d., dos. Məmmədali Babaslı,

AMEA akad. Z.Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutu

Şərq-Qərb şöbəsinin müdiri

mammadalibabasli@ait.edu.az

XÜLASƏ

Müasir dövrdə təbii kataklizmlər, təbii sərvətlərin talanması, ətraf mühitin çirklənməsi, ölümcül xəstəliklər, epidemiyalar dünya birliyinin həlli qarşısında aciz qaldığı qlobal problemlər sırasına daxildir. Bəşər övladının Yer kürəsinə münasibətdə atdığı şüursuz addımlar, pozulmuş ekosistem, qlobal istiləşmə, içməli su və təmiz hava problemi, ərzaq çatışmazlığı, aclıq problemləri bəşəriyyətin gələcəyini təhdid edir. İşğalçı müharibələr, misli görünməmiş qəddarlıq, terrorizm, şovinizm, radikalıq, təməl insan haqlarının pozulması müasir dünyanı yaşanmaz hala gətirmişdir. Sosial problemlər, artan işsizlik, gəlirin ədalətsiz bölgüsü, hökm sürən savadsızlıq həyatı dözülməz etmişdir. Yer kürəsinin bir çox guşəsində baş verən silahlı toqquşmalar, vətəndaş müharibələri nəticəsində milyonlarla insan qaçqın düşmüş, aclığa, səfəltə düşər olmuşdur. Qərb ölkələrinə axın edən milyonlarla insandan ibarət miqrant kütləsi misli görünməmiş humanitar faciənin yaşanmasına səbəb olmuşdur.

Dövlətlərarası münasibətlərdə müşahidə olunan bu vəziyyət cəmiyyətlərə və fərdlərə də sirayət etmişdir. Zənginlik ikən fərqliliklər qarşıdurmaya, “biz” fikri “mən” anlayışına və “biz”dəki dözümlülük isə “mən”dəki dözümsüzlüyə çevrilmişdir. Qloballaşmanın cəmiyyətlərdə meydana gətirdiyi dəyişikliklər fərqliləşmiş kimliklərin formalaşmasına gətirib çıxarmışdır.

Mövcud çalışmanın məqsədi yaranmış vəziyyətdən çıxış yolu axtarmaq üçün İslam mədəniyyətinin birgəyaşayış təcrübəsindən istifadə imkanlarını araşdırmaqdır. Qlobal səciyyə daşıyan problemlərin həlli üçün səylərin birləşdirilməsi və ortaq çıxış yollarının axtarılıb-tapılmasına cəhd etməkdir. Yeganə yolun dialoq və tolerantlıq çərçivəsində “sülh adacıqları”nın formalaşdırılma-

sından keçdiyini nəzərə çatdırmaqdır. Həmçinin varlıqlarını davam etdirmək üçün mövcud mədəniyyətlərin bir-birini dəstəkləməli olduqları fikrini aşılamaqdır. Nəhayət, Azərbaycanda fərqli din və millətlərin əsrlərdir, barış içində yaşaya bilmə təcrübəsinə diqqəti çəkməkdir.

Açar sözlər: qloballaşma, qlobal problemlər, İslam mədəniyyəti, birgəyaşayış təcrübəsi, tolerantlıq, Azərbaycan.

Giriş

Bəşər tarixində baş vermiş proseslərin təhlili göstərir ki, müasiri olduğumuz zaman kəsiyi dünya tarixinin heç bir dövründə bu qədər sürətli və heyrətamiz dəyişikliklərə şahid olmamışdır. Bu da keçən əsrin son onilliklərindən başlayaraq əhatə dairəsi getikcə genişlənən, ciddi tərəddüdlərə və qızgın müzakirələrə səbəb olan qloballaşma prosesi ilə bağlıdır. Bəşər sivilizasiyasının gələcəyi üçün taleyüklü əhəmiyyət daşıyan qloballaşma prosesinin bilavasitə təsiri altına düşən coğrafi ərazilərin genişlənməsi nəticəsində zaman və məkan məfhumları mahiyyətcə yeni məna kəsb etməkdədir. Dünyanın sürətlə dəyişdiyi bu dövrdə lokal səciyyə daşıyan bəzi problemlərin milli həddləri aşaraq daha geniş coğrafiyaya yayılma imkanına malik olması, ümumbəşəri mahiyyət kəsb etməsi inkarolunmaz həqiqətdir. Müasir dünya inkişafının əsas vektoru olan modernləşdirmə dövlət, cəmiyyət və şəxsiyyət arasındakı qarşılıqlı münasibətləri keyfiyyətcə yeni səviyyəyə qaldırır (Mehdiyev 2005, 68). Baş verən dəyişikliklər iqtisadi, siyasi, sosial, texnoloji və mədəni aspektləri ehtiva etdiyinə görə, qloballaşmanın mahiyyəti və məqsədləri ilə bağlı fikirlərin bir-birindən kəskin şəkildə fərqlənməsi də təbiidir. Kifayət qədər çoxcəhətli zahirî əlamətlərə malik olan qloballaşmanın mahiyyət etibarilə çoxşaxəli, mürəkkəb və ziddiyyətlərlə dolu bir proses olması faktını da inkar etmək qeyri-mümkündür. Başqa sözlə, “qloballaşmanın postsənaye sivilizasiyasının tələblərini əks etdirən mürəkkəb və aşkar bir proses” (Loyko 2015, 36) olaraq səciyyələndirilməsi bir daha qloballaşmanın çoxəhatəli, miqyaslı və totalməzmunlu bir proses olmasına dəlalət edir.

Qeyd etdiyimiz səbəblərdən, tədqiqatçıların haqlı olaraq ilk növbədə qloballaşmanın artıq keçilmiş yüzillik və minilliklərdə baş verənlərin təkrarı, yoxsa insanların, millətlərin və dövlətlərin qarşিদurmasını həll etməyə yönələn, pozitiv yeni keyfiyyətməzmunlu bir proses olub-olmaması ilə maraqlanmaları başadüşüləndir (Aslanova 2004, 18). Bu baxımdan, istər Qərb dünyasında, istərsə də Şərqdə qloballaşmaya münasibət heç də birmənalı deyildir. Qloballaşma ilə bağlı araşdırmaları ilə tanınan Held, Qreu, Holblatt və Perreaton kimi nüfuzlu tədqiqatçılar qloballaşma prosesinə münasibətdə insanları “radikal qloballaşmaçılar”, “skeptiklər” və “transformasiyaçılar” olmaqla üç qrupa bölürlər (İsmayilov).

Qloballaşma prosesini araşdıran müəlliflərin bir çoxu bəşəriyyətin tarix boyu integrasiyaya, vahid siyasi, iqtisadi, yaxud sosiomədəni məkanın bir hissəsi olmağa can atdığını əsas gətirərək prosesin qanunauyğunluğunu irəli sürür. Onlar sənayeləşmənin formalaşdırdığı mövcud milli dövlətlər sisteminin artıq qloballaşan dünyanın çağırışlarına cavab vermədiyini və getdikcə öz əhəmiyyətini itirdiyinə inanırlar. Bu səbəbdən, müasir dünyada ölkələrin ayrı-ayrılıqda müstəqil surətdə iqtisadi problemləri həll etmək iqtidarında olmadığını əsas gətirirlər.

Qloballaşmanın bitərəfli olaraq yalnız xeyirli olduğunu hiperqloballaşma konsepsiyası ilə əsasalandıranlar da vardır (Şahgəldiyev 2017, 15). Qloballaşma tərəfdarları bir qayda olaraq, baş verən dəyişiklikləri cəmiyyətin postsənaye, informasiya şəraitində kapitalizmin müasir inkişaf mərhələsi kimi dəyərləndirirlər. Digər bir düşüncəyə görə, bu proses sosializm üzərində tarixi qələbəsinə elan etmiş kapitalizmin qlobal sistemə çevrilməsi cəhdi ilə əlaqələndirilir. Başqa sözlə, idarəetmə, istehsal və istehlak proseslərini “şəbəkə strukturları” vasitəsilə inkişaf etdirən “yeni kapitalist iqtisadiyyatı” kimi təqdim edirlər. Qloballaşmanın dünyada rifah səviyyəsini artıracağını, inkişaf etmiş və inkişaf etməkdə olan ölkələr arasındakı fərqləri azaldacağını bəyan edirlər. Digər bənzər mülahizə tərəfdarları qloballaşmanı dünya xalqlarının əsrlərboyu arzusunda olduqları birliyin, azadlığın təminatı, sülhün və təhlükəsizliyin təntənəsi kimi qəbul edirlər.

Qloballaşma məfhumuna müsbət yanaşan ifrat qlobalist fikirlərlə yanaşı, bu prosesin əleyhinə çıxan, ona şübhə ilə baxan skeptiklər də mövcuddur. Onlar, ilk növbədə, qloballaşmanın dünya üzərində hökmranlığı ələ almaq

üçün planlaşdırılan və işə salınan bir mexanizm olduğunu düşünürlər. Bu qəbildən tezisi müdafiə edən Hirst və Tomson “qloballaşma” anlayışının səhv, sadəcə, yeni və çox yüksək səviyyədə beynəlmilləşmiş, dünya bazarının nəzarətindən kənarda iqtisadiyyat olduğunu irəli sürürlər (Udovnik 2002, 348). Qeyd olunan məfhumu müstəmləkəçiliyin modern təzahürü kimi səciyyə-ləndirən qloballaşma əleyhdarları qloballaşma amilinin müzakirəsinə həddindən artıq zaman sərf edildiyini bəyan edərək, onun məqsədini şübhə altına alırlar. Onlar, əsasən, qloballaşmanın daha əvvəl bazar iqtisadiyyatının bilavasitə təsir dairəsinə daxil olmayan təbii sərvətlərin bu prosesə cəlb edilməsində özünü bürüzə verməsinə diqqəti cəlb edirlər. Bu amili də əsas gətirərək, qloballaşma-nın təbii sərvətlərə və ekoloji risklərə birbaşa nəzarət edən beynəlxalq texnokratiyanın təşəkkülü məqsədinə xidmət etməsi fikrini ortaya atırlar. Qlo-ballaşma prosesini transmilli şirkətlərin və inkişaf etmiş Qərbin fəaliyyətinin nəticəsi hesab edən qloballaşma əleyhdarları qloballaşmanın mahiyyət etibarilə antidemokratik, dağıdıcı səciyyə daşması səbəbindən, ayrı-ayrı ölkələri və insanlığı davamlı inkişafdan məhrum etdiyini düşü-nürlər. Sözügedən prosesin apokalipsis dövrünün başlanğıcı və bəşəriyyətin sonunu gətirəcək bir mərhələ olduğuna dair iddialar da səsləndirirlər. Bununla belə, Avropa qlobalistikasının bəşəriyyətin gələcəyi ilə bağlı obyektiv narahatlıqlardan çıxış etməsi şübhə doğurmur. Bənzər yanaşmanı “soyuq müharibədə uduzmuş, ikiqütblü dünya tarazlığında öz çəkisini və mövqeyini itirmiş, fəqət, bu mövqeni təzədən əldə etmək uğrunda mübarizə aparan bir hegemonist dövlət ambisiyaları ilə çıxış edən” (Ulusel 2005, 88) rus qlobalistikası haqqında deyə bilmirik. Belə ki, rus qlobalistlərinin fikirlərində onların tendensiyalı mövqeyi və yenidən superdöv-lət olmaq arzusu özünü açıq-aydın bürüzə verir.

Son olaraq, qloballaşma prosesinə nisbətən bitərəf mövqedən yanaşan, müasir cəmiyyətlərin və dünya sisteminin formalaşmasında qloballaşmanı güclü iqtisadi, sosial və siyasi faktor olaraq qəbul edən transformasiyaçılar adlanan üçüncü qrup da mövcuddur. Qloballaşmanın milli dövlətlərdə höku-mətlərin funksiyalarına ciddi təsir göstərdiyini qəbul edən, lakin “Milli dövlətlərin sonudur”, “Dünyada heç nə dəyişmir” kimi rəylərlə razılaşmayan transformasiyaçılar mövqe etibarilə skeptiklərdən daha çox, radikallara yaxın sayılırlar (İsmayilov). Maraqlıdır, bütün təzadlı fikirlərə rəğmən sürətlə dəyişən müasir dünyada heyrətamiz elmi-texnoloji yeniliklərin baş verməsi,

bəşəriyyətin tarixində həlledici və kritik bir mərhələdən keçməsi faktı prosesin tərəfdarları və əleyhdarları tərəfindən etiraf olunur.

Təbii ki, müəyyən icra mexanizmləri tərəfindən həyata keçirilməsi nəticəsində cəmiyyətlərin müxtəlif tiplərə malik olması qloballaşmanın obyektiv və subyektiv tərəflərinin fərqli şəkillərdə təzahür etməsi ilə müşayiət olunur. İnformasiya texnologiyalarının sürətlə yayılması, xidmət və əmtəə çeşidlərinin həcmnin artması, ölkələr arasında maliyyə axınının genişlənməsi nəticəsində dünyada qarşılıqlı asılılığın artması qloballaşmanın obyektiv tərəfləri kimi səciyyələndirilə bilər.

Müasir qlobal proseslərin bəşər sivilizasiyasının siyasi və mənəvi dayaq-larını əks etdirən subyektiv tərəfləri də vardır. Bu da Qərbin bütün dünyada hökmranlıq əldə etməsi, yeni dünya sisteminin qurulması və vahid dünya dövlətinin formalaşması planlarında özünü göstərir. Nəticə etibarilə sosioloqlar tərəfindən necə adlandırılmasından asılı olmayaraq, artıq bəşəriyyətin tamamilə fərqli bir inkişaf mərhələsinə qədəm qoyması kimsədə şübhə doğurmur. İstənilən halda səbəb və nəticə baxımından qlobal proseslər haqqında dolğun təsəvvür əldə etmək üçün qloballaşmanın təbii, yoxsa məcburi və ya idarəolunan bir proses olub-olmadığı məsələsi sual olaraq qalır.

Tərəddüdlər və mübahisələr davam edərkən qloballaşmanın dünya dövlətləri və cəmiyyətlər arasında qarşılıqlı təsir baxımından tamamilə qeyri-məhdud və universal səciyyə kəsb etməsi müasir dövrün atributu oldu (Trifonov 2016, 27). İnkişafın müasir mərhələsində bəşəriyyətin əsas məzmununu müəyyən edən bir proses olması, ortaq beynəlxalq iqtisadi, hüquqi, mədəni münasibətlərin və informasiya mühitinin formalaşması, dünyanın vahid məkanə çevrilməsi ehtimalı artdı. İnsan, sərmayə, texnologiya və xidmətlər baxımından inteqrasiyanın təmin olunacağına, ideyaların və onların daşıyıcılarının bu məkanın əsas təkanverici amilləri kimi çıxış edəcəyinə dair fikirlər üstünlük təşkil etdi. Bu da öz növbəsində, beynəlxalq sərmayənin iqtisadi siyasətinin, mədəniyyətinin və ideologiyasının cəmiyyətlərin siyasi idarəolunma metodları, ideologiya və mədəniyyətləri üzərində hökmranlığının bərqərar olmasına və inkişafına zəmin hazırladı. Dünya miqyasında əmək bölgüsünün, kapitalın, işçi qüvvəsinin, istehsal resurslarının miqrasıyası, qanunvericiliyin, iqtisadi və texnoloji proseslərin standartlaşdırılması, nəhayət, müxtəlif ölkələrin mədəniyyətlərinin çulğalaşmasının qaçılmaz olacağı qənaəti hasil oldu. Milli mədə-

niyyətlərin, iqtisadiyyatların və sərhədlərin getdikcə ortadan qalxacağı, sosial həyatın qlobal proseslərin təsiri altına düşəcəyi təxmini yəqinlik qazandı. Müasir insanların şahid olduqları bu hadisələrin doğuracağı nəticələrin gələcək onilliklərdə də beynəlxalq proseslərin əsas istiqamətlərinin müəyyənləşdirilməsində inkarolunmaz rol oynayacağı fərziyyəsi həqiqətə çevrildi. Həmçinin ölkələrin, xalqların və yerli qanunların əhəmiyyətinin azalacağı və dünyamiqyaslı proseslərin, qanunların üstünlük təşkil etməsinin bilavasitə bu proseslərin təsiri ilə gerçəkləşəcəyi aydın oldu. Mövcud tərəddüdlərə və etirazlara rəğmən qloballaşmanın müsbət və ya mənfi cəhətləri ilə birlikdə dünyada sürətlə yayıldığını etiraf etmək məcburiyyətindəyik.

Getdikcə dərinləşən və qaçılmaz görünən bu proseslərin əsas dinamikliyi modernizm mərhələsində aransa da, müasir elm və texnologiyanın kommunikasiya sahəsində səbəb olduğu sıçrayışların dəyişikliklərə təkan verdiyi unudulmamalıdır. Həmçinin yaşadığımız zaman kəsiyini və şahidi olduğumuz hadisələri əhəmiyyət dərəcəsinin az və çox olmasına rəğmən, insanın fikrən transformasiyaya məruz qaldığı kritik məqamlardan biri kimi qiymətləndirmək mümkündür. Etiraf etmək lazımdır ki, “qloballaşmanın problematikliyinə və onun təhlili ilə bağlı işlərin çox olmasına rəğmən, bu istiqamətdə sosial-fəlsəfi tədqiqatlar hələ yetərli deyildir” (Loyko 2015, 11). Bu baxımdan, istisnasız olaraq bütün tarixi hadisələrin insan təfəkkürünün görünməyən irəliləyişinin nəzərəcarpacaq nəticələri kimi təzahür etdiyini nəzərə alaraq, qloballaşan dünyada hakim kəsilmiş fikirləri təhlil etmək, çoxtərəfli və ziddiyyətli gerçəklər prizmasından dəyərləndirmək vacibdir.

Müasir qlobal problemlərin mahiyyəti və təsnifatı

Elm və texnologiyanın sürətlə inkişaf etdiyi, həyatın bütün sahələrində inteqrasiya meyillərinin hakim olduğu bir şəraitdə qloballaşma prosesinin qaçılmaz olduğu artıq şübhə doğurmur. Elmi-texniki nailiyyətləri ilə cəlbedici görünən qloballaşmanın bir sıra ciddi qlobal problemlərlə müşayiət olunduğu danılmaz həqiqətdir. Qloballaşma məfhumunun hər kəs tərəfindən qəbul edilən dəqiq bir tərfi olmadığı kimi, qlobal problemlərin mahiyyəti və təsbiti məsələsində də fərqli yanaşmalar mövcuddur.

Elmi ədəbiyyatda “qlobal problemlər” termini keçən əsrin 60-cı illərinin sonundan etibarən sənaye və informasiya dövrünün qovşağında qarşıya çıxan

yeni və “insan-təbiət-cəmiyyət” müstəvisində mövcud olan və müasir dövrdə də getdikcə dərinləşən problemləri ifadə etmək üçün istifadə olunmağa başladı. Bilavasitə həmin vaxtdan sonra müasir dövrün problemləri, bəşəriyyətin gələcəyi alimləri və siyasətçiləri ciddi şəkildə düşünməyə və narahat olmağa vadar etdi. Qərbin “soyuq müharibə”də qələbəsinin ardınca dünyada baş verən geosiyasi və geostrateji transformasiyalar nəticəsində mövcud problemlər ikincidərəcəli məsələ hesab edilsə də öz aktuallığını tamamilə itirmədi və tədqiqatçılar dünya tarixinin yeni faktoru olan qloballaşma prosesini daha dərinlən araşdırmağa başladılar (Loyko 2015, 29). Qloballaşma prosesinin əhatə dairəsi genişləndikcə baş verən müsbət dəyişikliklərə paralel olaraq bəşəriyyətin qlobal səciyyə daşıyan yeni problemlərlə qarşılaşması qaçılmaz oldu. Qlobal problemlərin mahiyyətinin təhlil edilməsi istisnasız olaraq bütün bəşəriyyətin, ölkələrin və sosial təbəqələrin maraqlarına toxunduğunu, ciddi iqtisadi və sosial itkilərə səbəb olma ehtimalını, hətta bəşər sivilizasiyasını təhdid etdiyi gerçəyini ortaya çıxardı. Bu da qarşıya çıxan problemlərin həlli üçün ilk növbədə onların mahiyyətinin araşdırılması və doğru nəticələrə varılması zərurətini aktuallaşdırdı. Bir-biri ilə sıx bağlı olan qlobal problemlərin səbəbləri haqda tam təsəvvür əldə etmədən onların həllinin də mümkün olmayacağı şübhə doğurmur. Məsələn, iqlim dəyişikliyi problemi vacib bir ekoloji və etik problem olmaqla bərabər, miqrasiya və demoqrafiya probleminin artması ilə də birbaşa əlaqəlidir. Eyni zamanda, təməl insan haqları və demokratikləşmə daxil olmaqla bir çox qlobal problem həm də etik problem olaraq səciyyələndirilə bilər (Kitapçı 2017, 242). Həmçinin iqtisadi böhranlar, gəlir bölgüsündəki ədalətsizlik və yoxsulluq, səhiyyə və sosial təminat problemlərini bir-birindən kəskin şəkildə ayırmaq olduqca çətindir. Buna baxmayaraq ümumbəşəri, ümumdünya səciyyə daşması, kompleks halında, obyektiv, sistemli olması, məkan və zaman etibarilə daim inkişaf etməsi qlobal problemləri təsbit etməyə imkan verir. Bu üzədən, yuxarıda qeyd olunan problemlərdən bəhs edərkən məcburən onlarla əlaqəli olan problemlərə də təmas edilməsi zərurəti hasil olur. Digər tərəfdən, təsiri milli həddləri aşmayan problemlərdən bəhs etməyin mümkün olmadığını nəzərə aldıqda dünyada çoxlu sayda beynəlxalq təhlükəsizlik problemlərini də əlavə etməklə qlobal problemlər haqqında təsəvvürü tamamlamaq olar.

Getdikcə kəskinləşən və bəşəriyyətin gələcəyini təhdid edən müasir dövrün qlobal problemlərinin əsas səbəbləri qismində təbiətə istehlakçı münasibətin davam etməsi, ictimai həyatın getdikcə beynəlmiləl mahiyyət kəsb etməsi, elmi-texniki inqilabın sürətli inkişafı, demoqrafik proseslərin dinamikliyi, hərbi-sənaye kompleksinin artan rolu, dünyada köklü sosial dəyişikliklərin baş verməsi və s. amillər qeyd olunur.

Qlobal dünyanın ortaqları problemləri olduğu kimi, ölkələrin də bir sıra siyasi, sosial, iqtisadi və demoqrafik fərqliliklərindən meydana gələn lokal, yaxud regional problemlərinin də mövcud olması onların həlli zamanı nəzərə alınmalıdır. Digər tərəfdən, özünəməxsus lokal problemlərin həlli istiqamətində hər hansı addım atılarkən dünya birliyi ölkələrindəki daxili dinamiklər təhlil edilmək şərti ilə qlobal realıq öyrənilməlidir. Ən başlıcası, qlobal səciyyə daşıyan problemlərin həlli məqsədilə bütün bəşəriyyətin ortaq mənafeyinə uyğun sistemin qurulması, ənənəvi qurum və dəyərlərin yeni formalaşan qurum və dəyərlərlə əlaqələndirilməsi zərurəti unudulmamalıdır.

Mövzu ilə bağlı müraciət etdiyimiz mənbələrdə qlobal səciyyə daşıyan problemlər sırasında “insan-cəmiyyət-təbiət” müstəvisində təsnif edilən siyasi, iqtisadi, ekoloji və sosial problemlər qeyd olunur. Bununla yanaşı, “təbiət və cəmiyyət”, “elim və texniki inqilabların qarşılıqlı əlaqəsi”, “ərzaq problemi” şəklində də təsnifata yer verilir. Eyni zamanda, “XXI əsrdə dünyada yaşanan ən mühüm qlobal problemlərin gəlir bölgüsündə ədalətsizlik və yoxsulluq, iqtisadi böhranlar, səhiyyə, iqlim dəyişiklikləri, ətraf mühit, demoqrafiya, miqrasiya, etika, korrupsiya, terror” (Kitapçı 2017, 242) olaraq təsnif edilməsi də təklif olunur. Həmçinin mövcud problemlərin ümumdünya (müharibə və sülh, iqtisadi inteqrasiyanın inkişafı, bərabər hüquqlu prinsiplər əsasında yeni dünya düzəninə qurulması) ümumplanetar (ekoloji, demoqrafik, enerji, ərzaq, təbii ehtiyatlar və s. problemlər), ümumbəşəri (sosiomədəni və humanitar) olaraq təsnifatına üstünlük verilir. Tipologiya məsələsi haqqında ümumi təsəvvür əldə etmək məqsədilə qeyd olunan yanaşmalara nəzər salmaqla kifayətlənərək, bilavasitə məsələnin mahiyyətini əks etdirən ən aktual problemlərin təhlilinə keçmək məqsəduyğun olardı.

Qlobal problemlərdən bəhs edərkən, ilk növbədə, intersosial və geosiyasi səciyyə daşıyan, bilavasitə ictimai əhəmiyyət kəsb edən dünyada təhlükəsizliyin və sülhün qorunması problemləri qeyd edilməlidir. Şübhəsiz, bu prob-

lemlər arasında ən mühüm yeri nüvə müharibəsi ehtimalının qarşısının alınması və sülhün təminatı məsələləri tutur. İşğal və vəkalət müharibələri, iki və çoxtərəfli sərhəd problemləri, sərhəddən keçən su axınlarının və beynəlxalq göllərin statusu ilə bağlı mübahisələr, Xəzərin statusu, Mərkəzi Asiya və Yaxın Şərqi enerji qaynaqlarının tədarükü problemi də ciddi narahatlıq doğurur. Eyni zamanda indiyədək həllini tapmamış Kəşmir problemi, ümumən Yaxın Şərq, xüsusilə Fələstin problemi, Kipr problemi, Hörmüz boğazı problemi və bir çox dövlətin ərazi bütövlüyü üçün ciddi təhdid olan separatizmi də əlavə etmək olar. Eyni zamanda, inkişaf etməkdə olan ölkələrin geriliyinin aradan qaldırılması, bütün xalqların sosial tərəqqisi üçün lazımı şəraitin yaradılması problemi də intersosial problemlər kateqoriyasına daxildir.

Ən şüurlu varlıq olan insan amansız və dağıdıcı müharibələr, başqa ölkələrin işğal edilməsi, xalqların əsarət altına alınması, onillərlə, yüzillərlə istismara məruz qalması, təbii sərvətlərin talanması, mad-di və mədəniyyət abidələrinin məhv edilməsi ilə həyatı dözülməz hala gətirdi. Xüsusilə keçən əsrdə baş vermiş iki dünya müharibəsi, bunun ardınca başlayan “soyuq müharibə” bəşəriyyətin inkişafının qarşısını kəsdi və ümumdünya sülh prosesinə ciddi zərbə vurdu. Sosializmin sistem olaraq dağılması, İslam kimliyinin timsalında yeni düşmən axtarışı, ABŞ-ın dünyada təkqütblü güc halına gəlməsi, Dağlıq Qarabağ münaqişəsi, I Körfəz müharibəsi, Bosniya savaşı, Birinci və İkinci Çeçenistan savaşları daxil olmaqla, digər birbaşa və vəkalət savaşları beynəlxalq təhlükəsizlik üçün ciddi təhdidə çevrildi. Nəticədə, dövlətlərarası, cəmiyyətlərarası münasibətlərdə kin, nifrət, düşmənçilik, dözümsüzlük amillərinin artması etnik və dini münaqişələrin, savaşların, soyqırımların, sayı milyonlara çatan qaçqınlar ordusunun ortaya çıxmasını qaçılmaz etdi (Babaşlı 2014, 341). Həmçinin informasiya təhlükəsizliyi, təzyiq vasitəsi kimi istifadə edilən ideoloji mübarizə, siyasi blokada, iqtisadi sanksiya, silah qaçaqmalçılığı, insan alveri, narkoticarət, müxtəlif formalı kiberhücumlar, informasiya məkanında virus yayılması, təhlükəli virus daşıyan yoluxucu xəstəliklər və digər bəşəriyyəti çətin sınaq qarşısında qoyan problemlər bu qrupa şamil edilir.

Amerika Birləşmiş Ştatlarında 11 sentyabr 2001-ci ildə baş verən silsilə terror aktlarının ardınca dünya miqyasında artan faciəvi hadisələr beynəlxalq ictimaiyyətin, dünya ölkələri, hüquq-mühafizə orqanları rəhbərlərinin, beynəlxalq icmalçıların və hərbiçilərin diqqətini terrorizm probleminə çevirdi. Bunun

nəticəsində son illərə qədər daha çox təhlükəsizlik problemi, bu və ya digər bir dövlətin daxili məsələsi olaraq qəbul edilən “terror”, “terrorizm”, “terror aktı” terminləri fərqli bir keyfiyyət qazanaraq, “beynəlxalq terrorizm” ifadəsi ilə əvəz olundu. Beləcə, sürətlə dəyişən geosiyasi şərtlər və dövlətlərarası münasibətlər müstəvisində müşahidə olunan qütbləşmələr səbəbindən terror, artıq psixoloji savaşın bir növünü təşkil etməyə başladı. Baş verən və getdikcə adi hal kimi görünən zorakılıq hadisələrinin təşkilatçılarının və icraçılarının cəzasız qalması ümumi evimiz olan Yer kürəsində ciddi mənəvi böhranın yaşanmasına gətirib çıxardı. Belə ki, müəmmalarla dolu 11 Sentyabr terror aktının ardınca Əfqanıstanın işğalı, İraq səvəsi və Böyük Orta Şərq Layihəsinin mərhələli şəkildə həyata keçirilməsi bölgə xalqlarının əmin-amanlığını təhdid etməklə yanaşı, ilk növbədə, müsəlmanlara qarşı milli və irqi ayrı-seçkiliyə, İslam əleyhdarlığına rəvac verdi. Qərb mətbuatı məqsədyönlü təbliğat nəticəsində diqqəti İslamın həqiqətlərinə deyil, ayrı-ayrı müsəlmanların yanlışlarına yönəltdi (Babəşli 2017, 271). Digər tərəfdən, inkişaf modelləri sayəsində yüksək rifah səviyyəsi əldə etmiş Qərb geridə qalmış üçüncü dünya ölkələri və bu coğrafiyalardan köç etməyə məcbur qalan insanları yad olaraq görməyə başladı. Beləliklə, illərlə sürən müharibələr, etnik və dini münaqişələr, gücü haqda görən anlayışın hakim kəsilməsi nəticəsində dünya yaşamaz hala gətirildi. Savaşların əsasən İslam coğrafiyasında baş verməsinin, zülmə məruz qalanların daha çox müsəlman olması qətiyyətlə təsadüfi deyildir. Bu “dünya bizindir, onu biz idarə etməliyik” anlayışı ilə hərəkət edən, qeyri-zorakılıq etikasını unudan, özünü insan hüquqları və demokratiyanın təminatçısı sayan Qərbin başqa xalqlara münasibətdə ikili standartlara yol verdiyinin inkarolunmaz sübutudur.

Digər tərəfdən, qloballaşan dünya beynəlxalq iqtisadi inteqrasiyanın, sərmayənin, malların və xidmətlərin mobilliyinin artması ilə yanaşı, ciddi qlobal problem olan korrupsiyanın yayılması ilə müşayiət olunur. Beynəlxalq Valyuta Fondu mütəxəssisləri tərəfindən 2016-cı ildə hazırlanan “Korrupsiya: maliyyətləri və həll yolu strategiyaları” adlı hesabatə görə, rüşvətin qlobal iqtisadiyyata vurduğu zərərin illik həcmnin 1,5-2 trilyon ABŞ dollarına çatması və qlobal ümumi daxili məhsulun 2%-ni təşkil etməsi korrupsiyanın dünyada hansı səviyyədə olduğunu göstərir (IMF, 2016:5). Hər hansı ölkədəki korrupsiyanın həmin ölkə ilə iqtisadi və ya siyasi əlaqəyə malik digər ölkələrə

də yayıla bilməsi səbəbindən korrupsiya ilə mübarizə beynəlxalq səviyyədə sıx əməkdaşlığı zəruri edir (Kitapçı 2017, 242). Nəhayət, sosial münasibətlərin bazar iqtisadiyyatının kölgəsində qalması, humanizm, həmrəylik, ədalət və mənauiyyat kimi məfhumların aşınması problemin əhatə dairəsini daha da genişləndirir.

Müasir dövrdə bəşəriyyətin üzləşdiyi əsas problemlərdən birini də nüvə tullantıları, enerji və xammal problemi, ərzaq problemi, enerji problemi, təbii fəlakətlər, ətraf mühitin mühafizəsi, ekoloji böhranlar, qlobal iqlim dəyişiklikləri, ozon qatının dağılması, turşu yağışları, səhrələşmə, dənizlərin çirkənlənməsi, dünya okeanının problemləri, qlobal kosmik problemləri kimi həyati əhəmiyyət kəsb edən qlobal ekoloji problemlər təşkil edir. Təəssüflər olsun ki, zəlzələ və vulkan püskürmələri, sellər və daşqınlar, səhrələşmələr kimi təbii fəlakətlər istisna olmaqla saydığımız problemlərin əsas səbəbkarı “Tin” surəsinin 4-cü ayəsində *“Biz insanı ən gözəl surətdə yaratdıq!”* qəbilindən ilahi iltifata layiq görülmüş və Yer üzünün xəlifəsi seçilmiş insandır. Məhz insanın təbiətə və onun sərvətlərinə amansız münasibətinin nəticəsidir ki, ətraf mühitin canlı və cansız amilləri güclü antropogen təsirə məruz qalmış, bir çox bitki və heyvan növləri məhv olmuş, kökü kəsilmək ərəfəsində olan bəzi canlıların adı isə “Qırmızı kitab”a düşmüşdür. Pozulmuş ekoloji tarazlıq, amansızcasına istismar nəticəsində tükənməkdə olan təbii ehtiyatlar, içməli su və təmiz hava problemi, geni modifikasiya olunmuş qida məhsulları, qlobal istiləşmə, zəif inkişaf etmiş ölkələrdən getdikcə artan miqrasiya ancaq elmə güvənən müasir insanın səbəb olduğu acınacaqlı mənzərənin sadəcə bir qismidir. Məhz insanın ətraf mühitə şüursuz münasibəti səbəbindən planetin sərvətləri amansızcasına istismar edilmiş, suyun və havanın strukturu dəyişmiş, torpaqların məhsuldarlığı azalmışdır. Kənd təsərrüfatında fasiləsiz şəkildə istifadə olunan kimyəvi preparatlar atmosferi, hidrosferi və litosferi çirkləndirmiş, biosferin və ekosistemlərin ekoloji tarazlığını pozmuş, onun normal ahəngini məhvərindən çıxarmışdır. Ekoloji problemlər ən vacib qlobal problemlərə çevrilərək, siyasi əhəmiyyət kəsb etmiş və dünyanın müxtəlif regionlarında ekoloji baxımdan zişansız, təmiz ərzaq əldə edilməsi imkanları getdikcə məhdudlaşmaqdadır (Xəlilov, Zeynalova 2013, 6). Fabrik və zavodlardan, kombinatlarından, emal müəssisələrindən ətraf mühitə atılan müxtəlif tullantılar, aqrar sahədə istifadə edilən pestisidlər, kimyəvi maddələr, heyvandarlıq fermalarının

tullantıları ətraf mühitin çirklənməsində çox böyük rol oynayır. Tənəffüs üçün zəruri oksigeni təmin edən, çayların su rejimini tənzimləyən, torpaqları eroziyadan və quraqlıqdan qoruyan, nəhayət, xalq təsərrüfatının xammal bazası olan meşələrin qırılması da ətraf mühitə vurulan ən böyük zərbədir. Nəticədə, ozon təbəqəsinin qalınlığı, biosferin davamlılığı azalmış, quraqlıq, torpağın eroziyası, deflyasiyası və sürüşmələr, səhrələşmə, su daşqınları, güclü sel, qasırğalar, torpağın və suyun eroziyası, iqlimin və relyefin kəskin dəyişilməsi artmışdır. Bir sözlə, öz tələbatını ödəmək naminə insanın təbiətə qarşı istehlakçı münasibəti, təbiətə fəal və məqsədyönlü təsir göstərməsi onu məhv olmaq həddinə gətirib çıxarmışdır (Qraçev, Plyamina 2017, 86). Bunun da əsas səbəblərindən birini insanın özünü təbiətin əmanətçisi olduğunu unutması, sahibi və ağası olaraq hiss etməsi qəbilindən münasibətdə axtarmaq lazımdır.

Təbii ki, müasir ekoloji problemlər, sadəcə, müəyyən bölgə, hətta materik üçün deyil, mahiyyəti etibarilə bütün bəşəriyyətin mənafeyi baxımından müstəsna əhəmiyyət daşıyır. Bu qlobal problemin aradan qaldırılması yalnız bütün ölkələrin birgə əməkdaşlığı, səyi sayəsində mümkün olacaqdır. Cəmiyyətlə təbiətin qarşılıqlı təsiri ətrafında dünya miqyasında ciddi müzakirələrin getməsi, alimlərin, dünya ictimaiyyətinin, hökumətlərin, beynəlxalq təşkilatların ekoloji böhranın mahiyyətini, mövcud olma səbəblərini və aradan qaldırılması yollarını axtarmaları bunun üçün zəmin hazırlayır.

Ümumən bəşəriyyətin və ayrılıqda hər bir fərdin maraqlarına toxunan digər qlobal problemlər qrupuna demoqrafiya, işsizlik, miqrasiya, yoxsulluq, səhiyyə, təhsil problemi qəbilindən problemlər daxildir. Qeyd olunan problemlər arasında bəşəriyyətin mövcud inkişaf tendensiyasının və perspektivinin müəyyən edilməsində demoqrafik amil özünəməxsus yer tutur. Demoqrafik problemi müasir dövrün əsas qlobal problemi kimi səciyyələndirən mütəxəssislər 1990-cı ildə cəmi 15 il ərzində 1,5 milyard artaraq 5,3 milyarda çatan dünya əhalisinin sayının əsrin sonunda 6 milyardı, 2014-cü ilin əvvəli etibarilə 7 milyardı keçməsinə əsaslanaraq, dünya əhalisinin bu sürətlə artmağa davam edəcəyi təqdirdə, “2030-cu ildə 8,5 milyard, 2050-ci ildə isə 9,7 milyard olacağını” (Kitapçı 2017, 250) təxmin edirlər. Bu artımın əsasən inkişaf etməkdə olan ölkələrin payına düşəcəyi səbəbindən bəşəriyyətin aclıq, yoxsulluq və miqrasiya kimi problemlərlə qarşılaşacağı ehtimalını irəli sürürlər. Bu tip problemlərlə mübarizənin, sadəcə, lokal və yaxud milli səviyyədə deyil,

qlobal miqyasda aparılmasının vacibliyini vurğulayırlar. Demografik problemin ciddi narahatlıq doğurduğu Avropa qitəsi üçün əhalinin təbii artım dinamikasının zəifləməsi, yaşlı və tənha insanların sayının artması ilə müşayiət olunan miqrant axını müzakirələrə səbəb olur. Xüsusilə bəzi müsəlman ölkələrində illərlə davam edən vətəndaş müharibələri, münaqişələr, terror qruplaşmalarının törətdikləri vəhşiliklər, kütləvi işsizlik, dözülməz həyat şəraiti səbəbindən leqal və qeyri-leqal miqrasiya dalğasının inkişaf dinamikasını təhlil edən mütəxəssislərə tədricən Şərqi "qərbləşməsi" və Qərbi "şərqləşməsi" perspektivindən danışmağa əsas verir. Avropa ölkələrində müsəlmanların sayca çoxluq təşkil etmə ehtimalı, bəzi Avropa ölkələrində islami şüarlarla törədilən terror hadisələri müəyyən siyasi, irqçi və şovinist dairələrə rasizmi, ksenofobiyanı təşviq edən çağırışlar səsləndirmək üçün tarixi fürsət verdi.

Qərbi həyat standartları ilə müqayisədə daha az inkişaf etmiş, fərqli mədəni və dini kimliklərə mənsub miqrantlar bəzi irqçi dairələr tərəfindən Qərb dəyərlərinə təhdid elan edilərək hədəf halına gətirildi. Fransada Şimali Afrika mənşəli vətəndaşlara münasibətdə ortaya çıxdığı kimi "özgələr" olaraq təsnif edilən bu qəbildən insanlar Qərb və Şərq ölkələri arasındakı münasibətlərə xələl gətirməklə ittiham olundular. Digər tərəfdən, münaqişə bölgələrindən qeyri-leqal yollarla Avropaya keçməyə çalışan onminlərlə miqrant Aralıq və Egey dənizlərinin soyuq sularında boğuldular, ailələr dağıldı, uşaqlar itkin düşdü, insan alverinin və orqan mafiyasının qurbanı oldu.

Bəşər tarixinin hər mərhələsində mövcud olan və müasir dövrün qlobal probleminə çevrilmiş yoxsulluq, sadəcə iqtisadi səbəbləri deyil, sosial və əxlaqi xüsusiyyətləri də özündə ehtiva edir. Yoxsulluq birbaşa və ya dolaylı yolla hər bir insanın həyatında bir çox mənfi hallara rəvac verən mürəkkəb problemdir. Ölkələr arasında "zəngin şimal", "yoxsul cənub" şəklində qütbləşmə, iqtisadi inkişafda, gəlir bölgüsündə qeyri-bərabərlik, yoxsulluq amilləri də ciddi problem olaraq qalmaqdadır. Birləşmiş Millətlər Təşkilatının İnkişaf Proqramının hesabatına görə, dünya əhalisinin ən zəngin 1%-nin gəliri ən yoxsul 57%-nin gəlirinə bərabərdir (Kurtoğlu 2018, 278). Dünya əhalisinin 25%-nə malik olan Amerika və Qərb dövlətləri yerüstü qaynaqların 75%-nə sahib olduqları halda "2019-cu ildə isə dünyada 600 milyon insanın gündəlik gəliri 1,90 ABŞ dolları təşkil etmişdir" (32, 68). Maddi nemətlərin bölgüsündəki ədalətsizlik, formaca dəyişən, lakin mahiyyətə sabit qalan istismar

nəticəsində dünyanın bəzi bölgələrində aclıq və səfalət hökm sürdüyü halda, digər tərəfində israfçılığın və dəbdəbəli həyat tərzinin davam etməsi əxlaqi dəyərlərin aşınmasına dəlalət edir. Sənaye inqilabının başlanğıcında dünyanın ən zəngin və ən kasıb bölgələrindəki fərq 2:1 nisbətində olduğu halda, bu gün eyni göstəricinin artıq 20:1 nisbətində olması (Kitapçı 2017, 243) da gəlir bölgüsünün ədalətsizliyini göstərir.

Qeyd etdiyimiz sonuncu qrup sosial problemlərdən biri də hər bir fərdin sağlamlığı üçün həyati əhəmiyyət kəsb edən səhiyyə sisteminin vəziyyəti, səhiyyə xidmətlərinin səviyyəsi və keyfiyyəti, əlçatan olması ölkə və cəmiyyətin yetkinliyinə, insana verilən dəyərə dəlalət edir. Dünyanın əksər ölkələrində superurbanizasiya, ərzaq, içməli su problemi, demoqrafik partlayış, ekologiyanın dəyişməsi nəticəsində ərzaq məhsullarını yararsız hala düşməsi səbəbindən infeksiya və invazion, uzunmüddətli müalicə tələb edən dəhşətli xəstəliklər, uşaqlar arasında yayılan genetik xəstəliklər geniş yayılmışdır. Həmçinin elmi-texniki inkişafa paralel olaraq yeni çağırışlar və bəşəriyyəti təhdid edən səhiyyə problemləri milli dövlətin hüduqlarını aşır və qlobal səciyyə qazanır. Xüsusilə zaman-zaman baş verən və kütləvi ölümlərə səbəb olan vəba, ebola, “donuz qripisi”, “quş qripisi” kimi bənzər epidemiyaların və son olaraq dünya ölkələrinin üzləşdiyi koronavirus pandemiyasının qlobal səciyyə daşması şübhəsizdir. Bənzər epidemiyaların daha çox az inkişaf etmiş ölkələrdə meydana gəlməsi, qlobal səhiyyə problemi dünyadakı yoxsulluq probleminin həm səbəbi, həm də nəticəsi olaraq dəyərləndirilə bilər. İnkişaf etməkdə olan ölkələrdə uşaqların beşdəbirinin yoxsulluq içində yaşaması və normal qidalanmaq imkanından məhrum olması bir daha bunu göstərir. Mütəxəssislərin hesablamalarına görə, 2030-cı ildə QİÇS, sarılıq, tənəffüs yolları xəstəlikləri kimi yoluxucu xəstəliklərin 30% nisbətində azalacağı, ölüm hallarının daha çox infarkt, xərçəng və diabet səbəbindən baş verməsi gözlənilir (Kitapçı 2017, 255). Bir çox ölkələr üçün ciddi problem olan alkoqolizm, narkomaniya və psixoloji sağlamlıq da sosial problem olaraq narahatlıq doğurur. Milyardlarla insanın psixoloji pozğunluq vəziyyətində yaşaması, hər il üç milyon insanın spirtli içkinin həddindən artıq qəbulu nəticəsində ölməsi və dünyada hər 40 saniyədə bir intihar hadisəsinin baş verməsi Ümumdünya Səhiyyə Təşkilatının statistikasında da əksini tapır. Bütün bunlar bir daha səhiyyə məsələsinin ictimai əhəmiyyət kəsb etdiyini və dünyada

yayıldığı təqdirdə bütün ölkələri təhdid edəcəyini göstərir. Bu reallıq da səhiyyənin qlobal səciyyə daşıyan problemlərinin həllinin yeganə yolunun insanların səbəb olduqları subyektiv problemlərin aradan qaldırılmasından keçdiyini, səhiyyə və sosial təminat siyasətlərinin buna uyğun olaraq planlaşdırılmasını vacib edir.

Sosial mahiyyət kəsb edən qlobal problemlərdən biri də müasir dövrün ehtiyaclarına uyğun olaraq qarşısında təxirasalınmaz islahatların aparılması və gənclərin texnoloji inqilablar dövrünə hazırlanması vəzifəsi duran təhsildir. Təhsilənlərə sadəcə öyrənməyi deyil, həm də necə öyrənmək vərdislərinin aşılması, müasir təhsilin özündə bilikləri, həyati bacarıqları və tənqidi düşüncəni ehtiva etməsi vacibdir. Bu zərurəti nəzərə alan BMT və aidiyyəti qurumlar ilk növbədə dünya təhsil sisteminin qloballaşma prosesi ilə həmahəng olmasına, hər kəs üçün fürsət və imkan bərabərliyinin təmin edilməsinə yönəlik layihələr həyata keçirir. Təhsil standartları yüksək olan ölkələrin rifah səviyyəsinin yüksək olması və insanların daha firavan həyat sürməsi inkarolunmaz həqiqətdir. Lakin yoxsulluq, daxili və xarici münaqişələr, dini və iqtisadi problemlər səbəbindən dünyanın bir çox ölkəsində və bölgəsində təhsildə gerilik və savadsızlıq ciddi problem olaraq qalmaqdadır. Əsas vəzifələrindən biri vətəndaşlarına keyfiyyətli təhsil vermək olan dövlət təhsilə məqsəd kimi deyil, vasitə kimi baxmalı, təhsil prosesində gənclərə düzgün qərar qəbul etmək bacarığının öyrədilməsini təmin etməlidir. Təbii ki, sürətlə dəyişən dünyada multikultural mühitdə gəncləri yeni təfəkkür və həyat tərzinə hazırlamalı olan müəllimlər də müasir çağırışları nəzərə almalı, qlobal düşünmək, lokal hərəkət etmək prinsipinə riayət etməlidirlər. Bunun üçün də müəllim ona etibar olunmuş təhsilənin mənəvi, intellektual və fiziki sağlamlığının qeydinə qalmalı, öz ölkəsinin, bütün dünyanın və bəşər sivilizasiyasının taleyi üçün məsuliyyətinin, öhdəsinə düşən müqəddəs vəzifənin mahiyyətinin fərqi nə varmalıdır (Qerşunski 1998, 3). Həmçinin informasiyanın, texnologiyaların indiki sürətli inkişafı dövründə, müəllimlərin ixtisas biliklərinin mütəmadi şəkildə artırılması üçün distant təhsil texnologiyalarından, onlayn təhsil resurslarından istifadə etməyi bacarmalıdır. Təhsilənlər isə tənqidi düşüncə qabiliyyətinə malik olmaq, yeni məlumatı tənqidi dinləmək, süzgəcdən keçirmək, anlamaq, təhlil etmək vərdislərinə yiyələnməli, bilikləri yaradıcı surətdə tətbiq etməli, peşəkarlıq səviyyəsinə çatdırmalı, özünü daim inkişaf etdirməli və

təkmilləşdirməlidir. Təlim prosesinin təşkilində təqdimatlar, qrup halında çalışmalar, dialoqlar və problemlərin müzakirəsi tətbiq edilməklə qoyulmuş suallara qanədici və dolğun cavabların verilməsi metodundan geniş istifadə olunmalıdır.

Qlobal problemlərə dair fikrimizi yekunlaşdıraraq qeyd etmək lazımdır ki, mövcud məsələlərdən biri də birlikdə yaşamadır. Birgəyaşayış zərurəti siyasi, ideoloji təmayülündən, milli və dini mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, dünya birliyi ölkələrinin və hər bir insanın ümdə vəzifəsidir. Bunun üçün insanları müştərək problemlərin həlli zəminində əməkdaşlığa cəlb edən, insana insan olduğu üçün dəyər verən bir yanaşma tərzinin hakim olması, ortaq əxlaqi dəyərlərin formalaşması son dərəcə vacibdir.

Birgəyaşayış mühitinin formalaşması zərurəti və şərtləri

Sosial varlıq olaraq yaradılmış, yer üzünün xəlifəsi kimi müstəsna şərəfə layiq görülmüş insanın həyatını təkbaşına davam etdirməsi fitrət məntiqinə uyğun olmadığı kimi, praktiki cəhətdən də mümkün deyildir. Məhz buna görə də nəsil artırmaq, çoxalmaq, yaşamaq, yemək-ichmək, geyinib-gecirmək, özünə sığınacaq tapmaq, təhlükəsizliyini təmin etmək kimi təməl ehtiyacları insanları birlikdə yaşamağa vadar edir (Ataman 2020, 533). Habelə insanın anadan olması və vəfatı da daxil olmaqla, həyatı boyunca başqalarının yardımına ehtiyac duyması bir daha bu zərurətə dəlalət edir. Təlim prosesində müəllimə, müəlicə üçün həkimə müraciət edən insanın digərləri ilə sevincini və kədərini bölüşməsi də təbiidir. Bir sözlə, təbiətən mədəni varlıq olan insan üçün ictimai həyatın alternativı yoxdur. Bu baxımdan, insanlar yaşamalı olduqları cəmiyyətlərdə istər-istəməz başqalarını olduqları kimi qəbul etmək, fərqli dil, etnik, inanc, məzhəb mənsubları və topluluqlarla bir yerdə fəaliyyət göstərməyə məcburdurlar. Bunun da məntiqi nəticəsi olaraq, insan mövcud fəqliliklərinə rəğmən onu əhatə edən digər insanlarla ünsiyyət və əlaqə saxlamalı, zərurət halında onlarla yardımlaşmalı olur.

Ağıl və qabiliyyət baxımından fərqli doğulan insan “ontoloji quruluşu etibarilə başqalarına möhtac bir varlıqdır” (Gafarov 2016, 93). Maraqlıdır ki, ərəb dilində “insan” “إِنْسَانٌ” və ya “insanlar, insan nəslı” mənalarını verən “إِنْسٌ” kəlməsi ilə “ünsiyyət, ünsiyyətlilik, xoşsifətlilik, xoşrəftarlılıq” mənalarını ifadə edən “أَنْسٌ” kəlməsi eyni kökdən düzəlir (5, 1/36). Yenə ərəb dilindən dilimizə keçmiş və “insanlıq, bəşəriyyət” mənalarında işlədilən

“إِنْسَانِيَّةٌ” leksik vahidinin “insansevərlik, nəzakətlik, insan təbiəti” kimi mənə çalarları da mövcuddur (5, 1/36) İslam dininin ortaya çıxdığı şərait etibarilə şəhər dini olması, həmçinin “din” kəlməsinin eyni kökdən düzələn “mədinə”, “mədəniyyət” sözləri ilə mənə baxımından yaxın olmaları bir daha məsələnin başqa bir maraqlı tərəfini göstərir (Güneş 2005, 90). Bu səbəbdən, insanın kamillik və xoşbəxtlik dərəcəsi təsbit edilərkən digər insanlarla qurduğu sosial münasibətlərin səviyyəsinin nəzərə alınması əbəs deyildir. İnsanın fərdi qaydada ictimai həyatdan təcrid olunmuş şəkildə yaşayaraq bütün ehtiyaclarını tam şəkildə təmin etməsi və inkişafa nail olması imkansızdır.

Məlum olduğu kimi, ayrı-ayrılıqda müəyyən xüsusiyyətlərə malik olsalar da, mədəni keyfiyyət və vərdislər baxımından insanlar arasında bənzərlik vardır. Məhz insanların bir-biri ilə ünsiyyəti prosesində müsbət keyfiyyətlərin mübadiləsi baş verməklə yanaşı, tərəflər bilik və bacarıq cəhətdən daha da təkmilləşmək, savadlı və mədəni olmaq imkanı əldə edirlər. Eyni dildə danışır, eyni musiqidən zövq alırlar. Ortaq bayramları qeyd edərək sevinir və bənzər tərzdə milli yeməklərə və geyim tərzinə üstünlük verirlər. Başqa sözlə, fərdi planda insanlar arasında fərqliliklərin olması onların ictimai həyatda ortaqlar olmaları ətrafında birləşmələrinə mane olmur. Bu amil də bir daha ailənin, cəmiyyətin insan həyatında müstəsna əhəmiyyətə malik və inkarolunmaz yeri olduğunu göstərir. “İncə, düşüncəsi, işi, dili, irqi, soyu və qəbiləsi fərqli insanlardan meydana gələn bir cəmiyyətdə birlikdə yaşamağın sosial yardımlaşma və həmrəylik baxımından zəruri olmasının müqabilində gətirdiyi bir sıra məsuliyyətlər, hüquq və vəzifələrin də olduğu xüsusi unudulmamalıdır” (Gafarov 2016, 95).

Birlikdə yaşama təcrübəsinin bəşər tarixi qədər qədim olduğunu, daha doğrusu, ilk insan və peyğəmbər Hz. Adəmin (ə) övladlarının yer üzündə məskunlaşdığı zamandan başladığını qeyd etmək lazımdır. Təəssüflər olsun, peyğəmbər övladı olduğu halda, həsəd aparması səbəbindən doğma qardaşı Habil qətlə yetirməklə yer üzündə ilk dəfə qan tökmüş Qabil qiyamətə qədər axıdılacaq bütün günahsız qanlara ortaqlar olmuşdur. Bu da insanların, hətta eyni ailənin üzvü, eyni soya mənsub olmalarının, eyni dildə danışmalarının kifayət etmədiyini, eyni duyğu və düşüncəni daşımalarının vacibliyini göstərir. Əslində, bu hadisə həm də sonrakı nəsillər üçün dərs alınması, insanlıq üçün birlikdə yaşamağın bir çox səbəblərinin olması baxımından da ibrətamiz

olmalı idi. Keçmişdən günümüzdə qədər dünyada baş vermiş səlib yürüşləri, çoxsaylı savaqlar, soyqırımlar, sürgünlər, faciələr və ədalətsizliklər insanların lazımı dərsi almadıqlarını göstərir. Misal üçün, XV əsrdə İspaniyanın xristianlaşdırılması naminə Əndəlüs müsəlmanlarının və yəhudilərin məruz qaldıqları kütləvi qətlə əsnasında dörd milyon müsəlmanın həyatına son qoymuş qırğının Xristianlığın zəfəri kimi təqdim edilməsinə əsla bəraət qazandırmaq olmaz. Eyni zamanda, İvan Qroznının dövründə Kazan xanlığı işğal edilərkən ordunun və xristian missionerlərinin yardımı ilə tatarların və başqırdların zorla xristianlaşdırılması, müsəlmanlara həyat haqqının tanınmaması, məscidlərin dağıdılması, yerində kilsələrin inşa edilməsi örnəyini xatırlatmaq kifayətdir. Sonrakı dövrlərdə işğalın ardınca əhalinin demografik tərkibinin dəyişdirilməsi, ata-baba yurdundan didərgin salınması, onların yerinə xristian təbəələrin yerləşdirilməsi, missionerlik fəaliyyətlərinin genişləndirilməsi şəklində Şimali Qafqazda davam etdirilmişdir. Cənubi Qafqazın işğalından sonra yerli əhalinin assimilyasiyası məqsədilə qonşu İrandan və Osmanlı dövlətindən Azərbaycanın ərazisinə ermənilərin köçürülməsi, planlı şəkildə xristianların müxtəlif bölgələrə yerləşdirilməsi, missionerlər vasitəsilə xristianlaşdırma siyasəti həyata keçirilmişdir. Həmçinin 1829-cu ildə “Ədirnə müqaviləsi” ilə Osmanlı dövlətindən qoparılıb Rusiya İmperatorluğuna ilhaq edilən Axısqa və Axalkələk bölgəsində yürüdülməsinə siyasət sovet dövründə də davam etdirilmiş, İkinci Dünya müharibəsi illərində Axısqa türkləri də daxil olmaqla bir sıra müsəlman xalqların Orta Asiyanın çöllərinə sürgün edilməsi ilə nəticələnmişdir. Bu günə qədər də Krım tatarlarının və 1987-ci ildə ikinci dəfə Özbəkistandan didərgin salınmış Axısqa türklərinin sərbəst şəkildə tarixi vətənlərinə qayıtmaq hüququ bərpa olunmamışdır.

Fransanın Afrikanın müxtəlif ölkələrində milyonlarla insanı qətlə yetirməsi, kölə ticarəti nəticəsində məhv edilmiş milyonlarla afrikalı zənci, Amerikanın yerli hindulərə qarşı həyata keçirdiyi etnik təmizləmə, avropalıların müstəmləkə siyasətinin çoxsaylı qurbanları insanlığa qarşı törədilmiş cinayətlərin sadəcə bir qismidir. Həmçinin Fələstin xalqının sonu görünməyən faciəsi, Kiprdə türklərin qətləmə məruz qalması, keçən əsrin sonunda Bosniya müsəlmanlarına qarşı törədilmiş soyqırımı, xristian həmrəyliyi əmilindən bəhrələnən erməni daşnaklarının soydaşlarımıza qarşı keçən əsrdə mərhələli şəkildə həyata keçirdikləri etnik təmizləmə siyasətini, misli görünməmiş vəhşi-

liklərini, terror aktlarını unutmaq mümkün deyildir. Eyni zamanda, 200 il müstəqil dövlət olaraq hökm sürdükdən sonra dövlətçilikləri ilə birlikdə bütöv mədəniyyətləri də yox edilən Hindistandakı Heydərabad müsəlmanlarının aqibəti, Kəşmirdə onillərlə davam edən qanlı toqquşmalar, Əfqanıstanın, İraqın işğalı, günümüzdə Çinin uyğur türklərinə, Myanmada Arakan müsəlmanlarına qarşı misli görünməmiş soyqırım siyasəti və digər çoxsaylı hadisələr birgəyaşayış qaydaları ilə qətiyyənlə bir araya sığmır. Nəhayət, “ərəb baharı”nın ardınca İraqda, Suriyada, Yəməndə, Liviyada vətəndaş və vəkalət müharibələrinin eyni dinin mənsubları arasında yaşanan faciələr bölgənin məzhəb qarşındurması kimi təhlükəli məcraya sürüklənməsi ehtimalı baxımından ciddi təhlükə törədir.

Belə olan təqdirdə, bir yerdə yaşama mədəniyyətinin nə kimi şərtləri və qaydaları ehtiva etməsi barədə sual ortaya çıxır. Müvafiq elmi ədəbiyyatda birgəyaşayış mədəniyyəti fərqli mədəni kimliklərə malik olan müxtəlif qrupların eyni ictimai həyatda “öz inanclarını, dinlərini, düşüncələrini və mədəniyyətlərini qoruyaraq” (Okumuş 2015, 101) varlıqlarını davam etdirə bilmələri şəklində izah edilir. Kimliyindən asılı olmayaraq, hər bir insan üçün ictimai həyat məcburi olduğuna görə birlikdə yaşama da məcburi sayılır. Birlikdə yaşama mədəniyyəti sayğı, sevgi, xoşgörü, məsuliyyət, vəfa kimi dəyərlərin sosiumu təşkil edən fərdlər tərəfindən mənimsənilməsi ilə inkişaf edir və bərqərar olur (Sayın 2017, 211). Bənzər birlik və bərabərliyin ən bariz nüsxələrindən biri kimi tarixə düşmüş Əndəlüs mədəniyyətinin nüsxəsində fərqli din, dil və irq xüsusiyyətlərinə sahib olmalarına rəğmənlə insanlar bir bütövün parçaları olmağın və əsrlərlə birlikdə yaşamağın mümkünlüyünü sübut etmişlər. Əndəlüs, həmçinin Osmanlı dövlətinin təcrübəsinin göstərdiyi kimi, birlikdə yaşamaq aralarındakı fərqliliklərin ortadan qaldırılması yolu ilə fərqli inanc və kimliklərin birləşdirilərək tamamilə yeni bir birliyin və inancın formalaşması və yaxud assimilyasiya edilərək yox edilməsi mənasına gəlmişdir. Bu da onu göstərir ki, hər bir mədəniyyətin özünə görə dəyərlili olması səbəbindən onun daşıyıcılarının heç bir məhdudiyyət qoymadan bir-birinə qarşılıqlı şəkildə sayğı göstərmələri və tanımaları vacibdir. Birlikdə yaşama hər bir fərdin insan olması səbəbindən ailə, cəmiyyət, millət, inanc topluluqları səviyyəsində də təzahür edə bilər. Bu da tərəflərin bir-birini olduğu kimi qəbul etmələrinə, fikirlərini sərbəst şəkildə ifadə edə bilmələrinə fürsət

verilməsi, dialoq imkanının olması, fərqliliklərə hörmətlə yanaşılması kimi qaydaların tətbiq edilməsi ilə mümkündür. Əlbəttə, bu yanlış fikirlərin qeydsiz-şərtsiz qəbul edilməsi mənasına gəlməməli, mühüm olan tərəf tutmaq deyil, anlaşımaq üçün yollar axtarmaq və ortaq məxrəcə gələ bilməkdir. Ortaq fikirlərin və hədəflərin, idealların olması bir yerdə yaşama mədəniyyətini asanlaşdıran və mümkün edən ən vacib ünsürlər hesab olunur. Məsələn, ekoloji olmaqla yanaşı, həm də əxlaqi problem olan ətraf mühitin qorunması üçün insanlarda ekoloji dünyagörüşü formalaşdırmaq, təbiətlə qarşılıqlı münasibətdə kortəbiilik elementlərini getdikcə məhdudlaşdırmaq, mütəşəkkil, şüurlu, yaxın və uzaq nəticələri nəzərə almaq şəraitində fəaliyyət göstərmək vacibdir. Ən vacibi də birlikdə yaşama müştərək düşüncə, davranış, hərəkət baxımından fürsətə, yer üzündə insanlığın iqtisadi, sosial və mədəni cəhətdən inkişafına çevrilə bilər (Ataman 2020, 540).

Beləliklə, sağlam məntiq “insanın qurdu, yoxsa qardaşı olmalıdır?” dilemması ilə qarşılaşdığı zaman fərdin dil, mədəniyyət və inanc kimi fərqliliklərə rəğmən sülh şəraitində birgəyaşayış variantını seçməsinə tələb edir. Əminliklə demək olar ki, “birlikdə yaşama bu gün istər fərdlərarası, istərsə də cəmiyyətlərarası münasibətlərdə rahatlığın və tarazlığın təmin edilməsi baxımından vazkeçilməz bir dəyərdir (Gafarov 2016, 92). İnsanın fitrətində inteqrasiyaya və təkamül yolu ilə inkişafa meyil mövcud olduğuna görə baş verən dəyişikliklərlə ayaqlaşa bilməsi, ayrı-seçkiliyə rəğmən həmcinsləri ilə əlaqə qurması, fərqliliklərdə uzlaşmağın yollarını axtarıb-tapması baxımından yeganə doğru seçimdir. Əks-təqdirdə, “mən” və “başqaları” arasındakı əlaqə bir-birini tamamlayan ünsürlər olduğu üçün digərlərini təhdid olaraq görüldüyü zaman birgəyaşayış mümkün olmayacaqdır. Ancaq insan başqalarını olduğu kimi tanıdığı və onlara qarşı sevgi duyduğu nisbətdə ətrafdakılarla gerçək birlik və inteqrasiya şəraitində yaşaya bilər. Bunun da nəticəsi olaraq, bir-birinə yaxınlaşan mədəniyyətlər və cəmiyyətlər ortaq dəyərlər mozaikası əmələ gətirmiş olacaqlar.

Unudulmamalıdır ki, insanları bir-birindən uzaqlaşdıran amillər mədəniyyət, dil və inanc deyil, özgələşdirən və ayıran səbəblər qabaqcadan əmələ gəlmiş yanlış fikirlərdən qaynaqlanır. İnsanın “ixtilaf edən varlıq” olduğunu nəzərə alsaq, Hz. Adəmin (ə) övladlarının təmsalında olduğu kimi, hətta eyni ailənin, millətin, dinin mənsubları, mədəniyyətin daşıyıcıları olsalar da tarix

boyu iki insanın olduğu yerdə aralarında fikir ayrılığı olmuşdur. Ancaq bir-birinə möhtac olmaları səbəbindən başqa yerə gedə bilməyəcəyinə görə insanlar birlikdə necə yaşamağın, dünya və insanlıq üçün nə kimi faydalı işlər görə bilməyin yollarını axtarmalıdılar. Birlikdə yaşama hadisəsi fərdin və cəmiyyətin özünü başqasından tamamilə təcrid etməsi və bir-birilərini düşmən ünsürlər olaraq görmələri yerinə, müəyyən ortaq məsələlər ətrafında bir araya gəlmələri şəklində təzahür etməlidir (Çetinkaya 2012, 150). Bu qəbildən birlikdəyaşama hadisəsi fərqliliklərdən daha çox ortaq zəmin hazırlamaq məqsədini güdməli və bu da insan amili üzərində qurulmağa çalışılmalıdır. Fərqliliklər ixtilaf səbəbi kimi deyil, əksinə təbii və zəruri bir hal, hətta zənginlik ünsürü olaraq dəyərləndirilməlidir. Digər etnik və dini kimliklərə qarşı assimilyasiya və ya başqalaşdırma siyasətini həyata keçirmək yerinə, könnüllü integrasiyanın əsas alınması prinsipinə riayət olunmalıdır. Həmçinin siyasi və ictimai fərqliliklər, fərqli həyat tərzləri demokratiyanın zəruri şərtləri olaraq qəbul edilməlidir. Təbii ki, bu ünsiyyət və əlaqə qarşılıqlı şəkildə təmənnadan uzaq, səmimi olarsa, sayğı və sevgiyə əsaslanarsa, insan da özünü o nisbətdə rahat və xoşbəxt hiss edər. Ən başlıcası da birlikdə yaşama sadəcə insanların bir-birinin varlığına dözmək kimi başa düşülməməli, böyük mütəsəvvif Yunus Əmrənin tərənnüm etdiyi “yaradılanı sevmək Yaradandan ötrü” prinsipindən irəli gəlməlidir. Bu da ancaq dərisinin rəngindən, milli və dini mənsubiyyətindən, düşüncə və həyat tərzindən asılı olmayaraq hər kəsin insanlıq adlı ortaq bir platformada birləşdiyinə fərqləndirilməsinə olmalıdır.

Məlum olduğu kimi, ictimai həyatın tələblərinə uyğun olaraq qonşu mədəniyyətlərlə təmas halında olan fərqli mədəniyyətlər qloballaşma dövründə yeni çağırışlarla qarşılaşır. Bu da özünü daha çox mədəniyyətlərarası sərhədlərin daralması və məsafələrin azalmasında, mədəniyyətlər qarşısında yeni tələblərin qoyulmasında, müəyyən problemlərin meydana gəlməsində göstərir. Turizmin və ya iş əlaqələrinin inkişafı fərqli mədəniyyətə sahib olan insanların bir araya gəlməsini asanlaşdırır (Ataman 2020, 539). Belə ki, elm və texnologiyanın inkişafı ilə yanaşı, humanizm kimi mənəvi dəyərlərin aşınması və ya tamamilə itirilməsi müşahidə olunur. “Biz və “onlar” ayrı-seçkiliyinə yol vermək, başqalarına qarşı yad ünsür, hətta düşmən kimi davranmağın nəticəsində haqqı gücdə görən, zəifli əzən bir zehniyyət formalaşır. Bir tərəfdən, dünya miqyasında qarşılıqlı siyasi, iqtisadi, mədəni əlaqələrin

inkişafı və bir-birindən asılılığın genişlənməsi, intensivləşməsi, dərinləşməsi baş verərkən, digər tərəfdən ölkələr arasında və ya ayrıca götürülmüş bir ölkə daxilində ciddi qütbləşmə və təbəqələşmə baş verir. Qloballaşma şəraitində tarixən bərqərar olmuş etno-konfessional identiklik tiplərinin yad təsirə, müasir dünyanın mədəni inkişaf dinamikasının, cəmiyyətin etnik müxtəlifliyinin dəyişikliyə məruz qalması müşahidə olunur. Nəhayət, uzaqdakılar daha da yaxın olduqları halda, cəmiyyətdə və ya fərdlər arasında sosial əlaqələrin zəifləməsi, qohumluq və ailədaxili münasibətlərin pozulması müşahidə olunur. Təbii ki, baş verən bu arzuolunmaz gedişat istər-istəməz millətlərarası, mədəniyyətlərarası və dinlərarası münasibətlərə də təsirini göstərir. Qlobal sistemin beyin mərkəzi dünyanı hər baxımdan şəkilləndirməyə çalışarkən sadəcə insanları istədiyi kimi məlumatlandırmaqla və istiqamətləndirməklə qalmır, həmçinin lokal mədəni ünsür və qurumları sıradan çıxarır (Ataman 2020, 533).

Məhz buna görə də beynəlxalq miqyasda getdikcə artan qütbləşmə, ədavət və zorakılıq kimi təzahürlərin qarşısını almaq üçün müxtəlif millətlərin milli və dini dünyagörüşlərindəki, mental dəyərlərindəki mövcud fərqlilikləri aşaraq mədəni-mənəvi inteqrasiya amilinə üstünlük verilməsi vacibdir. Belə bir şəraitdə qlobal problemlərin həll edilməsi ilk növbədə milli və beynəlxalq səviyyədə qanunverici orqanlar, cəmiyyət və fərdlər tərəfindən problemin dərk edilməsindən asılıdır. Əlbəttə ki, sadəcə mövcud problemlərin təsbit olunması kifayət etmir, onların həlli üçün ortaq şüurun və iradənin olması da vacibdir. Dərk etmək lazımdır ki, bəşəriyyətin üzləşdiyi və həllində aciz qaldığı həqiqətən də qlobal səciyyə daşıyan problemlərin həlli ilk növbədə səmavi dinlərin ardıcılılarının da iştirakı ilə yalnız ortaq ağıla əsaslanmaqla və ümumi səylərlə mümkün ola bilər. Bu prizmadan baxıldığında mənşə etibarilə Hz. İbrahimdə (ə) birləşən hər üç səmavi dində, həmçinin digər qeyri-səmavi dinlərin təməl mənbələri olan mətnlərdə dünyada əmin-amanlığın bərqərar olmasına, fərdin digər din mənsubları ilə münasibətlərini tənzimləməsinə dair hökm və tövsiyələr tapmaq mümkündür (Çetinkaya 2012, 147). Ancaq nəzəri cəhətdən birgəyaşayış qaydaları təbliğ olunmasına baxmayaraq, həmin nəzəri müddəaların həyatda tətbiqi xüsusunda bu dinlərin ardıcılıları heç də eyni dərəcədə həssas davranmırlar. Bunun isə səbəbini həmin dinlərin ilkin mahiyyətindən daha çox dünyada hökmranlıq etmək istəyən güc mərkəzlərinin bir-birindən qorxunc siyasət ssenarilərində və yaxud ayrı-ayrı dinlərin ardıcılıları-

nın davranışlarında axtarmaq lazımdır. Təbii ki, müasir dünyada əlaqələr qlobal səciyyə daşıdığına görə problemlərin həlli üçün təklif olunan çıxış yolları da hökmən ümumdünya miqyasda dəstəklənməlidir. Həmçinin başqasını qəbul etməyə, anlamağa və birlikdə yaşamağa təminat verəcək ən mühüm ünsürlərindən olan xoşgörü anlayışının hakim olması lazımdır (Karaca 2012, 236). Eyni zamanda, qloballaşmanın ortaya çıxardığı iqtisadi və sosial problemlərin həlli ancaq qlobal etik anlayışının və birlikdə yaşama zərurəti şüurunun hakim olması halında mümkün olacaq. Bu da öz növbəsində bəşəriyyətin universal, ümumbəşəri qlobal əxlaqı mənimsəməsini labüd edəcək (İoseliani 2015, 11).

Şübhə yoxdur ki, Qərbin, həmçinin bəzi Uzaq Şərq ölkələrinin yaratdığı və dünya birliyi ölkələrinin də bəhrələndiyi maddi mədəniyyətə bütün bəşəriyyətin ehtiyacı vardır. Bu gün kommunikasiya vasitələrinin inkişafı mədəniyyətlər arasındakı maneələri aradan qaldırır və onların qarşılıqlı şəkildə bir-birlərini daha yaxından tanımalarına və yaxınlaşmalarına şərait hazırlayır. Elmi-texniki tərəqqi dünyada sosial-iqtisadi integrasiyanın artması üçün münbit zəmin formalaşdırır və insanlara öz xəyallarını reallaşdırmaq imkanı verir. Əlbəttə, bu imkanlar dünyada baş verən bütün münaqişələrin, sosial-siyasi problemlərin həllinə müsbət təsir göstərə bilər. Ancaq yoxsulluq, qanlı müharibələr, ekoloji problemlər səbəbilə milyonlarla insan xoşbəxtlik tapmaq üçün üz tutduğu güclü elmi potensiala, texnologiyaya, hərbi gücə malik olan Qərbin təkbaşına mövcud problemləri həll etməsi mümkün deyildir. Belə olan təqdirdə, qlobal problemlərin həlli üçün dünya ictimaiyyəti hökmən yeni yanaşma tərzinə, təfəkkürə əsaslanan söylərini birləşdirməli və ortaq çıxış yolları axtarıb tapmalıdır. Bunun üçün bəşər mədəniyyətinin gələcəyi naminə Şərq və Qərb mövcud ixtilaflardan, rəqabət mühitindən imtina edərək səmərəli əməkdaşlığa başlamalıdır. Böyük insan kütlələrini maraqlandıran daha əvvəl qeyd etdiyimiz qlobal problemlərin həlli üçün bir dünya vətəndaşı olaraq hərəkət etmək, ortaq qərarlar almaq və səmərəli əməkdaşlıq etmək tələb olunur. Dünyanın hər hansı bir guşəsində baş vermiş mənfi bir hadisənin ən qısa zamanda başqa yerlərdə də əks-səda verməməsi artıq mümkün deyildir. Bu səbəbdən də qloballaşmanın siyasi, iqtisadi, mədəni aspektləri ilə yanaşı, ədalət və əxlaq prinsipinə əsaslanan ortaq dəyərlərinin də olması lazımdır. Ən vacibi də birlikdə yaşamının əsasını “mərhəmət, sevgi,

ədalət, xoşgörü, helm, sülhsevərlik (müsələmə), fədakarlıq və həmrəylik” (Gafarov 2016, 106) kimi zəruri dəyərlər təşkil etməlidir. Əgər nəzərə alsaq ki, qloballaşma prosesini həyata keçirən bilavasitə müxtəlif coğrafiyalarda formalaşmış mədəniyyətləri təmsil edən insanlardır, onda həmin dəyərlər ümumbəşəri səciyyə daşmalı və bütün tərəflər üçün qəbul edilən olmalıdır. Ortaq fikir, insani və hüquqi dəyərlər zəmininə əsaslanan bir platformada birləşmədən qlobal problemlərin həlli istiqamətində atılan addımların nəticəsiz qalacağı qaçılmazdır. Bu vəziyyətdə qlobal problemlərin həlli məqsədilə ilk olaraq ailədə başlayan, məktəbdə daha sistemativ hal alan və həyat boyu davam edən təlim ciddi ehtiyac vardır. Ən başlıcası da İslamın erkən dövründən etibarən sahib olduğu fərqli dinlərə mənsub insanlarla birlikdə yaşama təcrübəsinə müraciət etmək məqsəduyğundur.

İslam əxlaqı və birlikdə yaşama təcrübəsi

Yuxarıda sosial varlıq olması səbəbindən insanın təməl ehtiyaclarını təmin etməsi üçün cəmiyyət içində yaşaması zərurətindən bəhs olunmuşdu. İslam dini insanın tənha həyat tərzindən imtina etməsini onun təməl ehtiyaclarından irəli gəldiyini qəbul etməklə yanaşı, həyatının məna kəsb etməsi üçün başqalarını yaşatmaq naminə yaşamaq dərəcəsində anlayışa da üstünlük verir. Təbii ki, dinimizin insanın ictimai roluna bu qəbildən yanaşması və mənsublarına bənzər həyat tərzini təlqin etməsi təsadüfi deyildir. İnsan istər ailədə, istərsə də ictimai həyatda onu əhatə edən insanlarla qarşılıqlı münasibətlərində faydalı olduğu təqdirdə özünün gərəkli olduğunu hiss edəcək, şəxsiyyətini və varlığını qorumaq imkanı qazanacaqdır. Ailənin və ya cəmiyyətin bir üzvü olaraq üzərinə düşən ictimai vəzifəni yerinə yetirə bildiyi, başqalarının da ona ehtiyac duyduqlarına inandığı nisbətdə həyatının məna kəsb etdiyinə əmin olacaqdır. Həmçinin digər insanlarla yaxın ünsiyyət saxlaması sayəsində insan özünə başqalarının gözü ilə baxmaq, mövcud ola biləcək qüsurlarından xilas olmaq və mənəvi cəhətdən kamillik əldə etmək fürsətini qazanacaqdır. Bu səbəbdən, fərqliliklərə xoşgörülü və dözümlü münasibət bəsləyən İslam dini mənsublarını ictimai həyata uyğunlaşmağa, birlikdə yaşama mədəniyyətinə və əxlaqına yiyələnməyə təşviq etmişdir. Başqaları haqqında bədgüman olmaq kimi mənfi xüsusiyyətlərdən çəkəndirmiş, insanlar haqqında mümkün qədər hüsnü-zənn bəsləməyi və yaxşı düşünməyi tövsiyə

etmişdir. Hətta riya qarışmaması səbəbindən insan üçün niyyətin əməldən daha xeyirli olduğunu bəyan etmiş və davranışa dönməsə belə niyyətin insana savab gətirəcəyini vurğulamışdır.

İslam dinində insanların bir-birlərini ayrılıqları ilə tanımaları, qəbul və təqdir etmələri, insanolmanın ortağ məxrəcində mövcud fərqliliklərə saygı duymaları prinsipi əsas alınmışdır. Bu da insanların öz istəkləri ilə deyil, Allah-Taalanın iradəsi və qüdrəti ilə yaradıldıklarının hikmətindən irəli gəlmişdir. Buna görə müxtəlif irqlərə, coğrafiyalara, mədəniyyətlərə, inanclara və dillərə mənsub olan insanların əmin-amanlıq şəraitində yaşaya bilmələri üçün hüquqi tənzimləmələrdən başqa, cəmiyyətdə birlikdə yaşama inancı, əxlaqı və mədəniyyətinin də formalaşmasına böyük əhəmiyyət verilmişdir (Keleş 2015, 64). Bu yanaşma, ilk növbədə, Uca Allahın (c.c.) insanı yaratması, ona ruhundan üfələməsi, mələklərin ona səcdə etmələrini əmr etməsi, yer üzünün xəlifəsi vəzifəsini təqdir etməsi qəbilindən üstünlüklərdən qaynaqlanırdı. Təbii ki, Allah Rəsulunun (s.ə.s.) təbliğ fəaliyyəti zamanı təkəllüflüklərə qarşı çıxan müşriklər də daxil olmaqla bütün insanlara dəyər verməsi, onlarla son dərəcə xoşgörülü davranması, mərhəmət və səbr nümayiş etdirməsinin də böyük rolu var idi. Məkkənin fəthindən sonra böyük bir peşmanlıq içərisində hüzuruna gələn Əbu Cəhlin oğlu İkriməni görüncə Allah Rəsulunun (s.ə.s.) ayağa qalxaraq, “Xoş gəldin, ey süvari mühacir!” sözləri ilə qarşılamaşının bariz sübutu idi. Bu alicənab davranış İkrimənin oradaca kəlimesi-şəhadət gətirərək İslamı qəbul etməsi və həyatının sonuna qədər bu iltifatı unutması ilə nəticələnmişdir. Gördüyümüz kimi, Hz. Peyğəmbər (s.ə.s) insanların hansısa mənfi xüsusiyyətlərini təqdir etməməklə bərabər, onları səbrlə aradan qaldırmağa çalışmış və heç vaxt insanın özünə qarşı olmamışdır. Bu tərbiyə metodu da psixoloji bir ehtiyac olaraq başqaları tərəfindən ona güvənilməsinə və saygı duyulmasına gözləyən insanların özlərini dəyərli hiss etmələrinə imkan verirdi. Həmçinin din azadlığını, birgəyaşayış qaydalarını təminat altına alan digər bir nümunə olaraq müsəlmanlara Allahdan başqalarına tapınanları söyməyin qadağan edilməsinin də rolu danılmazdır (Bardakoğlu 2015, 19). Bu səbəbdən, İslam dininin “Qərb mədəniyyəti ilə müqayisədə Məkkədən Kordovaya qədər birlikdə yaşama ilə bağlı bir çox prinsiplərə və zəngin tarixi təcrübələrə sahib olduğunu” (Gafarov 2016, 90) nəzərə alaraq onun nəzəri əsaslarının və zəngin təcrübəsinin öyrənilməsi əhəmiyyət kəsb edir.

Yuxarıda da qeyd oldunduğu kimi, İslam dini müstəsna dəyər verdiyi insanın şərəfli və möhtərəm bir varlıq olduğunu elan etməklə kifayətlənməmiş, mövcud fərqliliklərinə rəğmən onun toxunulmazlığını təminat altına almışdır. İslam dininin fərqliliklərə bu münasibəti sadəcə müsəlmanlara deyil, bütün insanlara şamil olunmuşdur. İslam dininə görə, yaradılışdakı fərqlilik həm Sünnətullaha, həm də Allahın varlığına, vəhdaniyyətinə, Onun hər şeyə qadir olmasına dəlalət edən nişanələrdəndir: *“Göylərin və yerin yaradılışı, dillərinizin və rənglərinizin müxtəlifliyi də Onun dəlillərindəndir. Həqiqətən, bunda bilənlər üçün ibrətamiz dəlillər vardır!”* (30:22). Bu səbəbdən, İslamda irqindən, milliyyətindən, dinindən, dilindən, cinsindən, mənşəyindən, əmlak vəziyyətindən asılı olmayaraq hər bir fərdin özünəməxsus, başqalarının müdaxilə edə bilməyəcəyi hüququ tanınmış və qorunmuşdur. Bu bəşəri üstünlük istər həyatda olduqları müddətdə, istərsə də ölüm əsnasında və sonrasında İslam düşmənlərinə belə şamil olunmuş, yaşından və cinsiyyətindən asılı olmayaraq hamısı himayə edilmişdir. Canın, malın, uşaqların, dini məbədlərin, şərəf və namusun təminat altında olması baxımından müsəlman və qeyri-müsəlmanlar arasında heç bir fərq qoyulmamışdır (Babaşlı, 2012, 501). Təsadüfi deyildir ki, İslam əxlaqının əsasını təşkil edən Qurani-Kərimdə (“Hucurat”, 49/13; “İsra”, 17/70; “Rum”, 30/22; “Yunus”, 10/99; “Bəqərə”, 2/256; “Muminun”, 23/101) və bir çox hədislərdə fərdi və ictimai münasibətlərdə insanlar arasında ısrarla ayrı-seçkiliyə yol vermədən ədalətin, hüququn üstünlüyü bəyan edilmiş, mətnlərin ortaya qoyduğu çərçivədən kənara çıxılmaması vurğulanmışdır. Bu baxımdan, İslam dinində insanların ilk kişi və qadında birləşmələri səbəbindən qardaş sayılmaları insanlığa təlqin edilən ən vacib ümumbəşəri mesaj səciyyəsinə daşıyır. İslam Peyğəmbərinin (s.ə.s.) Vida xütbəsində bəyan etdiyi kimi, *“Ey insanlar! Bunu yaxşı bilin ki, Rəbbiniz birdir, babanız birdir. Hamınız Adəmin övladlarısınız. Adəm də torpaqdandır. Ərəbin əcəmdən, əcəmin ərəbdən, ağ irqin qara irqdən, qara irqin ağ irqdən təqvadan savayı üstünlüyü yoxdur”* (TDV İslâm Ansiklopedisi, 2012, 42/592). Bununla da hər şeyi bilən və hər şeydən xəbərdar olan Allah yanında insanlardan ən hörmətli olanın Allahdan ən çox qorxanın (pis əməllərdən ən çox çəkinənin) olduğu bildirilmişdir. İnsanların soylara ayrılmasının, dillərinin və rənglərinin müxtəlifliyinin qarşıdurma və ədavət səbəbi deyil, yardımlaşma və tanışma məqsədini daşdığı təlqin edilmişdir.

Bu mövzu ilə əladədar olaraq, əsas diqqət ediləcək digər bir xüsüs insanın Allah sevgisi və rızası naminə bütün həmnövlərinə olan sevgisinin vacib olmasıdır. “Muminun” surəsinin 101-ci *“Sur üfürüləcəyi gün onların aralarında qohumluq əlaqəsi olmayacaq və onlar bir-birindən hal-əhval tutmayacaqlar”* ayəsində ifadə edildiyi kimi, qiyamət günü artıq heç bir qohumluq fayda verməyəcək, qohumlar bir-birini tanımayacaqlar və hər kəs öz canının hayına qalacaqdır. Bu Quran ayəsi dünya həyatının başa çatması ilə soy və qəbilə anlayışının qalmayacağını və insanolma həqiqətinin bütün yönləri ilə axirətdə təzahür edəcəyini göstərməkdədir. Bu da bir daha əsl mesajın axirətə iman məsələsi olduğunu, bir imtahan vəsiləsi olan dünyadakı ictimai fərqliliklərin Allahın izni və istəyi dairəsində cərəyan etdiyini xatırladır. “Mümtəhənə” surəsinin *“Allah din yolunda sizinlə vuruşmayan və sizi yurduunuzdan çıxartmayan kimsələrə yaxşılıq etməyi və onlarla ədalətlə rəftar etməyi sizə qadağan etməz. Allah ədalətli olanları sevər!”* (60:8) ayəsi tövhid anlayışını qəbul etməmiş kimsələrə qarşı belə ədalətli davranmağı tövsiyə etmişdir. İslam dininin əsas mənbələri olan Quran və Sünnə etiqad azadlığı və fərqli din mənsublarına münasibət məsələsində tərəddüdə səbəb olmayacaq bir dəqiqlik ortaya qoymaqladır. Buna görə, bir dini seçmək və ya tərک etmək tamamilə iradə sərbəstliyi məsələsi və ilahi imtahanın vazgeçilməz şərtidir. Əsas məqsədi yer üzündə sülhün bərqərar olmasını təmin etmək olan İslam dini etiqad ayrılığını qətiyyəən savaşı səbəbi saymamış və digər din mənsublarını müəyyən qaydalar çərçivəsində sərbəst buraxmışdır. Fəthlər nəticəsində islam coğrafiyasına daxil olmuş ərazilərdə heç vaxt qeyri-müsəlmanlar təcrid edilərək xüsusi ayrılmış yerlərdə yaşamağa məcbur edilməmiş, İslam dininin onlara verdiyi din və vicdan azadlığı çərçivəsində ibadətlərini sərbəst şəkildə yerinə yetirmişdirlər.

Təbii ki, qeyri-müsəlmanlara qarşı zorla dini qəbul etdirmə, assimilyasiya etmə, təzyiq və zorakılıq metodlarından istifadə edilməməsi təsadüfi olmamışdır. Qur’ani-kərimin birlikdə yaşama zərurəti ilə bağlı yuxarıda qeyd etiyimiz prinsipləri ilə yanaşı, həm də İslam Peyğəmbərinin (s.ə.s.) yüksək səviyyədə xoşgörü ilə səciyyələnən təbliğ və təmsil etmə təcrübəsinə əsaslanmışdır. Bunun ilk örnəyini Mədinə əhalisinin sayı, etnik tərkibi və dini müxtəlifliyi nəzərə alınmaqla fərqli topluluqlarla birlikdə və müştərək bir həyat yaşamağın şərtlərini ehtiva edən Mədinə Vəsiqəsi təşkil edir. Həmin dövrdə “1500-ə

yaxın müsəlmanla yanaşı, 4 min yəhudinin, 4500-ə yaxın da ərəb müşrikinin yaşadığı on minə qədər əhalisi olan” (Özkan 2016, 213), ancaq kollektiv bir idarəetmə mexanizmi olmayan Mədinə şəhərində belə bir tənzimləməyə ciddi ehtiyac var idi. Bu da mövcud etnik və dini fərqlilik şəraitində müxtəlif toplusluqlar arasında ortaq məxrəcin əsas alınması və şəhəri minimum müştərək dəyərlər ətrafında müttəfiq olanların ortaq məskəninə çevirməklə mümkün idi. İstər ərəb və yəhudi qəbilələri arasında, istərsə də bu qəbilələrin öz daxilində yüzillərlə sürən çəkişmələr, müharibələr nəticəsində şəhərdə sabitlik pozulmuş, ictimai həyatda tam etimadsızlıq və hərc-mərclik hökm sürürdü. Təbii ki, bu qəbildən problemlər ticari həyatı da iflic etmiş və ətraf bölgələrdən gələn tacirlərin də Mədinədən imtina etmələrinə səbəb olmuşdur. Belə bir şəraitdə yeganə çıxış yolu dilindən, dini və irqi mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, hər kəsin qarşı tərəfin etiqadına və fikirlərinə hörmətlə yanaşdığı bir mühitin formalaşması idi. Bu da risalət müddətində Məkkədə bəyan edildiyi kimi, “sizin dininiz sizə, bizim dinimiz də bizə” anlayışının bərqərar olduğu, hər kəsin dini həyat tərzinə, etiqad azadlığına tam təminat verildiyi bir şəraitdə mümkün ola bilərdi. Məhz müsəlman olan övs və xəzrəc qəbilələri arasında bağlanan ilk müqavilə sayəsində “məvali” statusuna daxil edilmiş digər müşrik ərəblər arasında qarşılıqlı hüquq və vəzifələr, qan tökmədən də birlikdə yaşamağın mümkün olduğu göstərilmişdir. Bunun ardınca müşrik ərəblərdən sonra Mədinədə sayca çoxluq təşkil edən və şəhərin ticari həyatında mühüm rol oynayan yəhudilərlə də müqavilə imzalanmışdır. Müqaviləyə əsasən müsəlmanlar Allahın kitabı Quranın, yəhudilər də öz kitabları Tövrətin hökmlərinə əsasən məsələlərini həll edəcək və heç kim başqasının dini anlayışına müdaxilə etməyəcəkdi. Beləliklə, şəhərdə siyasi hakimiyyətin, dövlətin deyil, cəmiyyətin əsas alınması zəminində müştərək bir paktın qurulması birlikdə yaşama təcrübəsi baxımından tarixi bir nailiyyət olmuşdur.

Hicrətdən sonra imzalanmış bütün etnik kimlik və inanc mənsublarının sərbəst şəkildə yaşamalarına imkan vermiş Mədinə vəsiqəsi və Hz. Peyğəmbərin (s.ə.s.) uğurla həyata keçirdiyi “çox mühüm bir sosial layihə” kimi tarixə düşmüşdür. Təsədüfi deyildir ki, tanınmış professor Məhəmməd Həmidullah bu vəsiqəni “dünyada ilk dəfə bənzərinə rast gəlinməyən konstitutsiya adlandırmışdır (Həmidullah 2006, 14). Məhz bu hüquqi sənədin tətbiq edilməsi ilə Hz. Peyğəmbərin (s.ə.s.) müsəlman cəmiyyətində yaşayan əhli-zimmətə

yönəlik təbliğat və təlimatları istiqamətində hüquqi, əxlaqi qaydalar və prinsiplər formalaşmışdır. İslam Peyğəmbərinin (s.ə.s.) doğru yolda olmadıqlarını bildiyi və bu səbəbdən təbliğ vəzifəsini yerinə yetirdiyi Nəcran xristianlarına Məscidi-Nəbəvidə ibadət icazəsi verməsi və onlarla uzun-uzadı müzakirələr aparması onun sonsuz xoşgörü anlayışına dəlalət edən digər bir nümunədir. Həmçinin Nəcran xristianları ilə bağladığı zimmət anlaşmasında onların can, mal və din toxunulmazlığı təminat altına alınmış, din adamlarına və məbədlərinə toxunulmamışdır. Eləcə də Hz. Peyğəmbər (s.ə.s.) və Rəşidi xəlifələri dönməsində qeyri-müsəlmanların azlıq statusunda deyil, əsl ünsür olaraq qəbul edilməsi, imzalanan anlaşmalarda hər fərdə din və vicdan azadlığının verilməsi aydın şəkildə əksini tapmışdır. Məhz bu qəbildən yanaşma bütün insanlığa göndərilmiş son İlahi Kitab olan Qurani-Kərimdə ümumbəşəri mahiyyəti dəfələrlə vurğulanan, dində təzyiqi, güc tətbiqini qadağan edən İslam dininin geniş bir coğrafiyaya yayılmasına zəmin hazırlamışdır. Beləliklə, ilk dövrdən başlayaraq “dərul-islam”da vətəndaş olaraq yaşayan qeyri-müsəlmanların hüquq və vəzifələri təsbit, dini etiqad azadlıqları təmin edilmişdir. Bu yanaşma tərzini əsas alan müsəlman idarəçilər də əsrlərboyu davam edən hakimiyyətləri əsnasında öz təbəələri saydıqları qeyri-müsəlmanlarla birlikdə və sülh şəraitində yaşamaq üçün şərtləri təmin etmişdilər. Nəticədə bəşər tarixi Əndəlüs İslam Dövlətinin təmsalında üç səmavi dinin və yeddi etnik qrupun əmin-amanlıq şəraitində birgə yaşadığı parlaq bir dövrün, möhtəşəm mədəniyyətin şahidi olmuşdur. Əndəlüsün fəthindən əvvəl xristian vəstqotların hakimiyyəti dövründə hər cür insani hüquqdan məhrum edilmiş və kölələşdirilmiş yəhudilərin məhz İslam fəthindən sonra dini bir camaat olaraq mülki hüquqları təmin edilmişdir. Bilavasitə “avropalı islam” məfhumunu ortaya qoyan Əndəlüs mədəniyyəti Bağdad və Qahirədən sonra İslam dünyasının mühüm mərkəzlərindən birinə çevrilmişdir.

İslam tarixində olduğu kimi, türk ənənəsində də etnik və dini kimliyindən asılı olmayaraq, heç vaxt insanların dininə müdaxilə edilməmişdir. Səlcuqlular dövründə və Osmanlı dövlətində də qeyri-müsəlmanlar əsrlərboyu müsəlmanlarla birlikdə rahat, barış və əmin-amanlıq şəraitində yaşamış, insan olaraq sayğı görmüşdülər. İstanbulun fəthinə qədər bir çox qeyri-müsəlman əhali idarə etmiş Osmanlı xanədanının xoşgörlü siyasəti Sultan Mehmed Fəthin Qalata zimmilərinin can, mal və inanc təhlükəsizliyini təminat altına alan

öhdəliyi ilə davam etdirilmişdir. 1492-ci ildə soyqırımına və sürgünə məruz qaldıqlarında yəhudilərin Osmanlı dövlətində özlərinə sığınacaq tapmaları da təsadüfi olmamışdır. Osmanlıların altı əsrə yaxın sürən “millət sistemi” olaraq adlandırılan qeyri-müsəlmanları idarə üsulu Fransa inqilabından sonra ortaya çıxan milliyyətçilik dalğasına qədər dini və etnik zəmində heç bir qarşıdurma-ya şahid olmamışdır. Təəssüflər olsun ki, bənzər uğuru müasir dövrdə dünyanın ən inkişaf etmiş və ciddi multikulturalizm böhranı ilə üzləşən Qərbi ölkələrində belə görmək mümkün deyildir. Avropanın bir sıra ölkələrində ideologiya kimi baxılan birgəyaşayış Azərbaycanda həyat tərzini kimi qəbul edilir və dövlət siyasəti olaraq uğurla həyata keçirilir.

Multikultural şəraitin sosial ədalətin və yüksək mədəniyyətin bərqərar olduğu müasir Azərbaycanda dinlərin, xalqların, mədəniyyətlərin, etnosların müxtəlifliyi, onlara tolerant münasibət hökmü sürür (Şükürov 2018, 56). Məhz etnik, mədəni müxtəlifliklər arasındakı münasibətlərin düzgün tənzimlənməsi işində özünəməxsus siyasətinin nəticəsidir ki, Azərbaycana ikili standartlar prizmasından yanaşmağı ənənəyə çevirmiş dövlətlər belə ölkədəki multikultural mühitin mövcudluğunu və dünyada tolerantlıq nümunəsi olduğunu təsdiqləyirlər. Şübhə yoxdur ki, kilsə, sinaqoq və məscidlərin azad, sərbəst, qarşılıqlı hörmət əsasında, tolerantlıq şəraitində fəaliyyət göstərdiyi bu mühit ardıcıl dövlət siyasəti və xalqın unikal daxili birgəyaşayış mədəniyyətini həyat tərzinə çevirməsi nəticəsində formalaşır. Bir çox xarici universitetlərdə “Azərbaycan multikulturalizmi” fənninin tədris edilməsi özünəməxsus milli və yüksək humanist ənənələrə malik olan ölkəmizin tanınması Dağlıq Qarabağ münaqişəsi ilə bağlı həqiqətlərin beynəlxalq ictimaiyyətə çatdırılması baxımından da olduqca vacibdir.

Nəticə

İctimai həyat, istisnasız olaraq, hər bir insan üçün həyatı zərurət olduğuna görə, birlikdəyaşama mədəniyyətinin də məcburi olduğu şübhə doğurmur. Xüsusilə qloballaşma prosesinin vüsət qazandığı günümüzdə fərqli etnik və dini kimliklərdən, mədəniyyətlərdən insanların, cəmiyyətlərin bir-birindən ayrı yaşamaları imkansızdır. Bəşəri və ictimai münasibətlərin qaçılmaz olduğu, milli və dini zəmində qarşıdurmaların, güvən böhranının artdığı bir dövrdə birlikdəyaşama mədəniyyətinin dünya sülhü üçün müstəsna əhəmiyyət kəsb

edir. Ancaq insanlar, topluluqlar bir-birlərinin inancına, din, dil, rəng fərqlərinə rəğmən saygı göstərdikləri təqdirdə, birlikdəyaşamanın uğur qazanacağından danışmaq mümkündür. Bunun üçün də hər kəsin qəbul edəcəyi ortaq dəyərlər, demokratik prinsiplər ətrafında birləşməyə, birgəyaşayış mədəniyyətinin və əxlaqının həyat tərzinə çevrilməsinə ciddi ehtiyac vardır. İnsanlar arasındakı mədəni fərqlilikləri mənimsəmək, ona saygı göstərmək cəmiyyətlərin olduğu kimi, dinlərin də ortaq və ümdə vəzifəsidir. Bu səbəbdən, keçmişdən günümüze fərqliliklərin ən çox təmas halında olduğu müasir cəmiyyətlərdə sülh və əmin-amanlıq şəraitində yaşamağın təmin edilməsi naminə səmavi və qeyri-səmavi dinlərin mənsublarının, bəşəriyyətin gələcəyinə biganə olmayan bütün insanların söylərini birləşdirmələri həyatı əhəmiyyət kəsb edir. Buna görə də yer üzündə bəşəri və ictimai münasibətlərdə hər cür zorakılığa, ədalətsizliyə son verilməsi, nifrət və kinin yerinə insan sevgisini, ədaləti, insanlıq heysiyyətini, əxlaqiliyi və fəzilətliliyi əsas alan insan mərkəzli həyat tərzinin bərqərar olması vacibdir.

ƏDƏBİYYAT

Aslanova Rəbiyyət. (2004). Qloballaşma və mədəni müxtəliflik. Bakı: Elm.

Babaşlı Məmmədli. (2012). İslamda insansevərlik anlayışının mahiyyəti və mədəniyyətlərarası dialoq AMEA akad. Z.M.Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutunun "Elmi Araşdırmaları" (elmi-nəzəri məqalələr toplusu), IX buraxılış, Bakı, (s.500-506).

Babaşlı Məmmədli. (2014). İslam əxlaqı baxımından barış zərurəti, savaşı anlayışı və prinsipləri. AMEA akad. Z.M.Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutunun "Elmi Araşdırmaları" (elmi-nəzəri məqalələr toplusu), X buraxılış, Bakı, (s.340-348).

Babaşlı Məmmədli. (25-26 aprel 2017). Səbəb və nəticə baxımından Qərb mətbuatında islamın mövcud imici. "İslam həmrəyliyi-2017: Reallıqlar və perspektivlər" mövzusunda respublika elmi-metodik konfransın materialları. Bakı, (s.270-272).

Ərəbcə - Azərbaycanca lüğət. (2007-2008). İki cildə Tərtib edən Əliyev Rafiq, Bakı: Şərq-Qərb.

Həmidullah Məhəmməd. (2006). İslama giriş. Bakı: Qismət.

Xəlilov Telman, Zeynalova Maya. (2013). Qlobal ekoloji problemləri (Ali məktəblər üçün dərs vəsaiti). Bakı: "MBM".

İsmayilov Rufik. (16.09.2010). "Qloballaşma: gətirdiyi və apardığı dəyərlər", 525-ci qəzet.

Mehdiyev Ramiz. (2005). Azərbaycan: qloballaşma dövrünün tələbləri. Bakı: XXI - Yeni Nəşrlər Evi.

Şahgəldiyev Eldar. (2017). İnnovasiyalar və onların tətbiqinin sosial fəlsəfi məsələləri. (Dərs vəsaiti), Bakı: "Müəllim" nəşriyyatı.

Şükürov Məsud. (2018). Qlobal mədəni integrasiya, multikulturalizim və mədəniyyətlər. "Dövlət və din", № 05 (58), (s.51-56).

Ulusel Rahid. (2005). Qloballaşma və Türk Sivilizasiyası. Azərbaycanda Atatürk Mərkəzi. Bakı: Çarşıoğlu

Ataman Kemal Yavuz. (2020). Küreselleşen Dünyada Birlikte Yaşamamanın Temel Dinamikleri. Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, Cilt 9, Sayı 2 (2020), (ss.532-546).

Aydın İbrahim Hakkı. (2004). Küreselleşmeye Ahlaki Bir Yaklaşım, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı: 10, (ss.15-36).

Bardakoğlu Ali. (2015). Birlikte Yaşama İrade ve Ahlakının Dinî Temelleri. Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, (ss.13-22).

Çetinkaya Kenan. (2012). Birlikte Yaşama Kültüründe İnsan: Kutsal Metinlerdeki Olumlu İfadeler Üzerine Bir Analiz. Journal of Faculty of Theology of Bozok University. 1,1 (2012/1), (pp. 147-160).

Gafarov Anar. (2016). Felsefi ve Dinî Açından Birlikte Yaşamamanın Temel Değerleri Üzerine Bir Analiz. Değerler Eğitimi Dergisi, Cilt 13, No. 31, Haziran 2016, (ss. 87-133).

Görmez Mehmet. (2015). Sunuş. Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, (ss.7-11).

Güneş Abdurrahman. (2005). Toplumsal Bir Zorunluluk: Bir Arada Yaşamak. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10:2 (2005), (ss. 89-103).

Karaca Mehmet. (2012). Farklılaşma, Bütünleşme ve Birlikte Yaşama Üzerine. Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi, 18 (2012), (ss. 226-238).

Keleş Ekrem. (2015). Hepiniz Âdem'densiniz Âdem ise Topraktan. Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, (ss.63-71).

Kitapçı İsmail. (2017). Günümüzün Önemli Küresel Sorunları Üzerine Bir Değerlendirme. PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi. 3 (4), (241-258).

Kurtoğlu Ramazan. (2017). Küresel Ekonomik Kriz ve Yeni Dünya Düzeni, Destek Yayınları, İstanbul.

Okumuş Ejder. (2015). Çağdaş Dünyada Birlikte Yaşama. Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, (s.100-112).

Özkan Mustafa. (2016). Medine Vesikası. TDV İslâm Ansiklopedisi'nin 2016 yılında İstanbul'da basılan EK-2. cildi, (ss.212-215).

Sayın Hüseyin. (2017). İspanyol Şair ve Yazar Cervantes'in Eserlerinde Birlikte Yaşama Kültürünün Yansımaları. Medeniyet ve Birlikte Yaşama Kültürü, Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları Kongre/Sempozyum/-Toplantı: 4, Konya, (s.211).

Sezgül İbrahim. (2009). Küreselleşme, Neo-Liberalizm ve Etik, Türk Bilim Araştırma Vakfı, Cilt: 2, Sayı: 4, (ss.504-509).

edâ Hutbesi. (2012). TDV İslâm Ansiklopedisi. 42.cild, İstanbul, (ss.591-593).

Гершунский Б.С. (1998). Философия образования: Учебное пособие для студентов высших и средних педагогических учебных заведений. М.:Московский психолого-социальный институт.

Грачев В.А., Плямина О.В. (2017). Глобальные экологические проблемы, экологическая безопасность и экологическая эффективность энергетики. Журнал «Век глобализации» № 1, (с. 86–97).

Доклад о развитии человека ООН за 2019 год. Нью-Йорк.

Зарубина Ю.Н., Серова Е.А. (2018). Социальные проблемы современного общества: учебно-методическое пособие. Ярослав. гос. ун-т им. П. Г. Демидова. Ярославль: ЯрГУ.

Зубенко В.В., Зубенко В.А., Орлова Н.Л., Антропов В.В., Игнатова О.В. (2012). Глобализация мировой экономики: вызовы и ориентиры. Монография. Издательско-торговая корпорация "Дашков и Ко Москва М.: Дашков и К.

Иоселиани А.Д. (2015). Нравственное и духовное развитие личности в глобальном обществе. Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. № 1(17)/2015, (с.6-12).

Лойко О.Т. (2015). Глобальные проблемы современности.– учебное пособие для студентов ИСГТ. – Томск.

Рябченко Н.П. (2012). От глобализации к глобальной цивилизации. Владивосток: Дальнаука.

Трифонов Д. С. (2016). Глобализация: сущность и современные тенденции развития. Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 6. Экономика. 2016. № 5, (с. 26-38).

Удовник С.Л. (2002). Глобализация: семиотические подходы. М.

д.ф. по теологии, доц. Мамедали Бабашилы

ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ОПЫТ СОСУЩЕСТВОВАНИЯ В ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЕ

РЕЗЮМЕ

В наши дни природные катаклизмы, разграбление природных ресурсов, загрязнение окружающей среды, смертельные болезни и эпидемии относятся к числу тех глобальных проблем, которые мировое сообщество не в состоянии решить. Неосознанные шаги, предпринятые человеком по отношению к Земле, нарушенная экосистема, глобальное потепление, проблема питьевой воды и свежего воздуха, нехватка продуктов питания и проблема голода угрожают будущему человечества. Захватнические войны, невиданная жестокость, терроризм, шовинизм, радикализм и нарушение основных прав человека сделали современный мир непригодным для жизни. Социальные проблемы, растущая безработица, несправедливое распределение дохода, преобладающая неграмотность сделали жизнь невыносимой. В результате вооруженных конфликтов и гражданских войн во многих уголках земного шара миллионы людей стали беженцами, были

обречены на голод и нищету. Приток миллионов мигрантов в западные страны привел к беспрецедентной гуманитарной катастрофе.

Данная ситуация, наблюдаемая в межгосударственных отношениях, распространилась и на общества и людей. Будучи богатством, различия превратились в конфронтацию, идея «мы» превратилась в концепцию «я», а терпимость в «нас» стала нетерпимостью в «я». Изменения в обществах, вызванные глобализацией, привели к формированию дифференцированных идентичностей.

Целью данного исследования является изучение возможностей использования опыта сосуществования исламской культуры для поиска выхода из сложившейся ситуации; объединение усилий для решения проблем, имеющих глобальное значение, и поиск совместных путей решения; привлечение внимания к формированию «островков мира» в рамках диалога и толерантности, как единственному пути выхода; внушение идеи взаимной поддержки для выживания существующих культур; и наконец, акцентирование внимания на многовековом опыте сосуществования разных религий и народов в Азербайджане.

Ключевые слова: *глобализация, глобальные проблемы, исламская культура, опыт сосуществования, толерантность, Азербайджан.*

Assoc. Prof. Mammadali Babashli

GLOBAL PROBLEMS AND THE EXPERIENCE OF COEXISTENCE OF ISLAMIC CULTURE

ABSTRACT

Natural disasters, plunder of natural resources, environmental pollution, lethal diseases, and epidemics are among the global issues that the world community has been unable to address in recent years. The unconscious steps

taken by humankind in relation to the Earth, the degraded ecosystem, global warming, the problem of drinking water and fresh air, the shortage of food and the problem of hunger threaten the future of humankind.

The wars of aggression, frozen local conflicts and terrorism have made the modern world uninhabitable. Unemployment is on the rise, as is income inequality, chauvinism, radicalism, extraordinary cruelty, widespread illiteracy, and grave human rights violations. As a result of armed conflicts and civil wars in many parts of the world, millions of people have become refugees, starved and miserable. The influx of millions of migrants to the West has led to an unprecedented humanitarian tragedy. This situation in interstate relations has spread to societies and individuals.

Differences became confrontations in wealth, the concept of "us" became the concept of "I," and tolerance in "us" became intolerance in "I" Globalization has caused societal shifts that have resulted in the emergence of differentiated identities.

The aim of this study is to explore the possibility of using the experience of Islamic culture to coexist in order to find a way out of the situation. The solution for global problems is to unite efforts and try to find common ways out. The only choice is to emphasize the formation of "islands of peace" through dialogue and tolerance. The way to continue their existence is to instill the idea that existing cultures should support each other. This research describes the centuries-old experience of different religions and nations in Azerbaijan living in peace.

Keywords: *Globalization, global problems, Islamic culture, coexistence, tolerance, Azerbaijan*

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

UOT 165.19. 241.17

XALQ POEZİYASINDA HARMONİYA KATEQORİYASINA İSLAMİ BAXIŞ

*tex.f.d., dos. Fəxrəddin Quliyev,
Heydər Əliyev adına Azərbaycan Ali Hərbi Məktəbi
fakhraddin.kuliev@mail.ru*

XÜLASƏ

Məqalə Azərbaycan xalq poeziyasında harmoniya kateqoriyasının dini dünyagörüşü nöqteyi-nəzərindən araşdırılmasına həsr edilmişdir.

Harmoniyanın dialektik təbiəti, insan-cəmiyyət-kainat ierarxiyasında təcəssüm formaları nəzərdən keçirilmiş, aşiq ozanların yaradıcılığında harmoniya haqqında düşüncələrin elmi-fəlsəfi əhəmiyyəti şərh edilmişdir.

Harmoniya kateqoriyasına elmi-fəlsəfi və dini baxışların müqayisəli təhlili harmoniyanın mürəkkəb bir fenomen olaraq daha dərinədən dərkinə imkan verir. Belə ki, əgər elm təcrübənin nəticələrini ümumiləşdirməklə hadisə və obyektlərin əsasən görünən tərəflərini tədqiq edirsə, din diqqəti gerçəklikdə baş verənlərin görünməyən tərəfinə yönəldir.

İslam təliminə görə, insan və kainatda mövcud olan harmoniyanın əsasını İlahi nizam təşkil edir. Bu məntiqlə kainat – yer, göy – Tanrının hökmü ilə yaradılmış, Günəşin və Ayın hərəkət yolları Onun tərəfindən əvvəlcədən müəyyən edilmişdir.

Tanrı insanı bütün canlıların ən gözəli və ən kamili, dünyanın əsrəfi kimi yaratmışdır. Antroposentrizm təlimi də insanı kainatın mərkəzi kimi qəbul edir.

Xalq poeziyasında da harmoniya haqqında fikirlər İslam təliminə uyğun İlahi nizamla əlaqələndirilir, bunu əsaslandırmaq üçün müqəddəs Quranın müvafiq ayələrinə istinad edilir.

Aşiq ozanların yaradıcılığında kainatın yaradılması – Tanrının ərsə, kürsə bina qoyması, Ay və Günəşin hərəkətinə qərar verməsi, düzənli vəziyyətin bərqərar olması kimi təqdim edilir.

Harmonik insanda cismani və mənəvi olanlar bir-birini tamamlayır, əməllə-niyyət üst-üstə düşür. Aşiq ozanlarımız kamil insan üçün maddiyyətin müvəqqəti, keçici olması haqqında İslam əxlaqı normalarını, Quran ayələrini təbliğ etmişlər.

“Cəmiyyətin harmonik inkişafı mənəviyyat prinsipləri ilə müəyyən edilir” məntiqinə əsaslanan şifahi xalq poeziyası ədalət, cömərdlik və səxavət kimi fəzilətlərin xalq tərəfindən sevildiyini və insanlar arasında harmonik münasibətlərin formalaşmasındakı əhəmiyyətini vəsf edən şeirlərlə zəngindir.

Məqalənin məqsədi – xalq poeziyasında harmoniya kateqoriyasının dini dünyagörüşü nöqteyi-nəzərindən araşdırılması; metodologiyası – tarixi-məntiqi metodların islami dünyagörüşü ilə birgə tətbiqi; elmi yeniliyi – xalq poeziyasında harmoniya kateqoriyası islami dünyagörüşü və elmi-fəlsəfi konsepsiyaların müqayisəli təhlili əsasında tədqiq edilmişdir.

Açar sözlər: harmoniya, kateqoriya insan, cəmiyyət, kainat, antroposentrizm, İlahi nizam, Quran.

Giriş

İnsan cəmiyyətinin mövcudiyyəti, hər bir fərdin hərtərəfli formalaşması və inkişafı problemləri qloballaşma, informasiyalaşma və texnologiyalı seçilən cəmiyyətimizdə xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Bu problemlərin məqsədyönlü həlli, ilk növbədə, insan, cəmiyyət və təbiət ierarxiyasında inkişafın qaynaqlarının tədqiqi ilə bağlıdır.

İnsanın təbiəti ambivalentdir, onun daxilində xeyirlə-şər daim mübarizə-dədir. Bu mübarizədən xeyirxahlığın, yüksək amalların qalib gəlməsi üçün insanlar arasında münasibətlər elə qurulmalıdır ki, cəmiyyətin inkişafına xidmət etsin. Bəşəriyyətin ziddiyyət və mübarizələrlə zəngin tarixi göstərir ki, bu münasibətlərin mərkəzində harmoniya fenomeni dayanır.

Harmoniya – definisiyası və kateqorial atributları

Harmoniya dinamik, dəyişkən fenomendir, harmoniyanın dialektik təbiəti hələ antik dövrdə filosofların diqqətini cəlb etmişdir.

Canlı sistemlərin təkamülü və inkişafı proseslərində harmoniya prinsiplərinin gözlənilməsi insan həyatı və fəaliyyətinin bütün sahələrində harmoniyanın əhəmiyyəti haqqında real təsəvvür yaradır.

Harmoniyaya bir fenomen və fəlsəfi kateqoriya kimi fəlsəfi lüğətlərdə müxtəlif mövqelərdən yanaşılır: cismin müxtəlif komponentlərinin vahid üzvi bir bütövlük səviyyəsində vəhdəti (Философская энциклопедия 1960, 323) və tamın hissəciklərinin uyğunluğunu və nizamlılığını göstərən kateqoriya, yüksəkdərəcəli müxtəlifliyin qarşılıqlı əlaqələrində maksimum uyğunluq və ahəngdarlığı qismində təqdim edilir (Философский энциклопедический словарь 1989, 108).

Təbiət elmləri müəyyən etmişdir ki, kainatda hadisələr nisbətən az sayda fundamental qanunlar üzrə baş verir və obyektlər arasındakı qarşılıqlı əlaqələrin mahiyyəti ən kiçik təsir prinsipindən ibarətdir. Yəni bu prinsiplər harmonik proseslərin təməl prinsipləridir, harmoniya fenomeni izafiliyi və çatışmazlığı qəbul etmir, harmonik münasibətlərdə optimalıq qaydaları öz qüvvəsində qalır.

Yeni fəlsəfi lüğətdə harmoniyanın mahiyyəti struktur və funksional baxımdan müxtəlif miqyaslarda şərh edilmişdir: harmoniya elə bir mədəniyyət fenomeni ki, dünya binası (həm bütövlükdə, həm də onun fraqmentləri ilə) və insanı, onların arasında daxili dəruni nizamlılığın mövcudluğunu nəzərə alaraq dərk etməyə yönəldir; harmoniyanın ən vacib cəhəti onun fərqləndirilmiş, heterogen obyektlərlə əlaqəsindədir, bu obyektlər müxtəlif təbiətli və ya hətta ziddiyyətli komponentləri özünə daxil edir. Bu və ya digər obyektin harmoniyası yalnız xaosla qarşı olan təşkilatlılığı deyil, həm də obyektə immanent məxsus olan qanunauyğunluğun təəcəssümüdür (Новейший философский словарь 2003, 205).

İnsanın ətraf gerçəkliyə, ilk növbədə, yaşadığı cəmiyyətin üzvlərinə münasibətində optimal qarşılıqlı uyğunluq və ahəngdarlıq elə bir amildir ki, hər bir fərdin insan həyatının mənası haqqında təsəvvürlərini məhz bunun vasitəsilə qiymətləndirmək mümkündür.

İnsanla gerçəklik münasibətlərinin tədqiqində antroposentrizm kateqoriyasının mahiyyəti və təsir dairəsinin şərhə maraq doğurur.

Antroposentrizm – insanın kainatın mərkəzi və ən yüksək hədəfi olduğu fikridir. Antroposentrizmin əsas müddəalarını aşağıdakı formada ümumiləşdirmək olar:

– ən yüksək dəyər insandır. Yalnız o, müstəqil dəyərə malikdir.

– etik norma və qaydalar yalnız insanlar dünyasında fəaliyyət göstərir və təbiət dünyası ilə qarşılıqlı əlaqəyə şamil edilmir. Təbiətin qorunması ilə bağlı işlər gələcək nəsillərin istifadə etməsi üçün təbii mühitin qorunması zərurətindən irəli gəlir [Антропоцентризм и экоцентризм, электронный ресурс].

Başqa bir baxışda “antroposentrizm nöqtəyi-nəzərindən kainat yalnız bizim üçün yaradılmışdır və buna görə də dünyada hər şey bizim ətrafımızda fırlanmalıdır” (Конт-Спонвиль 2012, 76), yəni antroposentrizm dar mənada insanı kainatın mərkəzi və kainatın son hədəfi hesab edir.

Bununla yanaşı, insan təbiətə münasibətində təbiətdəki harmoniyanı mühafizə etmək prinsipini rəhbər tutmalı və “öz məhdud məqsədlərinə çatmaq və gələcəyini qorumaq üçün təbiətin gücündən istifadə etməyi bacarmalıdır” (Моисеев 1992, 148).

Xalq poeziyasında harmoniya kateqoriyasına münasibət

Xalq poeziyasında, qısaca elmi-fəlsəfi xülasəsini nəzərdən keçirdiyimiz harmoniya fenomeni və kateqoriyasına ekvivalent poetik münasibətlər mövcuddur. Ozan aşığılarımızın ustadnamələrində, təcniz və qoşmalarında öz zəngin həyat təcrübəsi, xalq hikməti və müqəddəs Quran ayələrinin həqiqətləri əsasında harmoniyanın daim dəyişən insan həyatında, insan-cəmiyyət-təbiət ierarxiyasında oynadığı mühüm rolu sadə, eyni zamanda, tutumlu və yüksək poetik ustalıqla göstərmişlər.

Ərşə, kürsə bəna qoydu sirri-sübhan qırmızı,
 “Kun!” – dedi, qərar tutdu, zəmini-asman qırmızı.
 Yetmiş min il xali qaldı, cahan oldu tiri-tar,
 Əmr olundu, şəmsi-qəmər, gəldi rövşən qırmızı

(Bozalqanlı 2015, 44).

Ərş köhnə heyət elmində 9-cu və ən uca göy, kürs isə ərşin altındakı göy təbəqəsidir. Bu misrada ərşə, kürsə bina qoymaq, göyün təbəqə şəklində, mü-tənəsiblik qaydası ilə, ahəngdarlıqla yaradılmasına işarədir. Şair bu harmoni-yaya, elementlər arasındakı ölçü uyğunluğuna görə “İlahinin sirlərinə eşq olsun”, – deyərək Tanrıya məhəbbətini ifadə edir.

Kainat şərti rəqəmlə – yetmiş min il xali, boş qalmış, İlahinin əmri ilə Günəşlə Ay yaranmış, kainat işıqlanmışdır. “Əmr olundu” ifadəsi ilə şair İla-

hinin qanunlarının hökm xarakteri daşdığına işarə edir. “Göylərin və yerin hökmü Allaha məxsusdur. Allah hər şeyə qadirdir!” (3;189) [Qurani-Kərim 2015, 54]. Tanrı yaratdıqlarına düzənli durum verir, “O, hər şeyi yaratmış və onu (onun nə cür olacağını) təqdir (əzəldən müəyyən) etmişdir” (25; 2), [Qurani-Kərim, 2015, 269]. “(Ey insan!) Sən Rəhmanın yaratdığında heç bir uyğunsuzluq görməzsən” (67, 2) [Qurani-Kərim, 2015, 438], yəni İlahinin yaratdıqlarında struktur pozulmaları, uyğunsuzluqlar mövcud deyildir.

Altı gündə xəlf eylədi aləmi sübhanı mərd;
Aya, Günə qərar qoyub, dolanır dünyanı mərd.
Məhəmməd şəninə endi doxsan min kəlmə tamam;
Osman yazdı, cəm eylədi otuz cüz Qurani mərd
(Ələsgər 2004, 117-118).

Ulu Tanrı yeri, göyü, kainatı altı gündə yaratmışdır. Ayın və Günəşin hərəkət qanunlarını əvvəlcədən müəyyən etmiş və ona sürəklilik, uzunmüddətliklik vermişdir. Qurani-Kərim Məhəmməd peyğəmbərin şəninə yerə göndərilmişdir və kainatın sirri-müəmmalı Quranda öz əksini tapmışdır. “Günəş də (qüdrət əlamətlərimizdən biri kimi) özü üçün müəyyən olunmuş yerdə seyr edir. Bu, yenilməz qüvvət sahibi olan, (hər şeyi) bilən Allahın təqdiridir (əzəli hökmüdür)” (36; 38), (Qurani-Kərim 2015, 337).

Günəş də, Ay da öz orbitində hərəkətdədir, kainat İlahi tərəfindən genişləndirildikdə belə kainatdakı harmoniya saxlanılır, yəni harmoniyanın dinamik, dəyişkin fenomen olması Quran ayələrində təsbit olunur. “Biz göyü qüdrətimizlə (qüdrət əlimizlə) yaratdıq və Biz (istədiyimiz hər şeyi yaratmağa) qadirik. (Və ya: Biz göyü qüdrətimizlə yaratdıq və Biz onu genişləndirməkdəyik)” (51;47), (Qurani-Kərim 2015, 405).

Təbiətdə baş verən hadisələr üçün qanunların mövcud olması, kainatın təkamül ardıcılığını tədqiq etməyə, kainatı olduğu kimi dərk etməyə imkan verir, “bu qanunlar bir dövrdən başqa dövrə keçdikdə dəyişmir, milyon illərdə olduğu kimi, Yer Günəşin ətrafında elliptik orbitdə fırlanmalıdır” (Девис 1989, 263-264).

Biz kainatda baş verənlərə insanın gözü ilə baxır, onların qanuna uyğunluqlarını insanın ağılı ilə dərk edirik. Bu məntiqlə insanın harmonik varlıq kimi formalaşması üçün zəruri amillərin nəzərdən keçirilməsinə ehtiyac var.

Allah insanı bütün canlı varlığın əşrəfi kimi bir qətrə sudan yaratmış, ona ruh və ağıl vermiş, gözəl sifətlər bəxş etmişdir. Qurani-Kərimdə insanın yaradılışı ilə bağlı deyilir: “O, axıb-tökülən bir sudan (nütfədən) yaradılmışdır” (86;6), (Qurani-Kərim 2015, 466); “Biz insanı ən gözəl biçimdə yaratdıq” (95;4), (Qurani-Kərim 2015, 472).

Məxluqam, Haqqın özü, gör neçə nişan veribdi.

Qətrəyəm, qüdrətindən cəsədimə can veribdi

(Bozalqanlı 2015, 32).

Xalq poeziyasında insanın yaranması ilə bağlı fikirlər Quran ayələrinə əsaslanır. Nəzərdən keçirdiyimiz misralarda şair Tanrının qətrə kimi qüdrətindən ona can verməsini, sonra da neçə nişan verməsini, daha doğrusu, ən gözəl sifətlər verməsini iftixarla nəzmə çəkir. Bu misallarda Ulu Tanrıya sonsuz məhəbbət və bir bəndə kimi, Onun qarşısında böyük məsuliyyət daşdığı ifadə olunur. Hər bir bəndə bu məsuliyyəti dərk etməli və insan adını uca tutmalıdır.

Hər bir insan doğulduğu ailədə, yaşadığı cəmiyyətdə formalaşır. Cəmiyyət mürəkkəb, əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi ilə yaşayan qeyri-xətti açıq sistemdir. Belə bir sistemin dayanıqlı və davamlı inkişafını cari dövrdə böyük əksəriyyət tərəfindən qəbul edilən dəyərlər təmin edir. Cəmiyyətin bir üzvü kimi, insanın daxili aləmi də mənəvi-əxlaqi prinsiplərlə, yəni dəyərlər sistemi ilə müəyyən edilir. Bu dəyərlər sistemində vicdan və ləyaqət insanın həyatında xüsusi önəm kəsb edir. Belə ki, insanın mənəvi keyfiyyətlərini, davranış və əməllərini məhz vicdan və ləyaqət baxımından ədalətlə qiymətləndirmək olar.

Vicdan və ləyaqət bir-birini tamamlayan və bir-biri ilə vəhdətdə olan kateqoriyalardır. İnsanın mənəvi keyfiyyətləri, davranış və əməllərinə fərdi və ictimai qiymətləndirmə bu kriteriyalar əsasında aparılır. Əməllə-niyyətin, zahirilə-batinin, mənəvi şüurla-davranışın harmonik vəhdəti şəxsiyyət bütövlüyü və kamilliyi üçün vacib şərtidir (Quliyev 2018, 37).

Yaxşı fikir elə, qafil dolanma,
Qəlbini şeytandan yad elə, insan!
Halal yaşa, bir kimsədən utanma,
Yıxma könülləri, şad elə insan!

(Azərbaycan aşığı şeirindən seçmələr 2005, 172).

İslam hər bir fərddən başlayaraq cəmiyyətə qədər insanın bütün həyatını əhatə edir. Belə ki, şəxsiyyətin fiziki və mənəvi inkişafının vəhdəti haqqında müdrik tövsiyələri ilə daim insanla birlikdədir. “Ölçüdə və çəkiddə düz olun. Söz söylədiyiniz zaman (lehinə və ya əleyhinə danışdığınız adam) qohumunuz olsa belə, ədalətli olun” (6;152), (Qurani-Kərim 2015, 102). Şair “Halal yaşa, bir kimsədən utanma” dedikdə məhz Qurani-Kərimin bu və bu mövzuda olan digər ayələrinə əməl etməyi buyurur. İnsan düşüncə və davranışlarında ədalət prinsipini gözləsə, çəkiddə və ölçüdə düz olar, təmasda olan hər bir insanın könlünü şad etməyə çalışar.

Aristotelin fikrincə, ədalət insanın xeyirxahlıqları içərisində ən vacib olanıdır, “xeyirxahlıqdan yüksəkdə heç nə yoxdur” (Аристотель 1983, 316), “xeyirxahlıq ən yaxşı əmələ sahib olmaqdır” (Аристотель 1983, 82).

Bir elə kişinin tut ətəyindən,
Bil, sənə imdadı ol eylər-eylər.
Zərrəcə üstündə olsa nəzəri,
Yerdən daş götürsən, ləl eylər-eylər

(Azərbaycan aşığı şeirindən seçmələr 2005, 175).

İnsanın bütün həyat və fəaliyyətinə təkan və istiqamət verən onun əqidəsidir. Əqidə hər bir insanı bir şəxsiyyət olaraq qiymətləndirmək üçün əsas meyardır. İslam əqidəsinə yiyələnmək, Tanrısına sadıq olmaq özü və cəmiyyət üçün faydalı həyat yaşamağın əsas düsturu və prinsipidir. Bu prinsip insanları qarşısına qoyduğu məqsədə daha müvəffəqiyyətlə çatdırır. Daha vacib olan yalnız məqsədə çatmaq deyil, həm də insanın bu məqsədə yaxınlaşa biləcəyinə inamıdır.

Cəmiyyətdə harmoniya, yəni sosial harmoniya, insanların münasibətlərindəki ahəngdarlıqdır, “cəmiyyət-fərd” ziddiyyətlərinin bütöv cəmiyyətin harmonik inkişafı baxımından həllidir.

Söz bir olsa dağ oynadar yerindən,
El bir olsa zərbi kərən sındırar

(Azərbaycan aşığı şeirindən seçmələr 2005, 126).

İnsanlar arasında ali məqsədlər, yüksək amal uğrunda mübarizə birliyi cəmiyyətin səbatlı daxili vəhdətinin rəhnidir. Bu vəhdəti yaradan əsas mənbələr-

dən biri dini əqidədir. İslam əxlaqı insanların mənəviyyat sağlamlığının, insanlar arasında humanist münasibətlərin formalaşmasında xüsusi rol oynayır.

Tufarqanlı Abbasdan iqtibas gətirdiyimiz iki misrada qısa, lakin ümumiləşdirilmiş şəkildə deyilir ki, “söz bir olsa”, yəni ideya, məqsəd birliyi dağları da yerindən oynadar, “El bir olsa”, yəni əməl birliyi olsa, onun qarşısında heç bir sədd davam gətirməz.

Harmoniya attraktordur, insanları öz cazibə sahəsinə daxil edir. İnsanlar harmonik münasibətlərin əhəmiyyətini dərk etdikdə buna can atır. İnsan cəmiyyətində ziddiyyətlər həmişə mövcud olur, harmoniya bu ziddiyyətlərin elə bir həllini tapmaqdır ki, insanlar arasında qarşılıqlı münasibətin ahəngdarlığını, ümumun rifahı üçün əməkdaşlığı təmin etsin”. (Ey müsəlmanlar!) Beləliklə də sizi (ədalətli və seçilmiş) bir ümmət etdik ki, insanların əməllərinə (qiyamətdə) şahid olasınız, Peyğəmbər də (Muhəmməd əleyhisəllam da) sizə şahid olsun” (2;143), (Qurani-Kərim 2015, 19).

“Can” deməklə candan can əskik olmaz,

Məhəbbət artırar, mehriban eylər.

“Çor” deyənin nəfi nədi dünyada,

Abad könlü yıxar, pərişan eylər

(*Ələsgər 2004, 48*).

İnsanlar bəşəri dəyərlər sistemi ətrafında birləşirlər. İnsanlar arasında münasibətlər əməkdaşlıq, bərabərlik və qarşılıqlı hörmət əsasında qurulmalıdır.

Bir-birinə “can!” demək, bir-birindən “can!” eşitmək insanları mehriban edib birləşdirir, əksinə, “çor” deməklə insanlar bir-birindən uzaqlaşır. Şair bununla demək istəyir ki, insanlar arasında birlik yaratmaq kimi vacib bir işdə söz sənətinin rolu böyükdür.

Quran-Kərim insanlar arasında qeybəti, bir-birində eyib axtarmağı qəti şəkildə pisləyir və bunun əvəzində insanları həmdəm olmağa, bir-birinə yardım etməyə çağırır: “Ey iman gətirənlər! ...(Bir-birinizin eyibini, sirrini) arayıb-axtarmayın, bir-birinizin qeybətini qırmayın!” (49;12), (Qurani-Kərim 2015, 399) və xəbərdarlıq edir ki, “Hər kəs öz əməlinin girovudur! (Hərə öz əməlinin əvəzini alacaqdır!), xeyir işlərinin mükafatını, şər işlərinin cəzasını alacaqdır (74;38) (Qurani-Kərim 2015, 452). Yəni insanlar elə yaşamaladırlar ki, öz əməlləri ilə insanlığın xoşbəxt gələcəyi üçün çalışsınlar. Bütün canlı

varlığın tacı kimi öz düşüncə və davranışları ilə başqalarına nümunə olsunlar. Bunun nəticəsində insanların münasibətlərində qarşılıqlı yardım, ahəngdarlıq və həmrəylik yaranır.

Nəticə

Xalq poeziyasında kainatın harmoniya prinsiplərinə uyğunluğu Quran ayələri ilə əsaslandırılır. Tanrı kainatın binasını öz ədaləti, yəni öz mizanı və qaydalarına müvafiq yaratmışdır.

Onun tərəfindən qoyulan bu İlahi nizam kainatdan başlayaraq, bütün canlılara və canlı varlıqların tacı insana şamil olunur. O, insana ağıl və ən gözəl görkəm və biçim verir. İnsanın harmonik mövcudiyyəti cismani olanla mənəvi-əxlaqi olanların bir-birini tamamlaması və bir-birinə uyğunluğudur. Bu ideya xalq poeziyasında “bəşər övladı – insan” mövzusunda şairlərdən qırmızı xətlə keçir.

İnsan onu əhatə edən cəmiyyətlə birlikdə təbiətin qoynunda yaşayır və yaradır. Bu baxımdan insanın insana və təbiətə münasibətində də harmoniklik, ahəngdarlıq gözlənilməlidir. İnsanlar arasında münasibətlərin ahəngdarlığı üçün İslam əxlaqi prinsipləri mövcuddur. Bu prinsiplərə əməl etməyin vacibliyi el şairlərinin əsərlərində öz yüksək poetik ifadəsini tapmışdır.

Mifik təfəkkürdən qaynaqlanan təbiətə sevgi xalq poeziyasının əsas mövzularındandır. İnsan təbiətin ayrılmaz bir parçasıdır, təbiəti sevməli və onu öz xoşbəxt gələcəyi üçün qorumağıdır. Bu baxımdan, ustad sənətkarlarımızın şeirlərində insanlara öz həyatını təbiətlə harmoniyada qurmaq və ana təbiəti qorumağın zəruriliyinə diqqət vermək təkidlə tövsiyə olunur.

ƏDƏBİYYAT

Aşıq Ələsgər. (2004). Əsərləri. Bakı: Şərq-Qərb, (400 s.).

Aşıq Hüseyn Bozalqanlı. (2015). Əsərləri. I cild, Bakı: Vətən, (316 s.).

Azərbaycan aşıq şeirindən seçmələr. (2005). İki cildə, I cild, Bakı: Şərq-Qərb, (376 s.).

Quliyev F. (2018). Xalq poeziyasında islam əxlaqı və harmonik şəxsiyyət məsələləri. Dövlət və din, №3, (səh. 34-39).

Qurani-Kərim. (2015). Bakı: Çıraq, (480 s.).

Антропоцентризм и экоцентризм. Формирование нового экологического сознания // [Электронный ресурс]. - Режим доступа: www.ecology-portal.ru/

Аристотель. (1983). Большая этика// Аристотель. Сочинения: В4-х т. Т. 4, М.: Мысль, (830 с.).

Девис П. (1989). Суперсила, М.: Мир, (272 с.).

Конт-Спонвиль А. (2012.). Философский словарь / пер. с фр. Е. В. Головиной. М.: Этерна, (752 с.).

Моисеев Н.Н. (1992). Рациональный гуманизм // ОНС. №3. – (С.147-151).

Новейший философский словарь. (2003). 3-е изд., исправл. Мн.: Книжный Дом. (1280 с.).

Философская энциклопедия в 5-ти томах. (1960). том 1, М.: Советская энциклопедия, (504 с.).

Философский энциклопедический словарь. (1989). М.: Советская энциклопедия, (815 с.).

д.ф.тех.н., доц. Фахраддин Кулиев

ОТНОШЕНИЕ К КАТЕГОРИИ ГАРМОНИЯ В НАРОДНОЙ ПОЭЗИИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ИСЛАМА

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена исследованию категории “гармония” в народной поэзии Азербайджана с позиции религиозного мировоззрения.

Рассмотрена диалектическая природа гармонии, её формы проявления в иерархии человек-общество-универсум, отмечено научно-философское значение мыслей о гармонии в творчестве ашугов-озанов.

Сравнительный анализ научно-философского и религиозного подходов к категории гармония позволяет более глубоко познать гармонию как сложный феномен. Так как, если наука исследует, в основном, видимые стороны явлений и предметов с помощью обобщения результатов экспериментов, то религия акцентирует внимание на невидимых сторонах явлений действительности.

По исламскому учению основу гармонии, имеющейся в человеке и универсуме, составляет божественный порядок. По этой логике универсум - земля, небо созданы согласно божественной воле, а траектории движения солнца и луны определены Им изначально.

Бог создал человека как самого прекрасного и совершенного из всех живых существ, и самого достойного в этом мире. Антропоцентрическое учение также рассматривает человека в качестве средоточия Вселенной.

Мысли о гармонии, имеющиеся в народной поэзии Азербайджана, соответствуют исламскому учению о божественном порядке, и для обоснования этого положения ссылаются на соответствующие аяты священного Корана.

В творчестве ашугов-озанов сотворение мира представлено как создание Аллахом арша и курси (престола), предписание Им движения луны и солнца, установление порядка.

В гармоничном человеке телесное и духовное дополняют друг друга, а поступки и цели совпадают. Ашуги-озаны пропагандировали нормы

исламской этики, аяты Корана о незначительности материального мира для совершенного человека.

Устное народное творчество, основанное на идее «нравственные принципы определяют гармоничное развитие общества», богато стихотворениями, которые воспевают любовь народа к таким добродетелям, как справедливость, мужество и щедрость, а также их значение в формировании гармоничных взаимоотношений между людьми.

Цель: Исследование категории гармония в народной поэзии с позиции религиозного мировоззрения.

Методология: Совместное применение историко-логических методов и исламского мировоззрения.

Научная новизна: Категория гармония исследована на основе сравнительного анализа исламского мировоззрения и научно-философских концепций.

Ключевые слова: гармония, категория, человек, общество, универсум, антропоцентризм, божественный порядок, Коран.

Assoc. Prof. Fakhreddin Guliyev

ATTITUDE TO THE CATEGORY OF HARMONY IN FOLK POETRY (FROM THE POINT OF VIEW OF ISLAM)

ABSTRACT

The article is devoted to the study of the category of "harmony" in the folk poetry of Azerbaijan from the standpoint of the religious worldview.

The dialectical nature of harmony, its forms of manifestation in the hierarchy of man-society-universe are examined as well as the scientific and philosophical significance of thoughts about harmony in the work of ashugs-ozans is indicated.

Comparative analysis of scientific, philosophical and religious approaches to the category of harmony allows you to more deeply understand harmony as a complex phenomenon. While science primarily explores the visible aspects of phenomena and objects by generalizing the outcomes of experiments, religion focuses on the invisible sides of the phenomena of reality.

Divine order, according to Islamic teachings, is the foundation of harmony in man and the universe. According to this logic, the universe - the earth, the sky were created by the divine will, and the trajectories of the sun and moon were predetermined by Him from the very beginning.

God created man to be the most beautiful and perfect of all living beings, as well as the most worthy one on the planet. Man is likewise regarded as the center of the cosmos in anthropocentric teaching.

Thoughts about harmony in the folk poetry of Azerbaijan correspond to the Islamic doctrine of divine order and to substantiate this position, they refer to the corresponding verses of the holy Koran.

In the ashug poetry, the creation of the universe is presented as a result of the divine will, i.e. the ninth heaven and its lower layers are founded, and the movements of the moon and sun received their order.

The physical and spiritual aspects of a harmonious person complement each other, and his behaviors and goals are in sync. Ashugi-ozans in poetic

language convince readers of the important role of the norms of Islamic ethics in the formation of a harmonious and perfect person.

If the harmonious development of society is determined by moral principles, then oral folk poetry is rich in poems, which describe the love of the people for such virtues as justice, courage and generosity, as well as their importance in the formation of harmonious relations between people.

Purpose: Study of the category of harmony in folk poetry from the standpoint of a religious worldview.

Methodology: Joint application of historical and logical methods and Islamic worldview.

Scientific novelty: The category of harmony is investigated on the basis of a comparative analysis of the Islamic worldview as well as scientific and philosophical concepts.

Keywords: *harmony, category, man, society, universe, anthropocentrism, divine order, Koran.*

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d., dos. A.N.Həbibov

“Din araşdırmaları” jurnalının nəşr qaydaları

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun (Aİİ) “Din araşdırmaları” jurnalı Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyasının (AAK) elmi jurnallar qarşısında qoyduğu tələblərə və beynəlxalq standartlara uyğun şəkildə ildə iki dəfə nəşr olunur. Jurnalın redaksiya heyətinin üzvləri Azərbaycanla yanaşı, Türkiyə, Rusiya, İran və İsveçrə kimi ölkələrdə fəaliyyət göstərən nüfuzlu alimlərdir. Məqalələrə verilən rəydə rəyçilərin anonimliyini qorunur. Ölkəmizdə və xarici ölkələrdə fəaliyyət göstərən bir çox alimin ilahiyyat, fəlsəfə, psixologiya, sosiologiya və digər elm sahələrinə dair məqalələri çap olunur.

“Din araşdırmaları” jurnalının nəşr qaydaları aşağıdakılardır:

1. Elmi məcmuəyə təqdim edilən məqalələr AAK-ın və Aİİ-nin dövrü elmi nəşrlərin qarşısında qoyduğu tələblərə cavab verməlidir.

2. Elmi məcmuədəki məqalələr daha əvvəl nəşrə təqdim edilməmiş yeni əsərlər olmalıdır.

3. Təqdim olunan yazının əvvəlində məqalənin adından sonra müəllifin adı, işlədiyi müəssisə və elektron poçt ünvanı göstərilməlidir.

4. Xülasə və açar sözlər, ən azı, 3 (üç) dildə (məqalənin yazıldığı dil, rus və ingilis dillərində) verilməlidir. Xülasələrin həcmi 200-250 sözdən ibarət olmalıdır. Hər bir xülasədə məqalənin və müəllifin adı tam göstərilməlidir. Xülasə və açar sözlər məqalənin yazıldığı dildə girişdən əvvəl, digər xarici dillərdə isə ədəbiyyat siyahısından sonra yerləşdirilməlidir.

5. Məqalənin müxtəlif dillərdəki xülasələri bir-birinin eyni olmalı və məqalənin məzmununa uyğun gəlməlidir. Müəllifin gəldiyi elmi nəticə, işin yeniliyi, əhəmiyyəti və s. xülasədə yığcam şəkildə qeyd olunmalıdır.

6. Məqalənin mətni “A4” formatında, “Times New Roman” 12 şriftlə, yuxarıdan və aşağıdan 2 sm, soldan 3 sm, sağdan 1 sm məsafə, 1 intervalla, 1 (bir) nüsxədə (həmçinin elektron forması kompakt diskdə) olmalıdır.

7. “Din araşdırmaları” jurnalı Azərbaycan, türk, rus, ingilis və ərəb dillərində hazırlanmış elmi məqalələri qəbul edir.

8. Məqalə elmi dərəcəsi olan şəxsin rəyi ilə birgə müəlliflərin özləri tərəfindən redaksiyaya (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, Azərbaycan, Bakı şəh., AZ1141, Əhməd Cəmil, 41A) təqdim edilməlidir. Əlyazma müəlliflər

tərəfindən mütləq imzalanmalı və onun redaksiyaya təqdimedilmə tarixi göstərməlidir.

9. Məqalənin elektron nüsxəsi redaksiyanın aşağıdakı poçt ünvanına göndərməlidir: journal@ait.edu.az

10. Mövzu ilə bağlı elmi mənbələrə istinadlar vacibdir. Məqalədə istinadlar göstərildiyi yerdən sonra, mötərizə içərisində müəllifin soyadı, nəşr ili və səhifənin nömrəsi ardıcıl verilməlidir. Məs.: (Bünyadov 2007, 17-21).

Əgər bir müəllifin eyni ildə çap olunmuş iki və daha artıq əsəri varsa, bu halda (Bünyadov 2007 (1), 31-36) və ya (Bünyadov 2007 (2), 42-55) kimi qeyd olunur. Məqalənin sonunda ədəbiyyat siyahısında soyadı, adı və nəşr ili göstərildikdən sonra, mötərizə içərisində bir və ya iki rəqəmləri qeyd edilir. Məs.: (Bünyadov Ziya (2007/1), 31-36) və ya (Bünyadov Ziya (2007/2), 42-55).

11. Məqalədə ən sonda ədəbiyyat siyahısı verilməlidir. Ədəbiyyat siyahısında göstərilən hər bir istinad haqqında məlumat beynəlxalq elmi-tədqiqat üsuluna və AAK-ın tələblərinə uyğun olaraq, bu formatda verilməlidir: müəllifin soyadı və adı; nəşr ili (il); kitab; məqalə; simpozium və digərlərinin tam adı (əgər varsa, tərcümə edəninin adı və soyadı); nəşr yeri; nəşriyyatın adı.

12. Məqalələrdə son 5-10 ilin elmi məqalələrinə, monoqrafiyalarına və digər etibarlı mənbələrə də müraciət olunmalıdır.

13. Məqalənin ümumi həcmi 6-15 səhifədən ibarət olmalıdır.

14. Elmi araşdırmaların yazılma üsullarına uyğun, beynəlxalq standartlara cavab verən məqalələrdə giriş, nəticə və ən azı, 2 (iki) yarımbaşlıq olmalıdır.

15. Müəllif məqalənin keyfiyyətinə, göstərilən faktların həqiqiliyinə və digər məlumatlara görə cavabdehlik daşıyır.

16. Hər bir məqalədə UOT indekslər və ya PACS tipli kodlar göstərməlidir.

“Din araşdırmaları” jurnalı 2020-ci ildən AAK tərəfindən fəlsəfə və psixologiya üzrə elmi məqalələrin dərc olunması tövsiyə edilən dövrü elmi nəşrlərin siyahısına daxil edilib.

Publication guidelines for the Journal of Religious Studies

The Journal of Religious Studies is published biannually in accordance with the requirements of the Higher Attestation Commission under the President of the Republic of Azerbaijan for academic journals as well as international standards in this field. The editorial board consists of local as well as international academics from different countries such as Turkey, Russia, Iran and Switzerland. Peer reviewers' anonymity is protected. The journal publishes articles on religion, philosophy, psychology, sociology and other fields written by both local and international scholars.

Publication guidelines for the journal are as follows:

1. Manuscripts should be prepared in accordance with the publication rules of the Higher Attestation Commission (HAC) and Azerbaijan Institute of Theology.
2. Articles submitted for publication should be a new research that are previously unpublished.
3. Author's name, affiliation and e-mail address should follow the title of the article.
4. The abstract and keywords should be written beneath the author's name at least in three languages (English, Russian and the language of the article). The word count for summaries is 200-250. Abstracts should display titles of articles and author names fully. Abstract and keywords should precede the introduction. Translations of abstracts should follow the reference list.
5. Abstracts written in different languages should be the same as the original and should coincide with the content of the article. They should highlight the findings, novelty and importance of the article.
6. The text of the article should be in A4 paper size, Times New Roman, 12 pt font size, with single space. The left margin should be 3 cm and right margin 1 cm. Top and bottom margins should be 2 cm.
7. Articles can be written in Azerbaijani, Turkish, English, Russian as well as Arabic and should have one hard copy (electronic forms on CD).

8. The article and the review by an academic expert should be submitted in person by the author to the editorial office (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan, Baku, AZ1141, Ahmad Jamil 41A). The author should write the submission date and sign the paper before submission.

9. Articles should be sent to journal@ait.edu.az.

10. Citations should be given in brackets indicating author's surname, publication date and pages, e.g. (Bunyadov 2007, 17-21).

If an author has two or more works published in the same year, the citations will be given as follows: (Bunyadov 2007 (1), 31-36) or (Bunyadov 2007 (2), 42-55). Authors should note 1/2 in brackets after the the surname, name and year of publication in reference list, e.g. (Bunyadov Ziya (2007/1), 31-36) or Bunyadov Ziya (2007/2) 42-55).

11. Reference list should be written at the end of the article. It should be arranged in accordance with Higher Attestation Commission requirements: Author's surname and name; publication year; book; article; full name of the symposium or other events (name and surname of the translator); publishing house; publisher's name should be indicated.

12. Articles should refer to scientific articles, monographs and other reliable sources of the last 5-10 years.

13. The total volume of the article should be 6-15 pages.

14. Articles should include introductions, conclusions and at least two chapters.

15. Authors are responsible for the quality, authenticity and other issues concerning articles.

16. UOT and PACS numbers should be included.

As of 2020, the Journal of Religious Studies was included in the list of recommended philosophy and psychology publications approved by the Higher Attestation Commission under the President of the Republic of Azerbaijan.

Правила публикации в журнале «Религиозные исследования»

В соответствии с требованиями, предъявляемыми Высшей аттестационной комиссией (ВАК) при Президенте Азербайджанской Республики к научным журналам, и международными стандартами, журнал «Религиозные исследования» Азербайджанского института теологии (АИТ) выходит два раза в год. Членами редакции журнала являются влиятельные ученые, работающие в учебных заведениях Азербайджана, Турции, России, Ирана и Швейцарии. В рецензиях на статью сохраняется анонимность рецензентов. В журнале публикуются статьи многих ученых Азербайджана и зарубежных стран в сфере теологии, философии, психологии, социологии и других научных сферах.

Статьи, представленные для публикации в журнале «Религиозные исследования» должны:

1. Соответствовать требованиям, предъявляемым ВАК и АИТ к периодическим научным изданиям.

2. Быть новыми, не представленными ранее для публикации.

3. В начале представленной работы за названием статьи указывается имя автора, его (ее) место работы и адрес электронной почты.

4. Резюме и ключевые слова предоставляются как минимум на 3 (трех) языках (язык, на котором написана статья, русский и английский язык). Количество слов в резюме: 200-250. В каждом резюме указывается название статьи и имя автора. Резюме и ключевые слова на языке, на котором написана статья, указываются до введения, а на других языках – после списка литературы.

5. Резюме к статье на различных языках должны по смыслу и структуре полностью соответствовать друг другу. В резюме в краткой форме предоставляется научное заключение, к которому пришел автор, новизна и практическая значимость работы и т.д.

6. Формат текста статьи «А4», размер шрифта «12», отступ сверху и снизу 2 см, слева 3 см, справа 1 см, межстрочный интервал 1, шрифт «Times NewRoman» в одном экземпляре (также в электронном виде на компакт-диске).

7. Журнал «Религиозные исследования» принимает статьи на азербайджанском, турецком, английском, русском и арабском языках.

8. Статья предоставляется в редакцию журнала самим автором вместе с отзывом лица, имеющего ученую степень (Азербайджанский институт теологии, Азербайджан, г. Баку, AZ1141, ул. Ахмеда Джамиля 41А). Рукопись статьи в обязательном порядке подписывается автором, также указывается дата представления статьи в редакцию.

9. Электронный экземпляр статьи необходимо прислать на электронную почту journal@ait.edu.az.

10. Важно указать ссылки на научные источники по теме. В статье после ссылок в скобке последовательно указываются инициалы автора, год издания статьи и номер страницы, например: (Буниятов 2007, 17-21).

Если у одного и того же автора есть два или несколько статей, напечатанных в одном и том же году, в таком случае указывается так: (Буниятов 2007 (1), 31-36) или же (Буниятов 2007 (2), 42-55). В конце статьи в списке литературы после указания имени, фамилии и года издания, в скобках отмечается цифра 1 или 2, например: (Буниятов Зия 2007/1), 31-36) или (Буниятов Зия (2007/2, 42-55).

11. В конце статьи указывается список литературы. Информация по каждой ссылке в списке литературы предоставляется в соответствии с международной методологией научных исследований и требованиями ВАК в следующем формате: фамилия и имя автора; год издания (год); книга; статья; полное название симпозиума и других (при наличии, имя и фамилия переводчика); место издания; название издательства.

12. В статье необходимо дать ссылки на научные статьи, монографии и другие надежные источники последних 5-10 лет.

13. Общий объем статьи: 6-15 страниц.

14. Статьи, соответствующие методам написания научных исследований и отвечающие международным стандартам, должны включать введение, заключение и как минимум 2 (два) подзаголовка.

15. Автор несет ответственность за качество статьи, достоверность фактов и другую информацию, указанную в статье.

16. В каждой статье указываются индексы UOT и коды типа PACS.

Журнал «Религиозные исследования» с 2020 года включен ВАК в список периодических научных изданий, рекомендованных к публикации научных статей в области философии и психологии.

“Din Araşdırmaları” Dergisi Makale Yazım Kuralları

Azərbaycan İlahiyyat Enstitüsü'nün (Aİİ) “Din Araşdırmaları” dergisi Azərbaycan Cümhurbaşkanlığı Yanında Ali Attestasiya Komissyonu'nun (AAK) süreli akademik dergilər için belirlediği ölçütler doğrultusunda və uluslararası standartlar uyarınca yılda iki kez yayınlanmaktadır. Derginin yayın kurulu üyeleri Azərbaycan, Türkiyə, Rusya, İran və İsviçre'de çalışan etkili bilim adamlarıdır. Makalelərə ilişkin dəyərlandırma raporları derginin hakem kurulu tərəfindən yapılmaktadır. Makaleyi dəyərlandıran hakem kurulu üyelerinin isimləri Derginin yayın ilkeleri gereği gizli tutulur. Aİİ Din Araşdırmaları dergisində ilahiyat, felsefə, psixoloji, sosioloji və b. alanlarda yerli və yabancı akademisyenlərce yazılan makalelər yayınlanmaktadır.

“Din Araşdırmaları” dergisinin makale yazım kuralları şöyledir:

1. Dergi için takdim edilen makalelər Azərbaycan Cümhurbaşkanlığı Yanında Ali Attestasiya Komissyonu'nun (AAK) süreli bilimsel yayınlara ilişkin yönergesində belirtilen ölçütler və Azərbaycan İlahiyyat Enstitüsü'nün makale yazım kuralları uyarınca hazırlanması gerekir.

2. Basım için dergiye takdim edilen akademik çalışmanın daha önce hiç bir dergide yayınlanmamış olması gerekir.

3. Makalenin ilk sayfasında makale adı, yazar adı, çalıştığı kurum və iletişim bilgisi (e-mail və ya telefon) belirtilmelidir.

4. Makalenin özeti və anahtar kelimeleri (biri makalenin və özeti yazıldığı dil olmakla) en az 3 (üç) dilde (makalenin yazıldığı dil, Rus və İngilizce) olmalıdır. Özetlerin 200-250 kelime civarında olması gerekir. Her üç dildeki özetde yazarın adı və soyadı açıkca belirtilmelidir. Ayrıca, makalenin yazıldığı dildeki özet və anahtar kelimeler makalenin giriş bölümünden önce, yabancı dildeki özet və anahtar kelimelere ise makalenin sonunda kaynakçadan sonra yer verilmesi gerekmektedir.

5. Makalenin yabancı dillerdeki özetleri konu gereği aynı içerikte olmalı, konuya ilişkin araştırmanın önemi və yazarın araştırma sonucu geldiği sonuç və iddialar ana hatlarıyla özet kısmında açıkca belirtilmelidir.

6. Makale metni “A4” formatında, “12” ölçütlü harflerle, yukarıdan və aşağıdan 2 sm, soldan 3 sm, sağdan 1 sm aralıklarda, 1 sm boşluk bırakılarak, “Times New Roman” yazı karakterinde olmalıdır.

7. “Din Arařtırmaları” Dergisi Azerbaycan, Türk, Rus, İngiliz ve Arap dillerinde bilimsel yayın yapmaktadır.

8. Makale akademik karyeri olan bir akademisyenin makaleye iliřkin raporu ile birlikte yazar (yalnız yerli akademisyenler) tarafından editrlye (Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, AZ1141, Ahmed Cemil, 41A, Azerbaycan, Bak) ulařtırılması gerekir.

9. Ayrıca makale derginin e-posta adresine (journal@ait.edu.az.) gönderilmesi icab eder.

10. Makalede konuya dair temel kaynaklara referansta bulunmak esastır. Makalede referansta bulunulan kaynaklar metin içinde parantez açılarak önce müellifin soyadı, sonra basım tarihi ve sayfa numarası belirtilmelidir. Örneėin: (Bünyadov 2007, s. 17-21).

řayet, bir müellifin aynı tarihte basılmış iki ve daha ziyade eseri varsa, bu durumda kaynaklar basım tarihinden sonra ikinci bir parantez içinde 1, 2 ve ya 3 diye belirtilmelidir. Örneėin: (Bünyadov 2007 (1), 31-36) veya (Bünyadov 2007 (2), 42-55).

11. Makalenin sonuna kaynakça eklenmelidir. Kaynakça uluslararası ölçütler esas alınarak ve AAK-ın kuralları ve řartları gereėince řu řekilde hazırlanmalıdır: Müellifin soyadı ve adı; parantez içerisinde eserin basım tarihi ve eėer bir müellifin aynı tarihte iki ve daha fazla eseri basılmışsa, yapılan numaralandırmalar belirtilmeli; ardından kitap; makale; sempozyum ve diėerlerinin tam adı (eėer varsa, evirenin adı ve soyadı); baskı yeri ve yayın evinin adı belirtilmelidir. Makaleler tırnak içinde ve dergide yer aldıėı sayfa aralıkları gösterilerek belirtilmelidir.

12. Makalede konuya iliřkin son 5-10 yılın ilmi çalıřmalarına (makale, kitab ve sempozyum bildirileri) ve temel kaynaklara referansta bulunulmalıdır.

13. Makale metninin toplam sayfa miktarı 6-15 sayfa civarında olması gerekmektedir.

14. Makale, ilmi arařtırmaların yazım ilkeleri ve uluslararası standartlar uyarınca zet, anahtar kelimeler, bir giriř, bir veya iki alt bařlık, sonuç ve kaynakça kısmından oluřmalıdır.

15. Yazar makalenin niteliėi, bulgu ve önerilerin özgünlüėü, arařtırmanın önemini gösteren sonuçlar, kuram ve uygulamaya yönelik öneriler açısından

elde edilen verilerin orijinalliyini taahhüt etməli və bulguların digər arařtırmaların bulguları ilə uyumu və ya fərkliliyini açıq bir şəkildə ortaya koymalı və təməlləndirməlidir.

16. Hər bir makalədə UOT indeksler və ya PACS tipli kodlar göstərilməsi gərəkdir.

"Din Arařtırmaları" dergisi, 2020 yılından itibaren, Azərbaycan Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyası tərəfindən fəlsəfə və psixoloji ilə ilgili bilimsel makalelərin yayınlanması üçün önerilən süreli yayınlar listesinde yer almaktadır.

ISSN: 2618-0030

